



PROCEEDINGS

1ST

**INTERNATIONAL CONFERENCE ON ISLAMIC STUDIES
ISLAM A FRIENDLY CULTURAL RELIGION**



**Venue :
Hall Front One Hotel
October 21-22, 2017**

Committee

The 1st International Conference on Islamic Studies 2017

ISLAM a Friendly Cultural Religion
[Normative & Historical Perspective]

STAIN Pamekasan

Ketua Pelaksana
Abd. Ghofur

Sekretaris
Erie Hariyanto

Sie Acara & Persidangan
H. Moh. Zahid
Rudi Hariyanto
Moh Thoha
Hafid Efendy
Mulyadi
Nurul Hadi

Sie Kesekretariatan & Prosiding
H. Norhasan
Maimun
Edi Susanto
H. Zainuddin Syarif

Sie Perlengkapan & Transportasi
H. Zainal Abidin
Ruswandi

Sie Publikasi & ICT
Raden Mohammad Maulidy Akbar

Sie Konsumsi
Eva Nikmatul Rabbianti
Ismatul Izzah

Welcome to ICONIS 2017

The 1st International Conference on Islamic Studies is the first event in the series. We are proud to organise and host this event at STAIN Pamekasan Madura. ICONIS 2017 provided an opportunity for all those interested in Islamic studies to discuss their research, thought, and to exchange their ideas. We receive papers from all the following topics, Qur'anic studies, Sociology of Islam, Islamic Law, Islamic concept of Economy and Business, Islamic Education, Islamic Culture, Interreligious Relationships.

This year we were together with 62 papers, experienced researchers, Ph. D, student of graduate, and students of post doctoral researchers, academicians, and professional from different universities, government and non-government universities and enjoy about 35 presentations. ICONIS 2017 attracting such a high number of participants is a good indicator of the success and means the conference serving its purpose and offers a good opportunities for scholarly exchange and networking.

I would like to thank all participants, especially the keynote speakers who joining this event, and also thank the Chief of STAIN Pamekasan for supporting and his contribution to the conference, also for the committees, a huge of thanks for the hard works and your commit, and thousands of apologize for all mistakes found in this event.

Abd. Ghofur

Head of Committee

International Conference of Islamic Studies

Islam A Friendly Cultural Religion

[Normative & Historical Perspective]

www.app.stainpamekasan.ac.id/cfp/

email.submission.cfp@stainpamekasan.ac.id, abd.ghofur@stainpamekasan.ac.id

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah, akhirnya *The 1st International Conference on Islamic Studies* (ICONIS) dapat terlaksana. Awalnya kami sempat ragu untuk melaksanakan kegiatan ini, mengingat banyak keterbatasan, terutama tempat yang belum memadai untuk menyelenggarakan kegiatan imiah berskala internasional.

Tema ICONIS kali ini adalah *Islam agama ramah budaya (perspektif historis-normatif)*. Bahwa secara historis, Islam datang tidak di ruang hampa, melainkan di wilayah yang masyarakatnya telah berbudaya, berperadaban. Dan secara normatif, Islam tidak serta merta menolak budaya yang telah berkembang sebelum Islam. Bahkan jika belum didapat ketentuan hukum yang *qath'i*, maka adat/tradisi/budaya (yang tak bertentangan dengan norma hukum islam), dapat menjadi sumber hukum (*al-'ādah muhakkamah*).

Akhirnya, selamat datang di Madura (khususnya di Pamekasan), selamat mengikuti ICONIS 2017, semoga kegiatan ini bermanfaat bagi pengembangan *Islamic studies*. Tekad kami, ICONIS ini akan menjadi agenda tahunan, dengan kemasan yang terus menerus akan diperbaiki.

Kepada narasumber utama (Prof. Dr. Phil. Kamaruddin Amin, MA; Prof. Muhamad Ali, Ph.D; dan Prof. Mun'im Sirry, Ph.D) kami mengucapkan banyak terima kasih atas perkenan Bapak memenuhi undangan kami. Kehadiran Bapak, menjadikan ICONIS ini kian bermakna.

Demikian pula kepada Bapak/Ibu peserta *call for papers*, kami mengucapkan terima kasih atas partisipasi dan kepercayaannya kepada kami. Tentu, tidak semua artikel, lolos seleksi. Karena itu, kepada yang artikelnya dinyatakan lolos, kami mengucapkan selamat. Dan kepada yang belum lolos, kami mohon maaf, masih ada kesempatan di tahun depan.

Terakhir, atas segala kekurangan dalam penyelenggaraan ICONIS ini, kami mohon maaf, *Wamā taufīqī illā billāh*.

Pamekasan, 13 Oktober 2017
Ketua STAIN Pamekasan,

Dr. H. Mohammad Kosim, M.Ag

DAFTAR ISI

- ❖ Cover
- ❖ Committee
- ❖ Welcome to ICONIS 2017
- ❖ Kata Pengantar Ketua STAIN Pamekasan
- ❖ Daftar Isi
- ❖ Method of Inculcating The Character of Science Love Through Elong of Bugis Society Perspective
Sarifah Suhra (1 - 10)
- ❖ Islam and Local Cultural: Tandhe' on Marriage in Madura
Mohammad Hidayaturrahman, Wildan Rosaili, Roos Yuliastina (11 – 21)
- ❖ Tradition of Kiai Kinship at Islamic Boarding School in Madura (Study on Trah, Kiai Kinship, Islamic Boarding School in Sumenep)
Mas'odi, Rousi (21 – 32)
- ❖ Transnasional and Indonesia: The Maqasidof Khilafah and The Ahmadiyya's Congegrant of Gondrong Village
M. Khoirul Hadi al-Asyari and Shifa Khilwiyatul Muti'ah (33 – 44)
- ❖ الانفتاح الحضاري والتقابل الفكري على ضوء المقاصد الشرعية
(دراسة نموذجية على المذهبين المالكي والشافعي)
Abdul Mukti Tabrani (45 – 56)
- ❖ The Contiguity of Islam and Local Tradition: A Study of the Hinterland Malay Society of West Kalimantan
Ibrahim (57 – 70)
- ❖ Imitating the Characters of Muhammad Prophet Through Ngabuleh at Islamic Boarding School of Banyuanyar Pamekasan
Moh. Wardi (71 - 84)
- ❖ Konsep Islam Ramah Budaya (Telaah atas Pemikiran Mohammad Talbi Dalam Artikel Christianty and Islam; The Strungle Dialogoue)

Zainuddin Syarif (84 - 94)

- ❖ Reformulasi Hukum Islam dalam Konteks Multikulturalis-Pluralitas di Indonesia
Rahmawati, et. al (95 - 104)
- ❖ Manifestasi Eskatologi Kematian dalam Tradisi Tahlilan di Desa Segobang Kab.Banyuwangi: Studi Kasus Living Al-Quran dan Hadis
Firdausia Hadi (105 - 114)
- ❖ Pemaknaan Toleransi dan Kebebasan Beragama Perspektif Tafsir Bi Al-Ma'tsur (Studi Terhadap Tafsir Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Tafsir al-Quran al-Adzim dan al-Durru Al-Mantsur fi Tafsir bi al-Ma'tsur)
Dina Mardiana, Nor Salam (115 - 128)
- ❖ Islam Nusantara: Islam Ramah Budaya Lokal
Edi Susanto (129 - 144)
- ❖ Islam Madura Pendekatan Epistemologi 'Abd al-Jabbar Dalam Simbolisasi Tradisi Ritual Samman
Ainur Rahman Hidayat (145 - 156)
- ❖ Verse Orientation (Taujih al-Ayat): An alternative offer to deal with the polemic of naskh
Abdul Jalil, Erie Hariyanto, Maimun (157 – 166)
- ❖ Islamic Moderation: The Effort of Creating Harmony in Religious Diversity
Putri Adelia (167 – 176)
- ❖ The Movement of Economy Islamization Based on Local Wisdom in Pamekasan
Zainal Abidin (177 – 190)
- ❖ Qurbanomic: The Role of Islamic Philanthropy in Supporting Indonesia Sustainable Development Goals (SDGS)
Galuh Widitya Qomaro (191 – 200)
- ❖ From Traditional Knowledge to Fishermen's Household Awareness in Producing Fish - Processed Halal Food (*An Application of the Integrative-Participative Community Empowerment Model Using Entrepreneurial Mindset Approach*)
Vina Salviana Darvina Soedarwo, Elfi Anis Saati (201 – 208)

- ❖ Dynamic-Spiritual Islam in Social, Economics and Business Reality (*An Approach of Normative-Historical Thought*)
Ach. Mus'if (208 – 220)
- ❖ Yasinan Dalam Perspektif Hadis (*Telaah Hadis Perintah Membacakan Yasin Kepada Orang Mati*)
Muhammad Kudhori (221 – 240)
- ❖ Al-Khwarizmi dan Kejayaan Islam pada Masa Abad Pertengahan
Achmad Mulyadi (241 – 256)
- ❖ Universality Urgency of Indonesian Ulema Council (MUI) Fatwa to be Pluralistic Indonesian (*Critical Studies Toward MUI'S Exclusivism Fatwa Based on The Sociology of Religion Perspective*)
Abd Hannan, Fadlillah (257 – 270)
- ❖ Teaching and Learning of “Kitab Kuning” in Pesantren (Learning Psychological Overview)
Mohammad Muchlis Solichin (271 – 286)
- ❖ Bringing the Influence of Islam on Madurese Culture to an English Classroom Through Pictures
Eva Nikmatul Rabbianty (287 – 296)
- ❖ Urgensi Bahasa Arab terhadap Corak Keberagaman Masyarakat Madura
Achmad Muhlis (297 – 306)
- ❖ Pengembangan Madrasah Berbasis Wisata Edukasi dan Ekologi “Edukotourism” di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan
Mohammad Holis, Achmad Muhlis (307 – 320)
- ❖ Islah Agama-Budaya pada Tradisi Pelet Bettheng Masyarakat Desa Pajudan Daleman dan Rombasan Sumenep Madura
Zaitur Rahem (321 – 332)
- ❖ Rekonstruksi Pendidikan Agama Islam Inklusif dalam Membangun Kesadaran Pluralisme Agama
Siswanto (332 – 346)
- ❖ The Values of Islamic Education in Enmaen Tradition Toward Maduraness in Suka Maju Village, Sungai Ambawang District in 2016

Saiful Umam (347 – 354)

❖ **فقه كجاوين**

دراسة عن صحة نمط الإجتهد لسونن كالي جاغا في منظور أصول الفقه الإسلامي

Alfa Syahriar (355 - 372)

❖ **Perlindungan Hukum Anak dan Istri (Studi Fenomenologi Perkawinan Poligami dan Siri di Kecamatan Proppo, Kabupaten Pamekasan)**

Umi Supraptiningsih (372 – 390)

❖ **How to Prepare for a Tour of Japan in Friendly Muslim Government**

Resti Ernawati, Susanne dida, Yanti setianti, Dian wardiana (390 – 396)

❖ **Building College Student Character In Islamic Higher Educational System**

Taufiqurrahman (397-413)

**CONFERENCE FULL-PAPER PROCEEDING
BOOKS**

1st INTERNATIONAL CONFERENCE ON ISLAMIC STUDIES
ISLAM A FRIENDLY CULTURAL RELIGION
[NORMATIVE & HISTORICAL PERSPECTIVE]
ICONIS 2017

October 21-22, 2017
STAIN PAMEKASAN – MADURA
EAST JAVA
INDONESIA

METHOD OF INCULCATING THE CHARACTER OF SCIENCE LOVE THROUGH ELONG OF BUGIS SOCIETY PERSPECTIVE

Sarifah Suhra

*Islamic high school religion of the Watampone
e-mail: syarifah_suhra@yahoo.com*

Abstrak:

This study aims to describe one way to instill the character of love science in Bugis society tradition is through elong. This research is a descriptive qualitative research with grounded theory strategy (theory from below). The method used in this research is descriptive analysis method. The method is intended to initiate research done by identifying songs that are loaded with messages of love and love character to the teacher. The data in this study is the folk song in the form of elong which until now elong has not been recorded but still the result of the original utterance uttered by the toriolo (parents first) then preserved through the speech from generation to generation both at home environment, in school environment and also in the community. The results showed that there are 4 songs that are popular among Bugis society related to educate children to love science through elong. Educators in this case include; parents, teachers and community leaders. First, the elong titled Engkalingani Anakku, the main requirement to be a noble child and useful for religion and nation is to study science to the level of college and to a very distant country though tireless and bored. Second, elong titled Ajalaloki Nengka Mallupai Gurutta, this song contains a message a student should not forget the services of his teacher, because teachers cause students to gain good also get knowledge. It is a glorious lamp for the ease of life in this world and the Hereafter. Third, elong titled Alamassea-Sea Mua, this song contains a message of adult regret that a small time lazy to learn. Fourth, elong titled Balibola Makawee, this song contains the message of near neighbors as you have to show each other goodness and not show each other evil, hatred of the neighbors with envy is useless Narrow association reduced sustenance. The neighbors here are not only living near home but also to friends, schoolmates, business associates and colleagues in the office.

Key Words:

character, love science, Bugis society/community, elong.

Introduction

Characters are often associated with temperaments that give them a definition that emphasizes the psychosocial elements associated with education and the environmental context. From a behavioral standpoint that emphasizes the somatopsychic element that individuals possess from birth, the characters

are considered to be the same as the personality. In this case the personality is considered as a characteristic or characteristic of a person who comes from the formations received from the environment, including life in the family environment in childhood and innate person from birth.

Strengthening character education in the present context is very relevant to overcome the moral crisis that is happening in our country.¹ Whether we recognize or not, there is a real and worrying crisis in society involving our most precious possessions, the children. The crisis is in the form of increasing free sex association, rampant violence of children and adolescents, crime against friends, teenage theft, cheating habit, drug abuse, pornography, rape, robbery and destruction of others belong to social problem until currently can not be solved completely. Our adolescent behavior is also colored by the habit of bullying (violence) and brawl in school. The resulting consequences are quite serious and can no longer be regarded as a simple matter as these actions have led to crime. Adult behavior is also equal to three money, happy with conflict and violence or brawl, rampant corruption behavior, and infidelity.² To keep children from bad behavior requires character education. One method of instilling character in children is through singing in the bugis tradition called *elong*.

Plato, a great philosopher once said that musical skill training is a more potent instrument than any other, because rhythm and harmony penetrate into a person through hidden places in his soul. Plato's statement is widely evident through various studies in the field of music art and singing.³

Many studies have shown that singing, including music can help the child's achievement in many ways. St. John's School Augustine School of the Arts, USA, which almost all learners come from poor and underdeveloped families love to learn, especially when studying music, even taking tests outside school hours to play music. As a result, students in this school have the highest academic achievement in all of America. Moreover, the

survey proves that three of the 17 countries whose students are junior high school, excelling in the field of science is the country that includes music lessons with very intensive in the school curriculum. The three countries are Hungary, Japan and the Netherlands.⁴

In addition, the art of music and singing has a unique nature that is able to open the gate into new thoughts and insights. Playing music and singing can also be a stimulant for the imagination of all parts of the brain to the maximum, because when listening to a music, song or sing, left brain that has the potential language, logic, math and academics will process the lyrics of songs heard or sung. While the right brain that has the potential of rhythm, equations of sound, images, emotions and creativity will process the music and songs that are heard.

One of the famous tribe has a strong and courageous character who inhabit South Sulawesi region is Bugis tribe. Since long time, South Sulawesi is known to have a high value cultural diversity. Cultural diversity of South Sulawesi region, among others in the form of historical relics, traditions, and customs, One of the historical relics that store various aspects of ethnic culture that has its own script is a script. Bugis people are one of the tribes who are lucky to have characters so that aspects of culture in the past can still be stored in Lontarak texts. One form of Lontarak Bugis script related to wisdom and loaded with character value known as *pappaseng* (ancestral message). *Pappaseng* can be a song or song containing a will or a counsel.

Elong is loaded with meaning and moral messages, because it contains the noble values that can be used as a guide of life, as a regulator of social behavior in society. Therefore, there needs to be a serious review effort to revisit the noble values contained in them, especially the educational value needed to foster the character of present and future generations. To build the Bugis culture as the basis

¹ Darmiyati Zuhdi. *Pendidikan Karakter*, Cet. I; (Yogyakarta: UNY Press, 2009), p. 84.

² Suhra Safira. *Strategi Guru Pendidikan Agama Islam dalam Implementasi Pendidikan Karakter* Cet. I (Gowa: Gunadarma Ilmu, 2016)

³ Suyadi. *Manajemen PAUD* Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), p. 157.

⁴ Taufik Pasiak. *Manajemen Kecerdasan: Memberdayakan IQ, EQ, dan SQ untuk Kesuksesan Hidup* (Bandung: Mizan, 2016).

for achieving the perfection of life, it is necessary to provide a more knowledgeable herb of past experience. Only then can the cultural values inspire the growth of all aspects of Indonesian culture, both in the present and in the future.

Based on the preliminary explanation, the writer intends to conduct more in-depth study on the method of instilling the character of love science through *elong* perspective of Bugis society.

Research Methods

This research is descriptive qualitative, and to solve the problems in this study, the authors use sociological approach. The method used in this research is descriptive analysis method. The method is intended to initiate research done by identifying songs that are loaded with messages of love and love character to the teacher. This research data is divided into namely primary data and secondary data. The primary data in this study is the folk singing in the form of *elong* which until now *elong* has not been recorded but still the result of the original utterance uttered by the *toriolo* (*petuah*) then preserved through the speech from generation to generation either in the home environment, in the school environment as well as in the community. This research data is also supported from books that contain *lontarak pappaseng* especially *pappaseng* in the form of *elong*. While the secondary data comes from documentation, books and journals that support this research.

Based on the authors' observations, there are several authors who have attempted to preserve these *elongs*, in the form of research and other forms of writing, as Mattulada has done;⁵ Mattalitti, et al.,⁶ Nurfathana Mazhud, Analysis of Stilistika and Moral Values of Bugis People's Songs on *Elong Ugi's* Text Collection and Its Implications on

Literary Learning Tool at SMP Negeri 2 Sinjai. S2 Thesis, Universitas Pendidikan Indonesia.⁷

Some of the writings that inspired the authors to present this paper to reveal the noble values contained in *pappaseng* and *elong* which is considered still relevant to the life of Bugis society until today. Nevertheless, *pappaseng* not only needs to be preserved in the form of writing and various documents but it needs to be socialized in the community, taught in schools, and implemented in various aspects of the life of the nation and state.

The core of the study in this paper is focused on the discussion of the character values represented in *elong* which are popular in society because it is often spoken both at home in school and in the community. *Elong* is usually delivered through the advice or lectures of the *muballigh* in various places and in various events are often even sung as children's bedtime or sung by teachers and students at various events in schools such as *penamatan* and inter-class race.

Findings

Character education is a system that instills character values in learners, which contains components of knowledge, individual awareness, determination and the willingness and action to implement values, whether related to God Almighty, self, fellow human beings, environment, and nation so that manifest human beings.⁸

Curriculum Center of Research and Development Agency of the Ministry of National Education in its publication entitled Guidelines for Implementation of Character Education (2011) states that character education aims to form a nation that is strong, competitive, noble, moral, tolerant, cooperative, spirited patriotic, dynamic, and technology

⁵ Latoa Mattulada: "Suatu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis". Ujung Pandang: Hasanuddin University Press, 1995.

⁶ M. Arif Mattalitti, dkk. "Pappaseng To Riolutak". Ujung Pandang: Balai Penelitian Bahasa, 1986.

⁷ Nurfathana Mazhud, "Analisis Stilistika dan Nilai-nilai Moral Nyanyian Rakyat Bugis pada Kumpulan Teks *Elong Ugi* serta Implikasinya terhadap Perangkat Pembelajaran Sastra di SMP Negeri 2 Sinjai." S2 Thesis, Universitas Pendidikan Indonesia, 2013.

⁸ Nurla Isna Aunillah. *Pendidikan Karakter di Sekolah* (Cet. I; Yogyakarta: Laksana, 2011), p. 18-19.

that are all imbued with faith and piety to God Almighty on the basis of Pancasila. In this publication it is stated that character education functions (1) develops the basic potential to be good hearted, behave well, (2) strengthen and build multi-cultural nation behavior, (3) improve the association of competitive nation in world association. In that connection has identified a number of character-forming values that are the result of empirical studies of the Curriculum Center. The values are derived from religion, pancasila, culture, and national education objectives include 18 values: (1) religious, (2) honest, (3) tolerance, (4) discipline, (5) hard work, (6) creative, (7) independent, (8) democratic, (9) curiosity, (10) spirit of nationality, (11) love homeland, (12) appreciate achievement, (13) friendly/ communicative, (14) love peace, (15) likes to read, (16) care for the environment, (17) social care, (18) the responsibility.⁹

By looking at some of the characters, the author only focuses on the study of the character likes to read (love of science). This is because the Bugis community has been hereditary for generations from generation to generation to instill love science character through *elong*. The moral values contained in the collection of *elong ugi* are divided into two parts, namely: (a) the pappaseng value contained in the song includes the value of honesty, the value of persistence, the value of courage, the value of propriety, the value of intellect, the value of loyalty, and the value of the business; (b) the benefits of pappaseng as a glue of individual relationships, counseling, and philosophy of life.¹⁰ Although the value of the characters contained in *elong* so much, but this paper will focus on the process of instilling the character of love science in children through *elong* spoken or sung society for generations.

Please note that in instilling a value or character to the child required method of planting value. In terms of language the meth-

od comes from two words, namely *metha* and *hodos*, *metha* means "back or back", and *hodos* means "through" or "through". In Arabic it means *al-tariqa* or "way". Thus the method can mean the way or path that must be passed to achieve the desired goals. Abuddin Nata said the next method is associated with the word *logos* which means science.¹¹ Thus methodology means the science of ways or paths that must be taken to achieve the goal.¹² (Tayar Yusuf, 1993: 49) While in the General Dictionary of Indonesian explained that the method is a way that has been regular and well thought to achieve a purpose.¹³ In the Big Indonesian Dictionary it is stated that "Method" is "A systematic way of working to facilitate the execution of activities in order to achieve the intended purpose." pursued by a person to arrive at a certain destination, whether in a corporate or commercial environment, as well as in the knowledge and other peoples.¹⁴

Bugis tribe is located in the southern part of Sulawesi ummnya inhabit the eastern and central parts are also partly in the West. They are generally located in several districts such as Bone, and Sinjai and parts of Bulukumba and in the East. While south-central Sulawesi covers Wajo, Soppeng, Sidenreng Rappang, and Pinrang. In the West are in Pare-pare, Barru, Pangkep, Maros and Makassar City in the West. Bugis tribe has a cultural diversity with manners and norms that characterize society or its population. In addition, Bugis is known for its work ethic and strong character example; love of science and its population is everywhere because they love to wander. Broadly speaking Bugis society is strong with its distinctive culture and still hold fast and run every traditions. Bugis

¹¹ Abuddin Nata. *Filsafat Pendidikan Islam*, Cet. I (Jakarta: Wacana Ilmu, 1997), p. 91.

¹² Tayar Yusuf. *Ilmu Praktek Mengajar Metodik Khusus Pengajaran Agama* Cet. I (Bandung: al-Maarif, 1993). p. 49.

¹³ W.J.S Poerwadarminta. *Kamus Umum bahasa Indonesia* (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984), p. 649.

¹⁴ Armai Arif. *Pengantar Ilmu dan Metodologi Pendidikan Islam* (Jakarta: Ciputat Pers, 2002), p. 87.

⁹ Heri Gunawan. *Pendidikan Karakter Konsep dan Implementasi* Cet. I (Bandung: Alfabeta, 2012), p. 53.

¹⁰ Nurfathana Mazhud, "Analisis Stilistika".

community is also known as a community of dance lovers and proven dance songs are phenomenal staged at every procession welcome guests in an important institution or welcoming the entourage of the groom when about to get married called dance padduppa (picking). Still in a series of weddings often sung like songs; *innawa sabbarae* (patience), this song inculcates the value of patience, Feather Alau'na Tempe, loaded with good values to follow and examples of crime values to avoid especially related to the character of being a leader, then the song *Indo Logo* (the name of a woman) this song contains the expression of happiness couples who reunited after a long time apart because her husband went abroad. The next song *ongkona Bone* (hers Bone), this song tells of a woman who gave up her husband to go to war against the Dutch until the last drop of blood. After 7 days and 7 nights the departure of her husband came news of him that her husband died in the battlefield. Even so the wife still entertain themselves by singing not despair in the hope to meet with her husband, although only can wipe the tombstone. Another song *Yabe lale*, this song has 2 versions. The first version tells of a wife left by her husband either wandering for a living or fighting against invaders, he lives with his son and then cares with a sense of emotion always pray for his son in order to succeed. In the second version of this song also implies the character of Bugis men who like to wander while Bugis loyal women wait for her husband home while working hard to meet his needs by weaving a sarong. So in general the male characters Bugis nomads as a form of responsibility to meet the family economy, while Bugis women have the character of patience, hard work never give up and independently economically even without being accompanied by the husband.

Bugis society is known by the titles of nobility that prioritizes the values of kinship. The kinship system is also preserved to this day, although the age of this sophisticated meaning of respect for the people above status is still preserved like a family of nobles commonly called *Andi* and *petta* as well as to sci-

entists. Bugis Bone people are also very respectful scholars and scholars also the government. This is why the Bugis tradition is still there and sustainable until now, especially in Bone.

Bugis as one of the locality that builds the diversity of Indonesian culture also has a local genius set that is practiced in their cultural life. In the local genius Bugis can also be drawn some basic principles of human life Bugis.¹⁵ The wealth of Bugis local wisdom, can be obtained in a variety of classic Bugis literature that contains various wisdom and it is still relevant to today's life. Some sources of local wisdom are *Sure Galigo*, *Lontarak*, *Papaseng*, and *Elong*.

Local wisdom is a treasure of cultural heritage that should get attention in the joint effort to build a cultured civil society. From the local wisdom, it can be absorbed by various nations that are rich in cultural diversity and tradition. In terms of character education, local wisdom provides so many basic principles that can be appreciated more seriously in the effort to construct the values of national education. From local wisdom too, can be found a tradition that is so strong to form moral and ethics in local communities. Basically Bugis society morally and character built through *papaseng* which is the basic pattern and grip of life. For that we need more deep pursuing of *papaseng*. The following will outline some *Papaseng* that contain educational value. *Pappaseng* comes from the word *paseng* which can mean message.¹⁶ *Pappaseng* contains advice even a testament to be known and known. *Pappaseng* contains the values, guidance and advice of ancestors of Bugis people in ancient times for their offspring to live life well.¹⁷

Bugis tribe tied to a cultural system called *panngaderreng*, which became a reference for

¹⁵ MG Moein, *Menggali Nilai-nilai Budaya Makassar dan Sirik Na Pacce*. (Ujung Pandang: Yayasan Mapress, 1990)

¹⁶ DM Said dan M.Ide, *Kamus Bahasa Bugis-Indonesia* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1977), p. 151.

¹⁷ Mattalitti dkk, "Pappaseng To Riolutak"

individuals in their social life, ranging from family life to a wider life as an ethnic group. The essence of this cultural system is the so-called *siri* 'and *pessé*. The existence of a culture in the Bugis tribe that strongly binds each member, this is a factor that makes this research important to do. In addition, this is also because the cultural system can affect the strength of characters related to human happiness and suffering. Similarly, Bugis culture is able to integrate all elements of *pangadereng* which in principle contain the main values of Bugis culture such as honesty (*alempureng*), *kecendikiawanan* (*amaccangeng*), propriety (*asitinajang*), persistence (*getteng*), business (*reso*), also self- *siri*'), besides that there are also values of *keprawiraan* (*awaraningeng*), patience (*asabbarakeng*), wealth (*asugireng*), mutual life (*sipatuo*) and mutually build (*sipatokong*).¹⁸ The popular Bugis community with the term *pangadereng* includes the first five dimensions: *ade* 'serves as a view of life and the mindset that governs human behavior in social life and state. Therefore, in the social system of Bugis society, it is known *ade* '(adat), second, *rapang* (law), third, *wari* (stata difference), fourth, speech (speech), and fifth is *sara*' (law based on religious teachings).¹⁹ The *pangadereng* system in Bugis society tradition is passed through *pappaseng* in various forms one of them through *elong*.

Thus *pappaseng* means testament in the form of advice or advice as a provision to navigate the life that must be preserved from generation to generation Bugis society in order to survive prosperous birth and mind in the world and in the hereafter. *Papaseng* is not only in the form of statements but can be a song. The message in the form of this song is called *elong* and is often sung by Bugis in various places and circumstances. As for the songs that aim to instill the character of love science perspective Bugis society in question is:

1. Engkalingani anakku
Bua ati cayya matakku
Narekko battoaki matu ancajiki tau medeceng,
Narekko battoaki matu ancajiki tau magguna
Tuntukki paddisengeng mauni maga belana
Aja mumangingngi bara mulolongengngi
Mupakkegunai lao ri agamamu
Mupakkegunai lao ri bangsamu
Indommu mellau tulung
Ri tungke-tungke wettu
Bara mulolongengngi
minasa madecemmu

Meanings:

Hear my son
The fruit of the heart of my eyes
If you're big then you'll be a good person
If you're big then you're a useful person
demand knowledge even if it is very far away
do not be bored for your success
you use on your religion
you use it on your nation
your mother always pray
at any time
so that one day you will find
your good ideals

Elong or song above is usually sung a mother in the process of lulling her child as she swayed or gently stroked her back and rubbed her head until the child fell asleep. with the frequency of children hear the song as a child is expected in the child's embedded love of science in the future to adulthood. The mother hopes her children will eventually achieve success beyond their parents. Parents believe that only by insisting that high science can not succumb to succeed. The *elong* in the first verse indicates how a mother praises her child with a very beautiful call that is the baby of my eyes so that later when an adult can be a good and useful child. The second verse of mother's expectation that her son can dedicate his knowledge in religious affairs by becoming a scholar of Islamic religion and in state affairs by becoming a State official. Besides this *elong* also explains about the consequences of science that must be far apart between mother and child, the mother must sincerely take off his son *merantau* to study science and children really want to learn in order to

¹⁸ Rahman Rahim. *Nilai-nilai Utama Kebudayaan Bugis* (Ujung Pandang: Lephass UNHAS, 1985), p. 13

¹⁹ Mattulada: *Suatu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik*, p. 333.

achieve that aspired. This is explained in the last stanza of this song contains the message that even if the child away from his mother in merantau to study but the accompaniment of prayer from both parents always with the child so that the child managed to achieve his goals. Among the Bugis society found many parents who never get education in school but his children successfully educated high and successful entrepreneurs.

2. **Ajalaloki nengka mallupai gurutta**
Iyyatu nassabari narilolongeng decengnge
Iyyami nassabari naengka paddisengetta
Mancaji suloi ri lino ri ahera
Engngerangngi ri becutta
Narapi lettu battowa
Masussana temmangingngi sibawa ati sabbara
Mamuarekki mancaji tau makkeguna

Meaning:

Do not ever forget your teacher
He's the cause you find the good
He is also the cause so we can science
Become a lamp in the world and in the Hereafter
Remember your childhood
Until you grow up
Difficult and without bored with a patient heart
Hopefully you will be useful someday

Elong above is often sung at the event of student recruitment or there is a race event in school and explains about a teacher's message to not forget the services of teachers because teachers become the cause of a person to gain good also get knowledge. It is a glorious lamp for the ease of life in this world and the Hereafter. At the last stanza the song is explained about the importance of the child recalling his little time about the sacrifice of a teacher. How hard the struggles and challenges faced by teachers in educating their students. Educating people is not only done in the small time but until adulthood. Master feels an extraordinary suffering in educating and maturing children. Nevertheless, teachers never get bored even with a patient heart always pray for their students to be useful people in the future.

3. **Alamasse sea mua**
Tau naompori sesse kale
Nasaba riwettu baiccu'na
Dememeng naengka namagguru
Baiccuttamitu naweddissiseng
Narekko battowaki masussani
Nasaba maraja nawa-nawani
Enrengnge poletoni akuttungnge

Meaning:

What a waste
People who are sorry
Because of his childhood
Never learn at all
Small time alone allows learning
If you have grown up difficult to learn
Because we are old man of many minds
Also comes the feeling of being lazy

Elong above becomes a mandatory chant at the level of early childhood education and primary school level in Bone District. Bone District is a community center of Bugis people who inhabit South Sulawesi province other than some other districts such as Wajo, Soppeng and Sidenreng Rappang. Even this song already has a tone and can be played with modern musical instruments such as piano, flute and others. The message contained in this song describes the regrets of adults who at the time of small lazy learning and when it is difficult to learn adult because in addition to many thoughts are also encountered feeling lazy. But what is a remorse. In a maxim the first regret turns in sorrowful income.

4. **Bali bola makawee padai silessurengnge**
Sitirowang ri decengnge tessitirowang ri jae
Ribencinna balibolae siri ati temmagguna
Macipini lolangengnge nakurangini dalle
Nigi nigi tau mateppe taroi napakalebbi
Yamanenna bali bolana siajing tessiajinna
Tungke-tungke bali bolae Engka maneng-
appunnanna
Bicara sipatalinge pangkaukengnge sitinaja

Meaning:

Close neighbors are like brothers
Mutual shows goodness and does not show evil
Hatred of neighbors with envy is useless
Narrow social intercourse decreases

Anyone who believes should glorify
All neighbors are family or not family
Each neighbor has rights
Talk to each other remind and deeds
should-be appropriate usually

This song is very phenomenal among generations aged 40 years and over, but has started not known in the generation under the age of 40 years. This is due to the absence of a container that can preserve such songs. For that reason one of the factors causing the writer raised this study as effort to preserve *elong* culture which is loaded with character value. As in this song contains a message about the importance of a person has a social caring character, especially doing good to the neighbors. One of the factors causing the occurrence of Violence both at home, at school, and in the community because of the erosion of the values of social care characters among individuals and the general public. this song contains the message that the near neighbors are like brothers should show each other goodness and not show each other evil, the hatred of the neighbors with jealousy is useless because it causes narrow association and reduced sustenance. The neighbors here are not only living near home but also to friends, schoolmates, business associates and colleagues in the office.

Discussion

The study of character has long been the focus of attention of psychologists and educators. Values and characters can be understood differently by thinkers according to their own emphasis and approach. Therefore, it is not easy to determine definitively what the character is.

In this paper, character is understood as a set of values that manifest in a system of fighting power that underlies human thoughts, attitudes, and behavior. Character must be manifested through moral values that are inherited some sort of intrinsic value in human beings. However, the character must be shaped, developed and built consciously and deliberately through the educational process. Educate children not only in classrooms but

covering all places, situations and conditions. As with other areas, there are various ways to achieve a set of educational goals. For character education, various methods, programs, and curricula have been developed to help the younger generation to achieve a better and more personal life more satisfactory and socially more constructive. In the perspective of Bugis society found a method of educating and inculcating the character especially the love of science that is through *elong*.

Elong can not be separated with *pappaseng* because in *elong* loaded with values or messages about goodness including in terms of coaching various character values. Character education in the Bugis community of South Sulawesi needs to be done through a local cultural approach. *Pappaseng* as Bugis society living *phenasafah* in South Sulawesi, need to be refreshed, especially in the determination of methods and strategies value of education and *karakter* appropriate. As explained in the unfathomable description that within a *pappaseng* is embodied a great idea, noble mind, soul, precious soul, and lofty considerations of good and bad qualities. The noble values in a *pappaseng* are well packaged in a concept with abstract meaning so that to understand the meaning requires certain approaches, because it does not rule out also that the meaning behind the *pappaseng* is situational. Another case with *elong* language is easily understood to be a medium in instilling certain characters in the younger generation.

Based on writer's search there are 4 songs that are popular among Bugis society related to educator effort to instill the love character of science in students through *elong*. First, the *elong* titled *Engkalingani Anakku*, The main requirement to be a noble child and useful for religion and nation is to study science to the level of college and to a very distant country though tireless and bored. Second, *elong* titled *Ajalaloki nengka Mallupai Gurutta*, this song contains the teacher's message to his students so as not to forget the services of his teacher, because the teacher causes the students to gain good also get

knowledge. It is a glorious lamp for the ease of life in this world and the Hereafter. Third, along titled *Alamassea-sea mua*, this song contains a message of adult regret that a small time lazy to learn. Fourth, along titled *Balibola makawee*, this song contains the message of near neighbors as you have to show each other goodness and not show each other evil, hatred of the neighbors with envy is useless Narrow association reduced sustenance. The neighbors here are not only living near home but also to friends, schoolmates, business associates and colleagues in the office.

Conclusion

One way to instill the character of science love in Bugis society tradition is through along. Based on the results of the study can be concluded that there are 4 songs that are popular among Bugis society associated with educator efforts to instill the love character of science in students through along. First, the along titled *Engalingani Anakku*, The main requirement to be a noble child and useful for religion and nation is to study science to the level of college and to a very distant country though tireless and bored. Second, along titled *Ajalaloki Nengka Mallupai Gurutta*, this song contains a message a student should not forget the services of his teacher, because teachers cause students to gain good also get knowledge. It is a glorious lamp for the ease of life in this world and the Hereafter. Third, along titled *Alamassea-sea mua*, this song contains a message of adult regret that a small time lazy to learn. Fourth, along titled *Balibola makawee*, this song contains the message of near neighbors as you have to show each other goodness and not show each other evil, hatred of the neighbors with envy is useless Narrow association reduced sustenance. Neighbors are not only living near home but also to friends, schoolmates, business associates and colleagues in the office.

References

Arif, Armai. *Pengantar Ilmu dan Metodologi Pendidikan Islam*, Jakarta: Ciputat Pers, 2002.

- Aunillah, Nurla Isna. *Pendidikan Karakter di Sekolah* Cet. I; Yogyakarta: Laksana, 2011.
- Gunawan, Heri. *Pendidikan Karakter Konsep dan Implementasi* Cet. I; Bandung: Alfabeta, 2012.
- Haddade, Muh.Naim. *Ungkapan, Pribahasa, dan Paseng: Sastra Bugis*. Jakarta: Depdikbud, Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, 1986.
- Mattalitti, M. Arif dkk. *Pappaseng To Ri-olotak*. Ujung Pandang: Balai Penelitian Bahasa, 1986.
- Mattulada, Latoa: *Suatu Lukisan Analitis Terhadap Antropologi Politik Orang Bugis*. Ujung Pandang: Hasanuddin University Press, 1995.
- Moein MG, *Menggali Nilai-nilai Budaya Makassar dan Sirik Na Pacce*. (Ujung Pandang: Yayasan Mapress, 1990.
- Nata, Abuddin. *Filsafat Pendidikan Islam*, Cet. I; Jakarta: Wacana Ilmu, 1997.
- Nurfathana Mazhud, *Analisis Stilistika dan Nilai-nilai Moral Nyanyian Rakyat Bugis pada Kumpulan Teks Elong Ugi serta Implikasinya terhadap Perangkat Pembelajaran Sastra di SMP Negeri 2 Sinjai*. S2 Thesis, Universitas Pendidikan Indonesia, 2013.
- Pasiak,Taufik. *Manajemen Kecerdasan: Memberdayakan IQ, EQ, dan SQ untuk Kesuksesan Hidup*, Bandung: Mizan, 206
- Poerwadarminta, W.J.S. *Kamus Umum bahasa Indonesia*, Jakarta: PN Balai Pustaka, 1984.
- Rahim, Rahman. *Nilai-nilai Utama Kebudayaan Bugis* Ujung Pandang: Lephass UNHAS, 1985.
- Said DM, M.Ide, *Kamus Bahasa Bugis-Indonesia*. Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa, 1977.
- Sarifa, Suhra. *Strategi Guru Pendidikan Agama Islam dalam Implementasi Pendidikan Karakter* Cet. I; Gowa: Gunadarma Ilmu, 2016.
- Suyadi. *Manajemen PAUD* Cet. I; Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Yusuf, Tamar. *Ilmu Praktek Mengajar Metodik Khusus Pengajaran Agama* Cet. I; Bandung: al-Maarif, 1993.

Zuhdi, Darmiyati . *Pendidikan Karakter*, Cet. I; Yogyakarta: UNY Press, 2009.



ISLAM AND LOCAL CULTURAL: *TANDHE'* ON MARRIAGE IN MADURA

Mohammad Hidayaturrahman, Wildan Rosaili, Roos Yuliastina

Wiraraja University

(*hidayatsahabatkita2016@gmail.com*)

Abstract

This research was conducted to find out how the process of integration between Muslims with local culture in Madura, especially *tandhe'* culture that is present in the marriage activities that take place with guidance and the Islamic way. This study also wanted to know how the role of actors in socio-cultural life in creating a harmonious life in the midst of Madurese society known as hard and rigid. This research method using phenomenology with descriptive qualitative approach. This research is done by using observation of object and interview to various informant which related directly with *tandhe'* in Madura. From the research conducted to obtain the result, the harmony between Muslims with *tandhe'* local culture, in the form of presenting a culture of *tandhe'* in marriage activities conducted in Islamic. This goes on generally in rural communities in Madura. But for the urban community, very rarely a wedding party that presents a *tandhe'*. The role of actors in creating harmonious life between Muslims and *tandhe'* culture, ranging from religious leaders, *tandhe'* lovers, *tandhe'* and the people involved in it, such as midfielders, traditional musical accompanist groups, as well as society in general.

Keywords:

local culture, integration, harmonious, Islam, *tandhe'*.

Introduction

The Madurese are known to hold strong Islamic teachings. In his life Madurese Muslims are known to be steadfast in carrying out Islamic teachings and religious traditions, both formal and cultural. Madurese recognize that Islam as a formal teaching is believed and followed in individual and collective life.

The Madurese, who are largely hereditary to the families of *santri* (family who concern hardly in Islam's religious), are known to be obedient to teachers or *kiai* figures (usually old person who is respected because of his Islam's religious). The role and function of teachers is more emphasized on the context of morality that is tied to religious life, especially in the aspect of tranquility and salvation from the burden or suffering in the afterlife. Therefore, the

adherence of the Madurese to the *kiai* figure is a cultural characteristic that is unquestionable.

On the other hand, Madurese are known as traditional Muslim communities with *Nahdlatul Ulama* (NU) organizations. Madurese society in running the religious and social traditions of life though known hard, but very tolerant to various understandings. This can be seen during this time there has never been a case of religious conflicts that occurred in Madura (except the case in Sampang, referred to as family conflicts that later widened into conflicts between religious adherents).

Religious leaders also practice religious teachings that value diversity, are not easy to judge different people, but prefer the common good. Religious teachings are practiced more to give good news to religious

people. The religious leaders are closer to the teachings of the guardians who combine religious teachings with cultural traditions that have been attached to the community.

Amidst the attitude of the moderate kiai and religious leaders, various local shows and cultures developed in Madura are often present in sacred activities such as weddings conducted by Muslims in Madura, such as *tandhe'*. *Tandhe'* became one of the shows that almost always presented by families who organize weddings, especially in remote areas in Madura. The presence of *tandhe'* as a local culture of Madura which was held at the sacred wedding event which is also one of the *sunnah* and guidance and Islamic teachings interesting to be studied. Because so far there is no rejection of religious leaders and kiai in Madura against the presence of *tandhe'* at the wedding that was held.

According to Endy Saputra, staff from CRCS, the topic of religion and local culture has been getting less attention from researchers. It could be like this because the *tandhe'* is seen as something minor and full of negative stereotypes, since Madura and other areas on the island of Java are Muslim majority. For cases outside Madura, such as Java, there have been some scholars who studied *tayub* (almost the same as the *tandhe'*). First is Clifford Geertz in his book *Religion of Java*. Geertz categorizes *tayub* as part of the *abangan* tradition. While Robert Heffner in one of his chapters is *Hindu Javanese*, writing about politics and cultural show, he discusses the *tayub* in it. Heffner explains that *tayub* is a part of the Hindu community ritual and turns to popular show culture.

When Islam entered Tengger territory, *tayub* was regarded as an un-Islamic dance. There is also Felicia Hughes Freeland, who wrote an article "*Tayuban: Culture on the Edge*", based on his field study at Gunung Kidul. Felicia found an interesting conclusion, that *tayub* also became a part of the village clean festival and became the political arena of the Yogyakarta Sultanate. There is also Huysen, who conducted research in Surakarta

and found that the Chinese actually have this type of performing shows as their ritual. There are also many studies on other *tayuban* studied in Banyumas, Banyuwangi and other areas.

Saputra rate, *tandhe'* in Madura plays a role in capitalizing the economy of local communities and continue to maintain the power of village leaders. *Tandhe'* is a dance that is used as an arena to gain and maintain power. This happens in the Gapurana Village of Pulau Poteran, Talango Subdistrict, Sumenep Regency, Madura. The most powerful person in this *tayub* procession is a *pangelar* (broker), he who provokes people to do *tayub* at wedding parties.¹

In rural community studies, villages are envisioned and introduced as social areas with distinctive characteristics of society, such as prioritizing harmonization rather than conflict, adhering to traditional values, possessing a spirit of collectivity, kinship, and other polite or amicable characteristics. The social relations of rural communities are usually based on the strength of the bonds of brotherhood, kinship and psychological bonding of feelings. Rural social relations reflect group unity based on kinship or lineage. Sometimes the village is inhabited by several groups of relatives or descendants, sometimes also inhabited only by citizens of the same lineage.

The background of a mixture of people or ethnic groups or rural descendants is driven by an effort to meet the same needs of a group of individuals, and the sense of doom that they can fulfill their individual needs. This situation by Cooley called community or local community (hereinafter referred to as community). According to Cooley, the social identity of the community is (1) group members are physically close to each other; (2) the number of members is small; (3) continuity of relationships among group

¹ <http://www.crcs.ugm.ac.id/>

members; and (4) the familiarity of social relations.²

The familiarity of social relations between group members depends on the intensity of direct contact between members. The familiarity of social relations goes hand in hand with the homogeneous process of group ideals, and has a direct effect on the sustainability of the common life. If social relationships have been intertwined for so long, then creating social intimacy is itself a goal of rural society.

Thus it is clear that the relationships between individuals as members of the group are not solely based on the existing agreements, rules and behavior patterns that have been created that have been mutually agreed upon. But the most important thing for the longevity of the relationship lies in the high or low sense of loyalty and devotion of each member to the unity of the group organized according to the pattern of behavior and norms that have been recognized together.

According to Koentjaraningrat, for rural communities, the value of solidarity is a common need that is rated higher than individual needs. Koentjaraningrat also mentioned that solidarity is manifested in the form of public service, mutual cooperation, which is considered a highly commendable in the rural law system. Similarly, the rights of individuals are not clearly and sharply to take precedence.³

This research uses descriptive qualitative method of collecting data by observation in marriage activity that invites *tandhe'* in Talango Subdistrict, Batang-Batang, Batu Putih and Dungkek. In addition, interviews were also conducted with cultural, religious leaders, *tandhe'*, midfielders, academics, and *tandhe'* enthusiasts. This study presents the role of religious leaders in

Madura in making Muslims friendly to the *tandhe'* culture. In addition, what are the factors that support the hospitality of Madura *tandhe'* culture, and what are the challenges and issues that should be answered by religious leaders and *tandhe'* players as well as the community, so that the *tandhe'* can still run together to become local wisdom for Muslims in Madura.

Method

This research uses phenomenology method, because this study aims to observe the real events that occur in the culture of *tandhe'* at the wedding that usually takes place in various corners of the village in Madura, East Java. What is observed in this study is related to the data and facts found in the relation and integration of Muslims in Madura East Java, to the *tandhe'* culture that has been connoted not a part of Islamic culture. Thus, this study provides a relatively complete picture of what happened at the time of the study.

Meanwhile, the research design chosen in this research is single-case study with qualitative descriptive approach. Thus, this research is done through direct observation of the object at the time of the research conducted by using observation and interviews to the salt farmers in the Village Pinggir Papas, Sumenep regency, East Java.

The focus of this research is on the implementation of government policy towards the empowerment of salt farmers in Pinggir Papas Village, Sumenep Regency, East Java, especially in the form of empowerment of salt farmers, the role of the program in improving the welfare of salt farmers and family, formulation, process, and policy implementation, inhibiting factors and potential that could be a driver of salt farming empowerment in Sumenep regency, East Java Province.

The data was collected by observation conducted directly by the researcher, to see the activity and life of the *tandhe'*, along with the accompanying musical

² S. Soekanto. *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakshowsa: Raja Grafindo Persada, 1982), 138.

³ Koentjaraningrat. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. (Jakshowsa: Dian Rakyat, 1967), 10.

group during the activity at the wedding which was done in a number of places including Talango, Batu Putih, Batang-Batang, and Dungkek. In addition to observation, the researchers also conducted direct interviews with key informants consisting of *tandhe'*, midfielders, buffer *tandhe'* usual *nyawer*, and host invites *tandhe'*. In addition to key informants, interviews were also conducted with Madurese cultures, academics, and religious leaders residing in Madura, East Java.

Data collected in the field through observation and interviews on various sources, then re-checked, by verifying other informants who also become a part directly related to the culture of *tandhe'*. Data obtained then compiled using data processing techniques, reduce data, present data already obtained. Then described in the form of scientific paper, as presented today. The last is to draw conclusions from the exposure that has been described.

Result And Discussion

Islam

According to Shaykh Mahmud Shaltut, Islam is the religion of God that is commanded to teach its subjects and regulations to Prophet Muhammad SAW, and commissioned to assign the religion to all human beings, and invites them to embrace it.⁴

Meanwhile, according to A. Gaffar Ismail, Islam is the name of religion brought by Prophet Muhammad SAW contains the completeness of the lessons include beliefs, ceremonies, disciplines of private life, discipline of life, the rules of God, the main building character, and explains the secrets of the second life (hereafter)⁵.

Culture

According to Koentjaraningrat, culture means the whole idea and the work of man, which he must familiarize with learning, along with the whole of the result of his mind and his work. In English terms comes from the Latin word *colere* meaning to process, to do, especially to cultivate the soil or to farm. From this meaning develops the meaning of culture as all human power and effort to change nature. Thus, it is understandable why the concept of culture is so wide in scope, so as to be unrestricted.⁶

According to Haviland, there are three distinctive features of culture. First, culture is a common property. Culture in deeds that can be understood and supported by all members.⁷ Because the culture belongs to the collective, so that not a few necessities of life always swirl to the group. They, in collective culture want to find the characteristics of the equation in order to adapt easily, so that life is sustainable and growing. Second, culture is the result of learning. All cultures are learning outcomes, not biological inheritance. The process of cultural forwarding from generation to generation follows through the process of enculturation. Third, culture is based on symbols. Leslie White does suggest that all human behavior uses symbols. That is why each that emblematic in human life can be categorized culture. It is the presence of these symbols that always invite different interpretations in cultural studies. From the aspect of substance, there is a tremendous advantage with the presence of the symbol, because it will create a rich culture of meaning. Culture is like a well will never run out for always be taken.⁸

Clifford Geertz, interpreting culture in Indonesia with a cultural analysis that calls

⁶ Koentjaraningrat, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*. (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004), 9-10.

⁷ Haviland: 1985: 333-340.

⁸ S. Endraswara, *Metode, Teori, Teknik Penelitian Kebudayaan*. (Yogyakarta: Pustaka, 2006), 27-28.

⁴ Shaltut 1967: 15.

⁵ Ishmael, 1950: 37.

the occurrence with economic and political interests, such as the Neo-feudalism in economics, politics, and culture so that democracy is lived with feudal and paternalistic spirit. Cultural transformation resulted in a cultural involution, in which feudal and modern dualism constantly constrains the process of cultural and value integration⁹.

Local Culture

According to Hildred Geertz, in Indonesia today there are over 300 of the tribes who speak in 250 different languages and have different local cultural characteristics.¹⁰ Indonesia region has different geographic and climate conditions. For example, Java's tropical coastal areas to the mountainous region of Jayawijaya in the snowy province of Papua. The differences in climate and geographical conditions affect the local cultural pluralism in Indonesia.¹¹ (The same thing was delivered by J.W. Ajawaila who mentioned that the local culture is the original culture of a certain group of people that also characterizes the culture of a local community group.¹²

Islam and Local Culture

According to Nur Syam, Islamic studies and societies using social construction conceptions produce an additional typology, although in fact it is in the acculturative Islamic category following the views of Woodward and his syncretic friends and Islam as Geertz and his friends, is a "collaborative Islam," which is the relationship between

Islam and the acculturative-syncretic local culture as a result of joint construction between agents (local elites) and society in a continuous process of dialectics.¹³ The characteristics of collaborative Islam are typical Islamic buildings, adopting local elements that are not contradictory to Islam and reinforcing the teachings of Islam through a process of continuous transformation by legitimizing them based on Islamic texts understood on the basis of the interpretation of local elites. Transformation is done through various mediums resulting in social construction of local Islam.¹⁴

As for Makruf Arif, with a pluralistic social-cultural reality, Islamic education should be willing to adopt a critical, dynamic and rational "hermeneutical" approach to appreciating the renewal and uniqueness of local culture, in order to remain able to maintain its sociological relevance.¹⁵

Culture of Tandhe'

Tandhe' is another term for sinden. In Madura, tandhe' belongs to the local cultural category in Madura. Madura tandhe' culture does not stand alone, but always together with saronen music which is also known as traditional music of Madura. The tandhe' culture in Madura is familiar in rural communities, while urban sprawls are rare, or even never displayed. Tandhe' usually displayed at the wedding or sape sonok performance (cow beauty contest).

A tandhe' (sinden) plays an important role in the event. In addition to being a singer and dancer entertainers of the guests, but also accompany tandhe' each guest who "hoist" or dance, from those who also dance this tandhe' receive *saweran* (money as tips). The tandhe' in general will approach the

⁹ Sutrisno & Putranto. *Teori-Teori Kebudayaan*. (Yogyakarta: Kanisius, 2005). 71.

¹⁰ Hildred Geertz. *Aneka Budaya dan Komunitas di Indonesia*. (Jakarta: Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial dan FIS-UI, 1981).

¹¹ Ibid. 7.

¹² Soekmono. *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia I*. (Yogyakarta: PT Kanisius, 1998).

¹³ Hildred Geertz. *Aneka Budaya dan Komunitas di Indonesia*

¹⁴ Syam. *Islam Pesisir*. (Yogyakarta: LKiS, 2005), 291-292.

¹⁵ M, Arif, *Pendidikan Islam Transformatif* (Yogyakarta: LKiS, 2008), 247.

group of male guests who have made the group by sitting in a circle then the *tandhe'* will invite the guests who want to dance to go up on stage that has been provided in turns with other groups.

In addition to *tandhe'*, it can be said there is no other traditional show in Madura where women become the dominant element, women become the determinant and the originator to the end. In fact, the mention of a *tandhe'* for the name of the shows indicates this. The term *tandhe'* refers more to female dancers. But because it is the most important element, show itself is ultimately often called a *tandhe'*. A group of men dancing on stage or in a field around a *tandhe'* or more. For his services, *tandhe'* receives sheets of money from men who danced (*saweran*). The existence of a *tandhe'* in the stage deliberately invited to enliven the celebration. This social concept is understood as *atolong* by the Madurese. Today the *tandhe'* is more like a professional job, the Madurese call it *alako* (work).

Earnings are above average, enabling them to take over leadership roles and family decision makers. This is experienced by Suhadiyah, the *tandhe'* of Dasuk, Sumenep, who is able to meet all the needs of the family because of work as a *tandhe'*. He claimed not to ask for money to the husband, he earned an average of five hundred thousand to seven hundred thousand rupiahs once performances, not including the money *saweran* which amount is quite fantastic from one million to three million rupiahs. In fact, it is often government officials and supervisors who hold events, asking for donations to the *tandhe'*. The donation request also came from mosque, pesantren or madrasah¹⁶

In addition to having a positive side of income is quite large, but *tandhe'* also often get a negative view of various circles, because it can *dipolek* or touched for those who gave *saweran*. In fact there are naughty by giving *saweran* in the chest *tandhe'* by inserting it in the sensitive women's area. Even in certain

cases sometimes touch and wipe the part of womanhood that includes not polite to be done by men to women who are not family. *Tandhe'* used to wear rape and practice *nyompeng* (giving money in the *tandak* chest). *Tandhe'* Madura further highlight the vocal aspects of the dance movement, but now there are also often wearing *kebaya* like the mother of PKK. Moreover, if in the sape sonok contest, clothing *tandhe'* already very casual, wearing regular shirts and jeans.

Marriage in Islam

The word *nikah* comes from Arabic *nikaahun* which is masdar or the original word of the word *nakaha*. The synonym of *tazawwaja* is then translated into Indonesian as it is called marriage. While in the language, the word marriage means *aadh-dhammu wattadakhul* (masked and inserted) therefore according to Arab customs, the clumping of tree clumps like bamboo trees due to the wind blowing is termed *tanakahatil asyjar* (the grove of the tree is being married), because the wind is friction and the inclusion of one clump to another.¹⁷

Marriage which in term is called "*Nikah*" is a contract or agreement to bond between a man and woman to justify the sexual relationship between the two pshowies to create a family life that is filled with a sense of affection and tranquility (*mawaddah wa rahmah*) with ways that are accepted by Allah SWT.¹⁸

Marriage is a covenant between men and women, in which case marriage is a sacred and powerful agreement (*mitsaqan ghalidza*) to form an eternal and happy family. In fact, in the eyes of society, the marriage aims to build, nurture and maintain a harmonious and peaceful kinship, reuniting distant families, as well as *silaturrahim*. As already hinted at in the Qur'an letter of Al-Ruum verse 21. Thus, marriage to man is not

¹⁷ Judge, 2000: 11.

¹⁸ Soemiyati. *Hukum Perkawinan Islam dan Undang-undang Perkawinan*. (Yogyakarta: Liberty, 1989), 9.

¹⁶ Koran Surya, 26 Agust 2007.

merely copulation between different sexes, but to form a happy and eternal family.

Theory of Social Integration

Big Indonesian dictionary defines integration as assimilation to become unity.¹⁹ The word unity implies that different elements are different from each other through the process of assimilation. If an update has reached an association, then the symptom of this change is called integration. In English, integration among others, means whole or perfection.²⁰

The theory of social integration was first coined by Emile Durkheim. Durkheim wanted to show that how social forces influence human behavior. Then he did research on the suicidal behavior perpetrated by some European countries. Durkheim identifies social integration, the degree of human attachment to the social group²¹.

Robert explains that social integration can be used to indicate the consensus of values necessary to maintain social order. The values in question include justice and equality, a desire to build an economy, a shared understanding of history, heroes, certain symbols, and community commitment about what is desired, whether it is related to government with society or others.²²

Myronweiner explains that social integration refers more to the process of bringing together different cultural and social groups into a single territory, and a national identity. In such contexts integration refers to the issue of development, a sense of

nationality within a particular region in various roles and functions. Integration can also point to the issue of central government authority and power and smaller units, or smaller political territories that may be composed of a part social cultural group. This is reinforced by Garna (1996) by saying that social integration is the process of unification of various groups in society through a common identity by eliminating differences and their respective identities²³

According to Nasikun, an integrated social system is based on two things: a society is constantly integrated on the growing consensus among the majority of society's members of universal social values, and integrated society as well as various members of society as well as members of various functioning social unions neutralize the conflicts that result from the existence of dual loyalty.²⁴

Tandhe' Culture

Culture and madura show that still exist until today is tandhe'. Tandhe' by the Madurese community is understood in two ways, first is the show of traditional madura singing in which there is najhege (a set of traditional musical instruments), gelandheng (occasional singing guide) and Sinden (or also called tandhe'). the second is a traditional female singer or sinden whose position as the sole perpetrator of the shows.

Tandhe' shows do not have seasons and certain times as the implementation of other shows. Tandhe' is often carried out by the Madurese community during an engagement or wedding reception. Then tandhe' can be ordered and prepared by individuals and community groups. Preparations prepared by community groups are usually in the *rokat desa* (village thanking). According to Edy Setiawan Budayawan Madura, originally tandhe' (if in Java is commonly referred to as sinden) is a

¹⁹ Depdikbud. *Dinamika Interaksi Sosial dan Integrasi Budaya Antara Komunitas Migran dan Lokal di Distrik Wanggar Kabupaten Nabire Provinsi Papua*. (Jayapura: Balai Pelestarian Nilai Budaya Jayapura, 2013).

²⁰ E, Hendry, *Integrasi Sosial dalam Masyarakat Multi Etnik*. Jurnal Walisongo, Volume 21, Nomor 1. Pontianak, 2013.

²¹ J. Henslin, *Sosiologi dengan Pendekatan Membumi* (Essentials of Sociology). (Jakshowsa: Erlangga, 2007), 8.

²² Robert, 1969.

²³ Depdikbud. *Dinamika Interaksi Sosial*. 39.

²⁴ Nasikun. *Sistem Sosial Indonesia*. (Jakshowsa: Rajawali Press, 1988).

cultural and show of the royal palace in the past, which is usually exhibited and displayed in the kingdom held ceremonial and show activities. In such activities *tandhe'* presented as a form of entertainment for the royal family, as well as for the attendees who come to the event held by the kingdom. In its development, the royal family there is a special lift *tandhe'* players who become subscriptions to entertain at events and events held in the palace. So, there is a kind of pride for the players and family *tandhe'* because they are the people who used to close to the palace and the kingdom. During this time not just anyone can enter the palace and perform in front of the royal family. Moreover because the players *tandhe'* considered to have a place in the royal family.

Along with the royal palace in Madura, *tandhe'* culture is still preserved in the life of the Madurese, in the form of performances and appearances on ceremonial activities such as weddings, *sape sonok*, village thanking, sea *salvas* and others. *tandhe'* existence as said by *trunojoyo* University physical lecturer, Dinara Maya Julijanti said that *tandhe'* is a tradition in Madurese society that can not be eliminated even though there is a negative side of the show such as *sawer* who want to show the level of class or status which is *nyawer* (the doer of *sawer*) or *invitor*. The *tandhe'* show tradition will remain sustainable.

The sustainability of *tandhe'* show was also conveyed by the village head of the western Banuaju district. Sumenep who once held a *tandhe'* in 2016, that *tandhe'* will continue while the engagement or wedding ceremony is still there. This means *tandhe'* is often performed in engagement and marriage receptions. Especially today *tandhe'* does not provide a high cost burden that free to the host. The host simply pays the cost of the music device and provides a place and seeks the number of guests. *Tandhe'* will take advantage of *saweran* from both the host and invited guests.

According to Edy Stiawan's statement, in Madurese society, especially

those living in rural areas, marriage activities can hardly be separated from *tandhe'*. It can even be mentioned, where there is a wedding party there is a *tandhe'*. This is common in the region of Madura, especially in coastal areas and *pantura*, such as Batang-Batang, Batu Putih, Dungkek, and others.

While in the terminology of *tandhe'* show of religion is contrary to Islam. About *tandhe'* judgment and religion delivered by KH. Safraji, Chairman of MUI of Sumenep Regency, that *Tandhe'* is in Madura but is considered as a culture which contrary to Islam, because in show and culture there are many practices that are not in accordance with Islamic teachings. Like the existence of men who wear a women's clothing when become a *tandhe'*. Men who resemble women in dressing preening are forbidden, and vice versa. Even if women who become a *tandhe'* also still not justified, because the act of dancing in public mixed with men, especially there are men who dance with women, not in line with the teachings of Islam. *Tandhe'* in Islam is an unfounded show.

In the midst of *tandhe'* incapability in Islam, *tandhe'* show just a continues to be sustainable amidst the majority Muslim community. Even about the level of one's humanity, many invite *tandhe'* also from religious circles. Like *tandhe'* show performed in the engagement of Zahro son Ust Enno's son, in the village of Banuaju Timur in 2015. Enno is a religious figure in the village that has *langgar* (smaller mosque) and students who study every night as well as children who lodge in *pesantren* (Islamic learning environment). While *tandhe'* which is carried out in the religious environment is the engagement Ananda Lilissaroh, son of Sutomo, in the Village Banuaju West District Batang-Batang, Sumenep regency. In the neighborhood there are *langgar*, madrasah diniyah and close to madrasah ibtidaiyah and tsanawiyah. Later, Soetomo was in a religious family, his brother-in-law's caretaker and chairman of the Madrasah foundation, a cousin of his father-in-law community leader and caregiver diniyah, brother of his youngest

in-laws as a community figure, his wife as a school teacher and alumni of pesantren as well as several brothers wife and cousin had high education.

Integration of Tandhe' and Marriage

Tandhe' is often performed in both engagement and wedding receptions from other ceremonial events. The engagement and marriage ceremonies in Madurese are not familiar with seasonal or certain times. A village sometimes in one day there are three wedding receptions as well as there are also three tandhe' shows. Because as Edy Setiawan said, tandhe' was held to entertain guests in wedding receptions as well as other events.

In addition to often as a guest entertainer, tandhe' by the Madurese is considered a culture that has a side of the side. Dinara Maya Julijanti, a UTM academician, says tandhe' has a high social value and unity that continues to exist between the invitees and invitees, between the invitees and the community environment. Even further there is a proud or prestige rasp for people who can invite tandhe' in weddings, because it means the event is celebrated on a large scale that can attract the attention of many people. Enliven marriage by inviting tandhe' is a habit of Madurese community and individual pride.

Between tandhe' and marriage are two different things. Tandhe' as outlined in the above sub-subgroup as traditional Madurese show, while marriage is the bonding of marriage promises or bonds carried out by religious norms, legal norms and social norms. Generally, marriage is interpreted as a sacred religious activity because it is done in accordance with the teachings or religious traditions. In marriage there are recitations of the scriptures, witnesses who are experts in religion in Madura usually witness invite kyai or ustadz. So marriage is a religious and religious nuance while tandhe' is the show and culture of Madurese society.

Wedding reception is the most historic community activity can only be done once in the family during his life, the

maximum can be implemented twice but only for certain families and have a fairly established economy. While the tandhe' culture became the most entertaining show and interest by the community both old and teenagers. Most people want in a historic event to show great activity and excitement for both your host and invitees. So as to enable the community to perform tandhe' show in wedding receptions.

Tandhe' shows in the wedding which is the integration between culture and religion as reviewed by Edy Setiawan there are three factors, first, rural communities in Madura still think that tandhe' is an show and culture that used to be held by the royal family in the palace. So there is such a sense of satisfaction and pride if it can displayed tandhe' in the most historic activities in the family that is marriage. Second, the existence of the tandhe' at the wedding adds splendid activity that was held. In reason that many families who attend and invite who show dance with tandhe', and some even give money to the player tandhe' (*saweran*). Third, on the side of society also show in preserving tandhe' culture. Usually if the wedding ceremony held tandhe', the *penyawner* not only men, but many women. Not infrequently, if the men who show in dance with tandhe', his wife who gave money to players tandhe' (*saweran*).

Tandhe' show performances at weddings as stated by Sulamar, head of²⁵ the Banuaju West street boy group, are considered as commonplace. Wedding reception if it wants to be crowded and has many guests then it should invite tandhe' as an attraction. So usually for people who have enough capital will invite tandhe' in the wedding reception, even the middle to lower society also feel compelled to invite tandhe' for the sake of entertaining host invitation and happiness. the same phrase is also expressed

²⁵ To enliven the reception with tandhe' show, people form groups who work together with other groups to enliven the wedding party and tandhe' show. For each group has a moral responsibility to help each other to enliven the groups.

by *sinden/ tandhe'* from Tanjung, Putri Maharani, she said often invited in the wedding. But the most is the engagement. At the wedding ceremony *tandhe'* shows with a wedding ceremony not directly in simultaneously. *Aqad* marriage is usually done one or two days before the reception. On the day of reception the bride and groom are only held and *tandhe'* shows is held for a day and night.

If the marriage is the implementation of marriage *aqad* then as said Putri, has never happened simultaneously on the same day between marriage with *tandhe'* shows.

"I am often invited in engagement and marriage ceremonies, but I have never found the same counsel in one day. Usually the difference of two to three days even there are married, three months after it will be held new reception using *tandhe'*. Maybe other *sinden* ever meet I do not know. But as far as I know there will be not. But married first after that *tandhe'* implementation are often be held".

The difference of time difference about the implementation of marriage with *tandhe'* also conveyed by the head of *tormotoran* group from Talango district. That the execution of marriage and *tandhe'* is usually different. weddings can be held before *tandhe'* event, can be in the previous night or previous days.

To corroborate the reason for the time difference, it is justified by the host's statement as a marriage and *tandhe'* time schedule organizer. Mr. Suwalki, from Totosan Village who held his event in 2015, said the separation of the implementation was due to the wishes of local *penghulu* and *kiai*. *Kiai* who are invited to marry suggest taking a different time. The other reason was given by Sanusi from Longos Village, marriage and *tandhe'* are not good if done simultaneously. In the wedding time there are a number of religious leaders while *tandhe'* entertainment that many religious leaders do not contribute. It is morally unacceptable. If for example marriage together with *pengajian* it will be

reasonable. Then at least separated the time even if only one day difference.

In the midst of time differences between cultures and religions, people still support the event's sustainability. Even the *kiai* continue to participate in the activities that take place. The *kiai* also remain present in the success of weddings and present to honor *tandhe'* event. Chairman of the MUI of Sumenep Regency stated that religious leaders in Madura still want to come to the wedding held by Muslim families in Madura to marry their families, with the notes of marriage ceremony, not held at the same time with the activity of holding shows and culture *tandhe'*. The religious leaders or *kiai* actually do not reject and prohibit the implementation of *tandhe'* in marriage even though it is against Islam. The religious leaders only expect that the implementation of both must be separated in different times. Between religion and shows that does not appear Islamic should be separated. Religion and culture can go hand in hand when in culture does not conflict with Islamic *shari'ah*. But if the contrary, it can not be done simultaneously.

Madurese remain fanatical with both. *Tandhe'* continues to be sustainable and marriage also continues but the time is set aside. People want marriage to keep sacred is supported and prayed by the scholars/ *kiai* but the culture also continues to run as an appreciation of happiness.

The implementation of *tandhe'* and the marriage in Tandem did not cause significant turmoil from a group of disparate societies. Proven *tandhe'* remains done in the religious environment and even in religious families. The religious leaders also did not strongly reject the continuity of the two traditions. According to Edy Setiawan, religious leaders, *kiai* and *ulama* in Madura are moderate and not easy to judge people. Although morally religious *tandhe'* does not fit, but they do not openly prohibit *tandhe'* activities' at weddings that take place in Islamic *shari'ah*. Most *kiai* only give advice to their close relatives or students that it is not in accordance with Islamic *shari'ah*. But to the

general public, the kiai and ulama never publicly declare prohibitions or appeals. So that society assumes tandhe' which is held can be tolerated.

However, although the kiai and ulama did not openly ban tandhe' at the wedding reception a number of kiai and ulama attempted to separate the two. The effort to separate the two is represented by KH. Syafraji, the chairman of MUI of Sumenep Regency's statement, that religious leaders are trying to eliminate tandhe' culture which is considered not Islamic culture with cultural approach as well, awareness of practices that are not in accordance with Islamic values and teachings ranging from the education of Muslim children. That way, the culture is slowly no longer widely practiced plainly, along with the increasing public awareness of education and values in accordance with Islamic teachings.

Culture balancing strategy is to prevent conflict and change consciously. Parents who still preach the activities of the tandhe' at the wedding, do not feel that they are openly judged by religious leaders.

Conclusion

Islam and culture can walk in harmony not mutually negated, although there are practices from cultures that are not in line with Islamic teachings and norms embraced by religious leaders in Madura, still both can walk together, with mutual respect, without negation.

Tandhe' culture is still often held at the wedding party by the Muslim family in Madura, especially those in rural and coastal areas, by separated implementation, not at the same time, there is a pause in a matter of days, between the activities of marriage ceremony with a tandhe' show.

Walking harmonious culture with religious ritual practices in Madura can not be separated from the role of religious leaders in there, who prioritize cultural approach in addressing local culture in Madura. Especially the familiar approach in giving understanding to the Muslim family that held the tandhe'.

Reference

- Anshari, E. *Wawasan Islam*. Jakshowsa: Gema Insani Press, 2004.
- Arif, M. *Pendidikan Islam Transformatif*. Yogyakarta: LkiS, 2008.
- Depdikbud. *Dinamika Interaksi Sosial dan Integrasi Budaya Antara Komunitas Migran dan Lokal di Distrik Wanggar Kabupaten Nabire Provinsi Papua*. Jayapura: Balai Pelestarian Nilai Budaya Jayapura, 2013.
- Endraswara, S. *Metode, Teori, Teknik Penelitian Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka
- Geertz, H. *Aneka Budaya dan Komunitas di Indonesia*. Jakshowsa: Yayasan Ilmu-Ilmu Sosial dan FIS-UI, 1981.
- Hakim, R. *Hukum Perkawinan Islam*. Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Hendry, E. *Integrasi Sosial dalam Masyarakat Multi Etnik*. Jurnal Walisongo, Volume 21, Nomor 1. Pontianak, 2013.
- Henslin, J. *Sosiologi dengan Pendekatan Membumi (Essentials of Sociology)*. Jakshowsa: Erlangga, 2007.
- Koentjaraningrat. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial*. Jakshowsa: Dian Rakyat, 1967.
- _____, *Kebudayaan, Mentalitas dan Pembangunan*. Jakshowsa: PT Gramedia Pustaka Utama, 2004.
- Koran Surya, 26 Agustus 2007.
- Nasikun. *Sistem Sosial Indonesia*. Jakshowsa: Rajawali Press, 1988.
- Saputra, E. *Tayub in Madura: From Rites Economy to Symbolic Power*, 2007.
- Soekanto, S. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakshowsa: Raja Grafindo Persada, 1982.
- Soekmono, *Pengantar Sejarah Kebudayaan Indonesia I*. Yogyakarta: PT Kanisius, 1998.
- Soemiyati. *Hukum Perkawinan Islam dan Undang-undang Perkawinan*. Yogyakarta: Liberty, 1989.
- Sutrisno & Putranto. *Teori-Teori Kebudayaan*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.

Syam. *Islam Pesisir*. Yogyakarta: LkiS, 2005.
Widyatama, 2006.

<http://www.crcs.ugm.ac.id/>.

<http://bunpenang.blogdesa.net/2017/07/budaya-tandhe'-di-desa-bunpenang.html>

<https://id.scribd.com/doc/128773025/Budaya-Madura>

<http://www.lontarmadura.com/tayub-di-madura>



TRADITION OF KIAI KINSHIP AT ISLAMIC BOARDING SCHOOL IN MADURA (STUDY ON TRAH, KIAI KINSHIP, ISLAMIC BOARDING SCHOOL DI SUMENEP)

Mas odi¹⁾, Rausi, MH²⁾

¹Prodi Pendidikan Jasmani Kesehatan dan Rekreasi, STKIP PGRI Sumenep

masodi@stkipgrisumenep.ac.id

²Prodi PPKN, STKIP PGRI

rausi@stkipgrisumenep.ac.id

Abstract:

The purpose of this research is to know deeply about social network of kinship tradition or Trah in Madurese tradition which is defined as "toronan / na' potoh" in which written sequence lineage from a family on kiyai kinship tradition in Madura. Islamic boarding school in Madura average there is still linkage of genealogy or Trah from other islamic boarding school families. The kiyai kinship tradition in some Islamic boarding schools in Madura is closely related to the past of their founders or ancestors who were called "old kiyai" founders of the first Islamic boarding school. The elderly chaplain or founder of islamic boarding school who deliberately matches his grandchildren to another islamic boarding school who is still one family / one of the closest family kiyai is as elderly as the child of his sister, the son of his uncle etc. thus giving birth to new Trah that grow and develop to this day. The method used in this research is Field Research, ie field research conducted in order to collect primary data in the field by using observation, interview and documentation. In addition, this data collection is also equipped with Library Research, which is the use of references in the form of reading books related to research themes to support field data

Keywords:

Trah, Patron-Client Social Relations, Kinship.

Introduction

Trah in the tradition of madura society which is defined as the "toronan / nak potoh" (generation/ descendants) in which it is written sequence genealogy of a family that is sorted to the oldest father's family. In the course of this genealogy the descendants shifted into the name of a large family gathering among kiyai based on the sequence of genealogical families into the meaning of "trah" which is popularized today.

On the other side of the dynamics and kiyai in madura is a long journey that can not be consumed by the time to continue to

discuss and learn together. However, there is always a certain perspective that has not been revealed in the outside community and the madurese themselves are curious to know it. The world of islamic boarding school and kiyai is a world that can not be separated from each other, especially those relating to the social network of kiyai khiri in Madura. The term kiyai in Madura contains a very important meaning. The name kiyai attaches itself to his esteemed status in society, one of which is kiyai seen as a religious figure and an important figure in the social strata of the community.

The Kyoni kinship tradition in some islamic boarding school in Madura is closely related to the past of their founder or ancestor called "kiyai sepuh" founder of the first islamic boarding school earlier. Kiyai is an elder or founder of islamic boarding school who deliberately betroth his children in another islamic boarding school who are still the closest family of kiyai as a child of his younger brother, his son from birth to give birth to a new breed that has grown and developed to date. The traditional pattern of islamic boarding school in the madura there is still a connection between pedestrians or other islamic boarding school families.

This background is the basis of this research in the emergence of the development of trah and the genealogy of kiyai family in Madura can be revealed and saved so that it will add to the knowledge of the Madura family knowledge from the past and present kinship system.

The position of kiyai and its influence in Madura before modern is a tradition that people believe and regard the prophecy or da'wah of the kiyai is a command that must be obeyed and should not be violated, the existence of kiyai in Madura is a gift that God has revealed to them (kiyai) to protect society from danger. Prayer prayers are very powerful and evident in Madura's beliefs.

Lately this is in line with the development of islamic boarding school in Madura social network kiyai both social relations in islamic boarding school circles began eroded by time and each other has experienced a shift, shift meaning and that is so that we as Madurese should be able to restore the situation. things that are a problem sometimes are just a misunderstanding both their opinions and their offspring who refuse to be tied to each other, there is a jugakarna tendency of some kiyai who are advancing in the political scene so there is a sense of envy and hurt each other.

Another association in the kiyai kinship tradition in Madura is that in addition to family (relatives) there is still a santri relationship or have studied (nyantri) on one

of the kiyai in the islamic boarding school hut. Another boarding school that will be the object / reference of this study are Al karawi karay Islamic Boarding school, Al-amin Islamic Boarding school and Annuqayah Islamic Boarding school in sumenep district

Literature

A. Study on Kinship

The kinship system is a set of rules that govern the classification of the peoples. This includes various levels of rights and obligations among the peoples who distinguish their relationships and those who are not members of a relative. The smallest kinship group is a number of people who can be connected to each other through blood-related sources of parent or common ancestor. In addition, there are people who have relationships because of a marriage relationship¹ The existence of marriages in each region will form a kinship system and each region has a different kinship culture. One of them is the kinship culture in Madura.

A kinship relationship in addition to the relationship of blood (genes) of kinship relations can be seen from the relationship of marriage between relatives. When transitions exist in all societies are considered important, the transition from adolescent life to family level is the marriage of a human culture is a regulator of human behavior related to the life of his spouse other than his spouse, marriage can also maintain good relationship with relatives.

The families are the closest relatives who are essentially composed of fathers, mothers, and children. In other words, a family consists of a man as a husband and a woman as a wife with their children who live in one house. Such a family is also referred to as a nucleus or a family. This core family lasted as long as their children had not formed a new core family. Familyinti is a group of people who have a blood relationship or marriage relationship, and occur through

¹ P.N.H Simanjuntak. *Hukum Perdata Indonesia*. (Jakarta. Penerbit Prenadamedia Group, 2015)

marriage. Basically, the function of forming a family is to continue the offspring as a continuation of the family identity and place of cultural transition and kinship from generation to generation.²

A kinship relationship exists with a set of rules governing the classification of persons who are involved in various levels of rights and obligations, such as inheritance rights, inheritance titles and the right to a position, the obligation to carry out joint activities, and obligations to undertake joint productive activities.³ In this kinship relationship is closely related to the term kinship system.

The system of kinship is all customs, norms, and human behavior and their relationship with other human beings, being bound by blood relations, or marriage. With this symbol of kinship is a way to expand families with blood relations, brotherhood, and mutual intimacy with each other in order to build the origins of a family and their offspring.⁴

According to G.P. Murdock as quoted by Koetjaraningrat⁵ categorizes the kinship groups into 3, namely:

- a. Grouped of kinship corporation or corporate kingroups, which are exclusive and usually have the sixth element that is the common right to a certain amount of property in a group like this is usually limited.
- b. Groups of kinship sometimes or occasional kingroups, this group only has some of the 6 elements. This type of group is usually made up of many members, so continuous and intensive interaction is possible again, but it is only gathering occasionally.
- c. Groups of kinship according to custom or circumscriptive kingroups, which usually

have no elements on the 4.5 and 6 and even these three groups have been so large, so that their people often do not know each other. They generally only know about the existence of a person (as a citizen of the group) based on the signs set by the custom. The sense of the group's personality is often also determined by the customary signs

B. Genealogy of Leadership Based on Kinship Relationship in Islamic boarding school

Geneologically, the means by which the kiai in preserving Islamic boarding school traditions is to build strong solidarity and cooperation in the view of ⁶ Zamakhsyari Dhofier, that there are three ways to do as follows:

1. Develop a tradition that the immediate family is a substitute in Islamic boarding school leadership.
2. Develop a network of marriage alliances between kiai families.
3. Developing the transmission of knowledge in the form of intellectual transmission between fellow kiai by memepererat kinship relationship by way of marriage. This can strengthen the network of kiai trah more closely, because basically the cultural and religious heritage of islamic boarding school will be more solid and not lost or extinct.

To borrow the perspective of ⁷ Azra, there are two connections or networks of vertical and horizontal vertical networks formed from teacher-student academic relationships, while vertical ones occur in the hierarchical structure that can occur in teachers (kiai-kiai) even though Azra this network is not limited ethnic and

² Ibid.,

³ Koetjaraningrat, *Pengantar Antropologi pokok-pokok etnografi* (Bandung: Renika Cipta, 2005)

⁴ Subandiroso. *Sosiologi Antropologi 1*. (Jakarta. Penerbit PT Intan Pariwara, 1987)

⁵ Koetjaraningrat, *Pengantar Antropologi pokok-pokok*

⁶ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi tentang pandangan hidup Kiai* (Jakarta: LP3ES, 2016).

⁷ Azyumadi Azra, *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara* (Bandung: Mizan, 2004).

geographical. ⁸Bizawie (2016; 13) said that networking in the form of good relationships between personal and individual institutions and networks between institutions. While social networking is a dimension that requires another dimension based on mutual trust formed from the nodes of both individual and organization tied in a specific type of relationship such as the vision-mission value of ideas, friends or other.

Bani; Building genealogi based on religion

Kiai Madura in preserving the ropes of kinship and for the sake of strengthening his *Trah*, one of the way is done kinship organization (kinship companion) known as the companion Bani. This variety and variety of bastards is special to families who have *Trah* of the same descendants. ⁹

Kinship companions (also known as the bani / family ties); is a family organization that grows and develops in the midst of society because of kinship or because there is still blood relation from one generation who become the main character (central figure) because *karomah* and its struggle in social life is recognized by society. The term *kompolan* comes from the word assembly and collection which in Madurese means; pods, compounds, *kamrats*, and columns.

All forms of behavior and actions of the main characters *tersebut* then become the character of his life that can be emulated and imitated by the community, especially the successor generation, so that all actions can be used as a way of thinking and behave that is typical of each individual (especially his generation) to behave in the family, nation and State, which it manifests in everyday life. ¹⁰

⁸ Bizawie, Milal, Zainul 2016. *Masterpiece Islam Nusantara*, Ciputat Tangerang: Kompas Indonesia.

⁹ Utsman, Fathorrahman 2016. Vol. 1. *Jurnal Kabilah*. *Kompolan Kekerabatan/Bani: Laboratorium Pendidikan Karakter dan Budaya Religius di Madura*.

¹⁰ Utsman, Fathorrahman 2016. Vol. 1. *Jurnal Kabilah*. *Kompolan Kekerabatan/Bani: Laboratorium Pendidikan Karakter dan Budaya Religius di Madura*.

In Bumen Syarqawi (Guluk Sumenep), Bani Gung Saudagar, in which there are the children of Mubayyin and Andawiyah (Gapura Sumenep), the process of formation of Bani's compound in building the first *kiai* is to form elders and various administrators, as well as chairman and team members as needed in the preparation of genealogies so that members know about their own order and position on each generation level. There are many positive benefits from the companions of the children in preserving the *kiai Trah* in Madura.

First, to strengthen social ties between fellow human beings in the sphere of kinship in the form of blood relations (genes) and common interests. So social relationships are not easily divisible. This is evident in the growing number of relatives and *Trah* that must be managed and managed well so that there is no unilateral and individual interest.

Secondly, it becomes the settlement room when there is conflict because it comes from different background and diverse, then by taking action in the form of settlement based on kinship approach can awaken collective consciousness according to human nature as social creature which closely activity with others.

Third, build and expand the network. This is urgent in accommodating the growth of *keluarga* in a community container that has a common purpose and interests. This will further develop a social order that can *diminamalisir terajdynya* changes in social structure itself as a symbolic modalities.

B. Trah and Islamic boarding school culture

The breed is the relationship of groups or individuals who have a kinship with each other from a family The *Trah* of the Madurese are notes or patterns of kinship through family lineage from generation to generation sorted from the male family of the father. Kinship in society aims to maintain social status, social pride status, preservation of certain social layers, *kepriyayan* and others. Tradition is very good, especially on the momentum /

event of Idul Fitri celebration for example. At the event can be used as a means or means of know each other, mutually solidify kinship and forgive each other. It is preferred that the activity of the breed is rooted in the family tree of a large family in its entirety

C. Relevant Research

Research on social network and kiyai kinship traditions in Madura that can be used comparative data are: Social origin and Political Power Blater in Madura. Abdur Rozaki, Islamic State University of Sunan Kalijaga Yogyakarta. Desember 2009.

In his work Abdur Rozaki explains that his existence always intercepts the power relations and interests between actors within the social structure of society.¹¹

This social dynamic makes religion has its roots in the social and cultural structure of society so that it undergoes a process of unification of identity. Similarly, kiyai, with its capacity and ability to interpret religious discourse capable of hegemony of the deepest structure in the inner space, thoughts and behavior of Madura

Research Methods

This research method is descriptive qualitative with Library Research design based on ¹²*Lexy J moleong that* Field Research is done in order to collect primary data from responder. The implementation of this field study will involve observation techniques, interviews, and documentation relating to kiyai kinship traditions in Madura, especially the Sumenep region in terms of the Trah and kiai kinship.

The type of data collected in this study is qualitative. Qualitative data is data related to the categorical, characteristic, nature of the variables studied. Data collection techniques

through observation, interview, study and documentation.

The place of this research is in some Islamic boarding school of in Madura especially Sumenep and see from some hereditary lineage in Madura as object in this research. Islamic boarding school of Al karawi Karay, Islamic boarding school of Al-amin Prenduan and Islamic boarding school of An-Nuqayah Guluk-Guluk Sumenep regency.

Although it is sometimes very difficult to meet with kiyai in Madura, for some reason researchers will try to focus problem solving in an effective and good way, especially with regard to time and will be more careful when plunging into the field because it is very sensitive.

The implementation of this research lasted for 3-4 months from April to July 2017. With consideration generally the tradition of gathering / meeting of kiyai in kiyai kinship tradition in Madura implemented in month of ramadhan (fasting) until celebration of Idul Fitri and Idul Adha 1 Syawal 1438 H which in 2017 coincides with May, June-September

Result and Discussion

Kiai and Islamic boarding school of

Kiai and Islamic boarding school of are something that can not be separated from each other. The role of a kiai in islamic boarding school of is very important especially in socializing the teachings of Islam in Madura. Progress and development of Islamic education institutions and islamic boarding school of can be seen from the era of the new order up to now both in terms of physical development of buildings and scientific development. Islamic educational institutions and islamic boarding school of is definitely led by a kiai whose existence is certainly very closely with the community.

Kiai by the community are regarded as religious leaders, and become role models of the ummah (community). To get glory and ridho from the kiyai majority of madura people put their sons and daughters to study and gain knowledge in islamic boarding

¹¹ Abdur Rozaki, Islam, "Oligarki Politik Dan Perlawanan Sosial di Madura, Proceeding Of the 16th Annual International Conference On Islamic Studies; Iain Raden Intan Lampung November 1-4" 2016,

¹² Lexi J Moleong. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. (Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 1991)

school of with the hope that his son can integrate the science of religion in the islamic boarding school of.

Starting from Kembang Koneng, Patapan and Sampang

At the beginning of the 19th century, in a village called patapan (Madura language; a place of worship), which is located in the corner of Guluk-guluk village, dwells with a simple kiai idris, later known as Kiai Idris Patapan. He is known as a Sufi who has a far-sighted vision, always hoping that his future children will become people who are beneficial to religion and society.

Kiai Idris has descendants of Wagung Ru'yat and Ny. Purnama. And from this couple who then blessed with the son of K. Irawan and daughter named Raden Ayu Saini in the other words is Potre Koneng. And from potre koneng is born Jokotole and Many Wedi / Wide.

While K. Irawan then has a descendant Raden Kumbara (K. Sendir I), then Raden Kumbara have descendants K. Abdurrahim or K. Sendir II (husband in Gelugur daughter), in addition K. Abdurrahim blessed K. Abdullah descendants. Princess K. Abdullah then married with K. Abdul Qidam or K. Tellu, then from this marriage was born K. Ibrahim in the other words is Bindara Bungso who settled in Batoampar Temor.

Descendants of this Ibrahim kiai, then reborn 'Ulama and Umara' in the midst of Madurese society. Bindara Bungso married two people, first Ny. Chair and the second Ny. Narima. The result of their marriage was blessed with several sons and daughters, among them; K. Saba, K. Talang, K. Bandungan, Bindara Hasan, Ny. Tanjung, Ny. Tengnga, Ny. Kadungdung, Bindara Saot, K. Nuruddin and K. Nurgrahan.

The between sons and daughters of K. Ibrahim who lead the government is Ny. Sendir / Ny. Tengnga (wife of K. Tengnga) and Bindara Saod. While the offspring of Kiai Ibrahim who plunged into the world of religious education and da'wah are K.

Nuruddin, Nong Tenggi (Nasab kiai Tijani Djauhari) and K. Nugrahan alias K. Abdul Akhir. Selanjutnya then K. Nuruddin gifted K. Abdul Qarib (K. Abdullah / later known as Buju 'Damar, Barakas Tiaga Pakamban Daja), then K. Abdul Qarib was blessed with four sons and daughters: Ny. Stage, K. Ismail, Ny. Murdiah, and Ny. Rif'ah. Adapu from Ny. Murdiah this is a liaison kinship between Patapan and Kembang Koneng. While Ny. Murdiah (Ny. Beluh) is blessed with the son of Idris Patapan. In full can be seen in the writings Jamaluddin, Biography ¹³ **KH. A. Djauhari Chotib, 1996, pp. in Kuswandi and Hasyim 192-232)** and from Kiai Idris Patapan this, born Kiai Chotib who is the pioneer of boarding school Al-Amien Prenduan. In addition, born Nyai Mariyah (wife Kiai Syarqawi, Kudus) who is the founder of boarding school An-Nuqayah Guluk-Guluk.

While K. Ismail (brother of Mrs. Murdiah) then blessed with a son named Abdullah. When Abdullah became an adult, he became one of the 'ulama' from whom he migrated to Mecca and visited one of the muthawib jama'ah pilgrims. That's why. He earned the nickname Sheikh Abdullah Ismail Mandura mated with Ny. Shofiyah bint K. Jamaluddin. The result of marriage is blessed with thirteen sons and daughters who all live in Mecca. One of her daughters Ny. Maryam who married Kiai Djauhari Chotib.

While K. Jamaluddin (the father of Mrs. Shofiyah, wife of Sheikh Abdullah) himself is the son of K. Ruham (Banyuanyar) with his wife Ny. Nursari. In Samping K. Jamaluddin (Banyuanyar), K. Ruham also has other sons, among others; K. Syamsul Arifin (Sukerejo, Kiai's father As'ad Syamsul Arifin), K. Zainuddin (Source of Jackfruit), K. Munawwar (Bangkoneng), K. Musyaffa (Bangkoneng), K. Abdul Madjid (Bajulmati), and K. Abdul Lathif (Bangkoneng).

¹³ Iwan Kuswandi dan Abd. Wahid Hasyim, 2007. *Mengenal KH. Moh. Tidjani Djauhari*, Surabaya MQA

The Kiyai Gema Testament on Kiyai Syarqowi

One of the anticipatory steps of Kiai Idris Patapan in order to manata epan generation generation is to send one of his sons named Ahmad Chotib with sister erempuannay named Mariyah to the village prenduan to learn and nyantri to Klai Syarqowi. Kiai Syarqowi is the character of the holy origin, the middle jawah, who comes to the prestige of his friend's best friend, Kiai Gemma, who died in Mecca early in 1880 AD Kiai Gemma whose name is sebanarnya " Sheikh Abuddin ". Kiai Gema's wishes that Kiai Syarqowi-after from Mecca return to Prenduan to continue the struggle of Gemma Kiai. Another testament delivered by Kiai Gemma for Kiai Syarqowi to marry the wife of Kiai Gemma named Nyai Khotijah.

After Kiai Syarqowi fulfilled Kiai Gemma's second request, marry Ny. Khotijah, then subsequently fulfilling the other request, migrate to the prenduan to foster the prenduan community that Kiai Gemma left a few years after his departure to Mecca. Kiai Syarqowi with his wife, Ny. Khodijah, came to Parenduan after some time Kiai Syarqowi lived with the parenduan community, he dreamed that the village of parenduan would become a city. After the dream was declared, he decided to move out of parenduan village. However, according to another source, Kiai Syarqowi moved because he was unable to face the lifestyle of prenduan society. Eventually, he moved to Guluk in 1887.

Before Kiai Syarqowi moved, there were two requests from his wife, Nyai Khodijah. First, his wife advised him not to return to Kudus, but to stay around Sumenep. Second, his wife suggested that he marry one of his santriwat, Nyai Mariayah, the younger brother of KH. Chotib, and they end up living in Guluk-guluk.¹⁴

The embryo stub " Congkop " After 14 years in prenduan, Kiai Syarqowi along with

his two wives and Kiai Bukhari (son of first wife) moved to Guluk-guluk with the intent of mendirikan boarding school. So in 1887 AD, he succeeded in establishing An-Nuqoyyah boarding school located in Guluk-guluk. Before heading to Guluk-guluk, Kiai Syarqowi asked his disciple and brother-in-law, Kiai Chotib, to replace him to guide the parenduan community, after having been married to one of the original girls named Aisyah or Nyai Robbani (cousin of Mrs. Khodijah) in 1890 M. with pleasure Kiai Chotib received permintan teacher and brother-in-law it.

Kiai Chotib is married to a parenting girl, Nyai Khodijah's cousin (wife of Kiai Syarqowi and ex-wife of Kiai Gemma). Kiai Chotib's grandfather of the current Al-Amien boarding school builder-started building a small breed in the village of Parenduan. Langgar is then known as " congkop " (a kind of joglo). Congkop is actually a forerunner to boarding Al-Amien islamic boarding school of. This effort is taken in order to continue the business of brother-in-law Kiai Syarqowi who moved to Guluk-guluk. Kiai Chotib's business was again followed by his son, Kiai Djauhari, who was assisted by Kiai Mukri, brother-in-law of Kiai Djauhari.¹⁵

Over the past 40 years, Kiai Chatib has been raising his sons and daughters as well as educating youth parenduan and surrounding congcofes with educational facilities and simple systems. Congkop itself is a term used as the name of the langgar founded by Kiai Chotib. The reason for naming the congkop, one of them because the building is congkop or joglo. The establishment of this langgar became a fresh breeze for the parenduan community after being left by Kiai Syarqowi for about 12 years.

Kiai Syarqowi with his first wife, Khatijah or known as Nyai Tuan blessed with sons and daughters, namely Nyai Shalihah, Nyai Zubaidah, Kiai Zainal Abidin, Kiai

¹⁴ Iwan Kuswandi dan Abd. Wahid Hasyim, 2007. *Mengenal KH. Moh. Tidjani Djauhari*, Surabaya MQA, p. 1-3.

¹⁵ Kuswandi dan Hasyim, *Mengenal KH. Moh. Tidjani Djauhari*, p. 4.

Saduddin, Nyai Jauharatun Naqiyah, Rahmah, Jawahir, Yahya, Kiai Bukhari, Kiai Muhammad Idris, Muhammad Asad, M. Qamariyah. From the sons and daughters of Kiai Syarqawi, five people have offspring and 7 others died before having offspring. Nyai Zubaidah was married by Kiai Bakri Tamim, but after Kiai Bakri Tamim died Nyai Zubaidah married by Sayyid Ibrahim bin Hamid Al-hinduan. After Nyai Zubaidah sought by Sayyid Ibrahim bin Hamid Al-Hinduan, Nyai Zubaidah was married by Kiai Imam Hafidzuddin bin Mahmud who was then blessed with three children, namely Nurdinatul Ahdiyah, Salamah, and Rabiah.

Nyai Nurdinatul Ahdiyah then married with Kiai Ali Wafa and settled in the Village East Ambunten, Ambunten District, and therein established Aswaj islamic boarding school of. Nyai Nurdinatul Ahdiyah with Kiai Ali Wafa endowed with a child named Shiddiqah, Fatima / Hj. Rahmah, Muammah / Hj. Zubaidah and Ali Hisham.

Nyai Shiddiqah married Muhammad Kamaluddin and settled in Srigading, Sugihan, Ambunten, and that was where he founded the Diyaut Thalibin islamic boarding school of. While Nyai Fatimah Hj. Rahmah married M. Imam bin Dahlan bin Imam bin Mahmud and settled in East Ambunten. They are there to set up Field islamic boarding school of. Grandpa Fatimah / Hj. Rahmah from his son Khalil through his marriage to Umduhah, that is Abdullah who married Faizah settled in Ambunten Timur, and there founded the islamic boarding school of tenggina, with his younger brother's uncle, his father, Kiai Junaidi.

Muammah / Hj. Zubaidah, who married Asad bin Dhlam bin Imam bin Mahmud and settled in Sember Sokon, Ketawang, Ganding, and there he manages the Karay boarding school. Ali wasyam, the eldest son of Nyai Nurdinatul Ahdiyah and Kiai Ali Wafa, married Farhah Syawbawi, and helped to manage the islamic boarding school of run by his father and his mother at Aswaj Ambunten Timur Ambunten islamic boarding school of, and then blessed with a son who

until now also participated in the islamic boarding school of Aswaj. Some of his sons, Zainab Hisham, Nur Faizah Hisham, M. Unais Hisham, Abd Adhim Hisham, Naufal Hisham. Therefore, some islamic boarding school of scattered in the earth Sumenep still have close kinship between caretakers, that is from the descendants of Kiai Syarqowi's grandson Nyai Nurdinatul Ahdiyah with Kiai Ali Wafa.

Nyai Jauharatun Naqiyah, daughter of the fifth Kiai Muhamamd Syarqowi, married to Kiai Musikan or H. Tabrani bin Samauddin bin Harun. He has four children, Moh. Bahrudin, Tsuwaibah, Khalilah, and Kiai Hashim. Nyai Khalilah was married to Kiai Anwar, and he was blessed with the son of M. Khalil, Mukhlisah, Tahah Anwari.

Kiai Thaha Anwari is married to Hudaifah and he is blessed with the sons of Abd Fata, Abd Karim Thoha, Helmi, Mahfudzah, Barokah, Khatimah, and Kafilah. Nyai This caravan is married to M. Waris Habibullah Rois, he who then runs a islamic boarding school of in Al-Isaf Kalabaan.

Kiai Hasyim, the youngest son of Nyai Jauharatun Naqiyah is married to Maimudah who then manages the islamic boarding school of in Sumber Payung Ganding. The tenth son of Kiai Syarqawi with Nyai Khatijah's wife or Nyai Tuan, Kiai Muhammad Idris. Kiai Muhammad Idris married Nyai Muniah, has a son, namely Aisha, Rashidah, Salhah, Huzaimah, Tukhfah, Noer Shidqie, Abd Muies, Abd. Muqshit, Halimatussadiyah.

Nyai Aisyah was married to Kiai Hasbullah bin Mun'im bin Tamhidun, and he was blessed with four sons, Madzurah, Ach. Baihaqi, M. Bazzah, and A. Nafi. Kiai A. Nafi is then married to Nyai Mamduhah who then manage PP Raudhah Najiyah in Lengkong, Brakung, Guluk-Guluk.

While the youngest daughter of Kiai Muhammad Idris, namely Nyai Halimatus Sa'diyah married Kiai Athoullah and founded Istifadah Islamic boarding school of in Ging-Ging Village, Bluto, Sumenep. Kiai Muhammad Syarqowi's marriage with Nyai

Mariyah (Nyai Seppo) has seven sons, Muhammad Yasin, Muhammed Ilyas, Abdullah Sirajd, R. Abdullah Sajjad, S Abdullah Malik, T. Aisyah and U. Namimah.

Kiai Muhammad Ilyas, the second son of Kiai Muhammad Syarqawi, married Nyai Arifah binti Zainuddin bin Ruhan bin Ihsan. He is blessed with seven sons namely, M. Khazin, Mahfudzah, Shidqah, Mamduhah, Moh Amir, Moh. Ashiem and Badiah.

Kiai M Khazin, the first son of Kiai Ilyas married Muadzah and has seven sons, among them M. Thabit, M. Waqid, and Nyai Ummal Farad. Nyai Ummal Farad, the youngest daughter of Kiai M. Khazin, married Kiai Abbasi Ali, and had the sons of Ali Khazin, Rifhah, Ahmad Azizi, Ahmad Khalid, Ahmad Faidi, Wusatul Bahiyah, and Mayyizah. Kiai Ahmad Azizi, the third son of Nyai ummal Farad, married Nyai Naimah and managed the PP Al - Muqri, Prenduan, Pragaan. While Nyai Badiah, the youngest daughter of Kiai Muhammad Ilyas bin Syarqawi, married Kiai Nawawi, but after Kiai Nawawi died he was married by Kiai M. Sirajuddin. He founded Nurul Islam islamic boarding school of, Karang Cempaka, Bluto.

16

Conclusion

From described above that the importance of tracking nasab and Trah especially social networks and kiyai kinship in Madura, so the target in the next stage as follows:

- a. Digging deeper into social networks and kiyai kinship traditions in Madurese that have begun untraceable to help families in Islamic boarding schools in Madura;
- b. Establish a study institute observer Trah / genealogy in Madura especially in various boarding schools;
- c. Support from all sides of the main academics as part of observers of kinship tradition kyaya / kyaji genealogy in

madura. There should be synergy built early in order to build harmony between boarding school as an asset of the Muslims in Madura

References

- Abdur Rozaki, Islam, 2016. *Oligarki Politik Dan Perlawanan Sosialdi Madura, Proceeding Ofthe 16th Annual International Conference On Islamic Studies; Iain Raden Intan Lampung* november 1-4, 2016
- Aziz, Ach. Taufiqil, 2016. *Dinamika NU Sumenep dalam Lintasan Sejarah*, Ambunten:Zeve Press.
- Azra, Azyumadi, 2004. *Jaringan Global dan Lokal Islam Nusantara*, Bandung: Mizan.
- Bizawie, Milal, Zainul 2016. *Masterpiece Islam Nusantara*, Ciputat Tangerang: Kompas Indonesia.
- Iwan Kuswandi dan Abd. Wahid Hasyim, 2007. *Mengenal KH. Moh. Tidjani Djauhari*, Surabaya MQA
- Koetjaraningrat, 2005. *Pengantar Antropologi pokok-pokok etnografi*, Bandung: Renika Cipta.
- Moleong, Lexi J. 1991. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosda Karya
- Simanjuntak, P.N.H. 2015. *Hukum Perdata Indonesia*. Jakarta. Penerbit Prenadamedia Group
- Subandiroso. 1987. *Sosiologi Antropologi 1*. Jakarta. Penerbit PT Intan Pariwara.
- Utsman, Fathorrahman 2016. Vol. 1. *Jurnal Kabilah*. Kompolan Kekerabatan/Bani: Laboratorium Pendidikan Karakter dan Buadaya Religius di Madura.
- Zhofier, Zamaksyari, 2016. *Tradisi Pesantren; Studi tentang pandangan hidup Kiai*, Jakarta: LP3ES.

¹⁶ Ach. Taufiqil Aziz, *Dinamika NU Sumenep dalam Lintasan Sejarah*, (Ambunten:Zeve Press, 2016), p. 33-37.



TRANSNASIONAL AND INDONESIA : THE MAQASIDOF KHILAFAH AND THE AHMADIYYA'S CONGEGRANT OF GONDRONG VILLAGE

M. Khoirul Hadi al-Asyari and Shifa Khilwiyatul Muti'ah
Lecturer and Student Faculty of Sharia of IAIN Jember
(Arimoh16@gmail.com)

Abstract:

The study is conducted based on field research. The study will explain about the maqasid of sharia that is stretched by the Ahmadiyya congregant in Gondrong Village, Tangerang. There are three research questions such as (1) How does the view of the caliphate system of Ahmadiyya congregant in Gondrong Village Tangerang? (2) What is the base of Sharia Maqasid about caliphate concept according to the view of the Ahmadiyya congregant in Kampung Gondrong, and (3) How does the relevancy between the Ahmadiyyan congregant's caliphate view and the Pancasila's concept?. The study used content analysis and interviews method. There are three answers such as (1) Ahmadiyya congregants in Gondrong village have a unique concept of the caliphate, (2) It has been found the maqasid of sharia base to the caliphate concept in the view of the Ahmadiyya congregant in Gondrong village, Tangerang, and (3) There is a relevancy between the Ahmadiyya congregant's caliphate concept in Gondrong Village-Tangerang to the concept of Pancasila in Indonesia.

Keywords:

Khilafah, The Sharia's Maqasid, Pancasila

Introduction

The relationship between modernization and religion in the western is different from the Islamic experiences, especially Indonesia. Western Social Science thinkers predict that the position of religion will be ran down and marginalized due to the process of modernization and democratization in a society. This is similar to the theory and argument that is explained by Nurcholis Majdid who stated an idea and hypotheses about "Islam Yes, but Muslim Party No?" This comment and idea was delivered in the '70s. That phenomenon made a situation that called as the *Desakralisasi* Political Party of Islam.¹ If we see that phenomenon, we can

declare Islam as cultural power and intellectual movement are more vibrant, while the Islamic-based political parties are increasingly open. They are more appreciative and accommodative to the aspirations and the religious leaders to be joined.

One of the discourses of the government system of Islam is the concept of khilafah wherein the discourse of the *khilafah* concept has been massively promoted by Hizbut Tahrir (HT) and Al-Qaeda as a substitute of the democratic system which is viewed by this group as an Islamic system. If we look at the historical fact that the *khilafah* system was destroyed in 1924, after more than 13 centuries since the Prophet Muhammad SAW has died, but as the discourse, this concept has developed continuously became one of the endless

¹ Komarudin Hidayat et al., *Kata Pengantar dalam Kontroversi Khilafah Islam, Negera dan Pancasila*, (Bandung, Mizan 2014), p. vii.

discourses between the pros and cons in Moslem's life.²

Related to the topic, one of the results of a study that has been delivered by Meryland University about a research survey to 4,384 Moslems in four countries (Morocco, Egypt, Pakistan and Indonesia). One of the questions that is asked to correspondents is about their perception of the khilafah, and almost particular correspondents agree to the concept of the Khilafah³, the data collected as follows, Egypt (67%) Indonesia 49%, Morocco 71%, and Pakistan with (67%)⁴, besides that, the discourse of khilafah also developed because it was touted by one of the Islamic figures and thinker named Abul A'la Maududi (1903-1979). Abul A'la Al-maududi says that khilafah is one of three Islamic political principles, namely Tawheed, prophetic treatise, and the Khilafah.⁵ It is important as a notice, historically, Ahmadiyya was a part of Islam, therefore, the khilafah system was not really destroyed because when Kemal Ataturk in 1908, Ahmadiyya had established a new Caliphate in India, but it was only the oblique view that Ahmadiyya is a Misguided community of

Islam so that the Ahmadiyya Khilafah is often overlooked by the Moslems themselves.⁶

In this paper, the researcher wants to see the *maqasidof sharia* in the Ahmadiyya's *skhilafah* system, especially about the understanding of Ahmadiyya congregation in Gondrong Village, Tangerang. Besides that, the researcher wants to explore how the view of khilafah system that embraced by Ahmadiyya Congregation of Gondrong village in Tangerang. Then, the researcher also wants to discuss about what is the base of Sharia Maqasid in the khilafah concept according to the view of the Ahmadiyya Congregation of Gondrong village. The last, the researcher wants to discuss about the relevance of the *khilafah* view according to the Ahmadiyya congregation to the concept of Pancasila.

The Demography of Gondrong Village, Tangerang

Gondrong village is located at Rahmat Ali Street, Tangerang. Gondrong village is located for about 2 Km east collar from Cipondoh subdistrict and for about 7 Km from the center of Tangerang City. In the religion side, the majority of Gondrong society is Moslem and in the economic side, they are entrepreneurs who open Home Industry. Gondrong village is a place that has *Jawara-Jawara Betawi*'s character. The Ahmadiyya congregation who lives in Gondrong is largely work as civil servant, Home Industry, traders and farmers. The psychological character of the Gondrong community is the Betawi Society.

The emergence of the Ahmadiyya congregant in Gondrong village was originally brought by Supena in 1946. On the beginning, the Ahmadiyya congregant came to Gondrong village to introduce the Proclamation of Indonesian Independence, and in 1948 Mr. Supena and Mr. Muhammad Sidiq visited Jakarta for the *baiat* to Rahmat Ali. After the *Baiat*, the Mubaligh got many pressures from Gondrong society.

²Najib Burhani, *Khilafah Ahmadiyyah sebgai Satu Model Penerapan Sistem Kekhilafahan di Era kontemporer*, (Bandung, Mizan, 2014) p. 113.

³The researcher's analysis about why the Indonesian people like and agree to the concept of Khilafah, it is because of the massive movement of Hizbut Tahrir (HT) with HTI bulletin on Friday sermon. It was starting from the tip of Java island such as East Java especially Banyuwangi regency to the UIN Jogja's mosque. The Bulletin is always about Khilafah discourse, while the comparative bulletin does not exist, because of there is fund problem, maybe there is only one or it can be two comparative bulletin but the expansion is not so massive as what is done by HTI on Friday sermon at UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta..

⁴Muslim Public opinion on U.S Policy Attakc on Civilian, and Al-Qaeda, dalam versi online dapat di unduh di <http://www.wordpublicopinion.org/pipa/pdf>, (di unduh pada 2 Juni 2015).

⁵Abul A'la Maududi, *Essential Features of The islamic political Sistem*” dalam [Http://www.islam101.com](http://www.islam101.com), di unduh 2 Juni 2015.

⁶Najib Burharni, *Khilafah*, p. 114.

Picture and Map of Gondrong Village:



THE KHILAFAH CONCEPT OF AHMADIYYA CONGREGANT IN GONDRONG VILLAGE TANGERANG

In explaining the concept of khilafah, the researcher refers to Zulkarnaen's research. Zulkarnaen states in his book, that there is a difference of interpretation between two groups of the Ahmadiyya congregant. The first is the Ahmadiyya Qadian community that is led by Mirza Mahmud Ahmad that the *khilafah* means a substitute. The basis of which is used, firstly, the Caliph is defined as the meaning of the Prophets as the deputy of God in the world, such as in the story of the prophet Adam called as the Caliph (QS al-baqarah (2): 31-32)⁷ and Prophet David is called as a Caliph (Surat Shad 38): 27), secondly, the word Caliph can also be interpreted by the term the People who will come later, the Quran base used is (Surat al-A'raf (7): 70 and 75. it can be exemplified with the succession of the Khalifah in the days of Abu Bakr.⁸ While, the third meaning is we can see in (Surat al-A'raf (7): 143) in which exemplify the story of the Prophet Harun who

⁷Here,

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (31) قَالُوا لَا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ (32)

Meaning: And He taught Adam the names - all of them. Then He showed them to the angels and said, "Inform Me of the names of these, if you are truthful. They said, "Exalted are You; we have no knowledge except what You have taught us. Indeed, it is You who is the Knowing, the Wise.

⁸Iskandar Zulkarnaen, *Gerakan Ahmadiyyah di Indonesia*, (Yogyakarta, LKIS, 2005) Halaman 119. Lihta juga pada Malik ghulam Farid (ed) *The Holy Quran, Arabic Texts and English Translation With Commentary*, vol 1, Part 1, (Oxford : Islam International Publication Ltd, 1988), halaman 77-78.

became the *Khilafah* of the Prophet Moses. If it is analyzed by understanding the description earlier, in the essence, the first and third meaning is the point that the Caliph is a spiritual leader, not as the leader of country, if we correlate to the Prophet Muhammad SAW's life, then the position of the Prophet is a spiritual leader and Leader of government.⁹

Meanwhile, if we look at the interpretation of Ahmadiyya Lahore, which states that there are two kinds of caliph, the first is the Caliph which is written in the Quran in (Surat an-Nur (24): 55), in the verse, the Ahmadiyya Lahore stated the need to predict the establishment of the Islamic kingdom, in the interpretation of this verse, caliphate in the intent is the leadership of the four companions after Prophet Muhammad SAW. While the second, the Caliph is defined as *Mujadid* and spiritual figures and founded the organization as a tool to continue the sharia concept. actually, it will appear a new mujadid in every century.¹⁰ While there is different perception between two Ahmadiyya streams about the concept of the Caliph that occurred after Mirza Ghulam died, Zulkarnaen mentions in his book, the first, Qadian states that after Mirza died, then *Khilafah* was born in Ahmadiyya congregant called the al-masih's Caliph, and according to Qadian this is the testament of Mirza before He died. Such an understanding is found in the hadith:

عَنِ النَّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ أَنَّهُ كَانَ مَعَ أَبِيهِ بِشِيرِ بْنِ سَعْدٍ، فِي الْمَسْجِدِ فَجَاءَ أَبُو نُعْلَبَةَ الْخُسَنِيُّ، فَقَالَ لَهُ: يَا بَشِيرُ، اتَّخَفَظْ خُطْبَةَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي الْخُلَفَاءِ؟، فَقَالَ: لَا، فَقَالَ حَدِيثُهُ بِنِ الْيَمَانِ: وَهُوَ قَاعِدٌ، أَنَا أَحْفَظُهَا، فَقَعَدَ إِلَيْهِمْ أَبُو نُعْلَبَةَ، فَقَالَ حَدِيثُهُ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: تَكُونُ النَّبِيُّ فَبِكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِذَا شَاءَ، ثُمَّ تَكُونُ الْخِلَافَةُ عَلَى مِنْهَاجِ النَّبِيِّ فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعُهَا، ثُمَّ يَكُونُ مُلْكًا عَاصًا فَتَكُونُ مُلْكًا مَا شَاءَ اللَّهُ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعُهَا ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيَّةً، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةً عَلَى مِنْهَاجِ النَّبِيِّ، ثُمَّ سَكَتَ.

⁹Ibid page 119.

¹⁰Ibid page 120, see also in Ahmadiyyah Anjuman, *The Khilafat Ahmadiyyah Movement*, A brief review, (Sufa, Fiji: Ahmadiyyah Anjuman Ishaat-i-Islam, tt) page 2.

Meaning :*Al-Nu'man bin Bashir said that he was with his father Bashir bin Sa'ad in the mosque, then Abu Tsa'labah al-Khusyani came and said: "O Bashir, do you know the speech of the Messenger of Allah about the caliphs?" My father replied: "No." Then Hudzaifah bin al-Yaman who was sitting said: "I memorize it." Then Abu Tsa'labah approached him. Then Hudzaifah said: "Verily, the Prophet said:" Prophethood will be with you as long as Allah wills, then Allah (SWT) will lift that prophecy if he so wishes. Then there will come the khilafah according to the path of prophethood in the time God wills it. Then God raised him when he wished. Then there will come the biting kingdom in the time that God wills. Then God raised him when he wished and was replaced by a kingdom that imposed his will. Then there will come the khilafah according to the path of prophethood. Then the Prophet was silent."*¹¹

According to Ahmadiyya Qadian, the hadith above has divided the power of Moslems in four phases. Namely the first, prophetic phase that is led directly by the Messenger. The second is the khilafah phase corresponds to minhaj al-nubuwwah (the pattern of prophetic) that is led by Khulafaur Rashidin. The third and the fourth, the biting kingdom phase and the empire that impose its will on the society. And the fifth, the phase of *al-nubuwwah* khilafah that is being awaited by Ahmadiyya Qadian.¹² In the fact, the existing

khilafah of the Mirza Ghulam's prophetic pattern, there is no existence that holds the reins of government. Besides the base of the hadith, Zulkarnaen also adds an information that the Anjuman Ahmadiyya Center also decided unanimously that in the congregation, there must be have a caliph that must be obliged to be obeyed, so the substituted caliph of mirza until now has already in the fifth caliph stage that is Mirza Masroor Ahmad.¹³ While, according to the Ahmadiyyah Lahore, exactly after the death of Mirza Ghulam Ahmad, there is no more caliph because Mirza had a testament to follow Sadr Anjuman Ahmadiyya, in the Ahmadiyya Lahore's understanding, there will appear the next leader but he is only a mujadid.¹⁴ The main emphasis of the difference between both two congregations is about the interpretation of the verses of the Caliphate, and the testament of Mirza Gulam Ahmad, if we look at the method and the interpretation of the existing Khilafah that

became his friend. So, I wrote this hadith to Yazid, I wanted to remind him of this hadeeth, then I said to Yazid in the letter "I really hope that Amir al-mu'minin Umar ibn Abd al-Aziz is the caliph who followed minhaj al-nubuwwah after the kingdom that bitted and forced the will." Then my letter was delivered to Umar ibn Abdul Aziz, and in the fact he was pleased and amazed with this hadith . "

Among the scholars who state that the meaning of the hadith above is Umar ibn Abdul Aziz is al-Imam Ahmad ibn Hanbal, Abu Bakr al-Bazzar, Abu Dawud al-Thayalisi, Abu Nu'aim al-Ashfihani, al-Hafizh al-Baihaqi, Al-Hafiz Ibn Rajab al-Hanbali, al-Hafiz Jalaluddin al-Suyuthi, Shaykh Yusuf bin Isma'il al-Nabhani (the grandfather of Taqiyyuddin al-Nabhani, the founder of Hizbut-Tahrir). Then, the others included into the Ahmadiyya Congregation's category in Kampung Gondrong, interview with Sanusi (the Mubaligh of Ahmadiyya in Gondrong village). See; *Musnad* al-Imam Ahmad bin Hanbal, (hadith no 22030), *al-Bazzar*, *al-Bahr al-Zakhkhar*, (hadith No. 2429), *Musnad* Abu Dawud al-Thayalisi, (hadith no 433), al-Hafizh Al-Baihaqi, *Dalail al-Nubuwwah*, (hadith no 2843), al-Hafiz Ibn Rajab al-Hanbali, *Jami 'al-Ulum wa al-Hikam*, juz 28, (www.saiid.net), p. 18, al-Hafiz Jalaluddin al-Suyuthi, *al-Khashaish al-Kubra*, juz 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1985), p. 179, and Yusuf bin Isma'il al-Nabhani, *Hujjah Allah 'ala al-'Alamin fi Mu'jizat Sayyid al-Mursalin*, (Beirut: Dar al-Fikr, n. d.), p. 528.

¹³Zulkarnaen, Ahmadiyyah, ... p. 123.

¹⁴Zulkarnaen, Ahmadiyyah..... p.123.

¹¹ HR. Ahmad, (hadith no. 17680).

¹²Zulkarnaen, Ahmadiyyah, page 122. If we read the books of Sharah fully then the correct explanation according to the Sunnis is the assumption of Hizbut Tahrir that the hadith above gives bisyarah to them about the return of the khilafah al-nubuwwah that they are waiting for, is not true. Since the scholars of hadith the pious salaf generation last era have asserted that what is meant by *Bisyarah Khilafah Al-Nubuwwah* in the fifth phase of the hadith above is khilafah Umar bin Abdul Aziz. This is as the confirmation that is stated by he hadith narrator named Habib bin Salim who said:

قَالَ حَبِيبٌ فَلَمَّا قَامَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ وَكَانَ يُرِيدُ بْنُ النُّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ فِي صَحَابَتِهِ فَكَتَبَتْ إِلَيْهِ بِهَذَا الْحَدِيثِ أَنْكَرَهُ إِيَّاهُ فَقُلْتُ لَهُ إِنِّي أَرْجُو أَنْ يَكُونَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ يَغْيِي عُمَرَ بَعْدَ الْمَلِكِ الْعَاصِ وَالْجَبْرِتِيَّةِ فَلَدَخَلْتُ كِتَابِي عَلَى عُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ فَسَرَّ بِهِ وَأَعْجَبَهُ.

Habib bin Salim said: "After Umar ibn Abdul Aziz became Caliph, while Yazid bin al-Nu'man bin Basyir

developed in Gondrong village-Tangerang is including the congregation of Ahmadiyya Qadian that still have an obedient's obligation to the caliph of Masroor Ahmad.¹⁵ This can be seen from the installation of MTA (Muslim Television Ahmadiyya) and the obligation to hear the preachment of Masroor Caliph through the TV such as the documentation follows:



Picture 1

This is the picture of the Ahmadiyya congregation in Gondrong village when listening to the fifth of the *Khilafah al-Masih's* preachment.

THE MAQASHID SHARI'A, PANCASILA, AND THE KHILAFAH DOCTRINE

Maqashid asy-Syar'I and *al-Maqashid al-Syar'iyyah* have the same connotation of meaning because the terms are formed from two elements, namely *Maqashid* and *sharia*,

¹⁵the interview with Mr. Sanusi in his home in Gondrong village, on Friday, May 22 at 13.00 pm. According to Najib Burhani, Khilafah is one of the important doctrines in Ahmadiyya teaching, this system is considered as a system that gives strengthness and unifying tool of Muslims, and this is also confirmed specifically by the 5th caliph named Ahmadiyya Masrur Ahmad, according to Masrur Ahmad, If the khilafah is not established then it will happens disintegration and destruction in the body of Moslems themselves. And the only way to save the Ummah is by using the Khilafah system, in other words, it is also mentioned that what Ahmadiyyah Lahore do is the form of the Liberal Ahmadiyya Group, while Qadian is a very traditionalist group of ahmadiyyah. the Lahore can merge and identify themself with "a group of Moslem missionaries who enjoy working and benefiting others" and reducing relationships with Mirza ghulam Ahmad group, see Najib Burhani, *Ahmadiyyah* page 119, see also Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India*, (Lahore: Shafi Muhammad asraf, 1969), page 369.

but with various variations.¹⁶ The word *maqashid* is a plural form of the word "maqsid" that is derived from the "qasada" verb, which means "to purpose or to get something".¹⁷ Therefore, *maqashid* is the object of an action, whereas the word sharia is a habit or sunnah.¹⁸ Firstly, the sharia is meant as a guidance of Allah to the Messenger.¹⁹ In the view of the fiqh expert, the meaning of *maqashid* was getting narrow, for the product of sharia is a certain part of Islamic teachings that have correlation with a special theme of the Koran that is composed by three aspects such as *Aqidah*, Morals, and Sharia. Related to the topic, the sharia called as *syara' law*. It relates to the deeds of *mukallaf* (Moslems who deserve the obligation of law).²⁰

One of the leaders who creates the concept of sharia's *maqashid* is Imam Syatibi²¹. He states:

¹⁶Only one point that needs to be explained that the word *syar'I* means is the legislator that refers to Alloh and then his Messenger who is acting as a representative in the name of God. Furthermore, the word Sharia has been included into the Indonesian vocabulary.

¹⁷ Luis Ma'luf, *al- Munjid*, (Bairut: Dar al-Fikr al-Masriq, 1986) halaman 632. Ahmad Warson al-Munawwir, *Kamus al-Munawwir*, (Yogyakarta: UPBI PP. al-Munawwir, 1984), p. 1208.

¹⁸ Louis Ma'luf, *Ibid*, halaman 382, A.W. al-Munawwir, *Ibid*, p.762. This word has become a loan word of Indonesian.

¹⁹Compare between QS 42;13and QS, 45;18, see the explanation of Fazlur Rahman in Islam, (Chicago: University of Chicago, 1979), p. 108.

²⁰ Abdul Wahab Khalaf, *Ilm Ushul Fiqh*, (Ttp.: Dar al-Qalam, 1977) p. 22-27. Wahbah az-Zuhaily, *Ushul Fiqh al-Islami*, (Bairut: Dar al-Fikr, 1986), juz 1, p. 438.

²¹So far, the information about the life of Asy-syatibi is still unknown well, so we do not know well about his family and his life initially. only a few information about Syatibi who is avowed as the member of a family in Syatiba wherein it is a small town in the region of Granada. Syatibi grew up in the city and got all her lessons in the city. The youth of Syatibi coincides with the reign of the sultan Muhammad V al-Ghani Billah of the Bani Nars dynasty, which was a golden age for Granada. The city became the center of study of all cities in North Africa. Meanwhile, the subjects taken by Syatibi are Arabic language, grammar and literature. In those subjects, Syatibi studied to al-Birri, who was

known as a grammarian, in Andalusia. Syatibi learned to him until he died. The Syatibi records is *al-Ifadat* that clearly illustrates how the way he received a critical education in the field of language, especially Arabic.²¹ Besides al-Birri, asy-Syatiby also studied to Abu al-Qashim Sharif as-Sabti (d.760/1358). He also as chairman of *Qadi* in Granada, Syatibi also has a debt of gratitude to Abu Sai'd Ibn Lubb, a Fiqh expert from Andalusia who was famous, because of his big service, then Syatibi obtained *fiqh* education and entirely was finished to Ibn Lubb. In the last study, Syatibi has different idea with Ibn Lubb. The Syatibi's teachers are prominent scholars in Granada. One of people who visit Granada was Abdullah al-Maqarri, who came to Granada in 757/1356. Maqarri had a great career after he has sent by Sultan Banu Marin as a diplomat and Sultan Abu Inan chose him as the *Qadi*.²¹ He is one of the most famous Arabic grammar experts and the holder of the highest *Muhaqqiq* in the advocacy of the *Mazhab Maliki*'s principles. In certain cases, Maqarri taught Syatibi about *ushul fiqh* by using ar-Razi style because he was one of *al-Mahsul*'s summarizers belonging to ar-Razi (d.606/1209). He is also the author of al-Hajib's *muhtashar* review, which introduces Ar Razi's view into *Ushul fiqh* of Maliki. One of the most famous Syatibi's teachers was Abi Ali Mansur az-Zamawi who came from Granada in 753/1352. Ibn Khatib praised him by giving scholarships to study traditional and rational science. He often seems to argue with a lawyer from Granada. From him, Syatibi studied the traditional sciences. Az-zamawi often quoted his teacher's idea, ibn Musfir, which relied on the Razi's idea who used four books as the sources, all of which were written by the Mu'tazilites which is referring to the ad-Dalail. While, the *ushul fiqh* side is based on *al-Mu'tamad* by Abu al-Husain al-Basri, and his interpretation is the work of Abd Jabbar, and in his Arabic *Ushul* is the work of Zamakhshari's *khasyaf*. Abu Ishaq al-Syatibi had a good reputation among the scholars at that time. He also gained a special place in his disciple's mind. The advantages of the Asy-syatibi are seen from the total of society whether from lowest class or elite class, who asked him for an advice. Likewise, among other scholars who ask the fatwa to Imam As-Syatiby, one of the famous scholars who asked for fatwa to Asy-Syatiby is Abu Abdullah al-Huffar (w.800 H), he asked for fatwa about the Addition's law (*ziyadah*) to the salary that is taken from the *baitul Mal*. Other scholars such as Abu al-Qasim Ibn Siraj (c 848 H) felt difficult to give an advice with different advisement as al-Shatibi did. This is because of the depth of knowledge possessed by al-Syatiby. See also in Atik Wartini "Konsepsi Pemikiran Maqasid Al-Syari'ah dalam Pandangan Al-Syatibi" *Jurnal Istidlal*, Volume 1 No 2 July-December 2014. See also in Jasser Auda, *Maqasid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law*, (London, The

For those who read this book, they should not see between the beginner and the middle, but they should enrich himself with the science of sharia both *ushul* and *furu 'and ma'qul* and *manqul* by leaving the *taqlid* and the fanaticism of *manzhab*.²²

From the statement above, and refers to the opinion of Ibn Asyur which states that there are two purposes of the law, namely specific and general. The general ones are:

The meanings and the wisdom that the lawmakers pay attention to, in all or most of the conditions of law enforcement, are included in this category: maintaining order and bringing goodness, rejecting the ruin, establishing the equality principle among humanity, making the authoritative sharia that is obeyed and created by the solid people, safe and peaceful.²³ While the specific goal is:

The ordinance that is intended by law enforcers to realize benefits for humans to maintain the benefit in certain acts, such as the trust in pawnshop's dealing, establishing the harmony of household in marriage contracts and While al-Fasi provides a more concise

International Islamic Law Of thought, 2008) p. 20. See also in Nuruddin Ibnu Muhtari al-Khadimi, *Ilm Al-maqasid al-Syari'ah* (riyad, Dar al-Nasser, 2001), p. 15.

²²Syatibi, *Al-Muwaffaqat*, Tahqiq Abdullah Darraz, (Beirut: dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt) juz 1, p.87.

²³ Tahir Ibn Asyur, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Tunis: Dar al-Tunisiyyah, 1366), p. 50.

definition of legal objectives, namely: The final goal to be achieved by sharia and the secrets behind every provision in sharia law.

If we see from all the definitions we have mentioned above, we can assume a main point that ultimately conclude are the object, target and condition to be achieved with the provision of the law, whether the target is general or specific. While in the literature of Ushul Fiqh often found the term of meaning, wisdom and *illat*, and these three terms are actually almost close to the sharia maqashid although the *fuqaha* often use the word "wisdom".²⁴ Although the previous definition is about law, the definition will be expanded to obtain the benefit of understanding about the ahmadiyya's *skhilafah* located in Indonesia, especially in the gondrong village. Therefore, the reference of the Maqasid base in Al-Quran is needed, to explain the maqasid, it is often used the Qasd term and Qasidan to show the meaning of the aim and the way, and this is conceived in the following verse, the First is on Surah a-Nahl verse 9.

وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَائِرٌ ۖ
وَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ

"It rests with Allah alone to show you the Right Way, even when there are many crooked ways. Had He so willed, He would have (perforce) guided you all aright"

The second issurah at-Tawbaverse 42. :

لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا
لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعَدَتْ عَلَيْهِمُ السُّجَّةُ ۖ
وَسَيُخْلِفُونُ بِاللَّهِ لَوْ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ

يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ
لَكَاذِبُونَ

"Had it been an easy gain and a moderate trip, the hypocrites would have followed you, but distant to them was the journey. And they will swear by Allah, "If we were able, we would have gone forth with you," destroying themselves [through false oaths], and Allah knows that indeed they are liars."

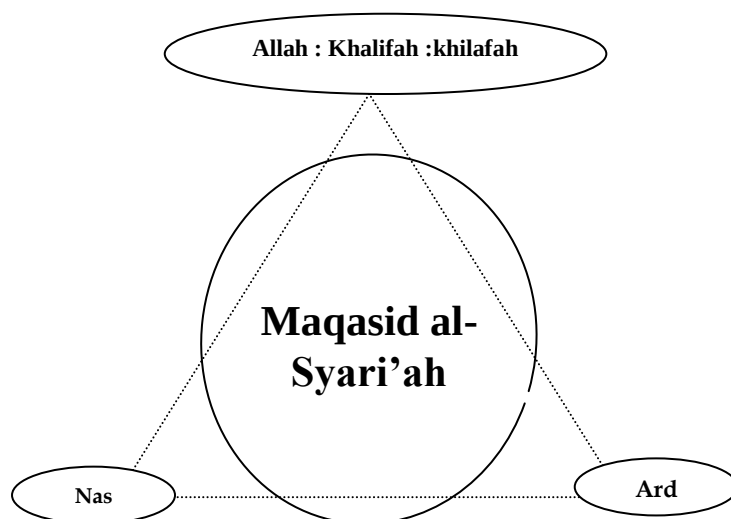
Based on the explanation above, the Maqasid (purpose) is identical with Maslahat (interest). While the derivation of the word Maslahah is Aslihu, it is based on al-Quran Surah al-A'raf verse 85:

وَالِى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا ۖ قَالَ يَا قَوْمِ
اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ ۖ قَدْ
جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ ۖ فَأَوْفُوا الْكَيْلَ
وَالْمِيزَانَ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا
تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا ۚ ذَلِكُمْ
خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ

"And to [the people of] Madyan [We sent] their brother Shu'ayb. He said, "O my people, worship Allah ; you have no deity other than Him. There has come to you clear evidence from your Lord. So fulfill the measure and weight and do not deprive people of their due and cause not corruption upon the earth after its reformation. That is better for you, if you should be believers."

According to the verse above, maslahat is the basic goal of the Sharia Maqashid that encompasses three dimensions namely the faith (**hifz ad-Dinn**), the humanity (**Hifz Nafs, aql, Nasl, and Mal**) and the Nature (**Hifz alam**).

²⁴The wisdom is eliminating the chaos and refusing the arbitrariness. Ibnu Farihun, Tabshirah al-Hukum, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, tt) juz 1, p. 8. Meanwhile, *Illat* is a clear and limited nature that becomes the cause of *syara* '. Ahmad Ar-raisoni, *Nazariyyah al-Maqashid*, (Riyad: Dar al-Alamiyyah li al-Kitab al-Islami, 1992), p. 8-10.



Picture 2

Mapping scheme of the sharia's maqasid in understanding the position of *khilafah* Ahmadiyya's in Gondrong village, Tangerang.

The interpretations from the scheme above are Allah: Khalifah: Khilafah (Hifz Ad-Din), while Naas can be interpreted with (Hifz An-Nas, Aql, nasl, and Mal) and then Ardun can be interpreted by the concept (Hifz al-Alam).²⁵ Those are often called as the five goals, namely Hifz Din, Hifz An-nas, Hifz nasl, Hifz Mal, hifz Aql and Hifz al-Alam. These five concepts must be held firmly in order to make Sharia Maqasid proceeds well and lead into something useful.

There is correlation among the concept of the Khilafah of Ahmadiyya, the Maqashid of Sharia and Pancasila. **The first**, between maqasid of sharia and Pancasila, exactly in the first principle of the Godhead (hifz ad-Din) in theological principle wherein the most appropriate is the inclusive theology. It is based on the Qur'an QS Ali Imran (3): 64 as follows:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ

²⁵Look at Waryani fajar riyanto, *Maqasid asy-Syariyyah Sebagai sistem filasafat Hukum Islam (Studi Keluarga)*, (Yogyakarta, Integrasi-dan Interkoneksi Press, 2012), p. 450.

دُونِ اللَّهِ ۚ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

The meaning: Say, "O People of the Scripture, come to a word that is equitable between us and you - that we will not worship except Allah and not associate anything with Him and not take one another as lords instead of Allah." But if they turn away, then say, "Bear witness that we are Muslims [submitting to Him]."

"The principle of the One Supreme Godhead" (First Precept in Pancasila) thus it ensures the existence of Freedom of Faith, this is the true meaning of *Hifz Ad-Din*, because there is no coercion in religion QS Al-Baqarah (2): 256:

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

The meaning: "There shall be no compulsion in [acceptance of] the religion. The right course has become clear from the wrong. So whoever disbelieves in Taghut and believes in Allah has grasped the most trustworthy handhold with no break in it. And Allah is Hearing and Knowing."

In systemic conception, the divinity pillar can be explained by Surah al-Isra (17): 110 as follows:

قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ ۚ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ ۚ وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوهَا بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا

The meaning: Say, "Call upon Allah or call upon the Most Merciful. Whichever [name] you call - to Him belong the best names." And do not recite [too] loudly in your prayer or [too] quietly but seek between that an [intermediate] way.

While, the Ahmadiyya congregant interprets the God-in the Pancasila is establishing the Khilafah, because the Khilafah is one of the principles and teachings of Islam on the basis of the Koran and Hadith. The enforcement of Khilafah is as in the diagram above. The leadership of Mirza Masroor Ahmad as an evidence that the Ahmadiyya's Khilafah is the concept of Keeping Belief in the One Supreme in the view of Ahmadiyya. The system used in the election is very interesting, if we look at the history of Ahmadiyya then for 5 caliphs who served until now only one caliph is not including the offspring of Mirza Ghulam Ahmad, namely the Judge Nurudin, he is a faithful follower since the Ahmadiyya was founded in the India, exactly on 1889. The other appealing thing is although now the caliph who serves is one of Mirza Ghulam Ahmad's descendants, but the election of this generation through the election of Electoral College that is established specifically for it. In the election process, several names and candidates can be accepted and rejected, through voting such as throw up hand happen in Gondrong village when choosing the subsidiary Amir in Gondrong village.²⁶ According to them, because of the Khilafah system in Ahmadiyya is part of the Prophetic system, it is actually that the God is involved in pointing a Prophet, the Ahmadiyya's claim is in every election or guidance of the new leader, it has involved a mystical and spiritual aspect. Even it happens in the level of congregant in Gondrong village,²⁷ Based on this argument then why the descendants of Mirza always become the Caliph except for the first Caliph. From the

three statements above, there is a point of understanding that the sharia's maqasid in the khilafah system is one thing that makes Ahmadiyya can maintain the purity of their Religion, and as the previous description.

The second is about Humanity (**Hifz Nas**), as well as Unity (**hifz an-nasl**), the Democracy (**hifz alAql**) and Justice (**Hifz Mal**). Human as a social being is very related to what is founded by the Qur'an. The second precept creates a perfect human being, because the Koran has many information or verses that show social groups with a character. The verse begins from the phrase "Wa min An-Nass" or can be interpreted as the social community system. It is a social power that comes from social relations,²⁸ if it is associated to the concept of Ahmadiyya's Khilafah in the Ahmadiyya congregant's view in Gondrong village, Tangerang, the indication of social groups is applied well by the Ahmadiyya congregants in the village Gondrong. this indicator comes from two datas. the first is Insider data that is collected from the recognition of Ahmadiyya congregant themselves, through Posyandu, and other social activities.²⁹ Sanusi added a theme that is promoted by the Caliph al-masih V who wanted to implement Jargon "**Love for all and hatred for none**", it means that love is for all and no hatred for anyone, this jargon showed that the Ahmadiyya community is very welcome with other groups,³⁰ This is also reinforced by the second indicator namely Outsider data, the Ahmadiyya outsider also saw the real social movements that was conducted by Ahmadiyya congregant through blood donation activity.³¹

²⁶The interview result with Mr. Mardani, the subsidiary leader of the Ahmadi in Gondrong village, the territory Amir who has occupied the position of Amir for almost 3 Periods, after Subuh, May 23, 2015. See also Najib Burhani, Ahmadiyyah p. 121.

²⁷Interview with Mr. Mardani (Amir in Gondrong village). See also Najib Burhani, *Khilafah* 121. See also Lajnah Imaillah, *Patway The Paradise a Guide Book to Islam*, (MD, Ahmadiyya Movement In Islam, inc1996.

²⁸See and read more, Wariyani Fajar riyanto, *Maqasid* p. 738 -783.

²⁹Interview with Mr. Mardani and Mr. Sanusi, a field research about the Khilafah of Ahmadiyya in Tangerang on 22nd-24th of May2015.

³⁰Interview with Mr.Mardani on 23rd of May 2015.

³¹Interview with the chief of MWC's Mustayar in Cipondoh sub-district, named Jamhuri HU, was born in Tangerang, he is one generation with Mr. Mardani. He acknowledged that Ahmadiyya congregant cleans and

The third, maintain the Nature (**Hifz Alam**). Maintaining the Nature is also included in the Maqasid of Sharia, the nature as a dwelling is a God's giving to the Caliphs, and the Caliph is the substitute for the pattern of prophecy in the Earth, and anything that is given to them, it should be guarded and preserved,³² but in concept, the researcher can not find it in the Ahmadiyyah congregant of Gondrong village. In various interviews, there is one of NU's administrators in Gondrong village that always see the activity of Ahmadiyya's congregant such as devotion work in the village and social movements because of the abundant funds and human resources, starting from the Ahmadiyya volunteers in health field to educational issues, and so on.³³

PANCASILA	MAQASID OF SHARIA	KHILAFAH OF AHMADIYYA
THE GODHEAD	HIFZ AD-DIN	CALIPH
THE HUMANITY	HIFZ AN-NAFS	UMUR AMMAH
THE UNITY	HIFZ AN-NASL	WAKALAH TABSHIR
THE DEMOCRACY	HIFZ AL-AQL	WAKALAH TA'LIM
THE JUSTICE	HIFZ AL-MAL	CANDAH'S SYSTEM
-	HIFZ AL-ALAM	WAKALAH ZIRO'AT

CONCLUSION

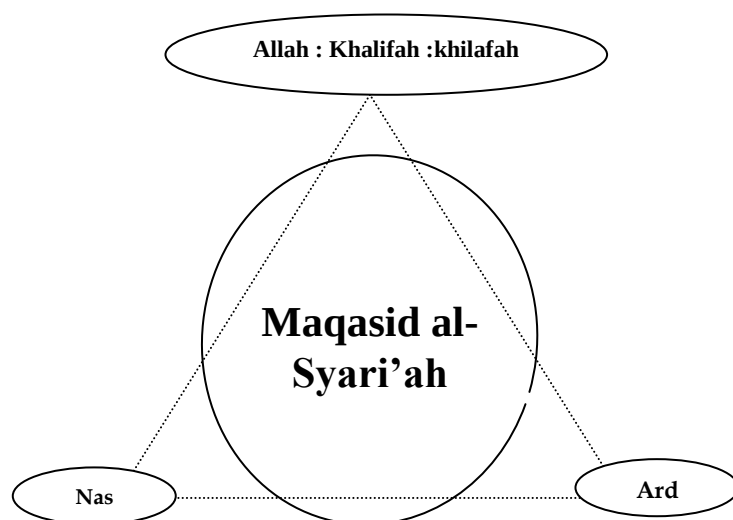
In this paper, the results of research and search data taken and analyzed by referring to the research abstract that wants to

conducts social activities. The interview is on Saturday May 23, 2015.

³²Fajar Riyanto, *Maqasid*..... p. 320.

³³Interview with the chief of MWC's Mustayar in Cipondoh sub-district, named Jamhuri HU, was born in Tangerang, he is one generation with Mr. Mardani. He acknowledged that Ahmadiyya congregant cleans and conducts social activities. The interview is on Saturday May 23, 2015.

review the maqasid of sharia in the concept of the Ahmadiyya's Khilafah, in particular is Ahmadiyya's congregant in Gondrong village. The paper tries to create the relevance with Pancasila's concept in Indonesia. hasil penelitian ini adalah *pertama*, The results of this study are firstly, the highest position is **Allah: Khalifah: Khilafah (Hifz Ad-Din)**, the second is Nas that can be interpreted as (**Hifz An-Nas, Aql, nasl, and Mal**), while in the third category is Ardun that can be explained by the concept (**Hifz al-Alam**).³⁴ The results above are often referred as the five purposes, namely Hifz Din, Hifz An-nas, Hifz nasl, Hifz Mal, hifz Aql and Hifz al-Alam. These five concepts must be held firmly in order to make the Maqasid of Sharia applied well and bring something useful for human. This is can be described by schema as follows:



There are three important points that in the religion's understanding which is obtained from the result of interview with some of the preachers. The first, in understanding about the khilafah and its pros or cons, they still use hadith and verses that according the Sunni's view, it has been explained in detail through various views book of Hadith scholars. The second, related to the concept of Sharia's maqasid, they do not understand the

³⁴See also in Waryani fajar riyanto, *Maqasid asy-Syariyyah Sebagai sistem filsafat Hukum Islam (Studi Keluarga)* (Yogyakarta, Integrasi-dan Interkoneksi Press, 2012), p. 450.

mechanism of the Sharia's maqasid concept in scientific and literature. However, substantively their behavior is representing the maqasid of shariah. The third, although they are obliged to obey the caliph who leads the Ahmadiyya's khilafah but their Caliph is only as a spiritual teacher rather than a Prophetic Pattern who inherits the government system.

References

- Abul A'la Maududi.(n. d.). *Essential Features of The islamic political Syistem*” Online Pdf on<http://www.islam101.com>.
- Al-Khadimi, Nuruddin Ibnu Muhtari. *Ilm Al-maqasid al-Syari'ah*. Riyad: Dar al-Nasser, 2001.
- Auda, Jasser Auda. *Maqasid al-Syariah as Philosophy of Islamic Law*. London: The International Islamic Law Of thought, 2008.
- Anjuman, Ahamdiyyah. *The Khilafat Ahmadiyyah Movment*, A brief review. Sufa, Fiji: Ahmadiyyah Anjuman Ishaat-i-Islam, tt.
- Ar-Raisunni, Ahmad. *Nazariyyah al-Maqashid*. Riyad: Dar al-Alamiyyah li al-Kitab al-Islami, 1992.
- Asyur, Ibn. *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Tunis: Dar al-Tunisiyyah, 1366.
- Atik Wartini. *Jurnal Istidlal Vol. 1 No. 2*: “Konsep Pemikiran Maqasid Al-Syari'ah dalam Pandangan Al-Syatibi”, 2014.
- Biggs, J. B. *Teaching for Quality Learning at University: What The Student Does*. Buckingham: Society for Research into Higher Education/Open University Press, 1999.
- Burhani, Najib. *Khilafah Ahmadiyyah sebagai Satu Model Penerapan Sistem Kekhilafahan di Era kontemporer*. Bandung: Mizan, 2014.
- Farid, Malik Ghulam (ed). *The Holy Quran , Arabic Teks and English Tranlation With Commentary, vol 1, Part 1*, Oxford: Islam International Publication Ltd, 1988
- Hidayat, Komarudin et al. *Kata Pengantar dalam Kontroversi Khilafah Islam, Negara dan Pancasila*. Bandung: Mizan, 2014.
- Imaillah, Lajnah. *Patway The Paradise a Guide Book to Islam: Ahmadiyyah Movement in Islam (MD)*, 1966.
- Khalaf, Abdul Wahab. *Ilm Ushul Fiq*. Tp,: Dar al-Qalam, 1977.
- Ma'luf, Luis. *al- Munjid*. Bairut: Dar al-Fikr al-Masriq, 1986.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus al-Munawwir*. Yogyakarta: UPBI PP. al-Munawwir, 1984.
- Muslim Public opinion on U.S Policy Attakc on Civilian, and Al-Qaeda, in the online version can be retrieved on <http://www.wordpublicopinion.org/pipa/pdf>.
- Nabhani, Yusuf bin Isma'il. *Hujjah Allah 'ala al-'Alamin fi Mu'jizat Sayyid al-Mursalin*. Beirut: Dar al-Fikr, tt.
- Rahman, Fazlur. *Dalam Islam*. Chicago: University of Chicago, 1979.
- Riyanto, Waryani Fajar. *Maqasid asy-Syariyyah Sebagai sistem filasafat Hukum Islam (Studi Keluarga)*. Yogyakarta: Integrasi-dan Interkoneksi Press, 2012.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Modern Islam in India*. Lahore: Sh. Muhammad asraf, 1969.
- Syatibi. *Al-Muwaffaqat*, Tahqiq Abdullah Darraz, Beirut: dar al-Kutub al-Ilmiyyah, Tahir, tt.
- Zulkarnean, Iskandar. *Gerakan Ahmadiyyah di Indonesia*. Yogyakarta: LKIS, 2005
- Zuhaily, Wahbah. *Ushul Fiqh al-Islami*. Beirut: Dar al-Fikr, 1986.



الانفتاح الحضاري والتقابل الفكري على ضوء المقاصد الشرعية (دراسة نموذجية على المذهبين المالكي والشافعي)

Abdul Mukti Tabrani
STAIN Pamekasan.
abuahlawi@yahoo.com

Abstract

Muslim scholars of Islamic law might have different perspectives due to school of thoughts. However it remains fruitful. The greatest contribution to the differences are the open mindedness, the freedom of thought and expression that take to peacefulness and sincerity in performing religious activities. It is confidently the Maqasid syariah which becomes the major axis of the subject matter. Hence, the essential points of Sharia are joyfulness, cheerfulness, and happiness. This paper is about to describe different opinions between teacher and pupil, Imam Malik and Imam al Syafii, both are the pioneers of supreme schools of Islamic law. The basic difference is on the variety of thoughts instead of the contradicting ones. In advance, it results the beauty of Islam that are merciful and beneficial.

Keywords:

maqasid sharia, schools of fiqh, diversity, and inclusivism.

مقدمة

معلوم أن مرونة الشريعة تثمر في حد ذاتها الانفتاح والتقابل الفكري على ضوء التعايش العلمي بين مذاهب الفقهاء. ولا يخفى على من درس و أمعن النظر في تاريخ الإسلام ولا سيما عن تطور أدوار العلوم الإسلامية عبر التاريخ، أن اختلاف العلماء والفقهاء في القرون الماضية أهدى شيئاً عظيماً للحضارة الإسلامية. وهو ما شهدناه اليوم وسمّيناه بسلسلة العلاقة بين العلوم أو التقريب والتنسيق بينها. ومعلوم

بالضرورة أن المذهب الشافعي الذي هو أكبر مذهب استعمله أكثر المسلمين في جنوب شرق آسيا هو أول مذهب يدعو إلى ضرورة استعمال أصول استنباط الأحكام الفقهية المؤدية إلى رحمة الأمة.

وكل ما يقوله التاريخ بأن هناك مناهج فقهية التي هي محصلة استنباط الأحكام والتي تتمثل في مذهب أهل الرأي (طريقة الكوفة)

رضي الله عنهم. كما أن التاريخ يدلنا كذلك على أن الإمام مالك أخذ جذور مذهبه من علماء المدينة.²

والجدير بالذكر هنا أن الشافعي مع أنه تتلمذ على الإمام مالك ومحمد بن الحسن الشيباني وكثير من الفقهاء أهل زمانه، فإنه أصدر منهجا مخالفا لشيوعه. وذلك يتجلى في قوله أن مذهبه هو الحديث الصحيح، وإبطال الاستحسان وعدم قبوله العرف والذرائع وعمل أهل المدينة. وحاصل الأمر هنا أن المناهج الفقهية وطرق الاستنباط مع وجود الفروق اليسيرة بينها في الإطار الطرقي، في الحقيقة هي في حد ذاتها واحد في الشكل. وهو الاهتمام بمقاصد الشريعة³. ومراعاة أقوال العلماء، ومراعاة العادات والعرف، والتوسع في الاستحسان، والبحث في القياس، وأصول الشرع عامة⁴.

². للتوسع في هذا المقطع انظر: ولي الله الدهلوي، الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، دار النفائس، 1986، ص 40.

والمراد بعلماء المدينة هم الذين اشتهروا بالفقهاء السبعة وهم: الأكل من لا يقتدى بأئمة # قسمته ضيؤي من الحق خارجة فخذهم عبيد الله عروة قاسم # سعيد أبو بكر سليمان خارجة³. ولذلك ينطبق الوصف على هذا المقطع بإطلاق الانفتاح الفكري والحضارى مراعاة للعاقبة التي اعتنيت من وراءه. انظر: محمد غونتور رملى وأحمد فؤاد شاذلي، "من الجهاد إلى الإجهاد" (باللغة الإندونيسية)، ص: 138، طبعة LSIP، جاكارتا، 2004⁴. انظر: صالح غانم السدلان، الائتلاف والاختلاف أسسه وضوابطه، ص: 81، دار بلنسية، الرياض، 1997.

وأهل الحديث (طريقة أو منهج أهل الحجاز)¹، إنما هي متوقفة في آخر مراحلها إلى محطة تسمى مقاصد شرعية. لأن الواقع في الأمر أن الأئمة الأربعة من مؤسسي مذاهب الفقهية اتفقوا على أن أصول الأحكام هي القرآن والسنة والإجماع. ومعلوم كذلك أن الشافعي جمع بين المنهجين أو الطريقتين في تأسيس مذهبه.

بالإضافة إلى أن بذور المنهج الفقهي لتأهيل الشافعي (ت 204 هـ) إماما في المذهب، تظهر من كتابه الرسالة التي هي تعتبر أحد مؤلفاته القديمة في أصول الأحكام. ويكفي هذا دليلا على أنه قد ابتكر فكرا أو نظرا مميزا في الفقه الإسلامي وفي المناهج الفقهية وخالف في ذلك شيوعه. وأما أبو حنيفة فقد كان في أول إنشاءه للمذهب الحنفي يمثل حلقة من حلقات المذهب فيها أصوله وتقسيمه، وهي مأخوذة من فقه الإمام النخعي (ت 143 هـ) مؤسس مدرسة الكوفة، ولاشك أن هذا الرجل أخذ من فقه عبد الله بن مسعود وعلى بن أبي طالب

¹. ترجع أسباب ظهور المنهجين في ذلك العصر إلى أشياء منها أن الأحاديث النبوية كثيرا ما وصلت العراق فلا بد من استعمال العقل القياسي في الاستنباط، والثاني لأن العراق والبلاد الشرقية أوما يسمى بما وراء النهر أصبحت ملتقى الأحزاب السياسية من الشيعة والخوارج وهم معروفون بالأخذ بالأحاديث الموضوعة. وثالثها أن البيئة العلمية والاجتماعية بين العراق والحجاز بينهما فرق كبير في العادات والتقاليد. (راجع: حزيمة تاهيدو، مقدمة في مقارنة المذهب، (باللغة الإندونيسية) ص: 40، GP Press، جاكارتا، 2011 م)

عوامل الانفتاح الفكري على إطار المذاهب الفقهية

معلوم أن الشافعي الصغير (محمد بن إدريس) ولد بغزة سنة 150 هـ يتيماً. ثم حملته أمه إلى مكة ونشأ بها وترعرع على أجوائها وترى على علمائها فكان يحفظ القرآن وعمره سبع سنين وتعلم بالمسجد الحرام وهو يسكن في شعب الخيف بمكة. وكان حرصه الشديد على تحصيل العلم مع كونه تتيماً ساعده إلى سرعة الفهم والإتقان⁶. وعلى حدّ قوله حينما قصّ عن نفسه في الفترة التربوية، أنه كان يحبّ الشعر وسمع من البوادي وحفظ من الشعر الجاهلي ما يقارب عشرة آلاف بيت. حتى نصحه رجل من أصحابه بأن يكون فقيها فأخذ بنصيحته فتعلّم على علماء مكة مثل سفيان بن عيينة (ت 198 هـ) ومسلم بن خالد الزنجي (ت 180 هـ) قبل إقدامه إلى الإمام مالك بالمدينة⁷.

وقبل قدومه إلى المدينة فقد درس العلوم بجانب حفظه القرآن كاللغة والشعر والحديث وغيرها على شيوخ مكة أمثال ابن أبي رواد وعبد الله المخزومي. وحصل على حظ وافر من العلم إلى درجة الإفتاء وحفظ الموطأ قبل أن يكون

وإذا نظرنا على سبيل المثال، ماجرى بين الشافعي (التلميذ) والإمام مالك (الشيخ) في تقابل التنسيق والتقريب في المنهج الفقهي. فإن الشافعي أخذ في حق أستاذه فيما يتعلق بالخبر الواحد في مقياس القبول وانتقده بأن مالك ليس له أصل ثابت في التعامل مع الخبر الواحد. هذا في ناحية نظر الشافعي كمقاوم لأصول فقهه في كتابة الرسالة. ولكن العلماء أنصفوا في هذا الأمر وردّوا عليه بأن مالك إنما أشاد إلى ذلك لحرصه على تحقيق مقاصد الشريعة وحرصه كذلك على استقرار أحوال الناس. وهذا الأمر في الحقيقة من باب التوسّع في مصالح مرسله وسدّ الذرائع وتمسكه بعمل أهل المدينة⁵. والقياس عنده يمثل طريقاً إلى محاسن الشرع بأصول متغيرة حسب الاستحسان والحكمة. لذلك فإن الناظر والباحث لمثل هذه الأمور يدرك أن الفروق المنهجية في الفقه إنما هي في الشكل وليست في المعنى أو بعبارة أخرى إنما هي في المعاني وليست في المباني.

⁵. وعلى هذا المنوال قال الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه "مالك حياته وعصره" إن مالك ينظر في كل مسألة على حالها بأكثر من أصل مراعاة للعرف والأقوال الصحابة ولأصول الشرع عامة. فالفرق بينهما أن الشافعي يأخذ بدليل السنة مطلقاً، ومالك يأخذ بالسنة المقارنة ولو أنه دونه في موطنه (انظر: أبو زهرة، مالك حياته وعصره آراءه وفقهه، ص: 268، دار الفكر، بدون سنة).

⁶. انظر: ابن الأثير الجزري، مناقب الإمام الشافعي، ص: 24، دار

القبلة، جدة، 1990

⁷. ابن حجر العسقلاني، توالى التأسيس لمعالي محمد بن إدريس،

ص: 58، دار الكتب العلمية، بيروت، 1986

تلميذا للإمام مالك⁸. وهذا شيء فريد ممتاز في عصره حيث حفظ كتابا قبل أن يدرس إلى مؤلف الكتاب. والشافعي لا يقنع بعلمه مع أهليته بذلك لأنه أحسّ دائما بأنه لم يبلغ درجة استقلال الرأي. ولذلك لما لازم مالك الذي كان إماما في الحديث، اجتمع في نفسه قوة الإدراك والفهم بالسنة حتى نال درجة المجتهد المستقل. وبنى مذهبه مستقلا عن شيخه⁹. ومع ذلك فإنه قدر وأجل مكان شيوخته فضلا عن سفيان ومالك، فإنه يقول "لولا مالك وسفيان لذهب علم الحجاز"¹⁰

ومما يعظم شخصية الشافعي العلمية هو أثر الاعتناء بقبول الأحاديث والأخبار عن مالك وفصاحته وبلاغته في اللغة. وأكد هذا المقطع أنه لم يرحل لطلب العلم بعد وفاة مالك، بل رحل إلى اليمن وعمل في نجران مما أدى هذا العمل إلى الفتنة. وشاء القدر أن يلتقى الشافعي مع أحد تلاميذ الإمام أبي حنيفة وهو محمد بن الحسن الشيباني ببغداد فأخذ عنه الفقه وتناظر في مسائل شتى فأعجب بذلك هارون الرشيد وأنجاه من الموت¹¹.

وهناك رأى آخر يليق أن نهتم به وهو أن الشافعي صار فقيها بسبب محمد بن الحسن الشيباني تلميذ أبي حنيفة. ومعناه أنه زاد فقهه وانفتح قلبه على مسائل لم يكن مطلعاً عليه من قبل. وأثر فيما بعد في إبداع استخراج المسائل والمناهج الفقهية والمقاصد الشرعية. وهذا ما جعله الفقيه المجتهد المطلق في عصره¹².

توسع الشافعي في تقدير مكانة إمامه مالك وجعله نجما في أفاق العلم كما ذكر ذلك في كثير من كتب التاريخ. ولذلك في نظره لسبب الاتقان والتثبت في الرواية¹³.

وقد أجمع أهل الحديث أن أصح الأسانيد المسمى بالسلسلة الذهبية هو ما روى عن مالك عن نافع عن ابن عمر. وهذا يدل على المكانة العلمية الرفيعة من حيث الاتفاق والاقرار. لأن كل مروياته في الموطأ صحيح¹⁴. وقد حوى كتابه هذا كثيرا من فتاوى الصحابة وكبار علماء المدينة. كما أنه لم يوجد قبل مجيء كتاب البخاري أصح منه.

¹². راجع : ابن عابدين، الدر المختار، ص: 35، دار إحياء التراث

العربي، بيروت، 1998

¹³. راجع : القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة

أعلام مذهب مالك، وزارة الأوقاف، المملكة المغربية، 1983، ج 1

ص 75

¹⁴. راجع في هذه المسألة في كتب علوم الحديث، وانظر مثلا،

محمود الطحان، تيسير مصطلح الحديث مكتبة المعارف، الرباط:

1997، ص 18

⁸. ابن الأثير، المرجع السابق، ص 200

⁹. انظر: الفخر الرازي، مناقب الشافعي، ص: 138، مكتبة الكليات

الأزهرية، القاهرة، 1986

¹⁰. المرجع السابق، ص 205

¹¹. انظر: أبوزهرة، المرجع السابق، ص 23

وأكد بذلك الدهلوي حيث قال أن مذهب الشافعي في الحقيقة مذهب أهل الحديث لأنه تفصيل لكتاب مالك لأنه بالإضافة إلى كونه ناهجا مذهب الحديث فإنه كتاب الفقه حوى بين دفتيه أبواب الفقه ومناهجه. فجعل الشافعي كتابه الأم يتصدى بأول المصادر بكتاب إمامه هذا¹⁵. ومن قرأ كتاب الأم وأمعن النظر فيه وجد أن الشافعي انتقد وخالف إمامه في مواضع منها عدم الأخذ بأصل ثابت في الاستنباط وهذا المنهج في نظر الشافعي ضعيف، ومن تلك المناهج المتقدمة في القضايا الأصولية تفصيل أقوال الصحابة على الأحاديث، وإحكام أقوال عمر بن الخطاب على الأخبار، وترك أقوال الصحابة إلى أقوال التابعين، وقبول الأحاديث وإحكامه في المسائل السياسية وليست على سبيل التشريع العام. وهذه الانتقادات في المناهج الفقهية إنما تجري على سبيل المقاصد الشرعية التي هي مدار الوسع والرحمة وعدم الحرج على الأمة الإسلامية. ولاتقاوم إلى سبيل التعصب والتخطفة والإهانة¹⁶.

ومن المناهج الفريدة التي صدرت عن الإمام مالك هي عمل أهل المدينة. ولا يوجد هذا

المنهج إلا في المذهب المالكي . ولم يعلم الجميع أن المراد به مااستقر إليه أمر الناس، وجرى به حكم الحاكم. وهذا ثابت منه بالاجتهاد. وقد أشار إلى هذه المسألة ابن القيم حيث أكد أن العمل الذي طريقه الاجتهاد والاستدلال فهو معترك النزال ومحل الجدل. ومعلوم أن عمل أهل المدينة بعد انقراض عصر الخلفاء الراشدين والصحابة، كان بحسب من فيها من المفتين والأمراء والمحتسبين على الأسواق ولم تخالفهم الرعية. فإذا أفتى المفتي نفذ وصار عملا وهذا لم يخالف السنة¹⁷.

والذي جرى بين الإمامين من المؤاخذه أو ماسميناه اليوم بالانتقادات هي في الأصل ترجع إلى أصول ثابتة في المناهج الفقهية الصحيحة. وقد تعلل تلك الانتقادات بأمور وبراهين منها أن مالك يدعى الإجماع على صحة عمل أهل المدينة، وأنه يجيز ترك العمل بخلاف المقتضى في الاختلاف، وأن عمل أهل المدينة ليس أمرا تحديديا مطلقا، وأنه لم يكن معروفا بين العلماء من قبل.

وهذه الاختلافات اليسيرة المعفو عنها والمأجور فيها كما قاله القرضاوي اختلاف في

¹⁵. انظر: ولي الله الدهلوي، المسوى شرح الموطأ، 24/10، دار

الكتب العلمية، 1983

¹⁶. انظر: الشاطبي، المرجع السابق، 521/2

¹⁷. انظر: ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين،

304/2، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، بدون سنة

الوجه الأحسن. هذا مع المخالفين، فكيف بغيرهم؟

وهذا من أعظم دواعي التسامح والتقارب والتفاهم بين الناس مهما كان الاختلاف. لأن هذا الحوار إنما يقصد به التأليف والتقريب والتسنيق لأن الشريعة ومقاصدها ومناهجها عالميا لاتأتى إلا بخير ومصلحة. وسنة الله في الكون أو في القرآن يؤكد على أهمية هذا القانون وسماء القرضاوى بسنة التدافع. ومعناه أن الله يدفع الخلق بعضه ببعض لمصلحة الأرض واستمرار الحياة. والمثال على هذا القانون أو سنة التدافع: أنه قد يظهر بعض جنس النبات وانتشر حتى يهدد الحياة فسلط الله عليه حشرة ليدفع ذلك النبات وتصد انتشاره.

كيف يكون التقابل والتعايش العلمي نحو المصالح

إن المتأمل في الحياة العلمية لدى أئمة المذاهب الفقهية يجد أنها مليئة بالجدل والمناظرة والخوض على غمار المعارك الفكرية المنهجية بجانب التحصيل والتأليف. فالشافعي مثلاً، نرى أن حياته مشغولة بالتضييق الفكري الإجهادي لاسيما في مجال القياس وإنكار الاستحسان وعدم الأخذ بالذرائع وتوسيع مجال الاستدلال بالأخبار النبوية إلى غير ذلك. وكان الهدف من

الدين وواقع بمشيئة الله تعالى رحمة للأمة¹⁸. لأن الشرع له مقاصده ومناهجه. قال الله تعالى "ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته"¹⁹. كما قال في أية أخرى "ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين"²⁰. لأن الأفكار تختلف والإرادة مباينة وكلُّ مسؤول عن نفسه وهكذا.

وهي كذلك ليست اختلافا متناقضا متعارضاً، بل اختلاف التنوع المباح المبني على البر والتقوى.

وعلى هذا الأساس، الكلُّ يتمسك بما عنده أنه حق وخير وجمال، وأنه فاتح للحوار مع الآخرين وبإمكان الأمة الإسلامية - اليوم - على إطار تاريخ اختلاف المناهج الفقهية المبنية على المقاصد الشرعية محاولة إيجاد نقطة التلاقى أو قواسم مشتركة يتفاهم عليها الجميع ويعملون في إطارها²¹. ولا بد على الأمة أن ترحب بهذا الحوار المفتوح لأنه مأمور به شرعا. فكيف لا يكون ذلك واجبا مع أننا مطالبون باستعمال طريق الحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة على

¹⁸. يوسف القرضاوى، المسلمون والعمولة، ص 118، دار التوزيع،

القاهرة، 2000

¹⁹. الشورى : 8

²⁰. هود : 118

²¹. المرجع السابق، ص 120

ذلك كله خوفه الشديد من أن يكون الفتوى والقضاء مجالا للفوضى، والتشريع عرضة للهوى والأغراض النفسية. كما قال في كتابه "هل يجوز لأحد يعقل شيئا من الفقه أن يترك قول عمر ولا يعلم له مخالفا من أصحاب النبي (ص) لرأي نفسه أو مثله ويجعله مرة أخرى حجة على السنة وحجة فيما ليس فيه السنة، فإن جاز أن يكون الخيار إلى من سمع قوله، يقبل منه تارة ويترك أخرى جاز لغيركم تركه حيث أخذتم به، فلم يقم الناس من العلم على شيء تعرفونه وهذا لا يسع أحدا عندنا. والله أعلم"²²

وهذه قاعدة عظيمة عند الشافعي. وهي أنه لا بد للفقيه أن يتخذ منهاجا لنفسه يسير عليه ولا يخرج عنه حتى استقام العلم عند الناس وحتى لا يكون للناس مجال للأخذ وإختيار في ترك السنة. ومع هذا كله، فإن هناك فروق منهجية بين الشافعي ومالك من حيث القبول بالخبر الواحد، والقياس على أصل معين، وعمل ماجرى عليه الناس. ولكن هذا كله لا يجعل التشريع الإسلامي المحكم في الكتب الفقهية عبثا ومطروحا عبر الحائط، بل هو خزانة وذخرا ومفخرة للتراث الإسلامي الباهر الذي لا يوجد في غيره من الديانات والحضارات.

ومعلوم بالضرورة أن اتحاد الغايات والمناهج والمقاصد من أوضح الشرائع أصلا. لأنها دعامة وطيدة لبقاء الأمة الإسلامية ودوام حكومتها ونجاح رسالتها وأصول عزتها وقوتها. وقد أمر الله على هذه الملة الاجتماع على حق والحذر من فرقة وتفرق. حيث قال "واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا"²³ كما ان الحذر منه تعالى موجه إلى التفرق في الأديان السابقة. "إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم من شيء"²⁴

والاختلاف الذي يسبب الافتراق والتمزيق يُعدُّ ابتعادا عن هدى النبوة والرسالة. كما أنه تعالى أرشد إلى التضامن والتأليف باستعمال المنهج والطريق الأمثل المتوسط لأن لا يقع الأمة في معاناة العصبية الأعمى فيرسلها إلى ضعف وموت.²⁵

لذلك فإنه يُعدُّ من الوجوب، بذل الوسع والطاقة للعلماء في جميع مكوناتهم أن يبلغوا درجة "الرسوخ" و "النضوج" أو "الكمال" في العلم والمعرفة. وهي كلها مبنية على صفاء النفس ورقة الاحساس ماجعلهم يفهمون مقاصد الشرع في استنباط الأحكام. ومن الأشياء اللازمة في

²³. آل عمران: 103

²⁴. الأنعام: 159

²⁵. انظر: صالح غانم السدلان، الائتلاف والاختلاف أسسه

وضوابطه، ص 7، دار بلنسية، الرياض، 1987

²². انظر: الإمام محمد بن إدريس الشافعي، الأم، 246/7، دار الفكر:

بيروت، 1990

"الشريعة كلها مصالح إما درء المفاسد أو جلب المصالح"³⁰

وفي إطار السماحة والاعتدال كوصف للشريعة ومقاصدها علّق ابن عاشور بقوله "السماحة سهول المعاملة في اعتدال، فهي وسط بين التضيق والتساهل. وقد ظهر للسماحة أثر عظيم في انتشار الشريعة الإسلامية وأصول دوامها. فعلم من هذا أن اليسر من الفطرة"³¹ قال تعالى "يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر"³² إلى غير ذلك من أدلة الحديث النبوي الشريف.³³ لذلك كله فإن الخلاف بين الفقهاء في مذاهبهم خلاف منهجي. سواء كان المنهج في التعامل مع السنة أو القياس أو في غيره من أدلة الأحكام. فالشافعي مثلاً، نظر إلى السنة أنّها مستقلة على كل حال وظرف، غنى عنها في كل أحوال لا يريده أحد صحابياً كان أو غيره. والاجتهاد إنما يكون قياساً عليها. ومنهجه هذا على حدّ قوله هو الضامن للسنة، فلا يكون هناك

مقاصد الشرع حسن المآخذ وسلامة النية والحرص على الخير بالإضافة إلى دقّة الفهم في أمور الشرع كقواعد وضوابط بدايةً ونهايةً.²⁶ وأما ما تحصلت من المناهج والمقاصد من حيث القوانين الوضعية بجميع أنواعها فإن لها هيئة تشريعية وقضائية لا تمل إلا تطبيق نصوص على الوقائع. لأن الشريعة إنما جاءت لحكمة عظمى وأسرار ومقاصد كبرى.

كما أكد بذلك ابن القيم "الشريعة مبناها على الحكم والمصالح في أمور المعاش والمعاد. فهي خير كله وعدل كله ورحمة كله ومصالح كله"²⁷ وقال الشاطبي في نفس المعنى: ومن المستقر في الشريعة أنّها وضعت لمصالح العباد.²⁸ وأوضح أن أدلة القراءان على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت مبلغ القطع. لذلك سمي هذا الدين بالحنفية السميحة لما فيه من اليسر والتيسير والرفق بالمكلف عن تحمّل المشاق.²⁹ ومدار هذا كله، كما قال الإمام العز بن عبد السلام

³⁰ انظر: عز الدين عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأناس، ص

11، مؤسسة الريان، بيروت، 1990

³¹ انظر: محمد طاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة، ص 196، دار

النفاث، الرياض، 1990

³² البقرة: 185، والآيات القرآنية على هذه السياق كثيرة منها قوله

تعالى "لا يكلف الله نفساً إلا وسعها" البقرة: 286. وقوله تعالى "وما

جعل عليكم في الدين من حرج" الحج: 78. وغيرها كثير

³³ مثل حديث "إن هذا الدين يسر ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه"

رواه البخاري - حديث رقم 39، وغيره كثير

²⁶ انظر: عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، الاجتهاد ورعاية

المصلحة، ص 8، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض،

1994

²⁷ إعلام الموقعين، نفس المراجع، 14/3

²⁸ الموافقات للشاطبي، نفس المراجع، ص 522

²⁹ المرجع السابق، ص 530

اجتهاد بلا دلالة السنة، وإلا، خرجت السنة من أيدي الناس.³⁴

وقد حق القول بأن معرفة المقاصد الشرعية والعناية بها والاهتمام بعلومها وتعليمها شرطاً في فهم الأحكام الشرعية واستنباطها. والبذور الأولى في هذه الأهمية ترجع إلى إشارات دور النصوص الشرعية نفسها ابتداء من اجتهادات الصحابة. وعلى رأسهم سيدنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه. فهو مدرسة بأكملها في هذه الناحية. وقد تطوّر هذا العلم بالمقاصد الشرعية والمناهج الفكرية بمتابعة العلماء ودراستهم في الاستقراء والتفكير. فعلى سبيل المثال، وجدنا أن الإمام الترمذي ألف كتاباً في "مقاصد الصلاة" و "علل الشريعة". والراغب الأصفهاني كتب في "الذريعة إلى مكارم الشريعة" والغزالي كتب "إحياء علوم الدين" وفيه مافيه من العلل التشريعية والمقاصد الشرعية والأسرار الحكمية، وغيرهم كثير.

ولكن إسهام هؤلاء العلماء في إقامة قواعد المقاصد لم يكن على درجة واحدة من الأهمية والتأثير كما بلغ ذروته حجة الإسلام الغزالي حيث أنه فتح أبواب هذا العلم وغزّر مباحثه ومواده³⁵. فالإمام الغزالي هو أستاذ

المدرسة الشافعية في المقاصد الشرعية بعد الإمام الشافعي نفسه والجويني والرازي والبيضاوي والسبكي وابن عبد السلام. وقد تأثر به الإمام الشاطبي فكان بحراً بعده في هذا الفن، حيث يكون كتابه الموافقات في أصول الشريعة مرجعاً هاماً في هذا الميدان الرائع. لأنه أخذ عن الغزالي وغيره فأحسن في الاستنباط وأجاد في إبداع هذا الفن بأصول ثابتة وأقسام متميزة وفروع متشعبة التي تكون مدارها جلب المصالح ودرء المفاسد مع تحديد في بعض الجوانب وتوسيع في التفاصيل.

خاتمة

اتضح لنا من السطور السابقة، أن الأفكار والأقوال والعقول لأي نوع من العلماء والفقهاء محدودة. ومع ذلك فهي متنوعة ومختلفة. فعلى سبيل المثال، فقه الأئمة الأربعة في الأصل نابع عن فقه الصحابة رضي الله عنهم. فشكل فقه مالك هو شكل فقه عمر بن الخطاب وقد سمى بعض العلماء بأنه فقه المصلحة والذريعة. لأنه قابل للتجديد والتكييف وصالح لكل زمان ومكان. وكذلك فقه الشافعي فهي المسمى بفقه السنة والاعتدال. فالكل كما قال الشاطبي لا يأتي إلا بخير.

³⁴ الأم، المرجع السابق، ص 240 ج 7

³⁵ ابن عاشور، المرجع السابق، ص 80

المراجع

- ابن الأثير الجزري، مناقب الإمام الشافعي، دار
القبلة، جدة، 1990
- ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب
العالمين، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، بدون
سنة
- ابن حجر العسقلاني، تولى التأسيس لمعالي محمد
بن إدريس، دار الكتب العلمية، بيروت،
1986
- ابن عابدين، حاشية الدر المختار، دار إحياء
التراث العربي، بيروت، 1998
- أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، الموافقات في أصول
الشرعة، بيروت، 1999
- أحمد شاه ولي الله الدهلوي، الإنصاف في بيان
أسباب الاختلاف، تحقيق: عبد الفتاح
أبوغدة، دار النفائس، بيروت، 1986
- أحمد شاه ولي الله الدهلوي، المسوى شرح الموطأ،
دار الكتب العلمية، 1983
- الإمام محمد بن إدريس الشافعي، الأم، دارالفكر،
بيروت، 1990
- حزيمة تاهيدو، مقدمة في مقارنة المذهب، (باللغة
الإنجليزية)، GP Press، جاكرتا،
2011
- صالح غانم السدلان، الائتلاف والاختلاف أسبابه
وضوابطه، دار بلنسية، الرياض 1997
- وهذه المناهج الفقهية تؤدي في آخر
مراحلها إلى محطة تسمى مقاصد شرعية التي
يكون مدارها درء المفاسد و جلب المصالح، أو
بعبارة أخرى "في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة"
فلابد لهذه المقاصد أن تدفع مصالح الأمة نحو
الانفتاح الفكري والحضاري متلائما ومنسجما
مع الروح القرآني في فلسفة التعارف والتضامن
والتقابل والتعايش تحت ظلّ السلام
والإسلام. فالاختلاف في أيّ مجال وفي أيّ
مذهب إنما هو أمر فطري لأن الدين واحد
والشرع واحد والحق واحد أصلا، لأن الإله
الشارع واحد وهو الله سبحانه وتعالى. فمن قال
أن الاختلاف يؤدي إلى تناقض في الشرع فهو
كلام باطل³⁶. لأن الاختلاف في المذاهب رحمة
وتيسير للأمة يتوخى من وراءه ثروة تشريعية
عظيمة يكون محل افتخار واعتزاز للإسلام وذخر
للمسلمين وللناس أجمعين. هذا ونسأل الله
التوفيق والسداد. وصلى الله على سيدنا محمد
وآله وصحبه وسلم.

³⁶. انظر: وهبة الزحيلي: الفقه الإسلامي وأدلته، 74/1، دار الفكر،

بيروت، 1997

- عبد العزيز عبد الرحمن السعيد, الاجتهاد ورعاية
المصلحة, طبعة جامعة الإمام محمد بن
سعود, الرياض, 1994
- عز الدين عبدالسلام, قواعد الأحكام في مصالح
الأنام, مؤسسة الريان, بيروت, 1990
- الفخر الرازي, مناقب الشافعي, مكتبة الكليات
الأزهرية, القاهرة, 1986
- القاضي عياض, ترتيب المدارك وتقريب المسالك
لمعرفة أعلام مذهب مالك, وزارة الأوقاف,
المملكة المغربية, 1983
- محمد أبو زهرة, مالك حياته وعصره وأراؤه وفقهه,
دار الفكر, بيروت, بدون السنة
- محمد طاهر بن عاشور, مقاصد الشريعة, دار
النفايس, الرياض, 1990
- محمد غنتور رملي وأحمد فوائد شاذلي, من الجهاد
إلى الاجتهاد (باللغة الإندونيسية) LSiP
Press, جاكرتا 2004
- محمود الطحان, تيسير مصطلح الحديث, مكتبة
المعارف, الرياض, 1997
- وهبة الزحيلي, الفقه الإسلامي وأدلته, دار الفكر,
بيروت, 1999
- يوسف القرضاوي, المسلمون والعملة, دار التوزيع,
القاهرة, 2000



THE CONTIGUITY OF ISLAM AND LOCAL TRADITION: A STUDY OF THE HINTERLAND MALAY SOCIETY OF WEST KALIMANTAN

Ibrahim

*Institut Agama Islam Negeri Pontianak
(ab_irhamiy@yahoo.com)*

Abstrak:

Sebagai agama *rahmatan lil `alamin* yang berasaskan sumber normatif al-qur`an dan hadits, Islam datang bukan sebagai agama baru yang menafikan semua nilai dan tatanan budaya pada suatu masyarakat. Islam sangat menghargai nilai-nilai lokal yang baik dan dipelihara oleh suatu masyarakat. Kehadiran Islam justru menyempurnakan tata kehidupan & budaya lokal yang baik dalam bentuk akomodatif nilai, sebagaimana wujud dalam bentuk praktek Islam Nusantara. Persentuhan Islam dan tradisi lokal dapat dilihat dalam banyak praktek keislaman nusantara, terutama praktek keagamaan tradisional (*ahlussunnah waljama`ah*), pendekatan budaya dalam dakwah para Walisongo, hingga beberapa bentuk kompromistis Islam dan tradisi lokal. Adanya akomodasi nilai normatif dan tradisi lokal dalam praktek hidup masyarakat membuktikan adanya persentuhan Islam dan tradisi lokal tersebut, dalam hal ini dapat dilihat dengan jelas dalam Pantang Larang, Perladangan (*buma*), Berobat Kampung, dan Tepung Tawar pada masyarakat Melayu di pedalaman Kalimantan Barat.

Kata kunci:

Islam nusantara, akomodatif, persentuhan nilai, Islam, tradisi lokal.

Pendahuluan

Islam Indonesia adalah praktek beragama yang merupakan perpaduan antara nilai-nilai ajaran yang bersumber dari al-Qur`an dan as-Sunnah dengan nilai-nilai lokalitas yang baik dan diakui dalam masyarakat, praktek beragama yang bersifat kontekstual, berkeadaban dan berkemajuan. Begitulah antara lain pernyataan Prof. Aqil Syiraj ketika mendiskusikan tentang Islam Nusantara. Karena itu, Islam nusantara memiliki karakteristik yang sangat khas ke-Indonesiaannya, dan berbeda dengan Islam di tempat lain, termasuk Timur Tengah.

Pernyataan serupa juga dapat dilihat dalam tulisan Sumanto Al-Qurtuby yang mengatakan bahwa Islam pada hakikatnya adalah agama yang sangat *responsif* dan

adaptif. *Responsif* artinya, Islam bukanlah ajaran nilai yang bebas dari konteks sosial dan budaya yang melingkupinya, melainkan jawaban atau tanggapan terhadap kondisi umat. *Adaptif* bermakna bahwa ajaran Islam bukanlah nilai-nilai yang statis dan kaku, melainkan universal dan menyeluruh, sehingga mampu menyesuaikan dengan persoalan umat¹.

Sebagai petunjuk dan jalan, Islam mengajarkan nilai-nilai dalam kehidupan manusia, baik dalam tataran hubungan kepada sang pencipta (*hablumminallah*), maupun hubungan sesama makhluk

¹ Sumanto Al-Qurtuby. "Southeast Asia: History, Modernity and Religious Change". *Jurnal Al-Albab - BJRS*. Vol. 2. No. 2. (2013) hal. 145-168

(*hablumminannas*). Ajaran Islam bukan saja mengenai persiapan hidup di akhirat (*ukhrawi*), melainkan kemestian menghimpun bekal yang sebaik-baiknya di kehidupan ini (*duniawi*). Dengan semua konteks inilah Islam wujud dalam keseluruhan tata nilai hidup dan kehidupan ummat, baik nilai sosial, budaya, politik, ekonomi, bahkan agama itu sendiri. Perpaduan nilai inilah yang melandasi karakter beragama yang saat ini dikenal dengan Islam Nusantara.

Dengan kata lain, Islam dengan segala ajaran sucinya (bersumberkan *al-qur`an* dan *as-sunnah*) berpadu dengan kebiasaan yang baik (*maslahat*) dalam masyarakat, dan melahirkan satu bentuk keber-agamaan yang kontekstual, berkeadaban dan berkemajuan. Seperti apa sebenarnya Islam dan tradisi dalam masyarakat kita, dan bagaimana pengaruh Islam terhadap praktek tradisi yang masih diamalkan hingga saat ini, khususnya pada masyarakat Melayu di pedalaman Kalimantan Barat, itulah yang menjadi fokus perbincangan dalam tulisan ini.

Metodologi Penulisan

Artikel ini disarikan dari beberapa hasil penelitian yang pernah penulis lakukan, khususnya kajian terhadap masyarakat Melayu sebagai representasi mayoritas masyarakat muslim di pedalaman Kalimantan Barat. Diantara hasil penelitian yang dijadikan sumber data bagi penulisan artikel ini adalah; 1) Islam dan Tradisi di Nanga Jajang²; 2) Tradisi dan Komunikasi di Nanga Jajang³; 3) *Kearifan Komunikasi dalam Pantang Larang Melayu*, Penelitian Kompetitif kelompok, yang juga mengambil sampel kajian pada

masyarakat Melayu Nanga Jajang⁴; 4) *Kearifan dalam Tradisi Buma*⁵; dan lain-lain.

Artikel ini juga ditulis dengan menggunakan beberapa data hasil penelitian terkait sebagai bahan analisisnya, antara lain adalah data penelitian Hermansyah tentang Magis dan Ilmu pada masyarakat Melayu Ulu, yang sudah diterbitkan dalam bentuk buku, *Ilmu Ghaib di Kalimantan Barat*⁶. Selanjutnya bahan-bahan tersebut disempurnakan dengan beberapa data hasil pengamatan dan pengalaman langsung penulis ketika berkunjung dan berkomunikasi dengan masyarakat Melayu pedalaman, dalam hal ini masyarakat Melayu di Nanga Jajang. Dari semua data inilah selanjutnya penulis susun menjadi sebuah bahan kajian yang utuh dan siap dianalisis menjadi sebuah artikel mengenai persentuhan Islam dan Tradisi pada masyarakat Melayu Pedalaman Kalimantan Barat.

Potret Masyarakat Muslim Pedalaman

Masyarakat muslim pedalaman yang dimaksudkan dalam tulisan ini adalah para penganut Islam yang ada di kawasan pedalaman Kalimantan Barat, dalam hal ini Hulu Sungai Kapuas, atau biasa dikenal Kapuas Hulu. Berdasarkan catatan para ahli sejarah, keberadaan masyarakat muslim di Kalimantan Barat, bahkan hingga ke pedalaman jauh, sesungguhnya memiliki beberapa catatan yang menarik dan masih diperdebatkan. Diantara persoalan tersebut menyangkut asal muasal kaum Melayu dan Islam di Kalimantan Barat umumnya, atau pedalaman Kalimantan Barat khususnya. Ada

² Ibrahim. "Islam dan Tradisi di Nanga Jajang", *Laporan Penelitian Individual* Dosen IAIN Pontianak, 2010a

³ Ibrahim. "Tradisi dan Komunikasi: Studi atas Prosesi *Topung Tawar* pada Masyarakat Melayu Nanga Jajang". Makalah yang dipresentasikan dalam Seminar Melayu Nusantara 2 yang diselenggarakan oleh Malay Corner STAIN Pontianak, dan diterbitkan dalam Ibrahim (ed.) "*Tradisi dan Komunikasi orang Melayu*". Pontianak: STAIN Press, 2010b.

⁴ Ibrahim, Yusriadi & Zaenuddin. "Kearifan Komunikasi dalam Pantang Larang Melayu Nanga Jajang, Kapuas Hulu. Laporan Penelitian Kompetitif Kelompok, DIPA IAIN Pontianak (2009), dan sudah diterbitkan dalam buku "*Pantang Larang Melayu Kalimantan Barat*". Pontianak: STAIN Press dan Malay Corner, 2012.

⁵ Ibrahim. "Kearifan dalam Tradisi Buma". *Makalah Seminar Kearifan Lokal dalam Pemeliharaan Alam* yang disponsori Fleghty dan PSBMB Kalimantan Barat, 2008

⁶ Hermansyah. "*Ilmu Ghaib di Kalimantan Barat*", Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2010.

yang mengatakan Islam dan masyarakat Islam berasal dari Sumatera. Ada juga yang mengatakan Islam dibawa (datang) langsung dari kaum Hujarat atau Hadramaut⁷. Ada juga yang berpendapat bahwa Islam dan Melayu di Kalimantan adalah pendatang dari luar, yang karenanya keberadaan mereka tidak pernah dianggap sebagai penduduk asli (pribumi) di Kalimantan Barat, meskipun pendapat ini tidak memiliki bukti sejarah yang kuat.

Pendapat yang cukup menarik dapat dilihat dalam pernyataan King bahwa proses penyebaran Islam hingga ke pedalaman adalah melalui proses *konversi*, bukan *migrasi*. Konversi artinya, agama Islam datang dan diterima oleh masyarakat setempat, yang kemudian mereka memeluk Islam. Mereka inilah yang akhirnya beranak-pinak melahirkan generasi Islam pedalaman, yang hari ini diberikan identitas (dikenal) sebagai Melayu⁸.

Apa yang diungkapkan oleh King, sejalan dengan realitas di lapangan bahwa sesungguhnya masyarakat muslim (Melayu) di pedalaman memiliki hubungan kekeluargaan yang jelas dan erat dengan masyarakat non muslim (Dayak). Banyak dari keturunan mereka yang masih memiliki kekerabatan, warisan bersama (tembawang), hingga silsilah keluarga dari nenek moyang yang sama⁹.

⁷ Lihat kajian spesifik sila lihat dalam Azyumardi Azra, "Islam Nusantara: Jaringan Global & Lokal", Bandung: Penerbit Mizan, 2002.

⁸ Intinya, catatan King menegaskan bahwa masyarakat Melayu pedalaman yang hari ini merupakan komunitas muslim mayoritas adalah penduduk asli Kalimantan Barat yang sudah menerima dan memeluk agama Islam (bukan migrasi dari luar Kalimantan Barat). Lihat dalam King, "The People of Borneo", Oxford, Blackwell Publishers, 1993.

⁹ Hermansyah. "Alam orang Melayu: Kajian Ilmu di Embau Kalimantan Barat Indonesia". Disertasi Ph.D ATMA Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi: Selangor, 2005. Lihat juga dalam Ibrahim. "Hubungan Penutur Bahasa-bahasa Melayik: kes suku Iban dan Melayu di Badau, Pulau Borneo". Disertasi dalam bidang Komunikasi dan Sosiolinguistik, ATMA, Universiti Kebangsaan Malaysia. Bangi: Selangor, 2013.

Masyarakat muslim pedalaman dalam kajian ini adalah komunitas Melayu (muslim) yang berada di kawasan Ulu Sungai Kapuas yang mencapai angka lebih dari 50 %, atau lebih separoh dari jumlah keseluruhan penduduk di Kabupaten Kapuas Hulu yang berjumlah 193.616 Jiwa. Berdasarkan lokasinya, masyarakat Muslim di Kapuas Hulu tersebar di sebagian besar kawasan pesisir Sungai Kapuas (Jalur Kapuas) dan Jalur Lintas Selatan. Sedangkan di Jalur Lintas Utara umumnya adalah masyarakat yang non muslim¹⁰.

Dari sisi ekonomi, masyarakat Melayu di pesisir Sungai Kapuas umumnya bekerja sebagai nelayan sebagai sumber utamanya. Sedangkan di kawasan Lintas Selatan umumnya bekerja sebagai petani ladang dan karet. Termasuk minoritas muslim di kawasan Lintas Utara.

Dari sisi paham keagamaan, muslim di pedalaman umumnya mengamalkan tradisi beragama *ahlussunnah waljama'ah (sunni)*. Dengan latar belakang pemahaman keagamaan seperti ini, menjadikan tradisi beragama tumbuh dan berkembang dengan baik dalam praktek sosial keber-agamaan masyarakat¹¹. Faktor inilah yang pada akhirnya melahirkan berbagai bentuk tradisi yang masih terus eksis dan dipraktekkan dalam masyarakat seperti pantang larang, pengobatan kampung, tepung tawar dan sebagainya.

Tradisi dalam Masyarakat

Sebagaimana ciri keislaman nusantara yang umumnya mengamalkan paham keagamaan *ahlussunnah waljama'ah*, praktek Islam tradisional dapat ditemukan dalam

¹⁰ Ibrahim. "Hubungan Penutur Bahasa-bahasa Melayik: kes suku Iban dan Melayu di Badau, Pulau Borneo". Disertasi dalam bidang Komunikasi dan Sosiolinguistik, ATMA, Universiti Kebangsaan Malaysia. Bangi: Selangor, 2013.

¹¹ Ibrahim. "Islam and tradition In Nanga Jajang: Study on Social and Religious Practices of the Malay Community". *Al Albab Borneo Journal of Religious Studies*. Volume 4 Number 2, (December 2015). h. 217 – 229. Lihat juga dalam Ibrahim, 2010a.

banyak aspek kehidupan umat beragama. Ciri keagamaan tradisional ini bukan saja dapat ditemukan di wilayah geografis nusantara ini, melainkan di luar wilayah nusantara yang memiliki akar sejarah yang sama sebagaimana di Suriname-Belanda, dimana tradisi *slametan* menjadi pertarungan identitas kultural muslim keturunan Jawa dengan muslim moderat¹². Begitupun di pedalaman Kalimantan Barat, yang umumnya penganut faham *Ahlussunnah waljamaah* (*sunni*) dalam teologi, dan pengikut Syafi'i dalam fiqh¹³.

Sebagai masyarakat muslim yang memiliki karakter keagamaan Islam tradisional (*Sunni-Ahlussunnah Waljama'ah*), tradisi menjadi bagian yang tak terpisahkan dalam kehidupan sosial masyarakat, termasuk beberapa praktek ritual keagamaan. Bahkan dalam banyak contoh, tradisi dan ritual keagamaan begitu sukar dipisahkan. Padahal jika mengacu kepada makna dasar tradisi merupakan kebiasaan-kebiasaan yang dilakukan oleh suatu masyarakat, berasal dari praktek-praktek sosial dan budaya yang diamalkan secara bersama-sama, bahkan diwariskan secara turun-temurun antar generasi. Sedangkan ritual keagamaan adalah praktek-praktek beragama (ibadah) yang didasarkan pada perintah agama (*al-qur'an* dan *as-sunnah*), yang dipandang sebagai penghubung antara manusia dengan penciptanya¹⁴.

¹² Muh. Khusein. "Contending Identity in the Islamic Ritual: The Slametan among Surinamese Javanese Muslims in the Netherlands". *Al-Jamiah- Journal of Islamic Studies*, Vol. 43, No. 2. (2005) h. 283-306.

¹³ Hermansyah. "Islam Orang Embau". dalam Yusriadi & Ambaryani (Eds.). *"Islam dan Etnisitas di Kalimantan Barat"*. Pontianak: STAIN Press, 2008.

¹⁴ Berkenaan dengan hubungan Islam dan Tradisi dalam kepercayaan dan praktek hidup masyarakat muslim pedalaman, setidaknya ada tiga pola yang lazim ditemukan yakni; *pertama*, tradisi lokal yang diwarisi secara turun temurun antar generasi; *kedua*, sinkretik atau sebuah praktek tradisi yang sudah dipengaruhi atau diwarnai oleh nilai-nilai Islam; *ketiga*, perubahan atau Islam Murni dimana terjadinya penghapusan praktek-praktek tradisi lokal dan menggantinya dengan praktek-praktek ajaran Islam murni (lihat dalam Hermansyah, 2006). Dalam konteks kajian ini, tradisi dalam masyarakat dilihat sebagai perpaduan dari ketiga

Sebagai contoh perpaduan antara tradisi dan perintah agama yang wujud dalam ritual keagamaan masyarakat hari ini antara lain, tradisi pengobatan (berobat kampung). Dalam konteks tradisi ini, Islam hanya memerintahkan kepada umatnya untuk tidak mudah berputus asa terhadap rahmat dan pertolongan Allah, termasuk dalam hal penyakit. Bahkan Al-qur'an memberikan jaminan bahwa penyakit itu adalah bagian dari ciptaan Allah, dan Allah jugalah yang menciptakan obatnya untuk menyembuhkan (Q.S. 26: 80)¹⁵. Karena itu manusia disuruh meminta (berdoa) hanya kepada-Nya (Q.S. 2: 186)¹⁶. Namun, praktek pengobatan (berobat kampung) hari ini menunjukkan berbagai bentuk pelaksanaannya, yang mengindikasikan adanya persentuhan Islam dan tradisi dalam masyarakat muslim pedalaman. Begitupun dalam tradisi pantang larang, berladang (*huma*) dan tepung tawar yang menunjukkan adanya persentuhan Islam dan tradisi pada masyarakat Muslim di pedalaman Kalimantan Barat.

Persentuhan Islam dan Tradisi Lokal

1. Tradisi Pantang Larang

Pantang Larang merupakan satu tradisi yang cukup dikenal dalam kehidupan masyarakat Melayu Kalimantan Barat. Karenanya, hampir sebagian besar aspek kehidupan masyarakat didapati pantang larangnya. Mulai dari kehidupan dalam keluarga (rumah tangga), kehidupan sosial bermasyarakat, aktivitas ekonomi dan sosial, pernikahan dan kelahiran bayi,

pola umu dimaksud, yakni ada bagian dari tradisi lokal, ada unsur-unsur (nilai) Islam di dalamnya, dan tentunya ada perubahan praktek tradisi yang bersifat *kompromistis* dan *akomodatif*.

¹⁵ Artinya: "Dan apabila aku sakit, Dialah yang menyembuhkan aku" (Q.S. Asy-Syu'ara: 80).

¹⁶ Artinya: "Dan apabila hamba-hamba Ku bertanya kepadamu (Muhammad) tentang Aku, maka sesungguhnya Aku dekat. Aku kabulkan permohonan orang yang berdoa apabila dia berdoa kepada-Ku. Hendaklah mereka itu memenuhi (perintah) –Ku dan beriman kepada-Ku, agar mereka memperoleh kebenaran (Q.S. Al-Baqarah: 186).

hingga yang terkait dengan kematian¹⁷, dan pada saat panen ladang atau menuai¹⁸.

Apapun bentuknya, tulisan ini memperlihatkan adanya persentuhan Islam (ajaran Islam) terhadap tradisi pantang larang yang hidup dan berkembang dalam masyarakat Melayu pedalaman. Artinya bahwa, tulisan ini memperlihatkan adanya unsur-unsur Islam di dalamnya, baik dalam bentuk lapadnya, maupun pesan-pesan yang dikandung dalam pantang larang yang ada. Pantang Larang pada prinsipnya merupakan strategi komunikasi yang dibangun oleh orang-orang tua dalam memberikan pengajaran dan pendidikan pada generasi anak-anaknya¹⁹.

Berikut beberapa contoh pantang larang yang di dalamnya memiliki kandungan (sentuhan) dari ajaran (nilai) Islam.

Contoh: 1

- a. Tidak boleh menangis di kuburan, bisa membuat si mati tersiksa (sakit terendam air).
- b. Tidak boleh duduk di bangka kuburan, bisa mengakibatkan busung atau kembang perut pelakunya.
- c. Tidak boleh melangkah di atas kuburan, bisa menyebabkan kembang perut pelakunya.
- d. Perempuan yang sedang haid tidak boleh datang ke kuburan, sebab orang terkubur akan merasa kepanasan.

Pantang larang di atas mengajarkan nilai-nilai etika orang yang hidup

terhadap orang yang sudah meninggal, dimana Islam memang mengajarkan nilai-nilai tersebut. Menangis (meratap bahkan meraung-raung) yang berlebihan di atas kuburan sangat dilarang dalam Islam, sebagaimana dijelaskan oleh Hadits Nabi Saw yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari²⁰.

Begitupun dengan tempat pemakaman (kuburan), Islam mengajarkan orang yang masih hidup untuk menghormati makam sebagaimana anjuran menghormati jenazah orang yang sudah meninggal. Duduk atau melangkah makam bisa dimaknai sebagai tidak sopan atau tidak menghormati jenazah di dalamnya. Karena itu (etika) Islam melarang perilaku duduk di atas makam atau bahkan melangkahnya.

Makna serupa juga bisa dipahami dalam pantang larang bagi perempuan yang haid untuk ke kuburan. Haid disimbolkan sebagai keadaan kotor yang membuat seorang perempuan tidak boleh shalat atau membaca al-qur'an. Di sisi lain, makam atau kuburan adalah tempat dimana setiap jenazah akan bertemu dengan Tuhannya setelah meninggalkan kehidupan dunia ini, dan karenanya diperlukan kesucian diri dan tempat. Karena itu makam tidak boleh dikotori oleh darah haid perempuan.

Contoh: 2

- a. Tidak boleh melangkahi al-qur'an, bisa menyebabkan kembang perut pelakunya.
- b. Tidak boleh melewati di depan orang yang sedang shalat, sebab itu sama dengan melintasi api neraka.
- c. Tidak boleh memandang orang yang sedang buang air, bisa menyebabkan mata pelakunya tumbir (sakit).

¹⁷ Ibrahim, Yusriadi & Zaenuddin. "Pantang Larang Melayu Kalimantan Barat". Pontianak: STAIN Press dan Malay Corner STAIN Pontianak, 2012.

¹⁸ Collins. "Bahasa Pantang Larang di Pulau Tioman: Refleksifikasi semasa menuai". *Jurnal Dewan Bahasa*, Kuala Lumpur-Malaysia. Vol. 36, hal. 916-933 (1992)

¹⁹ Ibrahim. "Pantang Larang dan Pengajaran Keseimbangan Hidup". Dalam *Prosiding Koloqium Internasional Khazanah Pendidikan di Alam Melayu*. Kerjasama Pascasarjana STAIN Pontianak dan ATMA UK Malaysia, h. 55-76, Pontianak: STAIN Press, 2014.

²⁰ Hadits ini secara khusus menjelaskan mengenai larangan Nabi terhadap perilaku orang-orang jahiliah yang menangisi keluarganya yang meninggal dunia hingga meraung-raung suaranya. Bahkan mereka mencakar-cakar wajahnya seakan-akan tidak menerima kenyataan akan kematian sanak keluarganya.

Pantang larang di atas sangat jelas dipengaruhi oleh nilai-nilai Islam, dimana penghormatan terhadap al-Qur'an sebagai kitab suci merupakan etika yang diajarkan dalam Islam. Bahkan faktor kesucian (lahir dan bathin) merupakan syarat dalam memahami Al-qur'an sebagaimana firman Allah "*la yamassuhu illal mutahharun*". Islam mengajarkan banyak etika yang berkaitan dengan al-qur'an, misalnya meletakkannya di tempat yang bersih dan lebih tinggi, mengambilnya dengan tangan kanan, menjunjung dan menciumnya sebelum membuka al-qur'an. Selain itu membaca ayat-ayatnya mesti dimulai dengan *basmalah*. Nilai-nilai ini kiranya turut mempengaruhi lahirnya pantang larang dalam masyarakat Melayu pedalaman terkait dengan keberadaan al-Qur'an. Karenanya, untuk menjaga pesan-pesan penghormatan terhadap kesucian al-qur'an, pantang larang ini dikuatkan dengan ancaman dalam bentuk kembang perut (penyakit).

Pesan senada juga terlihat dalam keharusan menghormati orang yang sedang melaksanakan shalat. Shalat merupakan ibadah paling utama dalam Islam. Bahkan Nabi melalui sabdanya mengatakan "shalat sebagai tiang agama". "barang siapa yang baik shalatnya, maka akan baik seluruh amalan yang lainnya". Islam juga melarang dengan sangat jelas untuk tidak melintasi/melangkahi di hadapan orang yang sedang mengerjakan shalat.

Berikutnya, memelihara pandangan mata dari hal-hal yang tidak dibenarkan merupakan perintah yang kuat dalam Islam, apalagi terhadap aurat seseorang. Mata memang suatu potensi yang diberikan Allah kepada manusia, akan tetapi ketika manusia tidak mampu menjaga mata dan menggunakannya untuk hal-hal yang baik (melihat tanda kebesaran Allah), maka manusia tidak

ubah seperti binatang ternak atau bahkan lebih hina (lihat Q.S. 7: 179)²¹. Untuk mewujudkan pesan inilah pantang larang dibuat dalam bentuk ancaman mata *tumbir* (bengkok-bintilan) bagi yang melihat aurat orang lain.

Contoh: 3

- a. Kalau mulai melangkah, langkah kaki pertama harus dengan kaki kanan, tidak boleh pakai kaki kiri.
- b. Pemain bola memasuki lapangan harus dengan kaki kanan, tidak boleh kaki kiri.
- c. Membuat wc rumah (memasang *closed*-nya) tidak boleh menghadap atau membelakangi kiblat.

Memulai sesuatu yang baik dengan sebelah kanan adalah keutamaan dalam Islam. Bahkan Nabi mensifatkan hal ini sebagai *sunnah* yang dianjurkan. Ajaran Islam mengisyaratkan kanan sebagai simbol bagi kebaikan (nilai-nilai yang baik), yang karenanya pekerjaan yang baik juga mesti dimulai dengan sebelah kanan. Sebaliknya, kiri disimbolkan sebagai kekotoran, karenanya pekerjaan yang kotor dianjurkan untuk dikerjakan oleh tangan kiri.

Senada dengan pesan keutamaan sebelah kanan untuk hal-hal yang baik, dan sebaliknya kiri untuk hal-hal yang kotor, ajaran Islam juga tampak mewarnai larangan membuat wc rumah yang berhadapan dan membelakangi arah kiblat. Wc adalah tempat pembuangan kotoran, sementara kiblat adalah tempat suci yang menjadi arah setiap umat muslim menghadap dalam shalatnya.

Contoh: 4

²¹ Artinya: "Dan sungguh, akan kami isi neraka jahanam banyak dari jin dan manusia. Mereka memiliki hati tapi tidak dipergunakan untuk memahami (ayat-ayat Allah), dan mereka memiliki mata tapi tidak dipergunakan untuk melihat (tanda-tanda kekuasaan Allah), dan mereka mempunyai telinga tapi tidak dipergunakan untuk mendengar (ayat-ayat Allah). Mereka seperti hewan ternak, bahkan lebih sesat lagi. Mereka itulah orang-orang yang lengah" (Q.S. Al-A'raf: 179).

- a. Tidak boleh mencuci atau menyapu pada malam jum`at, bisa mengakibatkan sukar mendapat rezeki.
- b. Tidak boleh tidur menjelang maghrib, bisa mengakibatkan kesurupan.
- c. Jendela rumah tidak boleh dibiarkan terbuka menjelang maghrib dan selepas isya, bisa mengundang hantu dan setan masuk ke dalam rumah.

*Innamal jum`ati sayyidul ayyam*, demikian bunyi hadits Nabi Saw yang menggambarkan keistimewaan hari jum`at, hari dimana umat muslim laki-laki dewasa diwajibkan melakukan shalat jum`at berjama`ah. Kewajiban ini dengan tegas ditemukan dalam Q.S. 63: 9-11. Mengelola pekerjaan dengan baik dan memastikan dapat melaksanakan kewajiban jum`at adalah perintah agama. Karenanya melakukan suatu pekerjaan yang bisa mengabaikan kewajiban jum`at, atau mengabaikan makna keutamaan hari jum`at (*sayyidul ayyam*) dipandang sebagai suatu perbuatan yang sia-sia, termasuk dalam hal mencari rezki.

Begitupun dengan waktu (*massa*), dimana manusia kebanyakan mengalami kerugian, kecuali orang yang beriman dan beramal shaleh, serta saling mengingatkan (Q.S. 103: 1-3). Diantara waktu (masa) yang dilalui manusia dalam kehidupannya adalah pergantian siang ke malam (waktu maghrib). Dalam masa itu setidaknya ada dua makna penting dalam ajaran islam; *pertama*, kewajiban melaksanakan ibadah shalat maghrib; *kedua*, pergantian waktu dan kehidupan siang menjadi malam. Dalam hal ini, ajaran Islam juga mengakui bahwa selain manusia, alam ini juga dihuni oleh makhluk Tuhan lainnya yang tidak nampak secara kasat mata, dan malam hari adalah waktu bagi kehidupan makhluk-makhluk lain selain manusia.

Nabi Saw melalui haditsnya menjelaskan bahwa masa yang paling disenangi oleh para setan adalah ketika pergantian siang ke malam (*maghrib*).

Pada waktu itu para jin dan setan keluar, mencari makan dan kehidupan pada diri manusia. Mereka (jin dan setan) lah yang sesungguhnya makan pada orang yang tidak mengucapkan *bismillah* ketika memulai makan. Bahkan jin dan setan akan menginap di rumah dan di tubuh manusia yang masih kotor (bernajis) memasuki waktu malam (intisari dari H.R. Muslim).

Berdasarkan makna di atas, jelas sekali jika pantang larang yang terkait dengan waktu maghrib dan Isya (pergantian siang ke malam) adalah dipengaruhi oleh nilai-nilai Islam yang dipahami/dianut oleh masyarakat Muslim di pedalaman. Dan untuk setiap makna inilah pantang larang itu muncul dalam tradisi masyarakat Melayu di pedalaman Kalimantan Barat.

2. Tradisi berladang (*Buma*)

Sebagai masyarakat agraris, berladang (*buma*) merupakan pekerjaan utama masyarakat Kalimantan Barat, dalam hal ini masyarakat muslim di kawasan pedalaman. Baik dalam bentuk lahan basah (sawah), maupun lahan kering (ladang). Sebagaimana kondisi geografis kawasan pesisir yang lebih dekat dengan laut-sungai, maka aktivitas pertanian lahan basah (sawah) yang lebih dominan. Sebaliknya, di daerah pedalaman yang jauh dari permukaan laut – sungai, aktivitas perladangan umumnya di lahan kering (ladang-*huma*).

Menurut Ibrahim, berladang (*buma*) bagi masyarakat Melayu pedalaman merupakan pekerjaan rutinitas tahunan, sekaligus menjadi aktivitas utama dalam memenuhi kebutuhan hidup keluarga²². Bukan saja Melayu, tapi hampir semua masyarakat etnis di pedalaman sebagaimana Iban²³, Kantuk²⁴, Melayu Buyan²⁵, atau Dayak Muslim²⁶.

²² Ibrahim. "Hidup dan Komunikasi". Pontianak: STAIN Press, 2010c. h . 91

²³ Wadley, Reed L. "Circular Labor Migrations and Subsistence Agriculture: A Case of The Iban in West

Sebagai satu rutinitas tahunan, aktivitas perladangan (*buma*) bagi masyarakat pedalaman adalah tradisi yang penting adanya. Kedatangan Islam memberikan satu sentuhan dan pengaruh yang jelas dalam pelaksanaan tradisi berladang. Hal ini tampak dalam berbagai ketentuan menyangkut tahapan dan prosesi kerjanya, mulai dari *ngabas tanah*²⁷, memulai menanam padi di *Mpalang Bonih*²⁸, hingga *menimang* padi dan merawatnya dari penyakit²⁹.

Ngabas tanah adalah aktivitas pertama ketika hendak berladang. Pada masa itu, semua isyarat alam (seperti suara burung) diperhatikan untuk menentukan bahwa tanah tersebut baik³⁰. Dalam pasal kitab berladang dijelaskan bahwa ketika *ngabas tanah*, sebaiknya membaca surah *al-Ikhlâs*, *Al-Falaq*, *An-Nas* dan *Al-Fatihah* masing-masing 7 kali. Kemudian memberi salam kepada Nabi Ilyas sebagai izin akan mengolah lahan tersebut. Baru setelah itu boleh menebasi dengan ketentuan-ketentuan yang juga sudah dijelaskan³¹.

Ketika lahan sudah bersih dan siap ditanami padi, maka prosesi berikutnya yang harus dilakukan adalah membuat *mpalang bonih*. *Mpalang bonih* dibuat menyerupai arah bintang (3 sampai 9 petak bintang), dan dilakukan di tengah-tengah lahan perladangan (*huma*). Kemudian di dalam petak bintang itulah

untuk pertama kalinya benih padi ditanam³². Diantara bacaan ketika menanam padi di *mpalang bonih* ini menurut kitab berladang adalah “*Kun Jada Jadi Ah Jadi, berkat doa La Ilaha Illa Allah Muhammadun Rasulallah*”³³.

Begitupun ketika *menimang* padi yang hendak ditanam (dimasukkan ke lubang tugal-tanah), maka dibaca *bismillah al-Rahman al-Rahim. Man Talabatan wa Aljada wal Jaddi kawan Ahjadi-jadi nur Hayat Allah*³⁴.

Deskripsi di atas menunjukkan bahwa sentuhan Islam tampak dengan jelas dalam setiap tahapan prosesi perladangan (*buma*) masyarakat mulsim pedalaman. Meskipun Islam datang belakangan, dimana praktek perladangan sudah menjadi tradisi turun temurun dilakukan oleh masyarakat pedalaman, kehadiran Islam tidak serta merta menghilangkan semua praktek tradisi tersebut, melainkan mempengaruhi dan menyempurnakannya dengan muatan nilai-nilai ajaran Islam di dalamnya seperti penambahan lapadz bacaan dan sebagainya. Termasuk diantaranya adalah penyempurnaan dalam prosesi kerja yang bernilai kebersamaan, silaturahmi dan tolong menolong, sebagaimana dalam “bung”, “bami’ ari” atau “mun”.

“Bung” adalah tradisi mengerjakan ladang (*buma*) secara beramai-ramai, dimana sebagian besar masyarakat sekampung bekerjasama atau bergotong royong mengerjakan ladang salah seorang warga. Biasanya, orang yang dibantu dengan tradisi “bung” ini adalah para pemuka masyarakat, tokoh agama atau ustadz, atau figur yang dijadikan panutan dalam masyarakat. Dalam tradisi “bung” ini, pemilik ladang hanya cukup menyediakan makanannya saja bagi para pekerjanya. Masyarakat yang bekerja membantu secara ikhlas, tanpa meminta

Kalimantan, Indonesia”. *Disertation Ph. D* on Arizona State University, 1997.

²⁴ Dove M.R. “*Swidden Agriculture in Indonesia. The Subsistence Strategies of the Kalimantan Kantu*”. Berlin, New York & Amsterdam: Mouton Publishers, 1985.

²⁵ Didi Darmadi. “Bung dan Bami’ Ari: Budaya orang Melayu Buyan”. *Harian Equator*, (17 Mac 2006)

²⁶ Faizal Amin, “Kitab Berladang: A Portrait of Hybrid Islam in West Kalimantan”. Artikel *Jurnal Studia Islamika*. Vol. 20, Number 1. (2013) hal. 59-96.

²⁷ Ibrahim, 2008; dan Didi Darmadi, 2006.

²⁸ Hermansyah, 2005.

²⁹ Faizal Amin, 2013.

³⁰ Ibrahim, 2008; dan Ibrahim, 2010c.

³¹ Lihat Faizal Amin, 2013

³² Lihat kajian lebih lanjut dalam Hermansyah, 2005

³³ Lihat penjelasan lanjut dalam Faizal Amin, 2013.

³⁴ *Ibid*.

imbalan (gaji), ataupun balasan lainnya. “Bung” dalam tradisi berladang (*buma*) masih dilakukan di banyak kampung Melayu di pedalaman Kapuas Hulu, termasuk di Boyan³⁵.

Selain “bung”, masyarakat Melayu di pedalaman juga mengamalkan tradisi “Bami‘ ari” atau “Mun”. Tradisi ini sedikit berbeda dengan “bung”. Jika tradisi “bung” dikerjakan dalam bentuk keroyokan dan tidak memerlukan imbalan atau balasan, maka “bami‘ ari” atau “mun” sebaliknya. “Bami‘ ari” dalam istilah setempat bermakna “mengambil hari” dalam bentuk piutang. Bagi orang yang sudah diambil harinya, wajib membalas sejumlah hari yang sama untuk membantu mereka yang sudah bekerja membantu di ladangnya. Karena sifatnya saling membantu antara anggota, maka orang yang terlibat dalam tradisi “bami‘ ari” juga jelas jumlahnya, sehingga dalam proses membalas (kerja) nya juga jelas. Sistem kerja yang dilakukan secara bergotong-royong dan saling berbalas kerja sesama anggota, maka tradisi ini juga dikenal dengan “Mun” yang dalam istilah setempat bermakna “berambi‘ beramai-ramai”.

Sama halnya dengan “bung”, “bami‘ ari” atau “mun” juga meletakkan kewajiban menyiapkan jamuan makan bagi para pekerja itu kepada pemilik lahan atau petani yang dibantu pekerjaannya. Perbedaannya, jika “bung” sifatnya adalah bantuan dan gotong royong murni atau tanpa meminta balasan (bantuan kerja) yang sama, maka “bami‘ ari” atau “mun” mewajibkan orang yang sudah dibantu kerja untuk juga membantu jika anggota yang lain memerlukan bantuan di waktu berikutnya.

Proses kerja perladangan (*huma*) yang demikian sekali lagi mempertegas adanya nilai Islam dalam praktek tradisi *buma* masyarakat Melayu pedalaman, antara

lain nilai-nilai kerjasama dan tolong menolong dalam “bung” sebagaimana diisyaratkan dalam Q.S. 5: 2), yakni sebuah praktek tolong menolong dalam rangka membangun kebersamaan dan silaturahmi antara sesama sebagaimana terepresentasi dalam tradisi “bami‘ ari” atau “mun”.

3. Tradisi Pengobatan Kampung

Terjadinya proses modifikasi hingga transformasi Islam dalam kehidupan masyarakat juga terlihat dengan sangat jelas dalam tradisi pengobatan kampung. Kenyataan ini menunjukkan bahwa Islam mampu memainkan peranan penting dalam sistem sosial dan budaya masyarakat multikultural pedalaman, baik dalam bentuk *adaptif* maupun *transformatif*.

Dalam bentuk *adaptif*, Islam datang dan diterima oleh masyarakat tidak dengan serta merta merubah atau melarang semua tradisi lokal yang ada, termasuk dalam pengobatan kampung. Islam datang dan diterima oleh masyarakat bersamaan dengan lestariya tradisi pengobatan dalam masyarakat lokal. Dengan cara ini, masyarakat tidak memandang Islam sebagai ketentuan hidup baru yang menafikan semua tradisi yang sudah mereka lakukan dalam sejarah sosial dan budaya nenek moyangnya. Kemampuan *adaptif* Islam terhadap tradisi pengobatan kampung yang memang sudah ada dalam sistem sosial dan budaya masyarakat di pedalaman memiliki kesamaan dengan pendekatan dakwah di sebagian besar wilayah nusantara, terutama di Pulau Jawa. Para Walisongo dalam menyebarkan Islam memanfaatkan tradisi wayang pada masyarakat Jawa sebagai media dalam menyampaikan pesan-pesan dakwahnya³⁶.

Sebaliknya secara perlahan Islam justru mampu memberi sentuhan warna

³⁵ Lihat ulasannya dalam kajian Didi Darmadi, 2006.

³⁶ Lihat penjelasan detil dalam Azyumardi Azra, 2002.

dalam prosesi dan lapadz (*mantra-jampi*) pengobatan kampung dalam bentuk *transformatif*. Perlahan namun pasti, sedikit demi sedikit Islam mempengaruhi lapadz (*mantra*) doa dalam pengobatan kampung. Beberapa contoh di bawah ini memperlihatkan adanya unsur-unsur Islam yang mulai masuk (terakomodir) dalam lapadz (doa) pengobatan kampung, baik di akhir doa (contoh 1), di awal dan akhir doa (contoh 2), atau bahkan menyempurnakan sebagian besar lapadznnya (contoh 3).

Besarnya peran Islam dalam tradisi pengobatan kampung pada masyarakat Melayu di pedalaman dapat diamati secara jelas dalam beberapa contoh lapadz pengobatan kampung di bawah ini. Sekaligus juga dapat kita bandingkan dengan satu lapadz (*mantra*) pengobatan kampung yang masih asli dan belum dapat sentuhan nilai-nilai transformatif Islam di dalamnya (contoh 4).

Tawar ular (contoh 1)

Urat pusat mamang kunin
Raja mungkar dalam tanah
Menyengkung seperti akar
Berdiri seperti kayu
Mati yang kunin
Idup yang putih
Tabar bisa nait tawar

Berkat doa la ila ha illallah

Berkat muhammad rasulullah

Sumber: Hermansyah, 2010 : 151.

Contoh di atas memperlihatkan bahwa secara umum lapadz (*mantra*) pengobatan tersebut masih sangat khas (*lokalitas*) dengan gaya bahasa/ kalimat bait pantun. Satu kalimat dengan kalimat berikutnya dihubungkan dengan kesamaan irama kata dan istilahnya, sehingga terasa nuansa seni tuturnya dalam tradisi Melayu. Ketika pengaruh Islam datang, barulah lapadz (*mantra*) tersebut diberikan kalimat penutup dengan ciri

khas ajaran Islam, yakni doa *kalimat syahadat*.

Cara ini dilakukan bukan saja sebagai upaya memelihara tradisi yang ada dan tidak bertentangan dengan nilai-nilai ajaran Islam, melainkan menambah keyakinan akan kekuatan pengobatan kampung bagi masyarakat Melayu hari ini. Dimana kekuasaan Allah menjadi penentu akhir bagi ikhtiar penyembuhan melalui tradisi pengobatan tersebut.

Peran Islam dalam tradisi pengobatan kampung juga semakin jelas ketika akomodasi dan transformasi nilai bukan saja di akhir lapadz (*mantra*) sebagaimana contoh 1 di atas, melainkan di awal (pembuka) dan di akhir (penutup), sebagaimana contoh berikut:

Tawar asal Tekonak (contoh 2)

Bis millahirrahmanirrahim

Cuka apa cuka itu

Cuka ada dalam pasu

Luka apa luka itu

Luka pantap utan semolih antu

Berkat doa la ila ha illallah

Berkat muhammad rasulullah

Sumber: Hermansyah, 2010: 154.

Contoh di atas memperlihatkan sebuah tradisi yang dimulai dengan menyebut nama Allah (sebagaimana lazimnya nilai-nilai yang diajarkan dalam Islam), dan diakhiri juga dengan berkat doa *dua kalimat syahadat*. Ini betul-betul menunjukkan sikap akomodatif Islam terhadap tradisi dan berlakunya proses transformasi nilai Islam yang sangat baik. Dimana inti dari lapadz (*mantra*) doa tetap terpelihara sebagaimana kalimat pertengahannya, dengan gaya bahasa yang khas, bernuansa puitis, syair dan pantun.

Selain itu, puncak dari sentuhan Islam dalam mengakomodir tradisi pengobatan kampung dan proses transformasi nilai-

nilai ajaran Islam tampak dalam contoh 3, dimana perubahan (modifikasi dan transformasinya) bukan saja di awal dan di akhir lapadz, melainkan keseluruhan lapadz (mantranya) yang sangat kentara nilai-nilai ajaran Islamnya, sebagaimana contoh berikut:

Do`a Pelias berjalan (contoh 3)

Allah payung ku
Jibril kota ku
Malaikat empat puluh empat pagar ku
Aku berjalan dengan kuasa Allah
Aku melenggang dengan lenggang Muhammad
Bukan kata ku, kata Allah
Berkat do`a la ilaha illallah
Berkat Muhammadur Rasulullah

Sumber: Ust. Saleh Kamaruddin (Alm)

Contoh di atas menunjukkan sebuah sikap kepasrahan penuh (*totalitas*) kepada kehendak Allah SWT, sebuah sikap yang menyerahkan seluruhnya (kesehatan dan keselamatan) hanya kepada Allah Swt. Akan tetapi gaya bahasanya secara umum masih sama (mirip), diakhiri dengan berkat doa *kalimat Syahadat*.

Contoh di atas (1,2,3) yang sudah mengalami proses persentuhan dengan Islam (baik *akomodatif* maupun *transformatif*) sangat jelas perbedaannya dengan lapadz (*mantra*) pengobatan kampung yang masih asli (belum mendapat sentuhan nilai Islam), sebagaimana contoh berikut:

Lapadz Tawar Perdora` (contoh 4)

Mpurung sibang sibu
Ngelayang batang kepuas
Puki inai ikau bebulu
Butuh apang ikau pulas

Sumber: Hermansyah, 2010: 153

Dari sisi makna, lapadz (*mantra*) di atas sungguh tidak memiliki hubungan yang jelas dengan proses pengobatan dan penyembuhan dari suatu penyakit. Bahkan dalam bahasa masyarakat setempat, lapadz (*mantra*) tersebut berkonotasi pada makna yang cabul dan tidak senonoh. Akan tetapi dari aspek gaya bahasa, lapadz (*mantra*) tersebut memiliki kesamaan dengan lapadz (*mantra*) pengobatan kampung pada umumnya, dengan seni pantun dan syair sebagaimana pada contoh sebelumnya.

4. Tradisi Tepung Tawar

Tepung tawar merupakan salah satu tradisi yang masih eksis dalam budaya hidup masyarakat muslim di pedalaman Kalimantan Barat. Tradisi ini dilakukan dalam berbagai bentuk dan konteks. Tepung tawar dilakukan ketika selamatan ibu hamil tujuh bulan (*njuh bulan*), kelahiran hingga potong rambut bayi, sunatan, pernikahan, pindah rumah, membeli kendaraan baru dan sebagainya³⁷. Di Sambas, tepung tawar menjadi nama utama dalam tradisi upacara keselamatan, apakah untuk menyambut kelahiran bayi, ibu hamil, potong rambut, sunatan dan lain-lain. Mereka sering menyebutnya dengan upacara tepung tawar saja³⁸.

Apapun itu, pastinya tradisi tepung tawar yang dilakukan oleh masyarakat Melayu pedalaman dan masih terus eksis hingga ke hari ini memberikan pemahaman bahwa adanya nilai-nilai Islam yang berpengaruh di dalamnya. Diantara nilai (pengaruh) Islam dimaksud adalah permulaan upacara dengan membaca *basmalah* dan *al-fatihah*,

³⁷ Lihat dalam kajian Ibrahim, 2010b.

³⁸ Erwin dan Andi Gidang. "Tradisi yang membelajarkan: mengurai unsur-unsur pendidikan dalam tradisi Tepung Tawar Melayu Sambas". Dalam Ibrahim (ed.) "Tradisi dan Komunikasi Orang Melayu". Pontianak: STAIN Press (2010) hal 205-226

mengakhiri prosesinya dengan selawat kepada Nabi. Bahkan pada beberapa prosesinya, lapadz doa dalam upacara pun menggunakan ayat-ayat al-qur'an atau do'a selamat sembari mengibaskan air tepung tawar dan kelengkapan upacara lainnya.

Akan tetapi lapadz umum yang dibacakan dalam upacara tepung tawar adalah dalam bentuk irama syair atau pantun yang memiliki kesamaan kata atau kalimat sebagaimana berikut:

**Do'a Topung tawar
bismillahirrahmanirrahim**

topung tawar si topung jati,
topung asal mula menjadi,
amay-amay pucuk mali-mali
limau purut si limau lelang
tegak dengan limau melaka
air surut penyakit ilang
tegak dengan sial celaka

Sumber: Uju Unui (alm),
Wawancara Nov. 2009

Lapadz doa ini dibacakan bersamaan dengan upacara menyiramkan air tepung tawar kepada orang yang didoakan. Air ini sesungguhnya diambil dari air putih biasa, kemudian disatukan dengan (bubuk-sari) tepung sehingga menjadi bewarna keputihan dan disebutlah air tepung tawar. Tawar dalam konteks upacara ini bermakna; *pertama*, tiada rasa (tidak manis, asin, asam, dsb), kecuali rasa tawar; *kedua*, bermakna air yang sudah diberikan kekuatan melalui do'a untuk menyembuhkan atau menghilangkan suatu penyakit (zat yang tidak baik) pada seseorang³⁹.

Prosesi upacara tepung tawar dilanjutkan dengan membaca lapadz berikut:

Kuu.. semongat rezeki murah
apa dicinta lalu ada
apa diniat lalu didapat
manis muka senang hati

Sumber: Uju Unui (alm),
Wawancara Nov. 2009

Lapadz doa ini dibacakan bersamaan dengan upacara menaburkan beras kuning kepada orang yang didoakan. Biasanya beras tersebut ditaburkan ke bagian dahi kepala, dada, bahu hingga kedua tangan, dan terakhir ujung kaki orang yang didoakan. Bahkan pada sebagian pelaku upacara, beras kuning tersebut juga ditaburkan ke daerah sekitar upacara tersebut, yang bisa saja mengenai orang-orang yang ikut menyaksikan upacara.

Sebagaimana air tepung tawar, beras kuning ini juga termasuk bahan utama dalam upacara tradisi tepung tawar, yang terbuat dari beras dan saripati kunyit sehingga membuat beras tersebut tampak kuning dan disebut beras kuning⁴⁰. Bagi masyarakat Melayu, beras kuning dipercayai sebagai simbol kekuatan dan kecemerlangan masyarakat Melayu.

Bagian terakhir dari upacara tradisi ini adalah ketika si *pinisepuh* (pelaku upacara) melapadzkan doa berikut:

kuu... semongat
korin bosi korin semongat
panyang aik panyang penyawak
tinggi tayak tinggi tuah
baka tanah na tau susur
baka batu na tau pupur

Sumber: Uju Unui (alm), wawancara
Nov. 2009 (dalam Ibrahim, 2010b)

Sambil membacakan lapadz tersebut, pelaku upacara menyodorkan sebilah besi (biasanya dalam bentuk pisau dapur) ke mulut orang yang didoakan untuk kemudian dikecap atau digigit dengan bibir. Makna dasar dari tradisi ini adalah upaya untuk menimbulkan semangat diri yang kuat pada orang yang doakan sebagaimana kuat dan kerasnya besi. Makna lainnya tentu saja kekuatan semangat dan keyakinan akan kemampuan diri sangat berpengaruh bagi kehidupan seseorang, dalam hal apapun. Bukankah hanya dengan kekuatan

³⁹ Lihat dalam Ibrahim, 2010b.

⁴⁰ Ibid

semangat dan keyakinan akan kemampuan diri seseorang bisa berbuat sesuatu, yang dengan demikian bisa memperbaiki diri? Disinilah salah satu makna usaha dalam hidup, yang dengan usaha itu suatu kaum mungkin mampu memberikan perubahan yang lebih baik bagi diri dan kaumnya. Sila lihat intisari Q.S. *Ar-Ra'du*: 11 sebagai wujud adanya nilai (persentuhan) Islam dalam upacara tradisi tepung tawar ini.

Penutup

Sebagaimana karakter keberagamaan dalam konsep Islam Nusantara, persinggungan dan perpaduan nilai-nilai ajaran Islam dengan kebiasaan-adat istiadat lokal merupakan suatu kemestian adanya. Hal ini turut dipengaruhi oleh paham keagamaan yang dianut oleh sebagian besar masyarakat muslim di pedalaman yang umumnya tradisional (*sunni-ahlussunnah waljama'ah*). Oleh karenanya keberadaan Islam (sebagai sebuah ajaran suci) dengan tradisi lokal yang baik dan masih terus dipelihara oleh masyarakat muslim pedalaman menjadi bukti adanya pengaruh timbal balik keduanya. Perpaduan kedua unsur inilah yang telah melahirkan satu pola keberagamaan yang khas, sebagaimana disifatkan dalam konsep Islam nusantara.

Beberapa bukti adanya persentuhan Islam dan pengaruhnya terhadap praktek tradisi lokal pada masyarakat muslim pedalaman dapat dilihat dari beberapa tradisi yang masih eksis dan terus diamalkan hari ini, antara lain pantang larang, pengobatan kampung, perladangan (*buma*) dan tepung tawar. Persentuhan (nilai) Islam dalam tradisi dimaksud dapat dilihat dalam beberapa bentuk; *pertama*, penyempurnaan lapadz dengan memasukkan unsur-unsur keislaman di dalamnya (khususnya pengobatan kampung), baik menambah ungkapan *basmalah* dipembukaan, mengakhiri dengan *kalimah syahadat*, hingga memasukkan bagian dari ayat suci al-Qur'an dan asma'ul husna; *kedua*, adanya substansi pesan yang merujuk atau memiliki sumber dasar yang kuat dengan ajaran Islam, baik *Al-qur'an* maupun *al-Sunnah*, bahkan dengan nilai-nilai

kemaslahatan dalam Islam; *ketiga*, pola perubahan, penyesuaian, dan penyempurnaan tradisi dalam masyarakat muslim pedalaman menunjukkan ajaran Islam sangat akomodatif, terbuka, universal dan sekaligus kontekstual. Dengan kata lain, Islam bukanlah ajaran yang melangit dan mengabaikan realitas masyarakat di bumi, melainkan menuntun, merespon dan menyatu (*living*) dengan konteks sosial masyarakat menuju *rahmatan lil'alam*, keselamatan *duniawi* dan *ukhrawi*. *Wallahu'lam*.

Bibliography

- Azyumardi Azra, "*Islam Nusantara: Jaringan Global & Lokal*", Bandung: Penerbit Mizan, 2002.
- Collins, James T. "Bahasa Pantang Larang di Pulau Tioman: Refleksifikasi semasa menuai". *Jurnal Dewan Bahasa*, Kuala Lumpur-Malaysia. Vol. 36, hal. 916-933 (1992)
- Didi Darmadi. "Bung dan Bami' Ari: Budaya orang Melayu Buyan". *Harian Equator*, (17 Mac 2006)
- Dove M.R. "*Swidden Agriculture in Indonesia. The Subsistence Strategies of the Kalimantan Kantu*". Berlin, New York & Amsterdam: Mouton Publishers, 1985.
- Erwin dan Andi Gidang. "Tradisi yang membelajarkan: mengurai unsur-unsur pendidikan dalam tradisi Tepung Tawar Melayu Sambas". Dalam Ibrahim (ed.) "*Tradisi dan Komunikasi Orang Melayu*". Pontianak: STAIN Press (2010) hal 205-226
- Faizal Amin, "Kitab Berladang: A Portrait of Hybrid Islam in West Kalimantan". Artikel *Jurnal Studia Islamika*. Vol. 20, Number 1. (2013) hal. 59-96.
- Hermansyah. "*Alam orang Melayu: Kajian Ilmu di Embau Kalimantan Barat Indonesia*". Disertasi Ph.D ATMA Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi: Selangor, 2005
- Hermansyah. "Islam dan Budaya Lokal (Islamisasi Budaya Masyarakat Pedalaman Kalimantan Barat)", dalam

- Yusriadi dan Patmawati, “*Dakwah Islam di Kalimantan Barat*”. Pontianak: STAIN Press, 2006.
- Hermansyah. “Islam Orang Embau”. dalam Yusriadi & Ambaryani (Eds.). “*Islam dan Etnisitas di Kalimantan Barat*”. Pontianak: STAIN Press, 2008.
- Hermansyah. “*Ilmu Ghaib di Kalimantan Barat*”, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2010.
- Ibrahim. “Islam and tradition In Nanga Jajang: Study on Social and Religious Practices of the Malay Community”. *Al Albab Borneo Journal of Religious Studies*. Volume 4 Number 2, (December 2015). h. 217 – 229
- Ibrahim. “Pantang Larang dan Pengajaran Keseimbangan Hidup”. Dalam *Prosiding Koloqium Internasional Khazanah Pendidikan di Alam Melayu*. Kerjasama Pascasarjana STAIN Pontianak dan ATMA UK Malaysia, h. 55-76, Pontianak: STAIN Press, 2014.
- Ibrahim. “Hubungan Penutur Bahasa-bahasa Melayik: kes suku Iban dan Melayu di Badau, Pulau Borneo”. *Disertasi* dalam bidang Komunikasi dan Sociolinguistik, ATMA, Universiti Kebangsaan Malaysia. Bangi: Selangor, 2013.
- Ibrahim. “Islam dan Tradisi di Nanga Jajang”, *Laporan Penelitian Individual Dosen IAIN Pontianak*, 2010a
- Ibrahim. “Tradisi dan Komunikasi: Studi atas Prosesi *Topung Tawar* pada Masyarakat Melayu Nanga Jajang”. Dalam Ibrahim (ed.) “*Tradisi dan Komunikasi orang Melayu*”. Pontianak: STAIN Press, 2010b.
- Ibrahim. “*Hidup dan Komunikasi*”. Pontianak: STAIN Press, 2010c.
- Ibrahim. “Kearifan dalam Tradisi *Buma*”. *Makalah Seminar Kearifan Lokal* dalam Pemeliharaan Alam yang disponsori Fleghty dan PSBMB Kalimantan Barat, 2008
- Ibrahim, Yusriadi & Zaenuddin. “*Pantang Larang Melayu Kalimantan Barat*”. Pontianak: STAIN Press dan Malay Corner, 2012.
- King, Victor T. “*The People of Borneo*”, Oxford, Blackwell Publishers, 1993.
- Muh. Khusein. “Contending Identity in the Islamic Ritual: The Slametan among Surinamese Javanese Muslims in the Netherlands”. *Al-Jamiah- Journal of Islamic Studies*, Vol. 43, No. 2. (2005) h. 283-306.
- Sumanto Al-Qurtuby. “Southeast Asia: History, Modernity and Religious Change”. *Jurnal Al-Albab -BJRS*. Vol. 2. No. 2. (2013) hal. 145-168
- Wadley, Reed L. “Circular Labor Migrations and Subsistence Agriculture: A Case of The Iban in West Kalimantan, Indonesia”. *Disertation Ph. D on Arizona State University*, 1997.



IMITATING THE CHARACTERS OF MUHAMMAD PROPHET THROUGH NGABULEH AT ISLAMIC BOARDING SCHOOL OF BANYUANYAR PAMEKASAN

Moh. Wardi
STAI Nazhatut Thullab Sampang Madura
Email: *wardi84@yahoo.co.id*

Abstract :

This research is the relevance of personality character of Muhammad prophet with Kabuleh tradition in the theory of FAST (*fatānah, amanah, siddiq, tabligh*). The research objective is to find out and explain ngabuleh tradition from the perspective of religion, culture, and economy. The method of this research is qualitative with phenomenological research type. The data was obtained from participant observation, in-depth interview, and documentation study. The data was analyzed by using data reduction, data display, and conclusion drawing. Informants of this research are Kabuleh at Islamic boarding school of Darul Ulum Banyuwangi Pamekasan. The research findings showed that, in religion manner, ngabuleh is implementation of Islamic teachings values about exemplary nature of prophet and sincerity. In culture manner, as an adherence of high respect to the pillars of culture buffer of Madura, namely *bhuppa'-bhabhu'-ghuru-rato*, father-mother-teacher (kiai)-king (government). In economy manner, kabuleh who are devoted to kiai by working on business of kiai/pesantren contributes skills and competences of Santri in the field of entrepreneur.

Keywords:

Character, Ngabuleh, FAST (*fatānah, amanah, siddiq, tabligh*)

Pendahuluan

Minat dan antusiasme orang tua dan masyarakat pada umumnya menjadikan lembaga pesantren sebagai pilihan akhir dalam menimba ilmu bagi anak-anaknya, dengan alasan bahwa pesantren menyediakan beragam pengetahuan agama dan sains sebagai bentuk harmoni dalam konteks duniawi dan ukhrawi.

Apresiasi yang tinggi terhadap santri dan pesantren tidak hanya datang dari kalangan orang tua/wali santri, pemerintah dalam hal ini Presiden RI dengan Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 22 tahun 2015 tentang hari santri bahwa ulama dan santri pondok pesantren memiliki peran besar

dalam perjuangan merebut kemerdekaan Republik Indonesia dan mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia serta mengisi kemerdekaan, untuk mengenang, meneladani dan melanjutkan peran ulama dan santri dalam membela dan mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Ditetapkan Hari Santri pada tanggal 22 Oktober merujuk pada ditetapkannya seruan resolusi jihad pada tanggal 22 Oktober 1945 oleh para santri dan ulama pondok pesantren dari berbagai penjuru Indonesia yang mewajibkan setiap muslim untuk membela tanah air dan mempertahankan kemerdekaan

Negara Kesatuan Republik Indonesia dari serangan penjajah.¹

Dalam konteks sosio religious, santri adalah masyarakat Indonesia yang beragama Islam, bukan sekadar muslim yang kebetulan berada di Indonesia. Kecintaan terhadap tanah air dan membela tanah air berarti membela agama. Di kalangan santri kecintaan pada tanah air adalah bagian dari akidah dan keimanan, bukan semata-mata karena unsur kebangsaan atau nasionalisme. *Hubbul wathan minal iman* (Cinta tanah air adalah bagian dari iman). Bagi mereka, mengusir penjajah dan merebut kemerdekaan adalah bagian dari jihad yang harus dilakukan dengan kesungguhan. Mati dalam mengusir penjajah adalah bagian dari syahid yang sangat tinggi nilainya dalam pandangan Allah Swt.

Dalam konteks saat ini, kalangan ulama, kiai, santri dan kaum muslimin tetap konsisten mencintai tanah airnya. Hanya saja tidak sekadar diungkapkan secara verbal dalam bentuk kata-kata, akan tetapi diwujudkan dalam upaya perbaikan tatanan kehidupan bangsa. Mereka sangat menjaga betul akhlak dan moral bangsa. Reaksi keras ini sebagai bagian dari kewajiban amar ma'ruf nahi munkar dan sebagai perwujudan dari kecintaan terhadap tanah air. Pesantren telah berkontribusi besar secara langsung terhadap lahirnya Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Di pesantren para santri dididik ajaran dan kultur toleransi (*al-tasâmuh*), sikap moderatisme, dan inklusivisme sebagai prinsip kehidupan yang sarat dengan perbedaan dan kemajemukan.

Dengan ditetapkannya Hari Santri Nasional oleh Presiden Jokowi berarti ada pengakuan terhadap peran santri, tentu saja peran ulama, di dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, baik sebelum kemerdekaan maupun sesudah kemerdekaan. Namun satu hal yang penting dicatat bahwa dengan adanya Hari Santri Nasional ini tidak sebatas eu-

phoria seremonial semata. Sebab hal ini tidak akan bermakna bila tidak disertai program pemberdayaan terhadap pesantren.

Di sinilah peran dan komitmen pemerintah agar mendorong pembenahan dan perbaikan yang harus dilakukan pesantren. Paling tidak tiga hal yang mesti digarap pesantren yang sesuai dengan jati dirinya. Pertama, pesantren sebagai lembaga pendidikan pengkaderan ulama. Fungsi ini tetap harus melekat pada pesantren, karena pesantren adalah satu-satunya lembaga pendidikan yang melahirkan ulama. Namun demikian, tuntutan modernisasi dan globalisasi mengharuskan ulama memiliki kemampuan lebih, kapasitas intelektual yang memadai, wawasan, akses pengetahuan dan informasi yang cukup serta responsif terhadap perkembangan dan perubahan.

Kedua, pesantren sebagai lembaga pengembangan ilmu pengetahuan khusus agama Islam. Pada tatanan ini, pesantren masih dianggap lemah dalam penguasaan ilmu dan metodologi. Pesantren hanya mengajarkan ilmu agama dalam arti transfer of knowledge. Karena pesantren harus jelas memiliki potensi sebagai "lahan" pengembangan ilmu agama.

Ketiga, dunia pesantren harus mampu menempatkan dirinya sebagai transformasi, motivator, dan inovator. Kehadiran pesantren dewasa ini telah memainkan perannya sebagai fungsi itu meskipun boleh dikata dalam taraf yang perlu dikembangkan lebih lanjut. Sebagai salah satu komponen masyarakat, pesantren memiliki kekuatan dan "daya tarwar" untuk melakukan perubahan-perubahan yang berarti. Lembaga yang merespon perubahan yang lebih baik/modernisasi, sebagaimana yang dikutip oleh Abd. Qadir dalam bukunya *Jejak Langkah Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia*, yaitu: Memelihara nilai-nilai lama yang baik, dan mengambil nilai-nilai yang baru yang lebih baik.²

¹ Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 22 tahun 2015 tentang hari santri, 15 Oktober 2015.

² Abdul Qadir, *Jejak Langkah Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2005), 21.

Terlepas dari polemik tanggal penetapan hari santri, pembahasan ini lebih difokuskan kepada budaya dan tradisi di pesantren (Santri, Kyai, pondok/Asrama, masjid, dan kitab-kitab klasik).³ Dalam khazanah tradisi pesantren terdapat kaidah yang menarik untuk di aplikasikan dalam kehidupan sebagai bagian dari perilaku santri yaitu ngabuleh pada kiai. Belum terdapat penelitian yang khas tentang kabuleh, keunikan dan lokalitas budaya ini, penting untuk kita sampaikan dalam penelitian ini.

Sebagai sebuah kebanggaan, mayoritas santri sangat menginginkan dirinya sampai pada jenjang kabuleh, keterpilihan kabuleh sebagai kepercayaan kiai untuk mengelola usaha atau kekayaan pesantren dengan menyerahkan sepenuhnya kepada kabuleh untuk mengurus kegiatan usahanya, sawah/ladang, ternak, dan bahkan pertokoannya. Karena itu, posisi dan status kabuleh, mendapatkan kepercayaan penuh sampai batas tertentu, mengambil keputusan, memecahkan masalah, dan penuh tanggung jawab. Dalam konteks ini, tidak diragukan lagi bahwa santri yang berstatus kabuleh memiliki sifat amanah, jujur dan profesional dibanding dengan santri lainnya.

Dalam konteks sosiologis tentang kepatuhan dan ketaatan kabuleh kepada kiai adalah, bahwa status kabuleh sudah melalui proses dan tahapan yang panjang. Santri aktif, tidak serta-merta menjadi kabuleh, tetapi melalui seleksi alamiah dan jenjang kaderisasi yang telah menjadi ciri khas pesantren. Status dan "profesi" kabuleh bukanlah tanpa makna, namun kabuleh adalah santri pilihan. Dalam konteks ini, tidak diragukan lagi bahwa santri yang berstatus kabuleh memiliki sifat amanah, jujur dan lebih profesional dibanding dengan santri

lainnya, yang memiliki ikatan emosional yang tinggi antara guru dan murid karakteristik *sjdidiq*, amanah, *tabligh*, dan *fatmahan*.

Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif, yakni penelitian yang bertujuan menggali atau menjelaskan makna di balik realita. Peneliti berpijak kepada peristiwa yang berlangsung di lapangan (Pesantren Darul Ulum). Penelitian ini bertujuan untuk mendapatkan gambaran secara holistik tentang kabuleh di Pesantren Darul Ulum. Sangatlah membutuhkan data deskriptif berupa ucapan, tulisan, dan perilaku dari orang-orang yang diamati.⁴ Penelitian ini mengelaborasi temuan-temuan penelitian di lapangan yang pada akhirnya akan menganalisis secara komprehensif tentang kabuleh di Pesantren Darul Ulum Banyuwangi Pamekasan.

Desain penelitian ini menggunakan pendekatan fenomenologi sosial. Schutz menjelaskan bahwa, fenomenologi sosial dimaksud menjelaskan tindakan dan pemikiran manusia dengan cara menggambarkan struktur-struktur dasar, realita yang tampak nyata di setiap orang yang berpegang teguh pada sikap ilmiah.⁵ Jenis penelitian fenomenologi digunakan karena kompleksnya peristiwa, pengalaman, pesan-pesan ataupun fokus masalah yang diteliti.⁶ Landasan fenomenologi ditambahkan pula oleh Creswell bahwa memandang objek ilmu pengetahuan tidak terbatas pada hal-hal yang empirik (sensual) semata, lebih dari itu mencakup fenomena-fenomena lain seperti persepsi, pemikiran, kemauan, dan kekayaan subyek tentang

³ Asrama adalah tempat penampungan santri yang ingin menimba ilmu, asrama ini disediakan oleh kiai bagi mereka yang bermukim. Awalnya asrama ini berbentuk seperti bilik-bilik yang terbuat dari bambu. Seiring kemajuan zaman, bentuk asrama mulai mengarah pada bentuk yang permanen dengan model yang bermacam-macam.

⁴ Robert Bogdan dan Steven J. Taylor, *Metoda Penelitian Kualitatif* (Surabaya: Usaha Nasional, 1992), 21.

⁵ Norman K. Denzin & Yvonna S. Lincoln (Eds), *Handbook of Qualitative Research*, Terj. Dariyanto, dkk (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 337.

⁶ John W Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, Terj. Nur Khabibah (Jakarta: KIK Press, 2002), 114.

sesuatu diluar objek, sesuatu yang transenden di samping yang aposterik.⁷

Epistemologi fenomenologi menuntut bersatunya subyek peneliti dengan subyek pendukung obyek penelitian. Keterlibatan subyek peneliti di lapangan, menghayati seluruh aktivitas didalamnya menjadi salah satu ciri utama penelitian fenomenologi.⁸ Prinsip dasar dari paradigma sosial adalah: pertama, individu menyikapi sesuatu berdasarkan makna dari objek tersebut. Kedua, makna tersebut diberikan berdasarkan interaksi sosial yang dijalin dengan individu yang lain. Ketiga, makna tersebut di fahami dan dimodifikasi oleh individu melalui interpretasi yang berkaitan dengan hal-hal yang dijumpainya.⁹ Dalam rangka mendekati kriteria kebenaran, yaitu kebenaran sensual (didasarkan atas kemampuan indra), kebenaran logis (didasarkan atas ketajaman akal pikiran), kebenaran etis (didasarkan atas kepekaan akal budi), dan kebenaran transendental.¹⁰

Lokasi penelitian ini dilakukan di Pesantren Darul Ulum Banyuwangi Pamekasan, sumber data dalam penelitian ini bertumpu pada sumber data manusia dan non-manusia.¹¹ Sumber data manusia diperoleh dari sejumlah informan terkait, yaitu direktur perusahaan, pengelola dan pimpinan instansi/lembaga, santri sebagai karyawan, santri sebagai kabuleh. Pemilihan informan didasarkan atas penguasaan informan terhadap masalah penelitian. Sedangkan sumber data non-manusia berupa fenomena yang berkaitan dengan aspek pembelajaran,

aspek pengembangan Pendidikan Islam yang bersinergi dengan unit ekonomi bisnisnya.

Penentuan informan dilakukan secara snowball sampling, yaitu mencari suatu informasi dari satu informan ke informan lain, pelaku dan orang yang terlibat langsung dengan pesantren dan unit usahanya sampai akhirnya key informan (informan kunci) tersebut ditemukan. Wawancara dengan key informan bukan hanya dilakukan sekali, tetapi berulang kali untuk mendapatkan informasi yang lengkap dan mendalam.

Dipilihnya lokasi ini didasari oleh suatu realitas bahwa dilokasi ini sebagaimana dalam fokus kajian ini menyediakan data yang utuh, komprehensif, dan sudah sepantasnya menjadi rujukan lembaga pendidikan lainnya bahwa Darul Ulum layak menjadi percontohan. Sebagai alasan subjektif lainnya adalah karena keterbatasan peneliti, dalam hal jarak tempuh, serta orang-orang yang bisa dijangkau melalui wawancara dalam rangka proses kelancaran dan efektifitasnya penelitian ini.

Teknik pengumpulan data antara lain: pertama, wawancara mendalam (depth interview) dan Forum Group Discussion (FGD) terhadap direktur, pengelola dan pimpinan instansi/lembaga, santri sebagai kabuleh, untuk membahas tentang segala bentuk kegiatan. Kedua, melalui pengamatan (observation) terhadap bentuk kegiatan entrepreneurship, pengembangan entrepreneurship berbasis experiential learning, serta kontribusi entrepreneurship terhadap santri/siswa dan alumni di Pesantren Al-Amien Prenduan Sumenep dan Darul Ulum Banyuwangi Pamekasan. Ketiga, studi dokumentasi melalui media, catatan arsip, baliho dan brosur di instansi masing-masing unit di Al-amien Prenduan Sumenep dan Darul Ulum Banyuwangi.¹²

Teknik analisis data dalam penelitian ini menggunakan jenis deskriptif melalui tiga

⁷ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2002), 17.

⁸ Noeng Muhadjir, *Metodologi Keilmuan, Paradigma Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2002), 17.

⁹ Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial Agama*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), 100.

¹⁰ Noeng Muhadjir, *Metodologi penelitian kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), 12.

¹¹ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), 157.

¹² Sugiono, *Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D)* (Bandung: Alfabeta, 2010), 309.

alur kegiatan yaitu: pertama, mereduksi data. Kedua, penyajian data. Ketiga, penarikan simpulan. Ketiga alur ini saling berkaitan dan mendukung antara satu dengan lainnya dalam proses mencari makna dan data penelitian.

Teknik yang digunakan dalam pengecekan keabsahan data pada penelitian ini antara lain: pertama, perpanjangan keikutsertaan, hal ini dilakukan dengan memperpanjang keikutsertaan dalam penelitian sehingga meningkatkan derajat kepercayaan data yang dikumpulkan. Peneliti mendatangi Pesantren Darul Ulum dalam frekuensi yang relatif lama, sehingga banyak mempelajari dan dapat menguji ketidak benaran informasi.¹³ Kedua, ketekunan pengamatan, langkah ini bertujuan untuk memenuhi kedalaman data dengan melakukan pengamatan yang teliti dan rinci serta berkesinambungan. Ketiga, triangulasi adalah teknik pemeriksaan keabsahan data yang memanfaatkan sesuatu yang lain di luar itu untuk keperluan pengecekan atau perbandingan terhadap data itu.¹⁴

Penulis melakukan triangulasi, yaitu proses penguatan bukti dari individu-individu yang berbeda, wawancara mendalam (depth interview) dan Forum Group Discussion (FGD) terhadap direktur, pengelola dan pimpinan instansi/lembaga, santri sebagai karyawan, santri sebagai kabuleh, santri sebagai konsumen, masyarakat dan alumni. Penulis juga melakukan triangulasi antara jenis data hasil observasi, wawancara dan dokumen.

Peneliti membandingkan pernyataan individu dengan individu yang lain, terhadap direktur, pengelola dan pimpinan instansi/lembaga, santri sebagai karyawan, santri sebagai kabuleh, serta membandingkan antara hasil observasi dengan wawancara serta telaah dokumen yang ada di sekretariat. Selanjutnya peneliti melakukan pengkodean (coding) untuk mempermudah peneliti dalam menemukan pola sesuai rumusan masalah.

Selanjutnya penulis melakukan analisis holistik untuk mencari benang merah tentang karakter dan perilaku kabuleh.

Hasil Penelitian Dan Diskusi

Meneladani Karakter dan Sifat Nabi Muhammad

Dari segi etimologi, karakter berasal dari bahasa Yunani yang berarti "to mark" atau menandai dan memfokuskan bagaimana mengaplikasikan nilai kebaikan dalam bentuk tindakan atau tingkah laku, sehingga orang yang tidak jujur, kejam, rakus dan perilaku jelek lainnya dikatakan orang berkarakter jelek. Sebaliknya, orang yang berperilaku sesuai dengan kaidah moral disebut dengan berkarakter mulia. Secara umum, istilah karakter sering diasosiasikan dengan apa yang disebut dengan temperamen yang memberinya, seolah definisi yang menekankan unsur psiko-sosial yang dikaitkan dengan pendidikan dan konteks lingkungan.¹⁵

Dalam bahasa Arab karakter disebut dengan istilah akhlak, yang oleh Ibnu Maskawih diartikan sebagai hal li an-nafs da'iyah laha>la>af'ah>min ghair fikrin wa la>ruwiyatin. Artinya sifat atau keadaan yang tertanam dalam jiwa yang paling dalam yang selanjutnya lahir dengan muda tanpa memerlukan pemikiran dan pertimbangan lagi.¹⁶

Dalam konteks akademik, pendidikan karakter dimaknai sebagai pendidikan nilai, budi pekerti, pendidikan moral, pendidikan watak yang tujuannya adalah bagaimana mampu mengembangkan kemampuan peserta didik untuk memberikan keputusan baik buru, memelihara apa baik akan mewujudkan kebaikan dalam kehidupan sehari-hari dengan sepenuh hati, untuk membentuk penyempurnaan diri individu secara terus-

¹³ Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, 327.

¹⁴ *Ibid.*, 330.

¹⁵ Doni Koesoema A., *Pendidikan Karakter*, (Jakarta: Grasindo, 2010), 79

¹⁶ Ibnu Maskawih, *Tahdzib al-Akhlaq wa Tathir al-A'raq*, (Mesir, Al Mathba'ah al-Misriyah, 1934), 40

menerus dan melatih kemampuan diri demi menuju kearah hidup yang lebih baik.¹⁷ Sesuai dengan tujuan pendidikan, adalah manusia yang baik.¹⁸

Secara umum bahwa setiap orang sudah memiliki karakter baik, maka masyarakat akan menjadi baik.¹⁹ Adapun tujuan pendidikan islam menurut Fatah Yasin ada tiga fokus, pertama, terbentuknya insan kamil mempunyai wajah persaudaraan yang menumbuhkan sikap egalitarianisme, Kedua, terciptanya insan kaffah yang memiliki dimensi-dimensi religius, budaya dan ilmiah, Ketiga, penyadaran manusia sebagai hamba dan kholifah Allah.²⁰

Biografi dan perjalanan hidup Nabi Muhammad menjadi inspirasi bagi semua umat, khususnya karakter di kalangan pedagang muslim, sebelum diangkat menjadi Nabi, beliau sudah dikenal sebagai pedagang dan telah menunjukkan kesungguhannya dalam berbisnis dan berwirausaha (entrepreneurship). Nabi Muhammad mulai merintis dagangnya saat berusia 12 tahun dan mulai berusaha mandiri ketika berumur 17 tahun hingga menjelang kerasulannya. Kenyataan ini menegaskan bahwa Nabi Muhammad SAW telah menekuni profesi sebagai pedagang selama $\pm$ 25 tahun, lebih lama dari masa kerasulannya yang berlangsung sekitar 23 tahun.²¹

Jauh sebelum Frederick W. Taylor (1856-1915) dan Henry Fayol mengangkat prinsip manajemen sebagai suatu disiplin ilmu, Nabi Muhammad SAW sudah mengimplementasikan nilai-nilai manajemen dalam kehidupan dan praktek bisnisnya. Ia telah dengan sangat baik mengelola proses, transaksi, dan hubungan bisnis dengan

seluruh elemen bisnis serta pihak yang terlihat di dalamnya. Bagaimana gambaran beliau mengelola bisnisnya, Prof. Afzalul Rahman dalam buku Muhammad A Trader, mengungkapkan:

“Muhammad did his dealing honestly and fairly and never gave his customers to complain. He always kept his promise and delivered on time the goods of quality mutually agreed between the parties. He always showed a great sense of responsibility and integrity in dealing with other people”. “His reputation as an honest and truthful trader was well established while he was still in his early youth”.²²

Berdasarkan tulisan Afzalurrahman di atas, dapat diketahui bahwa Nabi Muhammad adalah seorang pedagang yang jujur dan adil dalam membuat perjanjian bisnis. Ia tidak pernah membuat para pelanggannya komplek. Nabi Muhammad sering menjaga janjinya dan menyerahkan barang-barang yang di pesan dengan tepat waktu. Dia senantiasa menunjukkan rasa tanggung jawab yang besar dan integritas yang tinggi dengan siapapun. Reputasinya sebagai seorang pedagang yang jujur dan benar telah dikenal luas sejak beliau berusia muda. Dasar-dasar etika dan manajemen bisnis tersebut, telah mendapat legitimasi keagamaan setelah beliau diangkat menjadi Nabi. Prinsip-prinsip etika bisnis yang diwariskan semakin mendapat pembenaran akademis di penghujung abad ke-20 atau awal abad ke-21.

Prinsip bisnis modern, seperti tujuan pelanggan dan kepuasan konsumen (customer satisfaction), pelayanan yang unggul (service excellence), kompetensi, efisiensi, transparansi, persaingan yang sehat dan kompetitif, semuanya telah menjadi gambaran pribadi, dan etika bisnis Muhammad Saw ketika ia masih muda. Menjadi pelopor perdagangan berdasarkan

¹⁷ Ibid, 3-5

¹⁸ Ahmad Tafsir, *Filsafat Pendidikan Islam*. (Bandung: PT Remaja Rosda Karya. 2006), 9

¹⁹ Ibid. 94

²⁰ A. Fatah Yasin. *Dimensi-dimensi Pendidikan Islam*. (Malang: UIN Malang Press. 2008), 1

²¹ Muhammad Syafi'i Antonio, *Muhammad SAW: The Super Leader Super Manager* (Jakarta: proLM Center dan Tazkia Publishing, 2010), 10.

²² Afzalurrahman, *Muhammad A Trader*, Terj. Dewi Nur Juliati, Isnaini dkk (Jakarta: Yayasan Swana Bhumi, 1997), 27.

prinsip kejujuran, transaksi bisnis yang fair, dan sehat. Ia tak segan-segan mensosialisasikannya dalam bentuk edukasi langsung dan statemen yang tegas kepada para pedagang.

Prinsip Nabi Muhammad dalam berdagang, antara lain: pertama, Penjual dilarang menipu pembeli dan menjauhi sumpah yang berlebihan. Kedua, Penjual dan pembeli harus berdasarkan kesepakatan bersama. Ketiga, Menghormati dan menghargai hak dan kedudukan pembeli. Keempat, Menjauhi transaksi yang bertentangan dengan syar'i seperti adanya unsur bunga, riba, gharar, judi dll. Kelima, Transaksi bisnis yang islami, berorientasi pada keadilan.²³

Kesuksesan Nabi Muhammad sebagai seorang pebisnis, merupakan integrasi dari sifat dan karakter beliau dengan sebutan Al-Shiddiq (jujur) dan Al-Amin (terpercaya). Kejujuran, amanah, kecerdasan dan keterampilan, komunikasi dan pelayanan yang baik, membangun jaringan dan kemitraan serta keselarasan dalam bekerja dan beribadah, menjadi faktor penting dalam menggapai kesuksesan sebagai seorang pedagang.²⁴

Sebutan Al-Amin ini diberikan kepada beliau dalam kapasitasnya sebagai pedagang. Tidak heran jika Khadijah menganggapnya sebagai mitra yang dapat dipercaya dan menguntungkan, sehingga ia mengutusnya dalam beberapa perjalanan dagang ke berbagai pasar dengan modalnya. Ini dilakukan kadang-kadang dengan kontrak biaya (upah), modal perdagangan, dan kontrak bagi hasil.

Dalam dunia manajemen, Peter Drucker merumuskan makna efisiensi dan efektivitas. Efisiensi berarti melakukan sesuatu secara benar (do thing right), sedangkan efektivitas

adalah melakukan sesuatu yang benar (do the right thing). Efisiensi ditekankan pada penghematan dalam penggunaan input untuk menghasilkan suatu output tertentu. Upaya ini diwujudkan melalui penerapan konsep dan teori manajemen yang tepat. Sedangkan efektivitas ditekankan pada tingkat pencapaian atas tujuan yang diwujudkan melalui penerapan leadership dan pemilihan strategi yang tepat. Prinsip efisiensi dan efektivitas ini digunakan untuk mengukur tingkat keberhasilan suatu bisnis. Prinsip ini mendorong para akademisi dan praktisi untuk mencari berbagai cara, teknik dan metoda yang dapat mewujudkan tingkat efisiensi dan efektivitas yang setinggi-tingginya. Semakin efisien dan efektif suatu perusahaan, maka semakin kompetitif perusahaan tersebut. Dengan kata lain, agar sukses dalam menjalankan bisnis maka sifat shiddiq dapat dijadikan sebagai modal dasar untuk menerapkan prinsip efisiensi dan efektivitas.

Karakter dan sifat Nabi Muhammad yang paling mulia adalah FAST (siddiq, amanah, tabligh, dan fathanah). Dalam konteks bisnis, sifat-sifat tersebut menjadi dasar dalam setiap aktifitas bisnisnya, dan menjadi pendukung keberhasilan dalam dunia bisnis dan berdagangnya.

Pernyataan Bapak Zainollah Shomad pengurus Pesantren Darul Ulum Banyuwangi Pamekasan, memaparkan bahwa:

Meneladani sifat dan karakter Nabi Muhammad yang dilakukan para santri di Pondok Pesantren Darul Ulum Banyuwangi Pamekasan, diantaranya dengan cara merekrut santri dengan cara memberikan banyak wadah bagi santri untuk mengabdikan, yang kemudian kita kenal dengan istilah "ngabuleh/khaddam" (pelayan keluarga kiai), ada yang mengabdikan pada sektor pertanian dengan menanam pohon Nangka, pohon Kelapa dan pohon Kurma di areal Pesantren Darul Ulum. Ada pula yang mengabdikan atau "ngabuleh" pada sektor peternakan dengan memanfaatkan ternak Sapi dan

²³ Afzalurrahman, *Muhammad A Trader*, Terj. Dewi Nur Juliati, Isnan dkk (Jakarta: Yayasan Swana Bhumi, 1997), 34.

²⁴ Mokh Syaiful Bakhri, *Sukses Berbisnis ala Rasulullah SAW*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2012), 45.

Kambing. Prilaku ngabuleh dimaksud merupakan model yang ditanamkan kiai para santri-nya dalam membekali ilmu pengetahuan, skill, dan keahlian kepada santri tentang dunia usaha sebagai pengejawantahan nilai-nilai ajaran Islam yaitu meneladani sifat Nabi dalam bertata niaga/berdagang.²⁵

Siddiq berarti jujur dan benar dalam menjalankan bisnisnya, kejujuran Nabi sebagai pedagang dapat dijelaskan sebagai berikut: Tidak mengingkari janji yang telah disepakati, tidak menyembunyikan cacat atas sesuatu yang ditransaksikan. tidak mengelabui harga pasar, Sikap jujur adalah kunci utama dari kepercayaan pelanggan, karena kepercayaan bukanlah sesuatu yang diciptakan, tetapi kepercayaan adalah sesuatu yang dilahirkan.²⁶

Amanah berarti dapat dipercaya. Dalam konteks bisnis, amanah berarti tidak menambah atau mengurangi sesuatu yang seharusnya dari yang telah disepakati. Nabi Muhammad selalu memberikan hak pembeli dan orang-orang yang mempercayakan modalnya kepadanya.

Tabligh Secara bahasa, Tabligh bisa dimaknai “menyampaikan” dalam hal ini penjual mampu mengkomunikasikan produknya dengan strategi yang tepat. Pebisnis diharapkan mampu menyampaikan keunggulan-keunggulan produk dengan menarik dan tepat sasaran tanpa meninggalkan kejujuran dan kebenaran (transparency and fairness). Nabi Muhammad saw telah menunjukkan dirinya sebagai pedagang yang argumentatif dan komunikatif.²⁷

Fatmanah berarti cerdas atau cakap, dalam hal ini pebisnis yang cerdas akan

mampu memahami peran dan tanggungjawab bisnisnya dengan baik. Prinsip-prinsip fatmanah tercermin dalam transaksi muamalah yaitu: Administrasi dokumen transaksi, menjaga profesionalisme dan kualitas layanan, memiliki sifat antisipatif, artinya pengusaha harus selalu waspada terhadap gejolak pasar, masuknya pedagang baru, maupun adanya inovasi teknologi baru sehingga barang yang menggunakan teknologi lama akan kehilangan daya tawarnya. Muhammad menggunakan konsep marketing mix menjelaskan kepada pembelinya akan kelebihan dan kekurangan produk yang ia jual.²⁸

Tradisi Ngabuleh di Pesantren Darul Ulum Banyuanyar

Kata Ngabuleh dapat kita jumpai dalam istilah lain yaitu khadam diambil dari kata bahasa Arab dari kata khadam yang berarti pelayan atau pembantu.²⁹ “Ngabuleh” (pembantu/pelayan kiai) jika di lihat dari sisi status pekerjaannya, mereka adalah para pekerja professional sebagaimana tugas dan kewajiban profesi lainnya, namun kenyataannya di dunia pesantren, Ngabuleh merupakan pekerjaan mulia, dan merasa terhormat walaupun mereka tanpa dibayar atau digaji (secara formal/birokrat). Upah pekerjaan mereka bukanlah suatu yang utama bagi para khadam dalam mengabdikan diri di pesantren, dalam benak mereka ada suatu yang tertanam dalam keyakinan hati mereka, yaitu mengharap yang namanya “barakah” dari sang kiai. Jika nilai “barakah” sudah mereka dapatkan, maka kehidupan mereka akan sejahtera, tentram, bahagia dan sukses.

Jenis pembantu laki laki maupun perempuan sama saja penyebutannya yaitu khadam. Dalam dunia pesantren, khadam terdiri dari beberapa kelompok, berdasarkan tugas dan kewajiban mereka masing-masing,

²⁵ Zainuddin Syarif, *Wawancara*, Pamekasan, 29 Mei 2016.

²⁶ Thorik Gunara, Utus Hardiono Sudibyo, *Marketing Muhammad; Strategi Andal dan Jitu Praktik Bisnis Nabi Muhammad SAW* (Bandung: Salamadani Pustaka Semesta, 2007), 87.

²⁷ Muhammad Syafi'i Antonio, *Muhammad SAW: The Super Leader*, 62.

²⁸ Thorik Gunara, Utus Hardiono Sudibyo, *Marketing Muhammad;*, 54.

²⁹ Al-Munawwir, *Kamus Bahasa Arab-Indonesia dan Indonesia-Arab* (Jakarta: Paramadina, 2000), 232.

misalnya: bertugas supir pribadi kiai, supir keluarga kiai dan supir umum, bertugas penerima tamu dan melayani tamu, bertugas mengurus unit usaha pesantren, bertugas di kebun dan bercocok tanam, menjadi mediator antara para pengurus dan pengelola pendidikan yang ada di bawah naungan pesantren, mengurus bangunan dan keamanan pesantren, bertugas untuk memasak di dapur, dan lain sebagainya.

Kepribadian Islam memberi kontribusi terhadap keragaman jenjang unsur-unsur kompetensi entrepreneur muslim. Kompetensi entrepreneur santri merupakan cerminan nilai-nilai dan kebiasaan santri, khususnya santri aktif dan menjadi ngabuleh/khudama, yakni santri yang berkhidmat kepada kiai dengan bekerja pada usaha milik kiai atau usaha milik pesantren, atau sebut saja mengurus kekayaan kiai. Mereka harus mengerjakannya dengan ikhlas. Karena keikhlasan merupakan prasyarat memperoleh barakah, yakni ilmu yang bermanfaat, kehormatan duniawi, dan memperoleh rizki (kekayaan) dari arah yang tidak terduga.

Atas dasar nilai-nilai tersebut, santri yang mengabdikan diri kepada kiai memandang dirinya sangat positif walaupun mereka harus bekerja keras. Melalui proses ngabuleh/khudama tersebut, santri memandang masa depan mereka dengan penuh pengharapan. Adanya konsep diri (self) yang positif dengan sendirinya akan memandang tindakan atau perilaku orang lain terhadap dirinya dengan kaca mata yang positif. Bagi santri kemampuan berfikir positif, optimis dengan penuh kesadaran bahwa spiritualitas dan ketaatan pada guru dan kiai merupakan unsur kompetensi yang sangat menonjol.

Sebagai landasan normatif bagi santri kepada kiai, sebagai simbol ketaatan dan penghormatan seorang santri kepada gurunya, sebagaimana Firman Allah SWT dalam QS. Al-Mujadalah: 11

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا اِذَا قِيْلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوْا فِى الْمَجٰلِسِ فَاَفْسَحُوْا يَفْسَحِ اللّٰهُ لَكُمْ ۖ وَاِذَا قِيْلَ اَنْشُرُوْا فَاَنْشُرُوْا يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا مِنْكُمْ ۗ وَالَّذِيْنَ اٰتَوْا الْعِلْمَ دَرَجٰتٍ ۗ وَاللّٰهُ بِمَا تَعْمَلُوْنَ خَبِيْرٌۭ

Artinya: Hai orang-orang beriman apabila kamu dikatakan kepadamu: "Berlapang-lapanglah dalam majlis", Maka lapangkanlah niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. dan apabila dikatakan: "Berdirilah kamu", Maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.³⁰

Secara implisit pembahasan mengenai interaksi guru dan murid, seperti halnya perkataan Sayyidina Ali bin Abi Thalib, sebagaimana ditulis oleh Az-Zarnuji menulis kitabnya al-Ta'lim al-muta'allim:

اَنَا عَبْدٌ مِنْ عِلْمِيْ حَرْفًا وَّاحِدًا اِنْ شَاءَ بَاعَ وَلِنْ شَاءَ لَسْتُ بِرَقِيْ

Artinya: Aku adalah hamba sahaya dari seseorang yang mengajariku satu huruf, jika ia mau maka ia boleh menjual dan jika ia mau maka ia boleh menjadikan aku sebagai budaknya.

Lebih lanjut dari landasan normatif lainnya bahwa murid/santri wajib menghormati guru, "Ketahuilah sesungguhnya orang yang mencari itu akan memperoleh ilmu dan tidak akan dapat mengambil manfaatnya tanpa mau menghormati ilmu dan gurunya".³¹

Sebagaimana pernyataan Bapak H. Muhdlar, pengurus Ikatan Alumni Darul Ulum Banyuanyar, bahwa:

Manfaat dan kontribusi ngabuleh santri/alumni di Pondok Pesantren Darul Ulum Banyuanyar Pamekasan, santri memiliki modal motivasi dan

³⁰ al-Qur'an, 58: 11

³¹ Az-Zarnuji, al-Ta'lim al-muta'allim..... 16.

modal mental yang kuat dalam menyelami dunia usaha. Setelah menjadi alumni, santri senantiasa mengingat pesan-pesan moral yang disampaikan pengasuh. Diantaranya “Kerja cerdas, kerja keras dan kerja ikhlas” Saya sebagai alumni mengamalkan tausiah kiai dengan mendirikan unit usaha yang bergerak dibidang jasa dan pelayanan jamaah haji dan umroh. Kelompok Bimbingan Ibadah Haji dan Umrah (KBIH) Al-Muna merupakan kontribusi nyata dari sekian banyak ilmu yang didapat ketika masih nyantri di pesantren Banyuwang. Ada banyak manfaat yang dapat kami tangkap dari tausiah beliau, melalui wadah Kelompok Bimbingan Ibadah Haji dan Umrah (KBIH) Al-Muna ini, saya bisa mengabdikan pada masyarakat, pada pesantren dan agama. Kegiatan usaha ini memiliki makna “Ibadah dan nilai sosio-ekonomi”.³²

Dalam konteks sosiologis tentang kepatuhan dan ketaatan kabuleh/khadam kepada kiai adalah, bahwa status kabuleh/khadam sudah melalui proses dan tahapan yang panjang. Santri aktif, tidak serta-merta menjadi kabuleh/khadam, tetapi melalui seleksi alamiah dan jenjang kaderisasi yang telah menjadi ciri khas pesantren. Status dan “profesi” kabuleh/khadam bukanlah tanpa makna, namun kabuleh/khadam adalah santri pilihan. Dalam konteks ini, tidak diragukan lagi bahwa santri yang berstatus kabuleh memiliki sifat amanah, jujur dan lebih profesional dibanding dengan santri lainnya, yang memiliki ikatan emosional yang tinggi antara guru dan murid karakteristik *sjaddiq, amanah, tabligh, dan fatanah*.

Landasan filosofinya adalah, bahwa diantara budaya yang berkembang dan menjadi karakter masyarakat Madura adalah penghormatan yang tinggi kepada pilar-pilar penyangga kebudayaan Madura, yakni *bhuppa’-bhabhu’-ghuru-rato*, yang dalam

bahasa Indonesia berarti bapak-ibu-guru (kiai)-ratu (pemerintah). Ungkapan ini sering muncul dalam pergaulan sehari-hari pada masyarakat Madura hingga saat ini. Jika dicermati, konsep *bhuppa’-bhabhu’-ghuru-rato* ini mengandung pengertian adanya hierarki figur yang harus dihormati dan dipatuhi, mulai dari bapak, ibu, guru/kiai, dan terakhir pemerintah. Dengan kata lain, dalam kehidupan sosial-budaya masyarakat Madura terdapat referential standart kepatuhan terhadap figur-figur utama secara hierarkhis. Norma ini mengikat setiap orang Madura, sehingga pelanggaran terhadapnya akan mendapat sanksi sosial dan kultural.

Manfaat dan kontribusi ngabuleh di Pondok Pesantren Darul Ulum Banyuwang Pamekasan, Sebagaimana pernyataan Bapak H. Syakur dan Bapak Dhafir, alumni Darul Ulum Banyuwang:

Saya H.Syakur dan bapak Dhafir sebagai alumni yang dibesarkan di Pondok Pesantren Darul Ulum Banyuwang saat ini menekuni usaha dibidang onderdil dan elektronik. Saya mendapatkan manfaat dan memiliki semangat wirausaha setelah Pondok Pesantren Darul Ulum Banyuwang Pamekasan membekali jiwa dan perilaku ekonomi dengan diimbangi doa dan usaha meningkatkan daya kreatifitas. Saya masih ingat pesan pengasuh waktu masih mondok, bahwa tidak semua santri yang jumlahnya ribuan, ketika pulang kerumah masing-masing menjadi kiai, guru/ustadz. Maka tidak masalah ketika santri menjadi profesi yang lain, sesuai minat dan bakat masing-masing. Saya pribadi berkesimpulan bahwa mungkin saja bakat dan minat saya bergerak dibidang wirausaha dibidang onderdil dan elektronik karena dilokasi tempat saya tinggal, tidak ada yang memiliki usaha onderdil dan elektronik. Dengan harapan, sebagai alumni bisa memberikan kontribusi baik berupa materiil dan moril bantuan sarana,

³² H. Muhdlar, *Wawancara*, 25 Mei 2016.

memberi masukan terhadap peningkatan skill, jejaring antara pesantren dan alumni, untuk kemajuan kegiatan wirausaha yang dikelola oleh Darul Ulum Banyuanyar.³³

Lebih lanjut, Manfaat dan kontribusi ngabuleh di Pondok Pesantren Darul Ulum Banyuanyar Pamekasan, Sebagaimana pernyataan Bapak Mukhtar, alumni Darul Ulum Banyuanyar:

Wirausaha saya dibidang konveksi, perdagangan, dan kontraktor. Sebagai alumni, saya merasakan betul kontribusi nilai-nilai entrepreneurship terhadap semangat wirausaha santri/alumni sewaktu masih di Pondok Pesantren Darul Ulum Banyuanyar Pamekasan. Siapapun alumninya dan apapun jenis pekerjaannya yang penting halal dan bermanfaat pada orang lain. Doa dan barakah pesantren dapat kita rasakan manfaatnya, ketika sudah sukses menjadi alumni selalu mengingat jasa dan perjuangan para pengasuh pesantren. Ikut berperan serta menunjang terhadap kebutuhan operasional lembaga pendidikan yang gigih dalam dakwah Islamiyah.³⁴

Demikian pula pernyataan Bapak Miftah dan Bapak Imam, alumni Darul Ulum Banyuanyar:

Manfaat dan kontribusi ngabuleh di Pondok Pesantren Darul Ulum Banyuanyar Pamekasan. Tausiah dan pesan-pesan moril kiai tentang sosial dan ekonomi tertanam dalam diri saya, jadilah santri yang bermanfaat pada manusia yang lain (khairu an-nas anfauhum li an-nas). Ketika semua alumni membuka yayasan pendidikan, saya memilih mendirikan yayasan social-preneur yaitu kampung gembala di waru yang dilakukan oleh Bapak Miftah, dan ternak sapi yang dilakukan oleh Bapak Imam di Desa Pangereman

sampang. Perlu diketahui bahwa, kampung gembala dan ternak sapi dimaksud dengan niat akan mengurangi tingkat pengangguran serta menambah kesejahteraan ekonomi masyarakat. Asumsi dasarnya adalah, ketika populasi ternak, sebanding dengan populasi masyarakat didaerah/tempat tertentu, maka tingkat pengangguran berkurang, dan tingkat kesejahteraan masyarakat di sekitar kita juga meningkat. Yayasan social-preneur yaitu kampung gembala di waru yang dilakukan oleh Bapak Miftah, dan ternak sapi yang dilakukan oleh Bapak Imam di Desa Pangereman sampang menjadi langkah solutif mengurangi tingkat pengangguran serta menambah kesejahteraan ekonomi masyarakat. Asumsi dasarnya adalah, ketika populasi ternak, sebanding dengan populasi masyarakat didaerah/tempat tertentu, maka tingkat pengangguran berkurang, dan tingkat kesejahteraan masyarakat di sekitar kita juga meningkat. Dalam hal ini social-preneur yang digagas oleh Bapak Miftah dan Bapak Imam mampu mempekerjakan masyarakat dan tetangga sekitarnya menjadi pencari pakan ternak, ada juga yang bertugas menjual hewan ternaknya, juga ada yang bertugas menjadi tukang sebelih hewan ternak di areal tempat pemotongan hewan ternak. Lebih dari itu, social-preneur rintisan beliau mampu meningkatkan nilai-nilai yang terdapat dalam kegiatan entrepreneur ketika diperkenalkan dengan salah satu perusahaan seperti teh sosro, ada jiwa optimis, semangat dan kepercayaan diri pada siswa, muncul inisiatif melakukan kulakan/pembelian secara grosir dengan melakukan investasi bersama untuk karena keuntungannya lebih banyak.³⁵

³³ H. Syakur, *Wawancara*, Pamekasan, 20 Mei 2016.

³⁴ Mukhtar, *Wawancara*, Pamekasan, 22 Mei 2016

³⁵ Abd Basid, *Wawancara*, Pamekasan, 15 Mei 2016.

Keyakinan akan ibadah dan keikhlasan menyebabkan kabuleh/khadam ringan tangan untuk melaksanakan berbagai perintah dan tugas kiai. Kabuleh/khadam akan mengerjakannya sampai tuntas atas dorongan keikhlasan yang bersifat internal, tidak akan terganggu oleh pekerjaan lain sebelum menyelesaikan tugas kiai. Karena itu, kabuleh/khadam memiliki kemampuan bertindak atas dasar kebutuhan berprestasi dengan indikator selalu mengerjakan tugas sampai tuntas, tidak pernah terganggu oleh pekerjaan lain, dan jika ada masalah dalam pekerjaan selalu menemukan cara untuk memecahkannya.

Para kabuleh/khadam merupakan kepercayaan kiai untuk mengelola usaha atau kekayaan kiai. Kiai seringkali tidak ikut campur dan menyerahkan sepenuhnya kepada kabuleh/khadam untuk mengurus kegiatan usahanya, sawah/ladang, ternak, dan bahkan pertokoannya. Karena itu, sampai batas tertentu, santri terbiasa mengambil keputusan, memecahkan masalah, dan penuh tanggung jawab. Dalam konteks ini, adanya seorang kabuleh/khadam yang mengurus bebek milik kiai selama bertahun-tahun, mulai dari dua ekor sampai ribuan ekor, Kiai tidak tahu bahwa ia memiliki ribuan bebek. Ketika berpisah dengan kiai, kabuleh/khadam tersebut menjadi kiai keramat dan terkenal dengan sebutan "kiai bebek". Karena itu, tidak mengherankan santri memiliki kemampuan manajemen yang baik hingga pengambilan keputusan serta memecahkan masalah.

Adanya kosep diri (self) dan berpikir positif mendorong kabuleh/khadam untuk memiliki kepercayaan diri yang tinggi, setidaknya dalam pergaulan sesama mereka. Kabuleh/khadam memiliki kepercayaan diri yang tinggi dalam berhubungan diantara mereka. Santri dan alumni Pondok Pesantren Al-Amien Prenduan dan Darul Ulum Banyuwangi memiliki kepercayaan diri yang tinggi dalam bergaul dengan dunia luar. Mereka mampu mengimplementasikan nilai-nilai pesantren sebagai sub kultur dalam

sebuah sistem sosial. Di tengah-tengah perubahan masyarakat, pesantren menjadi cagar budaya dan ekonomi. Karena itu, tidak mengherankan mereka mampu memberi kontribusi bagi kompetensi wirausaha.

Ketundukan dan penghormatan kepada kiai juga mengakibatkan adanya kecenderungan bahwa santri hanya mau bekerja untuk menghormati dan melaksanakan tugas kiai. Dengan menjadikan kiai sebagai rujukan, santri dengan sendirinya, cenderung meniru perilaku kiai. Mereka benar-benar kompeten berwirausaha, tapi, sebagai sebuah introspeksi, kalau pun berhasil menjadi pengusaha, santri hanya sebagai pengusaha yang bersifat lokal. Terlepas dari berbagai kelemahan tersebut, santri memiliki potensi untuk menjadikan agama (kepribadian Islam) sebagai dasar bagi kegiatan duniawi.

Keterpilihan kabuleh/khadam sebagai kepercayaan kiai untuk mengelola usaha atau kekayaan pesantren dengan menyerahkan sepenuhnya kepada kabuleh/khadam untuk mengurus kegiatan usahanya, sawah/ladang, ternak, dan bahkan pertokoannya. Karena itu, sampai batas tertentu, santri terbiasa mengambil keputusan, memecahkan masalah, dan penuh tanggung jawab. Dalam konteks ini, adanya seorang santri tidak diragukan lagi bahwa santri yang berstatus kabuleh/khadam memiliki sifat amanah, jujur dan profesional dibanding dengan santri lainnya.

Sebagaimana dicontohkan dalam biografi kesuksesan Nabi Muhammad sebagai seorang pebisnis, merupakan integrasi dari dari sifat dan karakter beliau dengan sebutan Al-Shiddiq (jujur) dan Al-Amin (terpercaya). Kejujuran, amanah, kecerdasan dan keterampilan, komunikasi dan pelayanan yang baik, membangun jaringan dan kemitraan serta keselarasan dalam bekerja dan beribadah, menjadi faktor penting dalam menggapai kesuksesan sebagai seorang pedagang. Sebutan Al-Amin ini diberikan kepada beliau dalam kapasitasnya sebagai pedagang. Karakter dan sifat Nabi

Muhammad yang paling mulia adalah *siddiq*, amanah, *tabligh*, dan *fatānah*. Dalam konteks bisnis, sifat-sifat tersebut menjadi dasar dalam setiap aktifitas bisnisnya, dan menjadi pendukung keberhasilan dalam dunia bisnis dan berdagangnya, hal ini menjadi rujukan dalam pengelolaan kegiatan usaha di pesantren.

Kesesuaian karakter Nabi Muhammad dengan kabuleh/khadam dapat dilihat dari kesamaan pada karakteristik pada tabel berikut ini:

Tabel 1.1.
Meneladani karakter Nabi Muhammad dengan kabuleh/khadam

Sifat dan Karakter Nabi Muhammad	Karakter Kabuleh/Khadam
<i>Siddiq</i>	Adanya konsep diri (self) dan kemampuan berfikir positif, jujur dengan penuh ketaatan pada guru dan kiai.
Amanah	Mengerjakan tugas dengan penuh tanggung-jawab, mengabdikan kepada kiai dan pesantren dengan niat ibadah dan penuh keikhlasan.
<i>Tabligh</i>	Komunikatif dengan seluruh elemen pesantren, penyampai risalah dan informasi (dengan santri lain, keluarga pesantren, dan para tamu).
<i>Fatānah</i>	Memiliki sifat profesional dan lebih terampil dibanding santri yang lain, serta legitimasi sifat <i>siddiq</i> , amanah, <i>tabligh</i> , dan <i>fatānah</i> yang sudah teruji.

Kesimpulan

Kepatuhan dan ketaatan kabuleh/khadam kepada kiai adalah, bahwa status kabuleh/khadam sudah melalui proses dan tahapan yang panjang. Santri aktif, tidak serta-merta menjadi kabuleh/khadam, tetapi melalui seleksi alamiah dan jenjang kaderisasi yang telah menjadi ciri khas pesantren. Status dan “profesi” kabuleh/khadam bukanlah tanpa makna, namun kabuleh/khadam adalah santri pilihan. Dalam konteks ini, tidak diragukan lagi bahwa santri yang berstatus kabuleh memiliki sifat amanah, jujur dan lebih profesional dibanding dengan santri lainnya, yang memiliki ikatan emosional yang tinggi antara guru dan murid karakteristik *siddiq*, amanah, *tabligh*, dan *fatānah*. Meneladani sifat dan karakter Nabi Muhammad, serta mengamalkan nilai-nilai keikhlasan dalam bekerja dan berwirausaha milik kiai dan pesantren.

Secara budaya, karakter masyarakat Madura adalah penghormatan yang tinggi kepada pilar-pilar penyangga kebudayaan Madura, yakni *bhuppa’-bhabhu’-ghuru-rato*, yang dalam bahasa Indonesia berarti bapak-ibu-guru (kiai)-ratu (pemerintah). Ungkapan ini sering muncul dalam pergaulan sehari-hari pada masyarakat Madura hingga saat ini. Jika dicermati, konsep *bhuppa’-bhabhu’-ghuru-rato* ini mengandung pengertian adanya hierarki figur yang harus dihormati dan dipatuhi, mulai dari bapak, ibu, guru/kiai, dan terakhir pemerintah. Dengan kata lain, dalam kehidupan sosial-budaya masyarakat Madura terdapat referential standart kepatuhan terhadap figur-figur utama secara hierarkhis. Norma ini mengikat setiap orang Madura, sehingga pelanggaran terhadapnya akan mendapat sanksi sosial dan kultural.

Secara ekonomi, Keterpilihan kabuleh/khadam sebagai kepercayaan kiai untuk mengelola usaha atau kekayaan pesantren dengan menyerahkan sepenuhnya kepada kabuleh/khadam untuk mengurus kegiatan usahanya, sawah/ladang, ternak, dan bahkan pertokoannya. Karena itu, sampai batas tertentu, santri terbiasa mengambil

keputusan, memecahkan masalah, dan penuh tanggung jawab. Dalam konteks ini, adanya seorang santri tidak diragukan lagi bahwa santri yang berstatus kabuleh/khadam memiliki sifat amanah, jujur dan profesional dan memiliki jiwa entrepreneur dibanding dengan santri lainnya.

Daftar Referensi

- Afzalurrahman. Muhammad A Trader, Terj. Dewi Nur Juliati, Isnan dkk. Jakarta: Yayasan Swana Bhumi, 1997.
- Al-Munawwir. Kamus Bahasa Arab-Indonesia dan Indonesia-Arab. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Antonio, Muhammad Syafi'i. Muhammad SAW: The Super Leader Super Manager. Jakarta: proLM Center dan Tazkia Publishing, 2010.
- Bakhri, Mokh Syaiful. Sukses Berbisnis ala Rasulullah SAW. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2012.
- Basid. Abd. Wawancara, Pamekasan, 15 Mei 2016.
- Bogdan, Robert dan Steven J. Taylor. Metoda Penelitian Kualitatif. Surabaya: Usaha Nasional, 1992.
- Creswell, John W. 2002. Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches, Terj. Nur Khabibah. Jakarta: KIK Press, 2002
- Denzin, Norman K. & Yvonna S. Lincoln (Eds). Handbook of Qualitative Research, Terj. Dariyanto, dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Gunara, Thorik. Utus Hardiono Sudibyo. Marketing Muhammad; Strategi Andal dan Jitu Praktik Bisnis Nabi Muhammad SAW. Bandung: Salamadani Pustaka Semester, 2007.
- H. Muhdlar. Wawancara, 25 Mei 2016.
- H. Syakur. Wawancara, Pamekasan, 20 Mei 2016.
- Keputusan Presiden Republik Indonesia Nomor 22 tahun 2015 tentang hari santri, 15 Oktober 2015.
- Koesoema A, Doni. Pendidikan Karakter. Jakarta: Grasindo, 2010.
- Maskawih, Ibnu. Tahdzib al-Akhlak wa Tathir al-A'raq. Mesir, Al Mathba'ah al-Misriyah, tt, 1934.
- Moleong, Lexy J. Metodologi Penelitian Kualitatif. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006.
- Muhadjir, Noeng. Metodologi Keilmuan, Paradigma Kualitatif, Kuantitatif, dan Mixed. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2002.
- Muhadjir, Noeng. Metodologi Penelitian Kualitatif. Yogyakarta: Rake Sarasin, 2002.
- Mukhtar, Wawancara, Pamekasan, 22 Mei 2016.
- Qadir, Abdul. Jejak Langkah Pembaharuan Pemikiran Islam di Indonesia. Bandung: CV Pustaka Setia, 2005
- Sugiono. Metode Penelitian Pendidikan (Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D). Bandung: Alfabeta, 2010.
- Suprayogo, Imam dan Tobroni. Metodologi Penelitian Sosial Agama, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.
- Syarif, Zainuddin. Wawancara, Pamekasan, 29 Mei 2016.
- Tafsir, Ahmad. Filsafat Pendidikan Islam. Bandung: PT Remaja Rosda Karya, 2006.
- Yasin, A. Fatah. Dimensi-dimensi Pendidikan Islam. Malang: UIN Malang Press, 2008.



KONSEP ISLAM RAMAH BUDAYA (TELAAH ATAS PEMIKIRAN MOHAMMAD TALBI DALAM ARTIKEL CHRISTIANTY AND ISLAM; THE STRUGGLE DIALOGUE)

Dr. Zainuddin Syarif, M.Ag

(Pascasarjana STAIN Pamekasan Madura)

Abdul Gaffar, M.Pd.I

(Program Doktor Psikologi Pendidikan Islam Universitas Muhammadiyah Yogyakarta)

Abstract

This article is trying to describe the relation of Muslim and Christian Understanding: A Common Word that has connotative meaning that things are equal, balanced and level. 1) Mohammad Talbi proposed a notion that specifically exposes about the modern Islamic issues and religious issues in General in the context of intra Islam and the relationship between Islam and other religions, especially the relationship between Muslims and Christians. 2) Approach and type of contemporary methodology of Talbi as the biggest effort to create the agreement of peace between Ibrahim adherents and increase awareness that we and they are one big family, namely family of Ibrahim (Millah Ibrahim) who were able to create a world of peace and harmony in difference. 3) The idea of Mohammad Talbi is used as an instrument in the process of understanding or constructing the humanist-sociological-historical perspective approach 4) Talbi Idea is highly relevant to the interfaith education model (religion).

Key Words:

Islamic, Culture, Idea

Pendahuluan

Pada dasarnya masyarakat Agama mempunyai cara tersendiri dalam mengekspresikan keberagamaannya. Cara ini biasanya diperoleh dari proses penafsiran terhadap otoritas ajaran Agama. Dalam konteks inilah, "rawan" terjadi klaim kebenaran (*Thurth Clam*), yang menganggap dirinya paling benar. Fenomena banyak kita temukan dalam realitas kehidupan umat beragama, bahkan dengan semangat "keagamaan" yang menggebu mereka tidak akan memperhatikan situasi dan kondisi dimana seharusnya mereka "berlebihan" mengekspresikan keagamaannya. Tentunya hal tersebut bukan merupakan sebuah fenomena yang terlepas dari yang lain. Kontruksi pemahaman tersebut disebabkan

oleh warisan Agama yang menjadi otoritas para pemuka Agama, lebih parahnya otoritas tersebut "tanpa kritik" dari pemeluk Agama.

Hal itu menunjukkan, bahwa agama merupakan fenomena transnasional yang ibarat dua sisi mata uang berpotensi menciptakan harmoni dan konflik.¹ Ghirah (sentimen) agama begitu gampang beresonansi menjadi kekuatan yang menyebar ke segala penjuru bumi dengan besaran yang tak terkirakan. Seorang Guru Besar Fakultas Filsafat Universitas Kairo, Hassan Hanafi, mengingatkan bahwa isu kekerasan sering dijadikan sebagai instrumen untuk menjatuhkan pihak lain serta upaya

¹ Conway W Henderson, *International Relations, Conflict and Cooperation at the Turn of the 21st Century*, (McGraw-Hill International Editions, 1998)

mempertahankan kebenaran.² Di Indonesia, dalam pengamatan Institute for Democracy and Peace (Setara Institute), penyerangan terhadap tempat ibadah semakin meningkat. Pada tahun 2011 terjadi 17 kasus, lalu tahun 2012 terdapat 18 kasus, sedangkan sejak Juni hingga Juli 2013, sudah tercatat 28 peristiwa pelanggaran kebebasan beragama dan 18 kasus di antaranya berkaitan dengan pelanggaran beribadah di tempat ibadah yang sudah tersedia.³

Seorang Andrew Sullivan sebagaimana dikutip oleh Jack Nelson-Pallmayer dalam buku *Is Religion Killing Us?; membongkar akar kekerasan dalam Bibel dan Qur'an*⁴ menggambarkan agama digunakan untuk melakukan refrsesifitas yang ekstrim, bahkan melalui teror dan semua terjadi tidak hanya pada agama tertentu saja. Adanya unsur refresifitas dalam sebuah agama, dapat ditelusuri melalui sejarah masa lalu. Seperti, agama Kristen memiliki cerita sejarah yang lebih buruk dengan perang salib, inquisition dan perang agama yang berlumut darah selama abad ke-16-17 menandakan, bahwa Eropa terlihat lebih banyak menumpahkan darah untuk tujuan agama dari pada yang pernah terjadi di dunia Islam.

Merespon ketegangan antara agama, terutama Muslim dan Keristian diperlukan dialog baik dalam bentuk seminar berskala regional, nasional dan internasional. Seperti contoh wacana model *A Common Word* yang muncul atas reaksi pernyataan Paus Benediktus XVI dalam Orasi sAgung (*Lecture of the Holy Father*) pada tanggal 12 September 2006 bertajuk *Faith, Reason and the University: Memories and Reflections* di Aula Magna University of Regensburg

Jerman.⁵ Orasi ilmiah Paus Benediktus XVI menimbulkan kemarahan umat Muslim di berbagai negara Muslim, penyebabnya adalah salah satu pernyataan dari orasi tersebut yang dinilai menghina Nabi Muhammad saw. dan Islam, yaitu:

*Coba tunjukkan padaku satu saja hal baru apa yang dibawa Muhammad dan kamu tidak akan menemukannya kecuali hal-hal yang jahat (Iblis) dan kekejaman (tidak manusiawi), misal seperti perintahnya untuk menyebar agamanya (Islam) dengan pedang.*⁶

Salah satu reaksi yang dikemudian berkembang menjadi wacana yang bersejarah adalah surat terbuka (*open letter*) tertanggal 13 Oktober 2006 dari 38 pemuka agama dan intelektual Muslim dari berbagai penjuru dunia yang ditujukan kepada Paus Benediktus XVI.⁷ Surat yang digagas oleh lembaga The Royal Aal al-Bayt Institute for Islamic Thought binaan penguasa tertinggi Yordania, yaitu Raja Abdullah II yang bertajuk: *A Common Word Between Us and You* (*kalimat sawā' baynanā wa baynakum*) (Q.S. Āl Imrān 3 : 64). Surat tersebut menjadi embrio deklarasi 138 orang pemuka agama dan intelektual Muslim, mengajak seluruh umat Kristiani untuk hidup damai dan harmonis dalam perbedaan antara "Muslim dan Kristiani" dalam rangka membina dan mewujudkan perdamaian dunia secara bersama-sama, karena perdamaian dunia sangat bergantung kepada harmonitas hubungan antar kedua pemeluk agama ini.

² Hassan Hanafi, *Agama, Kekerasan, dan Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela, 2001), hlm 34.

³<http://www.ipd.or.id/research-and-dialogue-on-building-and-consolidating-state-institutional-reform.htm>. diakses pada tanggal 25 November 2016

⁴ Jack Nelson-Pallmayer, *Is Religion Killing Us?; membongkar akar kekerasan dalam Bibel dan Qur'an* (Mizan: Bandung, 2007)

⁵ Munim A. Sirry, *Fikih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm 17-61.

⁶ John L. Esposito, *Masa depan Islam; antara tantangan kemajemukan dan benturan peradaban* (MIZAN: Bandung, 2010), hlm. 188.

⁷ <http://www.religion.ucsb.edu/catholicstudies/resources/regensburg/pdf/OpenLetter.pdf>. diakses pada tanggal 25 November 2016

Para pemuka agama dan intelektual Muslim yang turut berkontribusi dalam seminar tersebut berasal dari Mesir, Suriah, Oman, Bosnia, Rusia, dan Istanbul. Kajian-kajian umum persoalan teologis yang sering digunakan sebagai tema antara lain menyangkut: (1) keyakinan terhadap Tuhan yang Esa (*belief in one God*), (2) wahyu Ilahi/sabda Tuhan (*divine revelation*), (3) doa (*prayer*), (4) kitab suci (*sacred scriptures*), dan (4) perilaku moral bersama (*common ethic*).⁸ *A Common Word* menjelma menjadi serangkaian seminar yang para pesertanya berasal dari lembaga-lembaga keagamaan dunia maupun institusi universitas. Para pemuka agama dan intelektual Muslim yang turut berkontribusi dalam seminar tersebut berasal dari Mesir, Suriah, Oman, Bosnia, Rusia, dan Istanbul.⁹ Termasuk Mohamed Talbi mengajukan sebuah gagasan yang secara khusus menyinggung jangkauan persoalan-persoalan Islam modern dan persoalan keagamaan secara umum dalam konteks hubungan intra Islam dan hubungan antara Islam dengan agama-agama lainnya, khususnya relasi Umat Muslim dan Kristiani.

Sekilas tentang Mohammad Talbi

Mohamed Talbi adalah seorang intelektual muslim dan sejarawan Afrika Utara masa kini. Lahir di Tunisia 21 pada tanggal 16 September 1921. Talbi dibesarkan dan menempuh pendidikannya hingga universitas di negaranya sendiri. Ia menghafal al-Qur'an, belajar memahami dunia *Tariqah al-Qadiriyyah* di keluarga besarnya, mempelajari Hadis, Fiqih, Tafsir al-Baidawy dan al-Jalalayn.¹⁰ Semua itu diterimanya di

masa kanak-kanak.¹¹ Selanjutnya, Ia juga mempelajari pendidikan bahasa Arab di Universitas Tunisia dan mendedikasikan ilmunya sebagai guru pada sebuah madrasah di tanah kelahirannya. Talbi mulai mempelajari ilmu sejarah, kemudian berangkat ke Paris untuk mengikuti program pascasarjana Doktoral di Sorbonne University konsentrasi sejarah Afrika Utara, hingga akhirnya Ia menjadi ahli (spesialis) di bidang ini. Talbi mengakui bahwa Paris merupakan negara yang memiliki perhatian besar terhadap pengembangan intelektual dan peradaban, khususnya dalam rentang waktu tahun 1947.¹² Ia menguasai bahasa Arab, Perancis, dan Inggris. Ia juga memahami secara mendalam tentang secara sejarah Afrika Utara (penelitian disertasi). Setelah itu secara berturut-turut, Talbi menuangkan ide-ide briliannya, Ia menulis berbagai karya ilmiah, antara lain:

1. Sejarah Politik Dinasti Aghlabiyah (*L'Emirat aghlabide: histoire politique 184-296/ 800-900*)
2. *al-Islam wa al-Hiwar (Islam et dialogue: reflexion sur un theme d'actualite/ Islam dan Dialog: Renungan tentang Tema Aktual);*
3. *Ta amulat fi al-Qur'an* (Refleksi bersama al-Qur'an);
4. *al-Israr ala al-Ihtiram* (Tekad menggapai Kemuliaan);
5. *Plaidoyer pour Islam Modern* (Pembelaan bagi Islam Modern);
6. *Iyal Allah Afkar Jadidah fi Alaqa al-Muslim bi Nafsihi wa bi al-Akharin* (Keluarga-keluarga Tuhan: pemikiran kontemporer tentang hubungan Muslim dengan Muslim sendiri serta Muslim dengan pemeluk agama lainnya);

⁸ *Ibid*

⁹ Waleed El-Ansary & David K. Linnan (ed.), *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of A Common Word*, cetakan I (New York: Palgrave Macmillan, 2010), hlm. 177

¹⁰ Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam kontemporer tentang isu-isu Global*, penj. Bahrul Ulum, Heri Junaidi, (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 250

¹¹ Paul J. Griffiths, *Kristen di Mata Orang Bukan Kristen*, dalam Mohammad Talbi, *Islam dan Dialog-Beberapa Refleksi tentang Topik Masa Kini* .., hlm. 145

¹² Paul J. Griffiths, *Kristen di Mata Orang Bukan Kristen*, dalam Mohammad Talbi, *Islam dan Dialog-Beberapa Refleksi tentang Topik Masa Kini* .., hlm. 156

7. *Ummat al-Wasat/Community of Moderation* (Umat Pertengahan);
8. Menulis berbagai artikel diantaranya: (1) *Religious Liberty: A Muslim Perspective*, in Leonard Swindler (ed.), (2) *A Record of Failure: Islam and Democracy in Middle East*, in Larry Diamond, Marc F. Plattner and Daniel Brumberg (ed.), (3) *Religious Liberty*, in *Liberal Islam: A Sourcebook*, Charles Kurzman (ed), (4) *A Muslim Experience of Prayer*, (5) *A Community of Communities: the right to be different - the path of harmony*, (6) *Abraham's faith and Islamic faith*, (7) *Islam in the West: beyond confrontation, ambiguities and complexes*, dan lain-lain;
9. *Liyatmainna Qalbi* (Agar Tentram Hatiku) berisi kritiknya terhadap Abd al-Majid al-Sharafy dan Muhammad Arkoun tentang peradaban bangsa Arab dan relasi antar agama.¹³

Kerangka berfikir Mohamed Talbi

Sebagai seorang intelektual Muslim Afrika Utara masa kini, Mohamed Talbi bukanlah seorang yang mudah menerima keadaan yang dihadapi Umat Muslim pada masanya. Ia seorang yang memiliki keyakinan yang kokoh dan mendalam. Kedalaman spiritualitas dan intelektualitas yang dimilikinya turut berperan dalam menentukan pribadinya sebagai seorang intelektual langka dengan identitas yang jelas, menyampaikan ide-ide pemikiran pembaharuan secara terbuka dalam rangka membangun keseimbangan antara keyakinan yang membumi dalam relung kehidupan dengan dunia modernitas. Pada fase-fase selanjutnya, Talbi akhirnya dikenal sebagai tokoh yang mengkhususkan diri pada dalam bidang kajian keilmuan penafsiran al-Qur'an dan Hadis, sejarah Islam khususnya Afrika Utara dan

abad pertengahan, epistemologi agama, dan berbagai aspek hubungan antar agama dan politik dalam Islam.¹⁴

Dalam pandangan Talbi sudah sewajarnya manusia terbagi-bagi dan beraneka ragam termasuk dalam model berpikirnya. Perbedaan (*ikhtilaf*) merupakan bagian dari sifat manusia yang diberikan oleh Tuhan sendiri. Di dalam Islam sendiri terdapat beraneka ragam mazhab-mazhab, paham keagamaan dan kecenderungan-kecenderungan pemikiran yang berbeda-beda. Ekspresi ini merupakan permadani Tuhan (*al-Islam fi alam al-muta'addiyah*). Masalah muncul ketika individu-individu, kelompok-kelompok, atau agama-agama menolak hak pihak lainnya untuk mengungkapkan pandangan mereka, dan ketika mereka menolak untuk memahami pandangan-pandangan ini sebagai hal yang seimbang dan setara nilainya dengan pandangan pribadinya sendiri. Dari sinilah, muncul konflik, dan bahkan perang apalagi diimbangi dengan pengingkaran hak dan status pemeluk agama lain, memandang mereka lebih rendah dan seringkali terlibat konflik horizontal dengan mereka.

Semua yang digambarkan di atas, menjadi beban berat tersendiri bagi Talbi, karena dalam pandangannya manusia pada dasarnya adalah pluralis (*al-ta'adudi*). Kecenderungan melihat dirinya sebagai yang paling benar sebenarnya berlawanan dengan sifat dasar manusia itu sendiri. Solusi Talbi untuk semua ini adalah bagi umat Muslim, di dalam agama mereka dan antara agama mereka dengan agama lain, untuk membangkitkan nilai naluri pluralism (*al-ta'adudiyah*) dan menggunakannya sebagai dasar penanaman saling menghargai (*al-ihtiram al-mutabadil*).¹⁵ Talbi menjamin bahwa keanekaragaman pendapat keagamaan

¹³ Paul J. Griffiths, *Kristen di Mata Orang Bukan Kristen*, dalam Mohammad Talbi, *Islam dan Dialog-Beberapa Refleksi tentang Topik Masa Kini*, hlm.145. Atau Ronald L. Nettler, *Mohamed Talbi dan Modernisme Islam*, di Marquand, D., dan Nettler, RL, *Agama dan Demokrasi*, eds. (Blackwell Publishers, Oxford, 2000) hlm. 55

¹⁴ Paul J. Griffiths, *Kristen di Mata Orang Bukan Kristen*, dalam Mohammad Talbi, *Islam dan Dialog-Beberapa Refleksi tentang Topik Masa Kini*, hlm. 146

¹⁵ Ronald Nettler, *Gagasan Muhammad Talbi tentang Islam dan Politik* hlm. 131

yang alami (*nature*) dan yang didukung Tuhan) menjadikan sikap saling menghormati, hidup damai dan harmonis dalam perbedaan. Semua agama perlu mengalami proses ini, perlu perhatian serius terutama pada upaya perjuangan politik-agama dalam Islam dan hubungan-hubungan di antara ketiga keimanan Ibrahim. Dalam hal ini, Talbi mengatakan bahwa Islam yang secara alamiah menunjukkan etos toleransi dan penghormatan, tentu berpijak pada perbedaan pandangan keagamaan merupakan karakter alami manusia.¹⁶

Berikut pernyataan Talbi terkait pentingnya membangun kesepatan damai antar penganut keimanan Ibrahim, bahwa kita dengan mereka adalah satu keluarga besar (keluarga Tuhan) dan inilah tujuan akhir penulisan buku, *Iyal Allah: Afkar Jadidah fi Alaqt al-Muslim bi Nafsihi wa bi al-Akharin*, Talbi menyampaikan, sebagaimana dilaih bahasakan oleh Mujianto Solichin “Muhammad al-Taliby, *Iyal Allah: Afkar Jadidah fi Alaqt al-Muslim bi Nafsihi wa bi al-Akharin*, Ed. Hasan Ibnu Uthman dalam Jurnal Religi: Jurnal Studi Islam Volume 6, bahwa pentingnya dialog antar agama terutama antara Umat Muslim, Kristiani dan Yahudi sebagai upaya menciptakan perdamaian dalam wujud membumikan pemahaman nilai-nilai keagamaan yang utuh dan menjaga stabilitas persatuan antar pemeluk agama dalam menjalani kehidupan. Dialog menurut perspektif Islam merupakan sunah dari sunah-sunah yang dishariatkan-Nya. Dalam berbagai ayat-ayat al-Qur'an Allah mengajak Umat Muslim untuk senantiasa mengupayakan dialog dengan pemeluk agama lain dalam rangka mencapai kemaslahatan bersama. Dalam artikel yang ditulis oleh Talbi *Chiritianty and Islam: The Struggling Dialogue* mengatakan:

¹⁶ Paul J. Griffiths, *Kristen di Mata Orang Bukan Kristen*, dalam Mohammad Talbi, *Islam dan Dialog-Beberapa Refleksi tentang Topik Masa Kini*, hlm. 176

Sudah tentu! Pada dasarnya, dialog menjadi suatu kerja sama yang tidak berkepentingan dan tanpa Kebenaran. Dalam suasana yang terus terang, santai dan damai seperti itu, setiap orang tanpa kecuali dapat terlibat dalam dialog dan memetik keuntungannya. Mari berkhayal tentang hal ini: bila dialog sama-sama tidak menguntungkan bagi semua pihak, ia tidak akan terjadi sama sekali atau tidak akan berkembang ke mana-mana.¹⁷

Talbi juga mengutip pendapat Hans Kung mengenai etika global (*al-akhlaqiyyah al-shamilah*) sebagai sebuah kesepakatan dasar minimal yang berkaitan dengan nilai-nilai yang mengikat, standar yang tidak dapat dibatalkan dan sikap moral, yang dapat ditegaskan oleh semua agama bahkan yang tidak beragama sekalipun. Etika global mengajarkan bahwa kedamaian di antara agama-agama di dunia tidak akan tercipta tanpa dialog yang diplomatis dan kerjasama antar agama atau peradaban dengan pikiran terbuka dan toleransi.¹⁸ Menurut Talbi, Allah sendiri sebenarnya mencintai seluruh makhluk-Nya, mencintai kebaikan, hidayah dan kebahagiaan. Meskipun terdapat perbedaan di antara umat Muslim sendiri dan kalangan ahli kitab yang mendalam, radikal (*al-tatarruf*) dan tidak menerima kesepakatan atau negosiasi namun semua ini dapat dipertemukan dalam ruang berbagi yaitu sama-sama beriman kepada Allah dan meyakini adanya hari akhir. Konsep dasar mencintai kebaikan dan mengasihi orang lain yang berbeda dengan kita seharusnya menjadi bahasa persatuan bagi agama-agama yang ada, mengutamakan dialog dan kejujuran di dalamnya.

Dalam pandangan Talbi risalah Islam adalah menyampaikan amanah dan komitmen

¹⁷ Paul J. Griffiths, *Kristen di Mata Orang Bukan Kristen*, dalam Mohammad Talbi, *Islam dan Dialog-Beberapa Refleksi tentang Topik Masa Kini*, hlm.167

¹⁸ John Cooper, dkk., *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr H}amid Abu Zayd*, terjemah: Wakhid Nur Effendi (Jakarta: Erlangga, 2002), hlm.158.

terhadap janji. Sebelum menerima amanah (khalifah) manusia adalah makhluk yang bebas menentukan pilihannya. Di sinilah agama hadir dalam rangka membantu manusia menunaikan tugas tersebut. Agama Allah adalah satu dengan berbagai bahasa berbeda yang di bawa para utusan-Nya yaitu risalah satu kesatuan iman (*wahdat al-iman*), iman mengandung makna kepasrahan kepada-Nya dan komitmen terhadap janji. Perbedaan syariat sendiri merupakan fenomena. Zaman yang berbeda-beda dari masa ke masa sepanjang sejarah perjalanan para nabi dan rasul. Membuka ruang berbagi dalam kehidupan beragama merupakan sebuah keharusan dengan menjadikan perbedaan sebagai pondasi utama dan menerima keberagaman tersebut. Kunci utama adalah mencintai Allah dan menghindari perpecahan, mencintai keadilan dan melawan tindak kezaliman, dan bepegang pada keyakinan bahwa kehidupan manusia tidak hanya terbatas di dunia semata, namun yang lebih penting tujuan lain setelah kehidupan dunia yang akan dilalui setiap manusia.

Pendekatan Dialog Mohammad Talbi

Talbi hadir memberikan pencerahan melalui pendekatan pemikiran hermeneutika al-Qur'an yang terbagi atas pembacaan sejarah dan kemanusiaan (historis-humanistik *al-Qira'ah al-Tarikhiyyah al-Insaniyyah*) dan pendekatan berbasis sejarah dan tujuan pembuat hukum atau pesan-pesan dasar dari sebuah teks (Intensional *al-Qira'ah al-Maqasidiyyah*).¹⁹ Dalam artikel *Christianity and Islam: The Struggle Dialogue*, Mohammad Talbi mempertanyakan masa depan Umat Muslim khususnya nasib peradaban Islam mengingat kuatnya

cengkraman dan dominasi penafsiran-penafsiran ortodoks tradisional yang kaku terhadap persoalan-persoalan zaman modern. Ia berpandangan bahwa Umat Muslim zaman modern sesungguhnya membutuhkan tafsir yang lentur dan terbuka pada pembaharuan.²⁰ Maka pendekatan *al-Maqasidiyyah-al-Insaniyyah* (gabungan dua pendekatan ala Talbi) adalah usaha dalam rangka membangun epistemologis-hermeneutis, menemukan pondasi, etos kerja, dan kerangka filosofis kesejarahan al-Qur'an masa klasik untuk diadaptasi pemaknaannya menuju konteks masa kini. Pendekatan *al-Maqasidiyyah-al-Insaniyyah* ala Talbi ini menurutnya melampaui cara kerja analogis (*qiyas*) dalam memahami al-Qur'an.²¹

Tawaran Talbi tentang Islam kontemporer dan relasi antar agama melalui konsep kunci pemikiran hermeneutika al-Qur'an, mencakup bidang kajian: (1) pembacaan berbasis historis humanistik (*al-Qira'ah al-Tarikhiyyah al-Insaniyyah/ the historical human reading*), (2) pembacaan berbasis Intensional (*al-Qira'ah al-Maqasidiyyah/ the intentional reading of the sacred text*) dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an.²² Selain itu, Ia juga berpartisipasi dalam berbagai pertemuan dalam dialog antar Umat beragama. Karya yang paling menantang secara intelektual yang secara khusus menyinggung jangkauan persoalan-persoalan Islam modern dan persoalan keagamaan secara umum dalam konteks

¹⁹ Pendekatan Talbi diuraikan oleh Mujianto Solichin "Muhammad al-Taliby, *Iyal Allah: Afkar Jadidah fi Alaqat al-Muslim bi Nafsihi wa bi al-Akharin*, Ed. Hasan ibnu Uthman dalam *Jurnal Religi: Jurnal Studi Islam Volume 6*, Nomor 1, April 2015; ISSN: 1978-306X; 222-249, hlm. 229. Ia mengutip karya; Muhammad al-Taliby, *Iyal Allah: Afkar Jadidah fi Alaqat al-Muslim bi Nafsihi wa bi al-Akharin*, Ed. Hasan ibnu Uthman (Tunisia: Ceres, 1992).

²⁰ Paul J. Griffiths, *Kristen di Mata Orang Bukan Kristen*, dalam Mohammad Talbi, *Islam dan Dialog-Beberapa Refleksi tentang Topik Masa Kini*, hlm 155

²¹ Mujianto Solichin Studi pemikiran Muhammad al-Taliby atas karya *Iyal Allah: Afkar Jadidah fi Alaqat al-Muslim bi Nafsihi wa bi al-Akharin* dalam *Jurnal Religi: Jurnal Studi Islam Volume 6*, Nomor 1, April 2015; ISSN: 1978-306X; 222-249, hlm. 234

²² Mujianto Solichin Studi pemikiran Muhammad al-Taliby atas karya *Iyal Allah: Afkar Jadidah fi Alaqat al-Muslim bi Nafsihi wa bi al-Akharin* dalam *Jurnal Religi: Jurnal Studi Islam Volume 6*, Nomor 1, April 2015; ISSN: 1978-306X; 222-249, hlm. 236

hubungan intra Islam dan hubungan antara Islam dengan agama-agama lainnya khususnya relasi umat muslim-kristiani salah satunya dituangkan dalam artikel *Chistianity and Islam: The Struggle Dialogoue*, sebuah konsep yang merupakan sebuah instrumen dalam proses memahami atau konstruksi pendekatan perspektif historis-sosiologis-humanis. Model pendekatan dan jenis metodologi komtemporer ala Talbi untuk menyapa umat kristiani termasuk umat beragama lain, sama seperti konsep *Ibad Allah* (hamba-hamba Allah atau para penyembah-Nya).²³

Mohammad Talbi dan Pendidikan Lintas Agama

Alex R. Rodger mengatakan sebagaimana dikutip oleh Sumartana, bahwa pendidikan agama merupakan bagian integral dari pendidikan pada umumnya dan berfungsi untuk membantu perkembangan pengertian yang dibutuhkan bagi orang-orang yang berbeda iman, sekaligus juga untuk memperkuat ortodoksi keimanan bagi mereka.²⁴ Dalam konteks inilah, pendidikan Teologi Inklusif sebagai media penyadaran umat perlu membangun teologi inklusif demi harmonisasi SARA. Peran dan fungsi pendidikan Teologi Inklusif adalah untuk meningkatkan keberagamaan peserta didik dengan keyakinan agama sendiri, dan memberikan kemungkinan keterbukaan untuk mempelajari dan mempermasalahkan agama lain guna untuk menumbuhkan sikap toleransi.²⁵

Dalam hal ini, ketika penulis mengkaji pemikiran Mohammad Talbi, maka menemukan formulasi yang disebut pendidikan Lintas Agama, ada kesesuai

dengan landasan filosofis yang dibangun di atas pondasi yang kuat, baik sisi epistemologi, konsep manusia dengan merujuk tauhid.²⁶ Mohammad Talbi, dalam artikel *Chistianity and Islam: The Struggle Dialogoue* lebih mengedepankan penyadaran dialog yang santun bagi murid menjadi sebuah prasyarat terbangunnya berteologi inklusif yang merupakan tantangan yang harus diimplementasikan dalam setiap kehidupan umat beragama. Karena menolak pluralitas justru akan sangat membahayakan terciptanya kedamaian yang diidamkan semua pihak.²⁷ Menurut penulis, pemikiran Mohammad Talbi mampu memberikan internalisasi nilai-nilai spiritual yang mampu memberikan pencerahan spiritual, yaitu pencerahan yang mengantarkan pada keakraban, cinta, keberanian, nilai eskatis dan kemabukan dalam diri sang Khaliq (Allah).

Atas dasar itu, dapat kita ditemukan sebuah pemahaman bahwa konsep pendidikan teologi inklusif menurut Mohammad Talbi adalah proses internalisasi kesadaran berteologi bagi setiap siswa di sekolah agar mengetahui akan sifat dasar suci (fitrah) yang sudah tertanam dalam hati setiap manusia. Meminjam istilah Kontowijoyo, teologi adalah pembentuk struktur paling dalam (*deep structure*) yang menjadi kekuatan fondasi aspek permukaan Islam, seperti puasa, sholat, haji, moral/etika, dan segenap perilaku manusia sehari-hari. Aspek permukaan Islam ini tidak akan bermakna, jika tidak ditopang oleh kekuatan teologi.²⁸

Dalam konteks pendidikan, “*A Common Word Between Us and You*” (“*kalimat sawā’ baynanā wa baynakum*”) di samping dapat dijadikan landasan dan pengakuan pluralisme

²³ Paul J. Griffiths, *Kristen di Mata Orang Bukan Kristen*, dalam Mohammad Talbi, *Islam dan Dialog-Beberapa Refleksi tentang Topik Masa Kini*, hlm 169.

²⁴ Sumartana at al, *Pluralisme, Konflik, dan Pendidikan Agama di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 61.

²⁵ John Sealy, *Religious Education Philosophical Perspective*, (London: George Allen & Unwin, 1985), hlm. 43-44.

²⁶ Jalaluddin Rakhmat, *Islam alternatif: Ceramah-Ceramah di Kampus*, (Bandung: Penerbit Mizan, Cet IX, 1995), hlm. 34.

²⁷ Paul J. Griffiths, *Kristen di Mata Orang Bukan Kristen*, dalam Mohammad Talbi, *Islam dan Dialog-Beberapa Refleksi tentang Topik Masa Kini*, hlm.174-176.

²⁸ Kontowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu, Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Teraju: Yogyakarta, 2005), hlm. 36.

kehidupan dan multikultural, ia juga adalah bentuk manifesto gerakan yang mendorong kemajemukan (*plurality*) dan keragaman (*diversity*) sebagai prinsip inti kehidupan dan meneguhkan pandangan bahwa semua kelompok multikultural diperlakukan setara (*equality*) dan sama bermartabatnya (*dignity*).²⁹ *Kalimatun sawa* merupakan ajakan bertauhid secara inklusif, agar umat beragama dan segenap budaya yang mengitarinya dapat berpindah dari pemusatan terhadap diri kepada Yang Suci untuk mengeliminasi perbedaan-perbedaan yang ada dan menumbuhkan koeksistensi.

Penutup

Mohamed Talbi berpandangan bahwa Umat Muslim zaman modern sesungguhnya membutuhkan tafsir yang lentur dan terbuka pada pembaharuan. Gagasan pemikiran Talbi hadir dalam rangka memberikan pencerahan melalui pendekatan pemikiran hermeneutika al-Qur'an yang terbagi atas: (1) pembacaan sejarah dan kemanusiaan (historis-humanistik *al-qira'at al-tarikhiyyah al-insaniyyah*), dan (2) pendekatan berbasis sejarah dan tujuan pembuat hukum atau pesan-pesan dasar dari sebuah teks (intensional *al-qira'at al-maqasidiyyah*). Dialog antar agama merupakan ruang komunikasi antar pemeluk agama yang harus terus disemai, dijalin dan dipelihara dalam rangka menciptakan kehidupan beragama yang harmonis.

Dalam pendidikan, gagasan talbi sangat kontributif terutama dalam hal pendidikan lintas Agama sebagai salah satu terbukanya dialog antara islam dan Kristen. Karena sesuai dengan orientasi *A Common Word* atau *Kalimatun sawa* yang bertujuan mengakui adanya perbedaan dan mencari titik temu dengan cara teks kedua kitab suci pada tema yang sama dibaca dan dipahami secara bersama-sama dari perspektif masing-masing, tanpa berpretensi untuk

mencari kebenaran teologis dari makna yang dimuatnya.

Referensi

- Charles Kurzman, *Wacana Islam Liberal Pemikiran Islam kontemporer tentang isu-isu Global*, penj. Bahrul Ulum, Heri Junaidi. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Conway W Henderson, *International Relations, Conflict and Cooperation at the Turn of the 21st Century*. McGraw-Hill International Editions, 1998.
- Hassan Hanafi, *Agama, Kekerasan, dan Islam Kontemporer*, Yogyakarta: Jendela, 2001.
- <http://www.ipd.or.id/research-and-dialogue-on-building-and-consolidating-state-institutional-reform.htm>. diakses pada tanggal 25 November 2016.
- <http://www.religion.ucsb.edu/catholicstudies/resources/regensburg/pdf/OpenLetter.pdf>. diakses pada tanggal 25 November 2016.
- Jack Nelson-Pallmayer, *Is Religion Killing Us?; membongkar akar kekerasan dalam Bibel dan Qur'an*. Mizan: Bandung, 2007.
- Jalaluddin Rakhmat, *Islam alternatif: Ceramah-Ceramah di Kampus*, Bandung: Penerbit Mizan, Cet IX, 1995.
- John Cooper, dkk., *Pemikiran Islam dari Sayyid Ahmad Khan hingga Nasr Hamid Abu Zayd*, terjemah: Wakhid Nur Effendi. Jakarta: Erlangga, 2002.
- John L. Esposito, *Masa depan Islam; antara tantangan kemajemukan dan benturan peradaban*. MIZAN: Bandung, 2010.
- John Sealy, *Religious Education Philosophical Perspective*. London: George Allen & Unwin, 1985.
- Kontowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu, Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Teraju: Yogyakarta, 2005.
- Mujianto Solichin *Studi pemikiran Muhammad al-Taliby atas karya Iyal Allah: Afkar Jadidah fi Alaqat al-Muslim bi Nafsihi wa bi al-Akharin dalam Jurnal Religi: Jurnal Studi*

²⁹ *Katakanlah: Wahai semua penganut agama (dan kebudayaan) bergegaslah menuju dialog dan pertemuan multikultural (kalimatun sawa) antara kami dan kamu* (QS. Ali Imran 3: 64).

- Islam Volume 6, Nomor 1, April 2015; ISSN: 1978-306X; 222-249 .*
- Munim A. Sirry, *Fikih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Paramadina, 2003.
- Paul J. Griffiths, *Kristen di Mata Orang Bukan Kristen*, dalam Mohammad Talbi, *Islam dan Dialog-Beberapa Refleksi tentang Topik Masa Kini* Gunung Mulia: Jakarta.
- Pendekatan Talbi diuraikan oleh Mujianto Solichin "Muhammad al-Taliby, *Iyal Allah: Afkar Jadidah fi Alaqt al-Muslim bi Nafsihi wa bi al-Akharin*, Ed. Hasan ibnu Uthman dalam Jurnal Religi: Jurnal Studi Islam Volume 6, Nomor 1, April 2015; ISSN: 1978-306X; 222-249, hlm. 229. Ia mengutip karya; Muhammad al-Taliby, *Iyal Allah: Afkar Jadidah fi Alaqt al-Muslim bi Nafsihi wa bi al-Akharin*, Ed. Hasan ibnu Uthman. Tunisia: Ceres, 1992.
- Ronald L. Nettler, Mohamed Tilbi dan Modernisme Islam, di Marquand, D., dan Nettler, RL, *Agama dan Demokrasi*, eds. Blackwell Publishers, Oxford, 2000.
- Sumartana at al, *Pluralisme, Konflik, dan Pendidikan Agama di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Waleed El-Ansary & David K. Linnan (ed.), *Muslim and Christian Understanding: Theory and Application of A Common Word* , cetakan I. New York: Palgrave Macmillan, 2010.



REFORMULASI HUKUM ISLAM DALAM KONTEKS MULTIKULTURALIS-PLURALITAS DI INDONESIA

*Rahmawati
Fatmawati
Muhammad Shuhufi
Zulfa*

STAIN Parepare dan UIN Alauddin Makassar

Abstract:

This paper examines reformulation of Islamic law in the middle of the plurality of phenomena both in terms of culture and religion in Indonesia. Beginning with a discussion of basic concepts of multiculturalism and pluralism of society and a general overview of the phenomenon of plurality (plurality) in Indonesian society. From these discussions then analyzed how to reformulate the application of Islamic law in the context of multicultural-plurality in Indonesia. Based on this analysis, it was concluded that the application of Islamic law in the context of the Indonesian national diversity leads to a cultural approach, which emphasizes the principles and values that are universal Islamic teachings such as fairness, honesty, freedom under the law, the legal protection of the public is not the same religion, and upholding the rule of God's law. While the application through the formalization of Islamic law in the national legal system is still limited to the civil rules.

Kata Kunci:

Islamic Law, Multiculturalism, Pluralism

Pendahuluan

Fakta multikulturalisme bukanlah fenomena khas Barat. Sejarah telah mencatat bahwa fenomena ini merupakan realita yang pernah terjadi pada masa silam. Fenomena masyarakat dengan keragaman agama, etnik, bahasa, dan ras dalam sebuah negara atau kerajaan pernah terjadi di negara Mughal India, Kerajaan Usmani di Timur Tengah, Kerajaan Afrika Barat, dan bahkan kerajaan Majapahit di Jawa,¹ dan jauh sebelumnya, sepanjang sejarah Islam realitas masyarakat majemuk (plural) sudah ada. Jadi, dapat dikatakan multikulturalisme bukanlah fakta yang unik pada abad modern ini.

Pada awal sejarah Islam, negara Madinah yang dipimpin oleh Nabi memiliki

struktur masyarakat plural karena dihuni oleh kaum Muslim, Yahudi, Nasrani, dan juga kaum Musyrik. Namun, mereka bisa hidup bersama dalam naungan Daulah Islamiyyah dan dibawah otoritas hukum Islam. Entitas-entitas selain Islam tidak dipaksa masuk ke dalam agama Islam atau diusir dari Madinah. Mereka mendapatkan perlindungan dan hak yang sama seperti kaum muslim. Mereka hidup berdampingan satu dengan yang lain tanpa ada intimidasi dan gangguan. Bahkan Islam telah melindungi "kebebasan mereka" dalam hal ibadah, keyakinan, dan urusan-urusan privat mereka. Mereka dibiarkan beribadah sesuai dengan agama dan keyakinan mereka.²

Realita ini terus berlangsung hingga kekuasaan Islam meluas hampir 2/3 dunia.

¹ Zakiyuddin Baidhawry, "Kontestasi Islam dan Budaya Jawa dalam Ceramah Keagamaan di Surakarta," Jurnal *Harmoni* Vol. VIII, no. 26 edisi April-Juni 2008. hlm. 59.

² <http://mediaumat.com/siyasah-syariyyah/3384-68-syariat-islam-mengakomodasi-keragaman-dan-kebhinekaan-.html>.

Kekuasaan Islam yang membentang mulai dari Jazirah Arab, jazirah Syam, Afrika, Hindia, Balkan, dan Asia Tengah itu, semakin mempertajam keragaman budaya, keyakinan dan agama yang sewaktu-waktu bisa menimbulkan konflik. Tetapi, hingga kekhilafahan terakhir Islam, tak ada satupun pemerintahan Islam yang mewacanakan adanya *uniformisasi* (keseragaman), atau berusaha menghapuskan pluralitas agama, budaya, dan keyakinan dengan alasan untuk mencegah adanya konflik. Bahkan, penerapan syariat Islam saat itu, berhasil menciptakan keadilan, kesetaraan, dan rasa aman bagi seluruh warga negara, baik Muslim maupun non Muslim.

Dalam konteks keindonesiaan, keragaman budaya, agama, dan etnik bahkan ribuan suku telah memberikan keunikan tersendiri dalam membangun sistem hukum. Sebagai negara yang multikultur dan berpenduduk mayoritas Islam, Indonesia tidak hanya menganut sistem hukum yang bersumber pada hukum Islam tetapi juga hukum Adat, dan hukum Barat. Hal inilah yang menjadikan permasalahan hukum Islam di tengah multikulturalis-pluralitas di Indonesia semakin menarik untuk dikaji. Oleh karena itu, tulisan ini akan mengupas persoalan ini dengan beberapa sub masalah. *Pertama*, bagaimana konsep dasar multikulturalisme dan pluralism masyarakat. *Kedua*, bagaimana fenomena kemajemukan (pluralitas) masyarakat di Indonesia?. *Ketiga*, Bagaimana reformulasi penerapan hukum Islam di tengah multikulturalis-pluralitas di Indonesia?

Pembahasan

Konsep Dasar Multikulturalis-Pluralitas Masyarakat

Multikulturalisme adalah suatu konsep yang menunjuk kepada suatu masyarakat yang mengedepankan pluralisme budaya.³

³ M. Atho Mudzhar, "Tantangan Kontribusi Agama dalam Mewujudkan Multikulturalisme di Indonesia".

Sedangkan pluralisme masyarakat adalah salah satu ciri utama dari masyarakat multikultural, tetapi multikulturalisme paling kurang pada awalnya tidak sama dengan sekedar pluralisme masyarakat.⁴

Pluralisme sebagai suatu pemahaman lebih menekankan entitas perbedaan suatu masyarakat yang satu dengan lainnya dan kurang memperhatikan interaksi. Sementara multikulturalisme sebagai suatu paham yang lebih menekankan pada interaksi dengan memperhatikan keberadaan setiap kebudayaan sebagai entitas yang memiliki hak-hak yang setara (sama).⁵ Artinya konsep yang menggambarkan relasi (hubungan) antar kebudayaan. Dari konsep ini muncullah gagasan normatif mengenai kerukunan, toleransi, saling menghargai perbedaan dan hak masing-masing kebudayaan dalam membangun kehidupan bangsa.

Dalam masyarakat multikultural konsepnya ialah bahwa di atas pluralisme masyarakat itu hendak dibangun suatu rasa kebangsaan bersama tetapi dengan tetap menghargai, mengedepankan dan membanggakan pluralisme masyarakat. Dengan demikian ada tiga syarat bagi adanya suatu masyarakat multi-kultural, yaitu: a) adanya pluralisme masyarakat, b). adanya cita-cita untuk mengembangkan semangat kebangsaan sama, c) adanya kebanggaan mengenai pluralisme itu.⁶

Bangsa Indonesia merupakan bangsa yang multikultur, sehingga multikulturalisme dalam konteks ke-indonesia-an dapat dipahami sebagai suatu konsep yang dipandang tepat mengakomodir berbagai kepentingan dalam kehidupan bangsa

Jurnal *Harmoni* Vol. III, No. 11, Edisi Juli-September 2004, hlm. 11.

⁴ Afif HM, "Spirit Multikulturalisme Bangsa Indonesia, Jurnal Penelitian Agama & Kemasyarakatan". Penamas Vol. XXI Nomor 1 tahun 2008. Jakarta: Depag Balitbang dan Diklat, 2008.

⁵ Atho' Mudzhar, "Tantangan Kontribusi, hlm. 12.

⁶ Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*, Cet. II (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1992), hlm. 177.

Indonesia. Sebab, konsep ini merupakan sesuatu yang dipahami untuk membangun bangsa yang terdiri dari berbagai latar belakang etnis, ras, budaya, bahasa, agama dengan saling menghormati dan menghargai hak-hak minoritas. Kehidupan bangsa Indonesia yang multikultur hendaknya memberikan peluang yang sama (tidak diskriminatif) kepada seluruh warga negara, dengan memberikan penghargaan terhadap keragaman (etnik, budaya dan agama), untuk tujuan mempererat, merekat-kan serta memperkuat persatuan dan ke-satuan bangsa. Karena pada hakikatnya dalam setiap budaya dan agama terdapat nilai-nilai yang mengajarkan kebaikan dan mendorong manusia untuk berbuat kebajikan. Seperti yang terkandung dalam nilai perdamaian, kasih sayang, persaudaraan, kesetaraan, kesejahteraan, kebersamaan, menghargai keyakinan, demokrasi, hak asasi, kesempatan berprestasi, mobilitas sosial, saling menghormati dan saling bekerjasama dalam memecahkan berbagai permasalahan bersama.

Masyarakat Indonesia yang majemuk (multikultur) membutuhkan upaya yang terencana dalam membangun interaksi sosial positif. Yaitu melalui berbagai program kegiatan yang dapat mendorong warga masyarakat melakukan pengamalan nilai-nilai kebaikan yang bersumber dari ajaran budaya dan agama dalam kehidupan sehari-hari. Seperti kejujuran, saling percaya, menghargai, menghormati, tenggang rasa, tolong menolong, dan bekerjasama dalam menyelesaikan berbagai permasalahan dan kepentingan bersama.

1. Fenomena Pluralitas Masyarakat Indonesia

Bangsa Indonesia sering disebut negeri yang memiliki masyarakat majemuk (plural). Kemajemukan ini disebabkan hampir semua agama, khususnya agama-agama besar (Islam, Kristen, Hindu dan Buddha) terwakili di kawasan ini.⁷ Selain itu, ribuan pulau di

Indonesia dihuni oleh berbagai macam kelompok etnik, sosial, keagamaan dan budaya yang masing-masing selalu mempertahankan adat dan pandangan hidup mereka. Menerima kenyataan pluralisme ini, Republik Indonesia memegang semboyan yang resmi; *Bhinneka Tunggal Ika*, “kebersatuan dalam perbedaan”⁸

Disebutkan Ahmad Hidayatullah, pluralitas di Indonesia dapat dilihat dari dua perspektif, yaitu : perspektif horizontal dan vertikal. Dalam perspektif horizontal, kemajemukan bangsa Indonesia dapat dilihat dari perbedaan agama, etnis, bahasa daerah, geografis, dan budayanya.⁹ Dari segi etnis di Indonesia terdiri dari suku Melayu dan suku Melanesia yang selanjutnya membentuk seratus suku besar dan 1027 suku besar dan kecil. Dari segi bahasa yang digunakan, terdapat ratusan bahasa digunakan di seluruh wilayah nusantara. Dari segi pulau yang dihuni terdapat sekitar 13000 lingkungan kehidupan kepulauan.

Dari segi politik lokal, terdapat puluhan bahkan ratusan sistem kerajaan kesukuan lama yang berpengaruh terhadap sistem stratifikasi sosial dan adat istiadat setempat sekarang. Dari segi mata pencaharian, terdapat keragaman antara mereka yang berorientasi pada kehidupan daratan dan lautan dan antara kehidupan pedesaan dan perkotaan. Dari segi agama terdapat sejumlah agama besar dunia dan sejumlah sistem kepercayaan lokal yang tersebar di seluruh wilayah nusantara.¹⁰

Sedangkan dalam perspektif vertikal, kemajemukan bangsa Indonesia dapat dilihat dari perbedaan tingkat pendidikan, ekonomi, dan tingkat sosial budayanya.¹¹ Kemajemukan secara vertikal lebih disebabkan

⁸ Ahmad Hidayatullah al-Arifin, *Implementasi Pendidikan Multikultural dalam Praksis pendidikan di Indonesia*, <http://ulilalbabjong.wordpress.com/2012/01/23/implementasi-pendidikan-multikultural-dalam-praksis-pendidikan-di-indonesia/>.

⁹ Atho Mudzhar, “Tantangan Kontribusi, hlm. 11.

¹⁰ Ahmad Hidayatullah, *Implementasi Pendidikan Multikultural*.

¹¹ Atho Mudzhar, “Tantangan Kontribusi, hlm. 13.

⁷ Ratno Lukito, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia* (Jakarta: INIS, 1995), hlm. 58.

kan perbedaan kemampuan, kesempatan, dan prestasi, misalnya masyarakat terbelah menjadi masyarakat miskin dan kaya, berpendidikan rendah dan tinggi, memegang kekuasaan (memimpin) dan tidak memegang kekuasaan.¹²

Sesungguhnya fenomena pluralitas masyarakat Indonesia tidaklah bersifat unik. Di zaman modern ini bisa dikatakan tidak ada masyarakat tanpa pluralitas dalam arti antar umat (terdiri dari para penganut berbagai agama yang berbeda-beda) kecuali di kota-kota eksklusif tertentu saja seperti Vatikan, Makkah dan Madinah.¹³ Oleh karena itu, fenomena pluralitas merupakan hukum alam atau *sunnatullah* yang tidak dapat dihindarkan. Persoalannya dampak dari kemajemukan masyarakat seringkali kali menimbulkan eksese negatif. Ibarat pisau bermata dua, satu sisi memberi dampak positif bagi Indonesia karena memiliki kekayaan khasanah budaya yang beragam, akan tetapi sisi lain juga dapat menimbulkan dampak negatif, karena terkadang justru keragaman ini dapat memicu konflik antar kelompok masyarakat yang pada gilirannya dapat menimbulkan instabilitas baik secara keamanan, sosial, politik maupun ekonomi.¹⁴

Dalam konteks ini, hal penting yang menjadi perhatian adalah perlunya membangun kesadaran masyarakat tentang adanya kesatuan kebenaran atau kebenaran yang bersifat universal. Kesadaran ini akan melahirkan sikap-sikap umat Islam sosial-keagamaan yang unik dalam hubungan antar agama yaitu; toleransi, kebebasan, keterbukaan, kewajiban, keadilan dan kejujuran.¹⁵

Untuk membangun kesadaran masyarakat terhadap pentingnya memahami kebenaran universal tersebut, setidaknya ada dua sisi yang perlu dikembangkan: *pertama*,

mendorong para pemuka agama untuk lebih menekankan sosialisasi ajaran agama yang mempunyai nilai kebenaran universal; *kedua*, mengurangi seminimal mungkin penggunaan simbol-simbol agama dalam partai politik.¹⁶

Landasan prinsip ini merupakan ajaran dalam kitab suci bahwa kebenaran universal itu adalah tunggal, meskipun ada kemungkinan manipulasi lahiriyahnya beraneka ragam. Ini juga menghasilkan pandangan antropologis bahwa pada mulanya umat manusia adalah tunggal, karena berpegang kepada kebenaran yang tunggal. Adanya perbedaan penafsiran terhadap kebenaran tersebut yang disebabkan oleh kepentingan akibat nafsu memenangkan persaingan. Kesatuan asal umat manusia itu digambarkan dalam firman Ilahi: “*Tiadalah manusia itu melainkan semula merupakan umat yang tunggal kemudian mereka berselisih*.”¹⁷

Dengan demikian, dalam konteks pluralitas maka prinsip kebenaran universal harus dipahami bahwa semua agama pada mulanya menganut prinsip yang sama, yaitu keharusan manusia untuk berserah diri kepada Yang Maha Esa. Agama-agama itu, baik karena dinamika internalnya sendiri atau karena persinggungannya satu sama lain, akan secara berangsur-angsur menemukannya kebenaran asalnya bahwa semuanya akan bertumpu dalam suatu “titik per-temuan”, “*common platform*” yang dalam al-Qur’an diistilahkan dengan “*kalimatun sawa*” sebagaimana yang difirmankan oleh Allah:

قل يا اهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله فإن تولوا فقولوا اشهدوا بأنا مسلمون¹⁸

¹² Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban*. hlm. 177-178.

¹³ Ahmad Hidayatullah, *Implementasi Pendidikan Multikultural*.

¹⁴ Nurcholish Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban*. hlm. 179.

¹⁵ Atho Mudzhar, “Tantangan Kontribusi, hlm. 14.

¹⁶ QS. Yunus (10): 19.

¹⁷ QS. Al-Imran (3): 64.

¹⁸ Departemen Agama, *al-Qur’an dan Terjemah*, (Bandung: Dipanegoro, 2005), hlm. 58.

Terjemahnya:

*Katakanlah (Muhammad): "Wahai ahl Kitab! Marilah kita menuju kepada satu kalimat (pegangan) yang samaantara kami dan kamu; yaitu bahwa kita tidak menyembah selain Allah dan tidak pula memperserikatkan-Nya kepada apapun. Dan bahwa kita tidak menjadikan satu sama lain tuhan-tuhan selain Allah. Jika mereka berpaling maka katakanlah (kepada mereka), "saksikanlah, bahwa kami adalah orang Muslim.""*¹⁹

Apa yang menjadi maksud dari ayat ini, pada dasarnya, mengandung makna yang sama secara substansial pada sila pertama pancasila: Ketuhanan Yang Maha Esa. Sebagai falsafah hidup, bangsa Indonesia telah mampu menjunjung tinggi dan menghargai pluralitas keberagamaan. Bahkan nilai-nilai hukum Islam mewarnai konsep multikultural-pluralitas masyarakat di Indonesia. Seberapa jauh hukum Islam diterapkan dalam realita multikultural-pluralitas masyarakat di Indonesia ini akan dibahas lebih lanjut dalam sub judul berikutnya.

2. Hukum Islam di Tengah Multikultural-pluralitas di Indonesia

Dalam konteks multikultural-pluralitas keindonesiaan, hukum Islam dapat diterapkan dengan menuangkan sebanyak mungkin nilai-nilai ajaran Islam ke dalam hukum Nasional. Penyerapan nilai-nilai Islam merupakan upaya pembudayaan hukum Islam yang tidak saja terjadi di bidang hukum perdata, khususnya hukum keluarga, tetapi juga di bidang lain, seperti hukum pidana, hukum tatanegara, dan hukum administrasi

negara. Penyerapan nilai ajaran Islam sesungguhnya telah ada sejak Undang dasar 1945 sebagai dasar konstitusi bagi Indonesia dirumuskan oleh para penyusun pada masa kemerdekaan RI. Beberapa rumusan tersebut dapat dilihat pada:

Pertama; rumusan ide bernegara bangsa Indonesia pada alinea II dan III Pembukaan UUD 1945, yang intinya ialah: "keadaan kehidupan berkelompok bangsa Indonesia, yang atas berkat rahmat Allah Yang Maha Kuasa; didorong oleh ke-inginan luhur bangsa; untuk berkehidupan kebangsaan yang bebas; dalam arti merdeka, berdaulat, adil, dan makmur."²⁰

Kedua, rumusan tentang kedudukan warga negara dalam hukum dan pemerintahan dalam pasal 27 ayat 1 adalah sama. Dalam pasal 27 (1) *Segala warga negara bersamaan kedudukannya dalam hukum dan pemerintahan dan wajib menjunjung hukum dan pemerintahan itu dengan tidak ada kecualinya.*

Ketiga, rumusan dalam pasal 29 UUD 1945 yang menjamin kemerdekaan bagi seluruh penduduk untuk memeluk agama-nya dan beribadat berdasarkan agama dan kepercayaannya itu.

Keempat, rumusan pada pasal 34 UUD 1945 yang memberikan jaminan kehidupan bagi fakir miskin dan anak-anak terlantar.

Nilai-nilai ajaran Islam yang terserap dalam dasar konstitusi negara Indonesia pada dasarnya wujud dari upaya pemerintah dalam membangun masyarakat madani (*civil society*) yang sarat dengan keberagaman kultur dan pluralitas keagamaan di Indonesia. Fenomena ini sesungguhnya juga terjadi pada masa awal Islam, dibawah kepemimpinan Nabi Saw. di Madinah melalui Piagam

¹⁹ Rumusan ini sarat dengan nilai ajaran Islam karena tidak bersifat sekuler. Berbeda dengan rumusan Rousseau (liberal) tentang negara yang beranggapan bahwa negara adalah hasil perjanjian individu-individu yang bebas. Jadi rumusan Indonesia lebih integral. Lihat Amrullah Ahmad, *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*, (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), h. 172.

²⁰ Amandemen UUD 1945 <http://www.inoputro.com>. Berbeda dengan rumusan dalam system liberal yang hanya menekankan *equality before the law* dalam hal *rule of law*nya, bangsa Indonesia juga menegaskan kewajiban untuk mematuhiya dan menjamin kesamaan kedudukan di dalam pemerintahan dan ini juga sarat dengan nilai-nilai Islam.

Madinah.²¹ Piagam ini membuktikan corak masyarakat Islam yang inklusif terhadap keragaman budaya, agama dan pemikiran. Dalam klausul 13-17 Piagam Madinah disebutkan sebagai berikut:

*"Orang mukmin tidak boleh membunuh orang mukmin untuk kepentingan orang kafir, juga tidak boleh menolong orang kafir dalam memusuhi orang mukmin. Janji perlindungan Allah adalah satu. Mukmin yang tertindas dan lemah akan memperoleh perlindungan hingga menjadi kuat. Sesama mukmin hendaknya saling tolong menolong. Orang-orang Yahudi yang mengikuti langkah kami (Muhammad), mereka memperoleh perlindungan dan hak yang sama; mereka tidak akan dimusuhi dan tidak pula dianiaya. Perjanjian damai yang dilakukan oleh orang-orang mukmin haruslah merupakan satu kesepakatan. Tidak dibenar - benarkan seorang mukmin mengadakan perdamaian dengan meninggalkan yang lain dalam keadaan perang di jalan Allah, kecuali telah disepakati dan diterima ber-sama."*²²

²¹ Setidaknya ada 47 butir perjanjian dalam piagam Madinah yang dibuat Nabi Saw dengan kelompok masyarakat lain yang hidup dibawah kepemimpinan Nabi. Piagam ini kemudian dianggap oleh para pakar politik Islam sebagai konstitusi atau undang-undang dasar bagi negara Islam yang pertama dan yang didirikan oleh Nabi di Madinah. Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara; Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1993), hlm. 10-15.

²² Kaum Yahudi yang disebut dalam piagam ini adalah orang-orang Yahudi yang ingin menjadi bagian dari penduduk negara Islam. Mereka mendapatkan perlindungan dan hak muamalah yang sama sebagaimana kaum Muslim. Sebab, mereka merupakan bagian dari rakyat negara Islam yang berhak mendapatkan perlindungan dan dipenuhi haknya. Dalam Piagam Madinah tersebut disebutkan nama-nama kabilah Yahudi yang mengikat perjanjian dengan Rasulullah SAW (menjadi bagian Daulah Islamiyyah), yakni Yahudi Bani 'Auf, Yahudi Bani Najjar, dan sebagainya. Lihat Syariat Islam mengakomodasi Keragaman dan kebhinnekaan. <http://mediaumat.com/siyasah-syariyyah/3384-68-syariat-islam-mengakomodasi-keragaman-dan-kebhinnekaan-.html>

Menurut Munawir Sjadzali, dasar atau pondasi yang diletakkan dalam Piagam Madinah sebagai landasan bagi kehidupan bernegara untuk masyarakat yang plural di Madinah adalah: *pertama*, meskipun berasal dari banyak suku, semua pemeluk Islam merupakan satu komunitas. *Kedua*, hubungan antara sesama anggota komunitas Islam dan antara anggota komunitas dengan anggota komunitas lain didasarkan atas prinsip-prinsip; (a) bertetangga baik; (b) saling membantu dalam menghadapi musuh bersama; (c) membela mereka yang teraniaya; (d) saling menasihati; dan (e) menghormati kebebasan beragama.²³ Meskipun piagam Madinah dianggap oleh banyak pakar politik Islam sebagai konstitusi negara Islam yang pertama tapi dasar konstitusi ini tidak menyebutkan agama negara.²⁴

Kelompok yang menganut paham pluralisme menganggap bahwa masyarakat Madinah sebagai model masyarakat inklusif. Bahkan, mereka menyepadankan masyarakat Madinah dengan *civil society* atau masyarakat plural. Walaupun penye-padanan masyarakat Madinah dengan *civil society* ini tidak lahtepat, hanya saja, pengakuan kaum pluralis terhadap masyarakat Madinah sebagai masyarakat yang inklusif justru membuktikan bahwa mereka sebenarnya meyakini bahwa Daulah Islamiyyah menjamin dan melindungi keragaman, dan sama sekali tidak menghendaki adanya uniformisasi.²⁵

Oleh karena itu, penerapan hukum Islam di Indonesia terpilah pada dua kelompok. *Pertama*, kelompok yang menekankan pada pendekatan normative atau formalism; dan *kedua*, kelompok yang menekankan pada pendekatan kultural (budaya). Pendekatan pertama menekankan bahwa hukum Islam harus diterapkan kepada mereka yang sudah mengucapkan dua

²³ Munawir Sadjali, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. (Jakarta: UI Press, 1993), hlm. 15-16.

²⁴ *Ibid.* hlm. 16.

²⁵ <http://mediaumat.com/siyasah-syariyyah/3384-68-syariat-islam-mengakomodasi-keragaman-dan-kebhinnekaan-.html>

kalimah syahadah atau sudah masuk Islam. Istilah “positivisasi hukum Islam” tidak akan populer, kecuali berarti bahwa mereka yang beragama Islam harus dengan serta merta menjalankan atau dipaksakan untuk menerima hukum Islam dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, proses kehidupan politik, termasuk partai politik adalah dalam rangka atau sebagai alat untuk menerapkan hukum Islam secara normatif dan formal ini. Konsekuensinya, pelaksanaan piagam Jakarta menjadi persoalan besar dan serius yang harus selalu diperjuangkan, oleh karena merupakan satu-satunya cara untuk penerapan hukum Islam secara formal kalau perlu dipaksakan di negara Indonesia. Jika ditarik ke atas lagi dari sisi ekstrimitas, pendekatan ini menjadi skriptualis dan tekstualis yang biasanya kurang mempertimbangkan kontekstual dan lingkungan sosiologis. Pada dasarnya, pendekatan normatif saja tidak selalu jelek karena dapat diposisikan sebagai pengontrol. Namun, jika berlebihan akan sampai pada skriptualis dan pemaksaan tadi. Sampai batas ini, upaya positivisasi tidak merupakan jawabannya, oleh karena cenderung pada pemaksaan secara formal ideologis.

Pendekatan yang kedua tidak menekankan pada formalisme penerapan hukum Islam atau dengan pendekatan normatif ideologis akan tetapi pada penyerapan nilai-nilai hukum Islam ke dalam kerangka hukum nasional. Menurut KH. Sahal Mahfudh, terciptanya hukum yang ideal dalam masyarakat madani dengan demikian harus dimulai dengan penyerapan nilai-nilai hukum universal dalam kerangka kemasyarakatan yang proporsional”. Nilai-nilai hukum universal yang dimaksud adalah keadilan, kejujuran, kebebasan di muka hukum, perlindungan hukum terhadap masyarakat tak seagama, dan menjunjung tinggi supremasi hukum Allah. Artinya, nilai-nilai universal harus diupayakan tertanam dan terimplementasikan dalam segala unsur masyarakat mulai dari sistem kelembagaan dan unsur masyarakat pendukungnya. Penyerapan nilai dimaksudkan sebagai proses

yang bersifat kultural, bukan pemaksaan secara normative. Dengan pendekatan ini akan memperkecil kendala pada tahap implementasi dan labelisasi yang sering menimbulkan sikap antipati dan kecurigaan dari kalangan masyarakat dapat diminimalkan.²⁶

Pendekatan kultural dapat dikatakan sebagai bagian untuk menerapkan hukum Islam substantif. Ratno Lukito menganggap bahwa perjuangan Islam substansial pada dasarnya merupakan imbas dari kerangka berfikir akomodatif yang berangkat dari kesadaran pragmatis bahwa bumi Indonesia bukanlah tanah yang homogen. Walaupun Islam mayoritas dari sisi demografinya, namun tidak berarti harus mengesampingkan kenyataan heterogenitas masyarakat di dalamnya. Inilah yang menjadi lahan subur bagi berkembangnya teori hukum Islam ala Indonesia.²⁷ Hukum Islam Indonesia harus diderivasikan dari karakteristik masyarakat Indonesia dan bukan bentuk masyarakat lain yang asing bagi Indonesia.³⁴ Oleh karena itu, titik tolak pengembangan dan penerapan hukum Islam di tengah pluralitas dan multikultural masyarakat Indonesia harus dideduksi dari prinsip atau nilai yang bersifat universal.

Nilai-nilai universal hukum Islam dalam sistem hukum dapat dikategorikan sebagai norma hukum abstrak dalam teori peringkatan hukum. Oleh karena itu, norma ini menjadi acuan dalam setiap perumusan peraturan. Dalam teori peringkatan hukum

²⁶Ratno Lukito, “Hukum Islam Indonesia di Tengah Pluralisme Politik dan Budaya”. Makalah disampaikan dalam Seminar Nasional Fakultas Syariah IAIN Sunana Kalijaga, tanggal 3 April 1999, hlm. 3.

²⁷Teori ini pada dasarnya sudah dikembangkan oleh tokoh intelektual hukum Islam; yaitu Hasbi ash-Shiddiqie dengan gagasannya “fiqh Indonesia” dan Hazairin dengan gagasannya “mazhab Indonesia”. Pikirannya dapat dibaca dalam karya Hasbi as-Shiddiqie, *Syariat Islam menjawab Tantangan Zaman* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), dan Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum* (Jakarta: Timtamas, 1974). Lihat juga Nourouzzaman Shiddiqi, *Fiqh Indonesia; Penggagas dan Gagasannya*, (Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1997).

bahwa penerapan suatu hukum harus dikembalikan pada hukum yang lebih tinggi kedudukannya. Dan tingkatan *pertama* sekaligus menjadi norma hukum yang paling tinggi adalah adanya cita-cita hukum yang merupakan norma yang abstrak. *Kedua*, norma antara yang dipakai sebagai perantara untuk mencapai cita-cita hukum. *Ketiga*, norma konkret yang merupakan hasil penerapan norma anatara atau penegakannya di pengadilan. Apabila teori peringkatan hukum ini diterapkan pada upaya penegakan hukum Islam dalam konteks keindonesiaan maka gambaran pertingkatan hukumnya dapat digambarkan sebagai berikut:²⁸

Norma Abstrak	Nilai-nilai di dalam Kitab Suci al-Qur'an (yang bersifat universal dan abadi dan tidak boleh diubah manusi)
Norma Antara/Tengah	Asas-asas serta pengaturan, hasil kreasi manusia sesuai dengan situasi, kondisi, budaya, dan kurun waktu, yang muncul sebagai peraturan negara, pendapat ulama, pakar/ilmuwan, atau kebiasaan
Norma konkret	Semua (hasil) penerapan dan pelayanan hukum kreasi manusia bukan nabi, serta hasil penegakan hukum di penga-dilan (hukum positif, <i>living law</i>).

²⁸ Lihat karya Syamsul Anwar, *Epistemologi Hukum Islam al-Gazzali Dalam Kitab al-Mustasyfa'*, (Yogyakarta: IAIN Sunan kalijaga, 2001), Disertasi tidak terbit, h. 405. Dan Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam dalam *Mazhab Yoga: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, ed. Dr. Ainurrafiq, MA (Yogyakarta: ar-Ruzz Press, 2002), h. 157-160.

Dari gambaran di atas, dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Nilai-nilai Islam
2. Asas-asas dan penuangannya ke dalam hukum nasional
3. Penerapan serta penegakannya di dalam hukum positif.²⁹

Berdasarkan peringkatan norma hukum di atas aspirasi sebagian besar masyarakat Indonesia yang berpenduduk mayoritas Islam dapat diakomodir. Meski-pun dianggap belum memadai karena perwujudan penerapan hukum Islam dalam yuridis formal masih terbatas, Keterbatasan ini dapat dilihat misalnya pada UU Per-kawinan, UUPA, PP tentang Perwakafan, UU tentang Haji, UU tentang Zakat, dan KHI dan lain-lain.

Pada dasarnya, pluralisme agama, sosial dan budayayang berkonsekuensi trikotomi sistem hukum di Indonesia tidak dapat dijadikan alasan untuk membatasi implementasi hukum Islam hanya pada persoalan perdata.Kontribusi Islam dalam sistem hukum nasional dapat diperluas lagi pada hukum pidana nasional.Sebab, pen-jalinaan hukum Islam dengan hukum pidana adalah sesuai dengan kebutuhan mayoritas rakyat Indonesia yang beragama Islam, yang memerlukan perlindungan hukum yang tidak bertentangan dengan prinsip Islam.

Oleh karena itu, unsur hukum Islam dapat mewarnai hukum pidana positif di Indonesia. Dalam konteks yang demikian, maka prospek hukum Islam akan semakin mengisi sistem hukum nasional dan mengurangi trikotomi sistem hukum (Islam, adat, dan Barat). Dengan semakin terwakilinya nilai-nilai yang dimiliki mayoritas masyarakat dalam sistem hukum nasional maka stabilitas sosial-ekonomi dan politik akan semakin terpelihara. Pola pikir yang demikian, sejalan dengan Pasal 29 ayat 1 UUD 1945 yang menyatakan, 'Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa'. Penegasan itu mengandung konsekuensi logis bahwa semua warga negara berhak

²⁹ Ahmad Hidayatullah al-Arifin, *Implementasi Pendidikan Multikultural*. Hlm. 175-176.

berperan sertadala mem-bangun sistem hukum nasional sebagai bagian integral yang tidak terpisahkan dengan konsep khilafah dan ibadah kepada Allah Swt.

Penutup

Multikulturalisme adalah suatu konsep yang menunjuk kepada suatu masyarakat yang mengedepankan pluralisme budaya. Perbedaannya dengan pluralisme adalah suatu pemahaman lebih menekankan entitas perbedaan suatu masyarakat yang satu dengan lainnya dan kurang mem-perhatikan interaksi. Sementara multi-kulturalisme sebagai suatu paham yang lebih menekankan pada interaksi dengan memperhatikan keberadaan setiap kebu-dayaan sebagai entitas yang memiliki hak-hak yang setara (sama).

Fenomena pluralitas masyarakat Indonesia dapat dilihat dari dua sisi, yaitu sisi horizontal dan vertical. Dari sisi horizontal, kemajemukan bangsa Indonesia dapat dilihat dari perbedaan agama, etnis, bahasa daerah, geografis, dan budayanya. Sedangkan dalam perspektif vertikal, kemajemukan bangsa Indonesia dapat dilihat dari perbedaan tingkat pendidikan, ekonomi, dan tingkat sosial budayanya.

Penerapan hukum Islam dalam konteks kemajemukan bangsa Indonesia meng-arah pada pendekatan cultural, yang lebih menekankan pada prinsip dan nilai ajaran Islam yang bersifat universal seperti keadilan, kejujuran, kebebasan di muka hukum, perlindungan hukum terhadap masyarakat tak seagama, dan menjunjung tinggi supremasi hukum Allah. Sementara formalisasi hukum Islam dalam sistem hukum nasional masih terbatas pada aturan-aturan keper-dataan.

Dengan demikian, penerapan hukum Islam pada masyarakat multikulturalis-pluralitas pada dasarnya bukan hal yang baru. Bahkan sejarah telah membuktikan bahwa eksis-tensi hukum Islam dan penegakannya pada masyarkat plural awal sejarah Islam hingga kekuasaannya mencapai hampir 2/3 dunia semakin menguatkan pada kita bahwa formalisasi syariat Islam bukanlah ancaman

bagi keberagaman, kebhinnekaan, dan kelompok minoritas. Sepanjang penegakan-nya masih menjunjung nilai-nilai yang terkandung dalam konsep multikulturalisme maka seharusnya penerapan hukum Islam dalam yuridis formal tidak hanya terbatas pada hukum keperdataan tapi juga pada hukum pidana.

Referensi

- Ahmad, Amrullah *Dimensi Hukum Islam dalam Sistem Hukum Nasional*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- Anwar, Syamsul Epistemologi Hukum Islam al-Gazzali Dalam Kitab al-Musṭasyfaḥ, Yogyakarta: IAIN Sunan kalijaga, 2001), Disertasi tidak terbit.
- Anwar, Syamsul, *Pengembangan Metode Penelitian Hukum Islam dalam Mazhab Yogya: Menggagas Paradigma Ushul Fiqh Kontemporer*, ed. Dr. Ainurrafiq, MA. Yogyakarta: ar-Ruzz Press, 2002.
- Azizy, A. Qadri *Eklektisisme Hukum nasional; Kompetisi anatara Hukum Islam dan Hukum Umum*. Yogyakarta: Gama Media, 2002.
- Departemen Agama, *al-Qur'an dan Terjemah*. Bandung: Dipanegoro, 2005.
- Hazairin, *Tujuh Serangkai tentang Hukum*. Jakarta: Timtamas, 1974.
- Lukito, Ratno, *Pergumulan antara Hukum Islam dan Adat di Indonesia*, Jakarta: INIS, 1995
- Madjid, Nurcholish, *Islam, Doktrin dan Peradaban: Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan*. Cet. II; Jakarta: Yayasan Paramadina, 1992.
- Shiddiqi, Nourouzzaman, *Fiqh Indonesia; Penggagas dan Gagasannya*. Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1997.
- Ash-Shiddiqie, Hasbi, *Syariat Islam Menjawab Tantangan Zaman*. Jakarta: Bulan Bintang, 1966,
- Sjadzali, Munawir, *Islam dan Tata Negara: Ajaran, Sejarah dan Pemikiran*. Jakarta: UI Press, 1993.

Kelompok Jurnal dan Makalah;

Afif HM, *Spirit Multikulturalisme Bangsa Indonesia*, Jurnal Penelitian Agama & Kemasyarakatan, Penamas Vol. XXI Nomor 1 tahun 2008. Jakarta: Depag Balitbang dan Diklat, 2008.

Baidhaw, Zakiyuddin, *Kontestasi Islam dan Budaya Jawa dalam Ceramah Keagamaan di Surakarta*, Jurnal *Harmoni* Vol. VIII, No. 26 Edisi April-Juni 2008.

Lukito, Ratno, *Hukum Islam Indonesia di Tengah Pluralisme Politik dan Budaya*, Makalah disampaikan dalam Seminar Nasional Fakultas Syariah IAIN Sunana Kalijaga, tanggal 3 April 1999.

Mudzhar, M. Atho, *Tantangan Kontribusi Agama dalam Mewujudkan Multikulturalisme di Indonesia*, Jurnal *Harmoni* Vol. III, No. 11, Edisi Juli-September 2004,

Sumber Online (internet)

Ahmad Hidayatullah al-Arifin, *Implementasi Pendidikan Multi-kultural dalam Praksis pendidikan di Indonesia*, <http://ulilalbabjong.wordpress.com/2012/01/23/implementasi-pendidikan-multikultural-dalam-praksis-pendidikan-di-indonesia/>

Amandemen UUD 1945. <http://www.inoputro.com>

<http://mediaumat.com/siyasah-syariyyah/3384-68-syariat-islam-mengakomo-dasi-keragaman-dan-kebhinekaan-.html>.



MENIFISTASI ESKATOLOGI KEMATIAN DALAM TRADISI TAHLILAN DI DESA SEGOBANG KAB.BANYUWANGI: STUDI KASUS LIVING AL-QURAN DAN HADIS

Firdausia Hadi

Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jember

Email:firdausiamumtazah18@gmail.com

Abstract:

Every living would die because there is no living creature immortal. Pray for people who have died is recommended cessation in the Islam. Tahlilan is one of tradition pray deceased who has died by there his brother or sister. The people of the village Segobang believe that people who have died their soul still there. Eschatology is one of science discusses the resurgence of all human. The eschatology of death or resurgence all human from death is no resurgence of the physical body but the soul of human are moving from one nature to another nature are named by nature of baka. There society held tahlilan on the number of certain days after the death of the deceased, like the first day, the seventh day, forty day, seventy days, hundredth day, and thousand days. Their days are believed as the days souls came back. All of the deeds of human in the world has set in al-Quran and Hadist. Al-Quran and hadith also have attending become a solution for all problems, from nature of earthly or mysterious, because of no one most right except al-Quran and Hadist shahih. The type of this research is qualitative research with the phenomenological approach. Methods of data collection by way of observation, documentation and in-depth interviews with resource persons.

Kata Kunci:

kematian, tradisi, kebangkitan, eskatologi, tahlilan

Pendahuluan

Kematian merupakan suatu fenomena yang sangat misterius dan rahasia. Di dunia ini tidak ada satupun makhluk yang mampu mengetahui waktu terjadinya kematian pada diri makhluk tersebut. Setiap yang hidup pasti mati, tidak ada makhluk yang abadi dunia, tidak ada yang tahu kecuali Allah SWT semata. Allah telah menentukan garis akhir hidup manusia di dunia jauh sebelum manusia dilahirkan ke dunia. Maka sebagai seorang muslim yang taat sudah seharusnya mempercayai akan datangnya kematian sebagai rahasia ilahi. Tidak ada satupun makhluk yang dapat menolak ataupun menunda datangnya kematian, bahkan

teknologi secanggih apapun tidak dapat menolak kematian, seperti firman Allah SWT:

قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ
مُلاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ
وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (٨)

"katakanlah: Sesungguhnya kematian yang kamu lari dari padanya, maka sungguh kematian itu akan menemui kamu, kemudian kamu akan dikembalikan kepada (Allah) yang mengetahui yang ghaib dan yang nyata, lalu Dia beritakan kepada kamu apa yang telah kamu kerjakan".¹

¹¹ QS. Jumu'ah:8.

Ketika seseorang meninggal maka terputuslah segala amalannya selama di dunia, karena ia tidak diwajibkan lagi untuk beramal. Ketika si mayit telah di alam kubur, maka terdapat benteng pembatas yang memisahkannya dengan kehidupan di dunia. Tetapi ini bukan berarti putus pengambilan manfaat dari amalan orang yang masih hidup untuk si mayit. Orang yang masih hidup dapat membawa manfaat bagi si mayit atau dengan kata lain terdapat amalan yang tidak pernah terputus ketika seseorang telah meninggal, yaitu: sedekah jariyah, ilmu yang bermanfaat dan doa anak yang sholeh/sholehah.²

إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ
ثَلَاثَةٍ مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ وَعِلْمٍ يَنْتَفَعُ بِهِ
وَوَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُوهُ

“Jika seseorang meninggal dunia, maka terputuslah amalannya kecuali tiga perkara yaitu: sedekah jariyah, ilmu yang dimanfaatkan, atau do’a anak yang sholeh” (HR. Muslim no. 1631)

Doa merupakan salah satu amalan bagi si mayit yang tidak akan pernah putus. Sehingga sanak saudara yang ditinggalkan berkewajiban mendoakan si mayit dengan harapan dapat meringankan si mayit dari siksa kubur. Namun acap kali tradisi mendoakan si mayit dilakukan dengan cara yang berbeda dari satu wilayah dengan wilayah lain. Di Jawa tradisi mendoakan si mayit biasa disebut *tahlilan* dan biasanya dilakukan berbarengan bersama selamatan dengan mengundang sanak saudara dan tetangga dekat.

Kalau membuka catatan sejarah Islam, tradisi *tahlilan* tidak dijumpai di masa Rasulullah SAW, di masa para sahabatnya dan Tabi’in maupun Tabi’ al-Tabi’in. Tradisi ini muncul sebagai keyakinan orang Jawa sebelum datangnya ajaran Hindu Budha dan Islam, orang Jawa telah mengenal terlebih da-

hulu keyakinan akan benda-benda yang mempunyai kekuatan. Mereka bersentuhan langsung dengan alam, dari pergaulannya langsung tumbuh pemahaman baru bahwa setiap gerakan, kekuatan dan kejadian di alam disebabkan oleh makhluk-makhluk di sekelilingnya.³

Acara *tahlilan* sendiri adalah selamatan yang dilakukan sebagian umat Islam kebanyakan di Indonesia khususnya Jawa dan kemungkinan di Malaysia, untuk memperingati dan mendoakan orang yang telah meninggal yang biasanya dilakukan pada hari pertama kematian hingga hari ketujuh, dan selanjutnya dilakukan pada hari ke-40, ke-100, ke satu tahun pertama dan seterusnya bahkan sampai pada hari ke-1000.⁴

Hari-hari tersebut dipilih sebagai keyakinan orang Jawa bahwa pada hari-hari tersebut ruh atau arwah si mayit datang kembali ke dunia. Mereka menganggap bahwa ruh orang yang telah meninggal dibangkitkan kembali dan tidak pergi ke alam lain, melainkan masih berkeliling di dunia. Keyakinan ini menjadikan alasan bagi mereka untuk mendoakan dengan tujuan ruh tersebut dapat selamat dari siksa kubur dan di tempatkan di surga, kelak ketika ruh mereka telah benar-benar meninggalkan dunia.

Banyak konsepsi keberatan tentang pemahan tentang kematian, kematian diartikan sebagai ketiadaan. Padahal kematian bukanlah ketiadaan melainkan perkembangan dan perpindahan. Kematian adalah noneksistensi, hanya saja ia tidak bersifat mutlak. Kematian adalah noneksistensi relative yakni noneksistensi dari satu tahap demi eksistensi ke tahap yang lain. Manusia tidak akan men-

² Muhammad Abduh Tuasikal, "Amalan-amalan yang Bermanfaat bagi Mayit, diakses pada 7 September 2017 pukul 14.26.

³ Animisme merupakan kepercayaan terhadap roh-roh halus atau roh leluhur yang ritualnya terekspresikan dalam persembahan tertentu di tempat-tempat yang dianggap keramat. Sedangkan Dinamisme adalah keyakinan bahwa benda-benda tertentu memiliki kekuatan gaib, karena itu harus dihormati dan terkadang harus dilakukan ritual tertentu untuk menjaga tuah-nya.

⁴ Rhoni Rodin, *Tradisi Yasinan dan Tahlilan*, jurnal Kebudayaan Islam IBDA' vol.11.NO.1 Januari –juni 2013, 85.

galami kematian mutlak. Tetapi hanya akan kehilangan kondisi tertentu dan pindah ke kondisi lain. Perpindahan ini menyerupai kelahiran bayi dari Rahim ibunya.⁵

Tahap perpindahan setelah orang meninggal yang dimaksud didepan merupakan perpindahan manusia dari alam dunia ke alam lain, yaitu alam kubur. Kuburan adalah persinggahan pertama menuju akhirat. Orang yang meninggal berarti telah mengalami kiamat kecil. Apabila si mayit telah dikubur, akan diperlihatkan kepadanya tempat tinggalnya nanti pada pagi hari, yakni antara waktu fajar dan terbit matahari, serta waktu sore, yakni antara waktu dzuhur hingga maghrib. Apabila ia termasuk penghuni *jannah* akan diperlihatkan tempat tinggalnya di surga dan apabila ia adalah penghuni *naar* akan diperlihatkan tempat tinggal di neraka.

Masyarakat desa Segobang kabupaten Banyuwangi Jawa Timur memiliki keyakinan yang sama seperti kebanyakan masyarakat Jawa lainnya. Mereka meyakini fenomena eskatologi kematian (kebangkitan dari kematian) yaitu suatu kepercayaan yang menganggap bahwa ruh atau arwah orang yang telah meninggal tidak lantas meninggalkan dunia, melainkan ruh atau arwah orang tersebut masih berkeliling di sekitar tempat tinggalnya. Menurut keyakinan mereka Ruh atau arwah itu mendatangi dunia pada hari-hari tertentu, sehingga pada hari-hari tersebut masyarakat sekitar mengadakan ritual mendoakan si mayit dibarengi dengan acara selamatan dengan mengundang sanak saudara dan tetangga dekat.

Ada korelasi antara tradisi *tahlilan* masyarakat desa Segobang dengan ajaran Islam yang telah dipraktekkan oleh Rasulullah SAW. Kehadiran Islam kemudian memberikan pengaruh sinergis antara mendoakan si mayit (*tahlilan*) yang merupakan tradisi yang sudah melekat pada masyarakat sekitar. Maka dalam kajian ini al-Quran dan Hadis dimaksudkan bukan bagaimana individu atau

kelompok orang memahami al-Quran dan Hadis (penafsiran), akan tetapi bagaimana al-Quran dan Hadis disikapi dan direspon oleh masyarakat muslim dalam realitas kehidupan sehari-hari menurut konteks budaya dan tradisi yang tumbuh di masyarakat. Al-Quran dan Hadis merupakan pedoman hidup muslim di seluruh dunia, tidak ada satupun keraguan di dalamnya. Sekalipun al-Quran dan Hadis yang digunakan sama, namun berbeda dalam memahaminya (menafsirkannya). Oleh karena itu maksud yang dikandung bisa saja sama tetapi ekspresi dan ekspektasi masyarakat terhadap al-Quran dan Hadis antara kelompok, golongan, etnis dan antar bangsa satu dengan yang lainnya bias jadi berbeda.⁶

Metodologi Penelitian

Jenis penelitian ini adalah kualitatif dengan pendekatan *fenomenologis*. Peneliti ingin mendeskripsikan sesuai dengan fenomena yang ada, tanpa rekayasa apapun dari peneliti. Metode yang digunakan untuk mengumpulkan data adalah dengan jalan observasi, dokumentasi dan wawancara mendalam terhadap narasumber. Proses pengumpulan data dilakukan dengan penuh kekeluargaan, agar makna, struktur kognitif, pikiran, emosional, cita-cita, pengalaman spiritual, penghayatan, penilaian, kebahagiaan dan suasana hatinya dapat diungkap lebih dalam dan utuh. (Moleong, 1993:170)

Peneliti terjun langsung ke lapangan untuk mendapat informasi atau data yang dibutuhkan untuk mendukung proses dan hasil penelitian. Data yang dibutuhkan dalam penelitian ini berupa informasi yang komprehensif dan valid tentang tradisi *tahlilan* di desa Segobang yang menjadi keyakinan mereka bahwa ruh/arwah orang meninggal datang kembali ke dunia.

Lokasi penelitian adalah di desa Segobang kecamatan Licin kabupaten Banyuwangi yang melaksanakan tradisi *tahlilan* atau mendoakan ruh/arwah orang meninggal yang dianggap datang kembali ke dunia pada hari-

⁵ Muthahhari Murtadha, *Keadilan Ilahi: Asas Pandangan Dunia Islam*, cet.II, terj. Agus Efendi (Bandung: Mizan, 2009),199-200.

⁶ M Mansyur, at.al, *Metodologi Penelitian Living Quran dan Hadis* (TH-Press,2007), 49-50.

hari tertentu. Maka yang dijadikan sumber informasi kunci adalah masyarakat asli desa yang faham betul dengan tradisi *tahlilan* tersebut. Selain itu peneliti juga melakukan observasi langsung saat acara digelar. Setelah semua data yang didapat dari wawancara dan observasi, maka peneliti melakukan studi kepustakaan yaitu berupa *living* al-Quran dan Hadis dalam memandang tradisi *tahlilan*.

KONSEP KEMATIAN

Kematian merupakan fenomena yang menjadi rahasia ilahi, tidak ada satupun makhluk di dunia yang mengetahui kapan datangnya. Tidak ada satupun teknologi yang dapat mencegahnya. Tidak ada yang dapat menjamin orang ahli ibadah, maka akan panjang juga hidupnya atau sebaliknya orang yang ahli maksiat akan pendek hidupnya. Jauh sebelum manusia dilahirkan di dunia, terdapat tiga hal yang sudah ditetapkan yaitu rizki, jodoh dan kematian. Setiap yang hidup pasti mati, karena tidak ada makhluk yang abadi. Ada pepatah mengatakan "berani hidup tak takut mati, takut mati jangan hidup", maka dapat disimpulkan bahwa siapa pun yang hidup harus siap mati.

Mati dalam bahasa Jawa disebut *pejah*. Konsepsi orang Jawa tentang kematian dapat dilihat dari konsepsi mereka tentang kehidupan, karena antara kehidupan terkait dengan kematian. Orang Jawa seringkali merumuskan konsep aksiologi orang Jawa bahwa "*urip iki mong mampir ngombe*" artinya: hidup ini cuma sekedar mampir minum atau konsep lain "*urip iki mung sakdermo nglakoni*" artinya: hidup ini Cuma sekedar menjalani atau "*nrima ing pandhum*" artinya: menerima apa yang jadi pemberian-Nya. Menurut pandangan orang Jawa kita hanya harus menjalani hidup masing-masing sebagaimana telah digariskan takdir, baik atau buruk, bahagia atau derita, kaya atau miskin adalah buah dari ketentuan takdir sang Ilahi. Dan sebagai hamba-Nya kita harus terima atau sikap legowo. Sedangkan legowo adalah situasi batin yang muncul karena suatu sikap *nrima ing pandhum* itu sendiri, kemampuan diri untuk menerima segala bentuk kehidupan yang ada bagaimanapun keadaannya.⁷

⁷Bendung Layungkuning, *Sangkan Paraning Dumadi Orang Jawa dan Rahasia Kematian* (Yogyakarta: Narasi, 2013), 100-101.

Secara etimologi atau bahasa mati itu terjemahan dari bahasa Arab *mata-yamutu-mautan*. Yang memiliki beberapa kemungkinan arti, di antaranya adalah berarti *mati, menjadi tenang, reda, menjadi usang, dan tak berpenghuni*.⁸ Dalam beberapa kamus bahasa Arab, mendefinisikan kata *al-maut* adalah lawan dari *al-hayah*, dan *al-mayyit* (yang mati) merupakan lawan kata dari *al-hayy* (yang hidup). Asal arti kata *al-maut* dalam bahasa Arab adalah assukun (diam). Semua yang telah diam maka dia telah mati. Mereka (orang-orang Arab) berkata: "matat an-nar mautan (api itu benar-benar telah mati), jika abunya telah dingin dan tidak tersisa sedikitpun dari baranya. "*mata al-harr wa al-bard*" (panas dan dingin telah mati), jika ia telah lenyap. "*matat ar-rih*" (angin itu telah mati), jika ia berhenti dan diam. "*matat al-Khamr*" (khamr itu telah mati), jika telah berhenti gejolaknya, dan al-maut adalah segala apa saja yang tidak bernyawa.⁹

Sedang Islam mendefinisikan kematian adalah sebagai suatu transisi atau perpindahan ruh untuk memasuki kehidupan yang lebih agung dan abadi. Islam secara tegas mengajarkan bahwa tiada seorang pun yang menemani dan menolong perjalanan arwah kecuali akumulasi dari amal kebaikan kita sendiri.¹⁰ Secara biologis kematian dapat didefinisikan secara spesifik yaitu berakhirnya fungsi biologis tertentu, seperti pernafasan atau tekanan darah serta kakunya tubuh, hal-hal tersebut dianggap cukup jelas sebagai tanda kematian.¹¹

Begitu besar al-Quran dan Hadis dalam menerangkan tentang fenomena kematian. Sebagaimana tercatat, bahwa al-Quran membicarakan kematian kurang lebih 300 ayat. Diantaranya sebagai berikut:

أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ (١٩)

⁸ Kamus Munawwir, 2014 (Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap), 1365-1366.

⁹Umar Sulaiman Al-Asyqar, *al-Yaum al-Akhir, al-Qiyamah Ash-Shughra wa 'Alamat al Qiyamah al-Kubra, Kiamat Sughra: Misteri dibalik Kematian*, terj. Abdul Majid Alimin, (Solo: Era Intermedia, 2005), 21-22.

¹⁰Aziz Alimul Hidayat, *Pengantar Kebutuhan Dasar Manusia Aplikasi Konsep dan Proses Keperawatan* (Jakarta: Salemba Media, 2006)7.

¹¹ J.W.Santrock, *Perkembangan Masa Hidup* (Jakarta: Erlangga, 2002), 40.

"...atau seperti (orang-orang yang ditimpa) hujan lebat dari langit disertai gelap gulita, guruh dan kilat; mereka menyumbat telinganya dengan anak jarinya, karena (mendengar suara) petir, sebab takut akan mati. Dan Allah meliputi orang-orang yang kafir."¹²

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمَيِّنْكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ (٢٨)

"Mengapa kamu kafir kepada Allah, padahal kamu tadinya mati, lalu Allah menghidupkan kamu, kemudian kamu dimatikan dan dihidupkan-Nya kembali, kemudian kepada-Nya-lah kamu dikembalikan?"¹³

أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ

"Di mana saja kamu berada, kematian akan mendapatkan kamu, kendatipun kamu di dalam benteng yang tinggi lagi kokoh....."¹⁴

Dan beberapa hadis Nabi juga disebutkan tentang kematian, diantaranya:

أَكْثَرُهُمُ لِلْمَوْتِ ذِكْرًا وَأَحْسَنُهُمْ لِمَا بَعْدَهُ اسْتِعْدَادًا، أَوْلَيْكَ أَكْيَاسٌ

"Orang yang paling banyak mengingat mati dan paling baik persiapannya untuk kehidupan setelah mati. Mereka itulah orang-orang yang cerdas."¹⁵

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ أَعْمَارُ أُمَّتِي مَا بَيْنَ السَّنَتَيْنِ إِلَى السَّبْعِينَ وَأَقْلَهُمْ مَنْ يَجُوزُ ذَلِكَ

Dari Abu Hurairah, sesungguhnya Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Umur umatku antara 60 sampai 70 tahun. Dan sangat sedikit di antara mereka yang melewati itu."¹⁶

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَكْثَرُوا ذِكْرَ هَذِهِ اللَّذَاتِ يَنْبَغِي الْمَوْتُ

Perbanyaklah mengingat pemutus kenikmatan, yaitu kematian.¹⁷

Eskatologi Kematian: Keyakinan Kedatangan Kembali Ruh si Mayit melalui Tradisi *Tahlilan* Di Desa Segobang

Segobang adalah salah satu desa kecil di kecamatan Licin kabupaten Banyuwangi, tepatnya berada di bawah kaki gunung Ijen. Desa dengan penduduk sekitar 5.393 jiwa yang mana mayoritas penduduknya adalah orang osing, sehingga bahasa lokal yang digunakan pun menggunakan bahasa osing asli. Karena desa ini berada di timur pulau Jawa, sehingga tradisi dan budaya masyarakat setempat juga banyak didominasi oleh tradisi dan budaya Jawa, meskipun terdapat sedikit perbedaan.

Sudah menjadi tradisi orang Jawa melakukan upacara ritual pada hampir di semua kejadian seperti kelahiran, khitanan, pernikahan, kematian, perayaan Islam, bersih desa, pindah rumah, mengubah nama, kesembuhan penyakit, kesembuhan akan pengaruh sihir dan sebagainya. *Tahlilan* merupakan acara ritual seremonial yang biasa dilakukan oleh masyarakat Indonesia untuk memperingati hari kematian. Secara bersama-sama, berkumpul sanak keluarga, handai taulan, beserta masyarakat sekitarnya, membaca beberapa ayat al-Quran, dzikir-dzikir dan disertai doa-doa tertentu untuk di kirim kepada si mayit, terdapat kalimat *tahlil* yang dibaca berulang-ulang (ratusan kali bahkan ada yang sampai ribuan, maka acara tersebut dikenal dengan istilah "*tahlilan*").¹⁸

Tahlilan di desa tempat peneliti melakukan penelitian, dilakukan dengan hal yang sama, yaitu dengan mengundang sanak saudara dan tetangga terdekat untuk datang kerumah kerabat si mayit. Prosesi *tahlilan* masyarakat osing sama halnya dengan *tahlilan* pada umumnya, yaitu dengan membaca al-Quran, dzikir dan serta membaca kalimat "*Lailaaha Ilallah*" yang dibaca secara bersama-sama hingga ratusan kali. Setelah prosesi mendoakan si mayit telah selesai, maka tamu undangan yang hadir dijamu oleh tuan rumah atau biasa disebut dengan *selamatan*.

Pelaksanaan *tahlilan* dilakukan pada hari-hari tertentu pasca seseorang meninggal. Hari-hari tersebut dianggap sebagai hari dinamakan ruh orang yang telah meninggal tersebut datang kembali ke

¹² Q.S. Al-Baqarah:19.

¹³ Q.S. Al-Baqarah: 28.

¹⁴ Q.S. An-Nisa':78.

¹⁵ H.R. Ibnu Majah No. 4259, dihasankan Asy-Syaikh Al-Albani r.a dalam Ash-Shahihah No.1384.

¹⁶ H.R Ibnu Majah, No. 4.236; Tirmidzi, no. 3.550. Lihat Ash Shahihah, no. 757.

¹⁷ H.R Ibnu Majah, N (Karim, 2015) (Madjid, 2005) o. 4.258; Tirmidzi; Nasai; Ahmad

¹⁸ Rodin, *Tradisi Tahlilan*, 84.

dunia. Asal usul ritual kematian dalam masyarakat Jawa sudah ada sejak dulu sebelum Hindu dan Budha, namun ketika masuk agama Hindu dan Budha memberikan pengaruh dan terbentuknya budaya baru yang merupakan ajaran Hindu Budha. Keyakinan inipun tidak lepas dari pengaruh keyakinan Hindu bahwa ruh leluhur (orang mati) harus dihormati karena bisa menjadi dewa terdekat dari manusia. Selain itu dikenal juga dalam Hindu adanya Samsara (reinkarnasi).¹⁹

Hari-hari yang dianggap ruh si mayit datang kembali, diantaranya: 1-7 hari, 40 hari, 100 hari, 1 tahun, 2 tahun, 1000 hari dan juga diadakan haul setiap tahunnya.²⁰ Masyarakat osing desa Segobangn pun mengadakanya pada hari-hari tersebut.

Eskatologi merupakan ajaran teologi mengenai akhir zaman seperti hari kiamat, kebangkitan segala manusia, dan surga.²¹ Eskatologi kematian yang dimaksud oleh peneliti di sini adalah kebangkitan kembali ruh manusia yang telah meninggal dan datang ke dunia. Orang yang telah meninggal tidak begitu saja meninggalkan dunia, namun ruh tersebut masih mengelilingi tempat tinggalnya.

Keyakinan yang melekat pada masyarakat osing Segobang, yang menganggap ruh orang meninggal tidak lantas pergi ke alam lain. Ketikan ruh tersebut datang kembali, maka mereka yakin bahwa saat itu adalah waktu yang tepat untuk mendoakan si mayit agar kelak ketika mereka telah benar-benar kembali ke khadirat ilahi, akan diringkan segala dosa-dosa yang telah diperbuatnya di dunia dulu.

Pada hari pertama kematian (*ngesur tanah*): keyakinan mereka bahwa ruh orang meninggal "*kubet-kubet neng kamare*", keliling-keliling di dalam kamarnya, hingga hari kedua. Hari ketiga (*telong dino*): ruh orang yang meninggal keluar dari kamarnya untuk melihat anak, istri/suami dan saudara yang masih hidup, demikian hingga melakukannya hingga hari keeman. Hari ketujuh (*pitung dino*): ruh orang yang meninggal keluar dari rumahnya dan selanjutnya ruh mengelilingi desa atau

kampungnya untuk melihat teman-teman (*deleng konco-koncone*) yang masih hidup, hal tersebut dilakukan beberapa hari hingga hari ketiga puluh sembilan. Hari keempat puluh (*petangpuluh dino*): ruh meneruskan perjalanannya ke daerah di luar kampung halamannya, untuk mengunjungi saudara atau temanya yang berada di luar kampung, hal tersebut berlangsung hingga hari kesembilan puluh sembilan. Hari keseratus (*satus dino*): ruh mulai melakukan perjalanan untuk melihat saudara atau temannya yang lebih jauh lagi. Pada hari keseribu (*sewu dino*): ruh sudah mulai meninggalkan dunia dan hendak melakukan perjalanan untuk menemui Tuhannya (*manungaling kaulo ghusti*).

Kehidupan Pasca Kematian: Living Al-Quran dan Hadis

Dalam terminologi agama, mati adalah keluarnya ruh dari jasad atas perintah Allah SWT. Tidak seorang pun memiliki kewenangan tersebut, Allah lah yang memiliki otoritas untuk mengambil ruh dari jasad dengan memerintahkan malaikat Izrail untuk mencabutnya. Adapun terpisahnya ruh dengan tubuh itu bukanlah untuk selama-lamanya, akan tetapi perpisahan itu hanyalah dalam waktu sementara saja. Sebab setelah manusia itu mati kemudian dimandikan, dikafani, dishalati dan dikuburkan, maka ruh yang telah berpisah dengan tubuh tersebut nanti akan kembali lagi memasuki tubuhnya.²²

Kematian benar adanya. Begitu pula dengan kehidupan setelah kematian. Kehidupan akhirat inilah yang seharusnya kita tuju. Kampung akhiratlah tempat kembali kita. Maka persiapkanlah bekal untuk menempuh jauhnya perjalanan. Allah SWT berfirman:

وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

○
"Dan tiadalah kehidupan dunia ini, selain dari main-main dan senda gurau belaka. Dan sungguh kampung akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa. Maka tidakkah kamu memahaminya?"²³

¹⁹ Abdul Karim, *Makna Kematian dalam Perspektif Tasawuf*, Jurnal Esoterik Vol.1 No.1 Juni 2015, 24.

²⁰ Nucholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 2005).

²¹ Kamus Besar Bahasa Indonesia, 208.

²² Mahir Ahmad Ash-Shufi, *Misteri Kematian dan Alam Barzakh*, (Solo: terj. Tiga Serangkai, 2007), 3.

²³ Q.S.al-An'am:32.

Akhirat merupakan tempat tinggal seseorang setelah kematian. Namun sebelum seseorang melakukan perjalanan ke akhirat ia akan singgah di tempat yang disebut kuburan atau alam *barzah*. Orang yang mati berarti telah mengalami kiamat kecil. Alam kubur merupakan tempat penantian ruh/arwah orang-orang yang sudah meninggal sebelum dibangkitkan kembali oleh Allah SWT dalam bentuk baru. Disitu ruh menunggu alam baru yang dimulai dengan kiamat.²⁴ Di dalam kubur ruh/arwah orang-orang yang telah meninggal dunia menunggu datangnya hari kiamat, hari dimana semua ruh akan dibangkitkan dan dikumpulkan di padang mahsyar, untuk selanjutnya di hisab. Dari hisab inilah akan diketahui apakah seseorang masuk surga atau neraka. Surga dan neraka adalah alam akhirat manusia.²⁵

Di alam kubur manusia menunggu untuk dibangkitkan pada hari kiamat. Waktu penantian ini dapat berlangsung jutaan tahun bahkan miliaran tahun, tidak ada satupun yang dapat mengetahui kapan terjadinya kecuali Allah SWT. Al-Quran menyebutkan bahwa orang yang telah meninggal akan menemui suatu perbatasan antara dunia dan akhirat, antara kematian dan kebangkitan di kemudian hari. Allah berfirman:

حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ رَبِّ ارْجِعُونِ (٩٩) لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا وَمَنْ وَرَّاهُمْ بِهِمْ بَرْزَخٍ إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ (١٠٠)

"Hingga apabila datang kematian kepada seseorang dari mereka dia berkata, "Ya Tuhanku, kembalikanlah aku (ke dunia). Agar aku dapat berbuat amal saleh yang telah aku tinggalkan, sekali-kali tidak! Sungguh itu adalah dalih yang diucapkanannya saja. Dan di hadapan mereka ada *barzakh* (dinding), sampai pada hari mereka dibangkitkan."²⁶

Terdapat pula hadis shahih yang menerangkan bahwa ruh/arwah orang meninggal sebelum ditetapkan banginya tempat di surga atau neraka, maka manusia diperkenalkan atau diperlihatkan tempat tinggalnya kelak. Dalam Hadis Rasulullah SAW bersabda:

إِنْ أَحَدُكُمْ إِذَا مَاتَ عُرِضَ عَلَيْهِ مَقْعَدُهُ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ، إِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ فَمِنْ أَهْلِ الْجَنَّةِ، وَإِنْ كَانَ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَمِنْ أَهْلِ النَّارِ....فَيَقَالُ: هَذَا مَقْعَدُكَ حَتَّىٰ يَبْعَثَكَ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

"Ketika salah seorang dari kalian meninggal, akan diperlihatkan tempatnya pada pagi dan sore hari. Apabila dia termasuk penghuni surga, akan diperlihatkan kepadanya surga. Dan apabila dia termasuk penghuni neraka, akan diperlihatkan kepadanya neraka. Bersamaan dengan itu ada suara yang berseru, 'inilah tempatmu kembali di hari kiamat'"²⁷

Di dalam kubur ruh/arwah menunggu dibangkitkan di hari kiamat membutuhkan waktu sangat lama. Lalu yang menjadi pertanyaan adalah apa yang terjadi pada ruh/ arwah di alam kubur tersebut, selama kurun waktu yang cukup lama. Di dalam kubur keturunan, pangkat martabat dan kekayaan seseorang tidak berarti. Setiap orang akan diperlakukan berdasarkan amal perbuatan selama di dunia. Ketika masuk ke alam kubur segala hal duniawi ditinggalkan. Ia juga akan diperlihatkan tempat tinggalnya kelak di akhirat.²⁸

Ketika di alam kubur ruh tersebut didatangi oleh dua orang malaikat yaitu malaikat Munkar dan Nankir. Jika ia seorang mukmin yang meninggal, maka datanglah malaikat dari langit dengan wajah yang berseri-seri sambil membawa kain kafan dari kain kafan di surga, seperti wajah yang disinari cahaya terang, hingga ia duduk memandang ke arah ruh si mayit tersebut, lalu ia berkata:

"أَيُّهَا النَّفْسُ الطَّيِّبَةُ، اخْرُجِي إِلَىٰ مَغْفَرَةٍ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ"

"wahai jiwa baik, kembalilah kepada Allah Maha pengampun dan dengan hati *ridho*"²⁹

Sedangkan, ketika orang kafir yang meninggal, maka datanglah malaikat dengan wajah musam dan sambil membawa kain pembungkus mayat (kafan), dan lalu duduk di atas kepala ruh tersebut lalu berkata:

²⁴Rosihon Anwar, *Akidah Akhlak*, (Bandung: Pustaka Setia, 2008), 180.

²⁵M. Zakkiyunnuha, *Pintu-pintu Akhirat*, (Yogyakarta: Nusa Media, 2014), 65.

²⁶Q.S. al-Mu'minun:99-100.

²⁷ Muhammad Ghazali, *Aqidatul Muslimin* (Quwait: Darul Bayan Bairut, 1970), 272.

²⁸ Zakkiyunnuha, *Pintu-pintu Akhirat*, 71.

²⁹ Ghazali, *Aqidatul Muslimin*, 274.

أيتها النفس الخبيثة، اخرجي إلى سخط من الله وغضب"

"wahai jiwa yang diam/ tersembunyi kembalilah kepada Allah dengan hati yang penuh kemarahan dan kebohongan"³⁰

Nabi Muhammad SAW, menurut keterangan Abdullah bin Salam, Malaikat Munkar dan malaikat Nakir ke dalam kubur, malaikat kubur bertugas untuk menanyakan seseorang tentang apakah dia beriman kepada Allah dan meyakini kerasulan Nabi Muhammad. Jika sanggup menjawab kedua pertanyaan ini, dia akan memperoleh kenikmatan dan kemudahan.³¹ Dari Al-Barra' bin Azib, Rasulullah bersabda:

"Ketika orang beriman telah didudukkan di dalam kuburan, para malaikat pun menemuinya dan dia bersaksi bahwa tak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah utusan Allah."³²

Saat seorang muslim yang beriman meninggal dan, sewaktu ditanya malaikat di dalam kubur, mengatakan bahwa dia bersaksi tak ada Tuhan selain Allah dan Muhammad adalah rasul Allah, maka Allah akan meneguhkan imannya pada kehidupan dunia dan akhirat. Sebaliknya, bagi orang yang tidak mengakui keesaan Allah dan kerasulan Nabi Muhammad, Allah akan menyesatkannya.³³

يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ

"Allah meneguhkan (iman) orang-orang yang beriman dengan ucapan yang teguh itu dalam kehidupan di dunia dan di akhirat; dan Allah menyesatkan orang-orang yang zalim dan memperbuat apa yang Dia kehendaki"

Demikianlah, jelaslah yang telah diterangkan ayat di atas bahwa masing-masing akan menerima apa yang telah mereka perbuat semasa di dunia. Dan Allah akan membalasnya di akhirat kelak.

Ruh/ arwah orang meninggal akan mendapatkan kenikmatan ataukah siksa dalam kubur. Maka tidak ada yang dapat menolongnya kecuali dirinya sendiri. Jika ia berbuat amal baik semasa hidupnya maka ia akan mendapatka

kenikmatan di dalam kubur. Namun sebaliknya jika ia melakukan keburukan di dunia, maka ia akan disiksa di dalam kubur hingga ia dibangkitkan kembali. *Al-ba'ts* adalah saat mana segala (manusia) hidup kembali. Mereka dikeluarkan dari alam kubur untuk di-*hisab* (dihitung seluruh amalnya). Setelah kehidupan ada kematian. Setelah alam kubur ada kebangkitan, dan setelah kebangkitan ada perhitungan.³⁴

Kesimpulan

Dari beberapa penjelasan yang telah peneliti paparkan di atas, maka dapat peneliti simpulkan bahwa antara keyakinan orang osing dengan al-Quran dan hadis terjadi penafsiran yang berbeda dalam memahami eskatologi kematian. Jika orang osing Segobang menganggap bahwa terdapat hari-hari sakral karena para ruh/arwah datang kembali ke dunia. Hari pertama kematian hingga hari ketujuh, dan selanjutnya dilakukan pada hari ke-40, ke-100, kesatu tahun pertama, dan bahkan pada hari ke-1000. Mereka yakin bahwa ruh/arwah itu melihat dan mendengarkan sanak saudara yang ditinggalkan tersebut. Sehingga pada hari-hari tersebut mereka mengadakan *tahlilan* dengan membaca surah al-Fatihah, Yasin dan disertai membaca kalimat "*Lailaaha Ilallah*", yang dapat dibaca hingga ratusan bahkan ribuan kali. Setelah semua prosesi doa dilakukan maka menginjak acara yang terakhir adalah jamuan makan kepada para keluarga dan tetangga dekat yang datang untuk mendoakan.

Dalam al-Quran dan hadis memandang bahwa orang yang telah meninggal tidak dapat kembali ke dunia sampai hari mereka dibangkitkan di hari kiamat. Al-Quran dan hadis juga mengungkapkan bahwa ruh/arwah menunggu dibangkitkan di alam kubur (*barzah*) dalam kurun waktu yang sangat panjang. Selama mereka di alam *barzah* pun mereka telah disibukkan dengan urusan masing-masing, karena akan datang kepada mereka malaikat yang bertugas memberi pertanyaan tentang amal perbuatannya selama di dunia. Eskatologi kematian dalam Islam merupakan keyakinan yang wajib dipercaya oleh umat Islam, bahwa kematian, kebangkitan kembali pada hari akhir dan kehidupan setelah kematian atau akhirat yaitu surga dan neraka, pasti terjadi dan pasti ada.

³⁰ *ibid.*, 275.

³¹ Zakkiyunnuha, *Pintu-pintu Akhirat*, 79.

³² *Ibid.*, 82.

³³ *Ibid.*, 83.

³⁴ Syaikh Ali Abdurrahman, *Ekspedisi Alam Akhirat*, (Jakarta: Embun Litera, 2010), h, 94.

Referensi

- Al-Quran dan Terjemahannya, Mushaf Standar Departemen Agama Republik Indonesia. (2006). Jakarta: Pena Pundi Aksara.
- Abdurrahman, S. A. (2010). *Ekspedisi Alam Akhirat*. Jakarta: Embun Litera.
- Al-Asyqar, U. S. (2005). *al-Yaum al-Akhir, al-Qiyamah Ash-Shughra wa 'Alamat al-Qiyamah al-Kubra, Kiamat Sughra: Misteri Dibalik Kematian, terj Abdul Majid Alimin*. Solo: Era Intermedia.
- Anwar, R. (2008). *Akidah Akhlak*. Bandung: Pustaka Setia.
- Ash-Shufi, M. A. (2007). *Misteri Kematian dan Alam Barzakh*. Solo: terj Tiga Serangkai.
- Ghazali, M. (1970). *Aqidatul Muslimin*. Quawait: Darul Bayan Bairut.
- Hadis Riwayat Ibnu Majah. (n.d.).
- Hidayat, A. A. (2006). *Pengantar Kebutuhan Dasar Manusia Aplikasi Konsep dan Proses Keperawatan*. Jakarta: Salemba Media.
- Hidayat, E. (2012, Agustus Selasa). Retrieved Agustus Kamis, 2017, from Okezon: <http://celebrity.okezone.com/read/2012/08/28/206/681480/tanah-surgakatanya-segarkan-lagi-semangat-nasionalis>
- J.Moleong, L. (1993). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- J.W.Santrock. (2002). *Perkembangan Masa Hidup*. Jakarta: Erlangga.
- Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap. (n.d.). Pustaka Progresif
- Kamus Besar Bahasa Indonesia. (n.d.). Jakarta: Media Centre
- Karim, A. (2015, Juni). Makna Kematian dalam Perspektif Tasawuf. *Jurnal Esoterik, Vol.1*.
- Layungkuning, B. (2013). *Sangkang Paraming Dumadi Orang Jawa dan Rahasia Kematian*. Yogyakarta: Narasi.
- M.Mansyur, d. (2007). *Metodologi Penelitian Living Quran dan Hadis*. TH-Press.
- M.Zakkiyunnuha. (2014). *Pintu-Pintu Akhirat*. Yogyakarta: Nusa Media.
- Madjid, N. (2005). *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*. Jakarta: Paramadina.
- Murtadha, M. (2009). *Keadilan Ilahi: Asas Pandangan Dunia Islam. Cet.II, terj Agus Efendi*. Bandung: Mizan.
- Rodin, R. (2013, Januari-Juni). Tradisi Yasinan dan Tahlilan. *Jurnal Kebudayaan Islam IBDA', VOL.1 No.1*.
- Tausikal, M. A. (n.d.). *Amalan-amalan yang Bermanfaat bagi Mayit*. Retrieved September Kamis, 2017, from <https://rumaysho.com/601-amalan-amalan-yang-bermanfaat-bagi-mayit.html>



**PEMAKNAAN TOLERANSI DAN KEBEBASAN BERAGAMA
PERSPEKTIF TAFSIR *BI AL-MA'TSUR*
(Studi terhadap Tafsir *Jami' al-Bayan fi Tafsir al-Quran, Tafsir al-Quran al-Adzim* dan
al-Durru Al-Mantsur fi Tafsir bi al-Ma'tsur)**

Dina Mardiana¹, Nor Salam²

¹*Dosen FAI Univ. Muhammadiyah Malang*

²*Mahasiswa Program Doktorat UIN Sunan Ampel Surabaya.
dheena.dw@gmail.com*

Abstract:

The freedom of religion is one of most fundamental rights of human being. On the other side, religion seems to mean as a public rite that must be controlled so that it will not easy for anyone to move from a religion to another. This what the research reviewed by tracing tafseer bi al-ma'thour arranged by Thabari, Ibn Katheer and Jalaluddeen al-Suyuti who were interpreting verses about the freedom of religion. Tafseer bi al-ma'thour was selected as focus of the study since it was considered as more qualified tafseer than tafseer bi al-ra'yi Through this literature study, using content analysis method and comparative approach, it was concluded that tafseer bi al-ma'thour arranged by the three interpreters (mufasssir) showed a tendency to be an inclusive theology. This was fully influenced by the figure of the Great Prophet PBUH, which set examples for his companions to accept the reality of the diversity of believes.

Keywords:

Religion, Tafseer, Ma'thour

Pendahuluan

Beragama sejatinya adalah pilihan. Seseorang berhak memilih agama yang menjadi keyakinannya atau bahkan tidak beragama sekalipun karena pada hakikatnya agama hanya merupakan media penghubung antara makhluk dan Sang Khaliq yang bersifat sangat subjektif. Pemahaman ini bisa dilacak dari makna dasar agama yang dalam bahasa al-Quran disebut dengan *din*. Menurut penelitian Abu A'la al-Maududi, kata ini di dalam al-Quran digunakan dalam beragam makna. *Din* berarti pemimpin dan kekuasaan tertinggi serta ketaatan terhadap pimpinan tersebut. Arti lainnya adalah peraturan dan perundang-undangan yang dikeluarkan oleh pimpinan tertinggi dan bisa juga berarti

balasan yang diberikan oleh penguasa terhadap bawahannya.¹

Semua makna di atas –dengan merujuk pada makna kebakasaannya –menunjukkan adanya dua pihak yang melakukan interaksi di mana pihak pertama mempunyai kedudukan lebih tinggi dari pada yang kedua, sehingga ini menunjukkan bahwa agama merupakan hubungan antara makhluk dan *Khaliq* nya yang mewujudkan dalam sikap batinnya, nampak dalam ibadah yang dilakukannya dan tercermin pula dalam sikap kesehariannya.² Secara lebih filosofis, Thabathabai

¹ Abu A'la al-Maududi, Empat Istilah dalam Al-Quran: al-Ilah, al-Rabb, al-Din dan al-Ibadah, terj. (Jakarta: Pustaka Azzam, 2002), hal. 143-144

² M. Quraish Shihab, “Membumikan” al-Quran (Bandung: Mizan, 2004), hal. 210

menyatakan karena agama merupakan rangkaian ilmiah yang diikuti dengan proses amaliah menjadi satu kesatuan yang diyakini dalam hati maka bagaimanapun agama tidak dapat dipaksakan oleh siapapun.³

Kenyataan di atas membenarkan pernyataan Mukti Ali yang beranggapan tidak ada kata yang paling sulit untuk didefinisikan melebihi kata “agama” karena dipengaruhi oleh beberapa faktor. Agama di samping berkaitan dengan pengalaman yang bersifat subjektif dan individualis juga erat kaitannya dengan semangat dan emosi yang selalu melekat dalam setiap pembicaraan bertema agama. Selain itu, konsepsi tentang agama juga dipengaruhi oleh tujuan yang dibidik oleh masing-masing individu.⁴

Jika memang agama sangat erat kaitannya dengan pertimbangan-pertimbangan subjektif, maka tidak ada salahnya ketika Lukman Sardi –misalnya, seorang aktor yang sempat menjadi buah bibir –karena memilih untuk melakukan konversi agama dari Islam ke Kristen. Tidak hanya Sardi, terdapat sederet nama artis lain yang juga melakukan hal yang sama, sebut saja Asmirandah yang pada saat akan menikah dengan Jonas Rivanno –dengan berbagai konflik yang membelitnya– akhirnya memutuskan untuk mengikuti agama sang suami. Begitu juga dengan Nafa Urbach yang sempat “meredup” dari panggung hiburan disebabkan keputusannya untuk berpindah keyakinan. Berbeda dengan tiga nama yang telah disebutkan sebelumnya, Angelina Sondakh –artis yang juga mantan anggota Dewan– justru melakukan konversi agama dari Kristen ke Islam pada saat hendak menikah dengan Adjie Massaid.⁵

Kasus-kasus konversi ini menjadi bukti bahwa keyakinan (agama) memang erat kaitannya dengan pengalaman batin seseorang

sehingga tidak dapat dipaksakan oleh siapapun sebagaimana dinyatakan oleh Thabathabai dan bahkan dijamin dalam instrumen Hukum tentang HAM baik yang bersifat internasional seperti UDHR dan ICCPR maupun instrumen hukum yang bersifat nasional seperti UUD 1945 maupun UU No. 39 Tahun 1999 tentang HAM.

Persoalannya menjadi berbeda tatkala posisi agama digeser dari aras yang bersifat privat ke dalam ruang publik sehingga memilih agama tidak lagi menjadi hak asasi yang mutlak namun harus dikontrol sedemikian rupa, bahkan tidak jarang berujung pada “ancaman” karena konversi agama dinilai sebagai kejahatan. Konsepsi ini menjadi kesepakatan di kalangan para *fuqaha* sekalipun mereka berbeda pendapat tentang jenis hukumannya. Sebagian ulama menyatakan bahwa sanksinya adalah dibunuh dan darahnya harus ditumpahkan tanpa syarat,⁶ karena murtad termasuk salah satu dari tujuh perkara yang dalam pandangan sementara ulama dikategorikan sebagai pidana *hudud* dan hukumannya telah ditentukan dalam al-Quran. Selain murtad, yang termasuk sebagai pidana *hudud* adalah zina, *qadzaf*, pencurian, pembegalan, minum minuman yang memabukkan dan pemberontakan. Sebagian ulama yang lainnya mengkategorikan murtad sebagai kejahatan yang harus dihukum dengan ta’zir dalam artian tidak termasuk kejahatan yang ketentuan hukumannya ditentukan dalam al-Quran dan karenanya diserahkan kepada penguasa dan hakim untuk menentukan hukumannya sesuai dengan kepentingan umum dengan mempertimbangkan perubahan kondisi dan waktu.⁷

Jenis hukuman apapun yang dipilih, makna tersirat dari uraian ini menunjukkan bahwa memilih atau meninggalkan agama tertentu bukan lagi menjadi urusan hamba dan

³ Thabathabai, *al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, jilid 2 (Iran: Qum al-Muqaddas, T.th), hal. 342

⁴ A. Mukti Ali, *Universalitas dan Pembangunan* (Jakarta: IKIP Bandung, 1971), hal. 4

⁵ <http://www.bintang.com/seleb/read/235528>. diakses pada, 23 Agustus 2017

⁶ Zakiyuddin Baidhawi, *Kredo Kebebasan Beragama* (Jakarta: PSAP, 2005), hal. 121

⁷ David Little, dkk., *Kebebasan Agama dan Hak-Hak Asasi Manusia*, terj. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), hal. 110

Tuhan dan pada akhirnya beragama tidak lagi berdasarkan ketulusan melainkan keterpaksaan. Padahal dalam al-Quran sendiri ditemukan ketentuan beragama –yang jika benar penelitian Abdullah Saeed –ada sekitar 150-200 ayat al-Quran yang mendukung kebebasan beragama, berkeyakinan, dan memilih dan tidak ada satu ayat pun dalam al-Quran yang menyebutkan hukuman di dunia terhadap tindakan konversi agama.⁸

Tentu tidaklah sulit untuk menilik “pelecehan” terhadap keyakinan kelompok minoritas yang dianggap telah menyimpang dari apa yang menjadi keyakinan kelompok mayoritas. Misalnya saja, Jamaah Ahmadiyah yang tinggal di asrama Transito di Nusa Tenggara Barat (NTB) oleh sekelompok mayoritas difatwakan untuk tidak bisa mendapatkan zakat karena dianggap keluar dari Islam. Padahal, jamaah Ahmadiyah menyatakan bahwa mereka bagian resmi dari Islam dan Indonesia, tidak kalah pentingnya, pengusiran terhadap komunitas Syiah di Sampang karena dinilai telah keluar dari Islam dan bukan bagian dari Islam sehingga oleh banyak ulama ortodoks dinilai lebih baik menerima kelompok Islam yang sering melakukan kekerasan dibandingkan menerima Syiah.⁹

Uraian di atas menggiring pada sebuah hipotesis, memahami sebuah agama sebagai pengalaman yang bersifat subjektif dan individualis akan melahirkan sikap yang toleran terhadap segala perbedaan termasuk dalam hal konversi agama, sebaliknya, pemahaman terhadap agama sebagai ritus publik yang harus dikontrol oleh pihak-pihak tertentu termasuk pemegang otoritas dalam agama (MUI ataupun lembaga lainnya) akan melahirkan sikap defensif dan intoleran dalam beragama. Dalam bahasa yang lebih teoretik, pemahaman pertama cenderung melahirkan

pola teologi yang eksklusif, sementara pemahaman yang kedua cenderung melahirkan pola teologi yang inklusif atau bahkan pluralis.

Hipotesis di atas dapat digunakan untuk “menghakimi” hasil penafsiran para ulama terhadap ayat-ayat al-Quran yang berbicara tentang kebebasan beragama karena penafsiran merekalah yang secara tidak langsung menjadi “ideologi” yang dianggap *taken for granted* padahal upaya penafsiran mereka tentulah berbeda dengan al-Quran itu sendiri karena sejatinya penafsiran hanyalah upaya “mereka-reka” maksud Tuhan atau dalam istilah Syahrour, *all interpretations, including tafsir or ijihad are no more than human attempts toward understanding and acting on this divine text*.¹⁰

Dalam kajian ini, penulis hanya membatasi pada kajian terhadap tafsir bil ma'tsur yang ditulis oleh tiga tokoh. *Tafsir Jami' Al-Bayan Fi Tafsir Al-Quran* karya Ibn Jarir al-Thabari (w. 310 H/923 M), *Tafsir al-Quran al-Adzim* karya Abu al-Fida' Ibn Katsir (w. 774 H/1373 M) dan *Al-Durru Al-Mantsur fi Tafsir bi Al-Ma'tsur* karya Jalaluddin al-Suyuti (w. 911 H/1505 M). Pemilihan *tafsir bi al-matsur* dalam kajian ini didasarkan pada penilaian bahwa tafsir kategori inilah yang dianggap lebih *qualified* dibandingkan *tafsir bi al-ra'yi*. Hal ini dapat dilihat dari pernyataan Shalih ibn Fauzan ibn Abdillah al-Fauzan لا بد من دراسة القرآن على ضوء السنة النبوية وتفسير السلف الصالح لا على الضوء الدراسات المعاصرة المبنية على التخرص والجهل او ما يسمونه بالإعجاز العلمي.¹¹

Terhadap ketiga tafsir di atas, yang dijadikan sebagai fokus kajian penulis adalah kecenderungan tafsir bil ma'tsur dalam menjelaskan ayat-ayat tentang kebebasan beragama dihubungkan dengan kategori teologis dalam tradisi keagamaan yang

⁸ Tasnuji, “Pemikiran Abdullah Saeed tentang Riddah dan Hak Asasi Manusia,” dalam, *Jurnal Religio*, Volume 02 Nomor 01 Tahun 2011, hal. 55

⁹ <http://nasional.sindonews.com/read/1019175/18/kebinekaan-di-persimpangan-jalan-1435801763>. diakses pada, 23 Agustus 2017

¹⁰ Syahrour, “Divine Text and Pluralisme in Muslim Society”, dalam *Moslem Report*. Diunduh pada, 23 Agustus 2017

¹¹ Shalih ibn Fauzan ibn Abdillah al-Fauzan, *Syarh Kitab Kasyf al-Syubuh* (Libanon: Muassasah Risalah, 2004), hal. 64

diperkenalkan oleh John Hick serta faktor-faktor yang dinilai berpengaruh terhadap kecenderungan teologis tafsir bil ma'tsur yang dikaji melalui studi kepustakaan (*library research*) dengan menggunakan teknik analisis isi (*content analysis*), dan berbasis pada pendekatan komparatif. Pendekatan ini digunakan dalam rangka memotret penafsiran yang diberikan oleh Thabari, Ibnu Katsir dan al-Suyuti terhadap ayat-ayat kebebasan beragama.

1. Ayat-Ayat Kebebasan Beragama dalam Perspektif Tafsir *bi al-Ma'tsur*

Pengkategorian ayat yang penulis identifikasi sebagai ayat tentang kebebasan beragama adalah ayat-ayat al-Quran yang secara *manthuq* maupun *mafhumnya* menunjukkan terhadap makna kebebasan seseorang dalam memilih untuk beriman ataukah tetap dalam kekufurannya. Di antara ayat-ayat yang dimaksudkan adalah sebagaimana dalam uraian berikut ini:

Qs. Al-Baqarah: 256

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

Artinya: tidak ada paksaan untuk menganut agama Islam, sesungguhnya telah jelas jalan yang benar dari jalan yang sesat. Karena itu barangsiapa yang ingkar kepada Thagut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang teguh kepada gantungan tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui. (QS. Al-Baqarah: 256).¹²

Menurut penjelasan Imam Thabari, ayat ini diturunkan terhadap kaum Anshar yang memiliki keturunan yang berpegang ajaran Yahudi dan Nashrani, kemudian setelah islam datang, mereka hendak dipaksa untuk memeluk islam. Allah melarang hal demikian sehingga mereka bisa memeluk Islam karena kesadaran dari dalam dirinya. Riwayat lain

menjelaskan bahwa ayat 256 dari surat al-Baqarah ini diturunkan terkait dengan seorang perempuan *Miqlat*¹³ yang bernadzar untuk memaksa anak mengikuti ajaran Yahudi. Secara lengkap riwayat tersebut adalah sebagai berikut:

حدثنا حميد بن مسعدة، قال: حدثنا بشر بن المفضل، قال: حدثنا داود وحدثني يعقوب قال: حدثنا ابن علية، عن داود عن عامر، قال: كانت المرأة من الأنصار تكون مقلتا لا يعيش لها ولد، فتتذر إن عاش ولدها أن تجعله مع أهل الكتاب على دينهم، فجاء الإسلام وطوائف من أبناء الأنصار على دينهم، فقالوا: إنما جعلناهم على دينهم، ونحن نرى أن دينهم أفضل من ديننا! وإذ جاء الله بالإسلام فلنكرههم! فنزلت: لا إكراه في الدين¹⁴

Sementara Ibnu Katsir, ayat *la ikraha fi al-din* memiliki arti larangan yakni janganlah seseorang melakukan pemaksaan terhadap orang lain untuk memeluk agama Islam karena sesungguhnya bukti-bukti dan argumen tentang Islam telah sangat jelas sehingga tidak diperlukan lagi adanya pemaksaan. Barang siapa yang telah diberikan hidayah oleh Allah ia mengikuti petunjuk-Nya, sebaliknya barang siapa yang dibutakan –mata hatinya –tidaklah berguna adanya pemaksaan yang dilakukan.¹⁵ Ibnu Katsir kemudian membenarkan Asbabun Nuzul ayat di atas sebagaimana diungkapkan oleh Thabari, yakni terkait dengan peristiwa yang terjadi pada seseorang dari Bani Salim ibn 'Auf yang bernama al-Husain. Dia memiliki dua orang anak yang mengikuti ajaran Nashrani, kemudian dia berkonsultasi kepada Nabi untuk memindahkan kedua anaknya ke dalam agama Islam. kemudian turunlah ayat tersebut.

¹³ Kata *مقلتا* dalam kamus bahasa diartikan sebagai perempuan yang melahirkan satu orang anak lalu tidak dapat hamil lagi. Lihat, A. W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 2007), hal. 1147

¹⁴ تفسير الطبري - (ج 5 / ص 407)

¹⁵ تفسير ابن كثير - (ج 1 / ص 521)

¹² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000), hal. 514

قال محمد بن إسحاق، عن محمد بن أبي محمد الحرشي مولى زيد بن ثابت، عن عكرمة أو عن سعيد بن جبير، عن ابن عباس قوله: لا إكراه في الدين قال: نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف، يقال له الحصين، كان له ابنان نصرانيان وكان هو رجلاً مسلماً، فقال للنبي صلى الله عليه وسلم: ألا استكرههما، فإنهما قد أبيا إلا النصرانية، فأنزل الله فيه ذلك، رواه ابن جرير. وروى السدي نحو ذلك، وزاد: وكانا قد تنصرا على يدي تجار قدموا من الشام يحملون زيتاً، فلما عزموا على الذهاب معهم، أراد أبوهما أن يستكرههما، وطلب من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبعث في آثارهما¹⁶

Demikian juga al-Suyuti, dalam mengomentari ayat di atas, cenderung mengikuti penafsiran al-Thabari yang merujuk pada Asbabun Nuzul yang terkait dengan nadzar seorang perempuan yang hendak memaksa anaknya untuk mengikuti ajaran Yahudi. Riwayat ini dikuatkan oleh al-Suyuti dengan menggunakan riwayat lain –selain Ibnu Jarir Thabari– seperti Abu Daud, al-Nasa’i, Ibnu al-Mundzir, Ibnu Abi Hatim, al-Nuhhas dalam kitab *Nasikhnya*, Ibnu Mundah dalam kitab *Gharaib Syu’abihnya*, Ibnu Hibban, Ibnu Mardawaih, al-Baihaqi dalam kitab *Sunannya* serta Al-Dhiya’ dalam kitab *al-Mukhtarah* yang secara keseluruhan berasal dari jalur periwayatan Ibnu Abbas.¹⁷

Qs. Yunus ayat 99

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا
أَقَانَتْ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ

Artinya: jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua yang ada di muka bumi seluruhnya. Maka apakah engkau, engkau memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang mukmin semuanya. (Qs. Yunus: 99).¹⁸

Dalam ayat ini menurut Thabari, Allah seakan-akan menegaskan kepada Nabi Muhammad bahwa jika Allah berkehendak, niscaya mereka (orang-orang yang ingkar)

akan membenarkan kenabian Muhammad dan mereka juga akan meyakini bahwa risalah yang dibawa olehnya serta dakwah yang dilakukannya dalam rangka seruan tauhid dan ibadah yang semata-mata hanya karena Allah adalah sesuatu yang benar adanya. Namun Allah tidak menghendaki hal itu. Mereka telah diberikan ketetapan oleh Allah sebelum diutusnya para Rasul untuk menjadi orang yang ingkar kecuali bagi mereka yang diberika ketentuan lain sebelum diciptakannya langit dan bumi beserta isinya.¹⁹

Penafsiran ini didasarkan pada sebuah riwayat yang berasal dari Ibn Abbas, Ali, Muawiyah, Abdullah Ibn Shalih dan al-Mutsanna yang menyatakan bahwa ayat ini diturunkan sebagai “protes” terhadap keinginan baginda Nabi agar setiap orang bisa beriman serta mengikuti petunjuk yang diberikan oleh Allah. Terhadap keinginannya itu, Allah menegaskan bahwa tidak mungkin semua orang dapat beriman seperti yang diinginkan oleh Nabi Muhammad SAW kecuali mereka yang memang dikehendaki oleh Allah, sebaliknya mereka yang tidak dikehendaki untuk menjadi orang yang beriman niscaya mereka akan tetap dalam kesesatannya. Secara lengkap, Asbabun Nuzul ayat tersebut seperti berikut ini:

حدثني المثنى قال ، حدثنا عبد الله بن صالح قال ، حدثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس قوله: (ولو شاء ربك لأمّن من في الأرض كلهم جميعاً) ، (وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوَمِّنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ) ، [سورة يونس: 100] ونحو هذا في القرآن، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحرص أن يؤمن جميع الناس ويتابعوه على الهدى، فأخبره الله أنه لا يؤمن إلا من قد سبق له من الله السعادة في الذكر الأول ولا يضل إلا من سبق له من الله الشقاء في الذكر الأول²⁰

Penafsiran yang sama juga terlihat dalam tafsir Ibnu Katsir. Menurut Ibnu Katsir, seandainya Allah memang berkehendak pastilah mereka menjadi orang yang beriman, namun Allah tidak menghendaki hal itu disebabkan ada hikmah dibalik ketentuan

¹⁶ Ibid.

¹⁷ الدر المنثور - (ج 2 / ص 20)

¹⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 6 (Jakarta: Lentera Hati, T.th.), hal. 160

¹⁹ تفسير الطبري - (ج 15 / ص 211)

²⁰ تفسير الطبري - (ج 15 / ص 212)

tersebut, bahkan Allah menegaskan keimanan dan pengingkaran mereka bukanlah menjadi kewajiban dan tanggung jawab Nabi Muhammad SAW karena beliau tidak lebih dari sekedar pemberi peringatan sehingga pantas jika pada penggalan ayat berikutnya Allah bertanya dengan bentuk penyangkalan “Apakah kamu (Muhammad) akan membenci mereka sehingga mereka menjadi orang yang beriman?”. Dalam penilaian Ibnu Katsir, ayat ini semakna dengan ayat-ayat lain seperti ayat 118-119 surat Hud yang artinya “Jikalau Tuhanmu menghendaki, tentu Dia menjadikan manusia umat yang satu, tetapi mereka senantiasa berselisih pendapat, kecuali orang-orang yang diberi rahmat oleh Tuhanmu. Dan untuk itulah Allah menciptakan mereka. Kalimat Tuhanmu (keputusan-Nya) telah ditetapkan: Sesungguhnya Aku akan memenuhi neraka Jahannam dengan jin dan manusia (yang durhaka) semuanya” dan ayat 31 dalam surat al-Ra’d yang artinya “..dan sekiranya ada suatu bacaan (kitab suci) yang dengan bacaan itu gunung-gunung dapat digoncangkan atau bumi Jadi terbelah atau oleh karenanya orang-orang yang sudah mati dapat berbicara, (tentu itulah al-Quran). Sebenarnya segala urusan itu adalah kepunyaan Allah.”²¹

Berikut penafsiran Ibnu Katsir:

يقول تعالى: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ يَأْمُرُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ} يا محمد لأنهم لأهل الأرض كلهم في الإيمان بما جنتهم به فأمروا كلهم ولكن له حكمة فيما يفعله تعالى كما قال تعالى: {وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ} وقال تعالى: {وَلَوْ أَنَّ فِرْعَانَ سَأَلَ رَبَّهُ أَنْ يُقِطِعَ بِهِ الْأَرْضَ أَوْ كَلَّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَلَّ اللَّهُ الْأَمْرَ جَمِيعًا} ولهذا قال تعالى: {أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ} أي تلزمهم وتلجنهم {حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ} أي ليس ذلك عليك ولا إليك بل الله {يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} {لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ} {إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ} {فَأَيُّمَا عَلَيْكَ أَلْبَلُغْ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ} {فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ} إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أن

الله تعالى هو الفعال لما يريد الهادي من يشاء المضل لمن يشاء لعلمه وحكمته وعدله²²

Berbeda dengan Thabari dan Ibnu Katsir, al-Suyuti dalam tafsirnya tidak memberikan penafsiran yang jelas terhadap ayat 99 surah Yunus ini. Al-Suyuti hanya menghubungkan dengan ayat sebelumnya yang menjelaskan tentang peristiwa yang menimpa kaum Nabi Yunus. Dengan menyandarkan pada riwayat Ibnu Jarir al-Thabari, Ibn al-Mundzir dan Abu Syaikh yang berasal dari sahabat Ibn Abbas, al-Suyuti menjelaskan bahwa tidak satupun penduduk sebuah negeri yang keimanannya dapat menghilangkan siksa yang diturunkan oleh Allah kecuali apa yang telah dialami oleh kaum nabi Yunus.²³

Qs. Al-Kahfi ayat 29

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا أَحَاطَ بِهِمْ سُرَادِقُهَا وَإِنْ يَسْتَعِثُوا يُعَاثُوا بِمَاءٍ كَالْمُهْلِ يَشْوِي الْوُجُوهَ بِئْسَ الشَّرَابُ وَسَاءَتْ مُرْتَفَقًا

Artinya: Dan katakanlah: kebenaran datangnya dari Tuhan kamu. Maka barang siapa yang ingin hendaklah ia beriman, dan barang siapa yang ingin biarlah ia kafir. Sesungguhnya kami telah sediakan bagi orang-orang dzalim neraka yang gejolaknya mengepung mereka, dan jika mereka meminta pertolongan niscaya mereka akan diberi minum dengan air seperti besi yang mendidih yang menghanguskan muka. Itulah seburuk-buruk minuman dan tempat istirahat yang paling jelek. (Qs. Al-Kahfi: 29).²⁴

Dalam penjelasannya terhadap ayat ini, al-Thabari berkomentar bahwa ayat ini mengandung perintah terhadap baginda Nabi untuk menyampaikan kepada orang-orang yang tertutup mata hatinya untuk mengingat Allah serta memperlakukan hawa nafsunya bahwa kebenaran datangnya dari Allah. Di tangan Dialah petunjuk dan kesesatan yang

²² Ibid.

²³ الدر المنثور - (ج 5 / ص 269)

²⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 8 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hal. 51

²¹ تفسير ابن كثير - (ج 4 / ص 259)

oleh karenanya Dia pulalah yang memiliki otoritas untuk memberikan petunjuk kepada siapapun yang dikehendakinya sehingga menjadi orang yang beriman, sebaliknya Dia pulalah yang membiarkan seseorang dalam kesesatan sehingga ia tetap dalam kekafirannya. Hanya saja, bagi mereka yang kafir disediakan api neraka yang menyala-nyala dan bagi mereka yang mukmin akan diberikan balasan sebagaimana dijanjikan kepada orang-orang yang taat.²⁵ Penafsiran ini didasarkan pada riwayat Ibnu Abbas berikut ini:

وروي عن ابن عباس في ذلك ما حدثني علي،
قال: ثنا عبد الله، قال: ثني معاوية، عن علي، عن ابن
عباس، قوله:
(فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ) يقول:
من شاء الله له الإيمان آمن، ومن شاء الله له الكفر كفر،
وهو قوله: (وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ)
وليس هذا بإطلاق من الله الكفر لمن شاء، والإيمان لمن
أراد، وإنما هو تهديد ووعد²⁶

Penafsiran lain juga dikemukakan oleh Ibnu Katsir. Menurutnya, ayat di atas sebagai ancaman yang keras sebagaimana terlihat dalam redaksi *لِلظَّالِمِينَ*, sedangkan yang dimaksud dengan al-dzalimin pada ayat ini –menurut Ibn Katsir– adalah orang-orang yang kafir terhadap Allah, para utusan dan kitab-kitabnya. Terhadap mereka ini telah dipersiapkan neraka yang memiliki pembatas (*suradiq*)²⁷ yang berlapis empat, sedangkan setiap lapisnya memiliki ketebalan yang setara dengan waktu perjalanan empat puluh tahun sebagaimana riwayat Imam Ahmad yang selanjutnya ditakhrij oleh al-Tirmidzi dalam

bab *sifat al-nar* dan Ibnu Jarir dalam kitab tafsirnya:

قال الإمام أحمد: حدثنا حسن بن موسى، حدثنا
ابن لهيعة، حدثنا دراج عن أبي الهيثم، عن أبي سعيد
الخدري، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال:
«لسرادق النار أربعة جدر، كثافة كل جدار مسافة
أربعين سنة» وأخرجه الترمذي في صفة النار، وابن
جرير في تفسيره، من حديث دراج أبي السمح به²⁸

Sedangkan dalam penafsiran al-Suyuti, kalimat *al-haq* dalam ayat di atas adalah al-Quran sebagaimana diriwayatkan dari dari Qutadah dan ditakhrij oleh Ibn Abi Hatim. Adapun makna yang dapat diungkap dari ayat 29 surah al-kahfi, al-Suyuti mengutip riwayat dari Ibnu Abbas yang menjelaskan bahwa ayat tersebut memberikan pemahaman bahwa orang yang dikehendaki untuk menjadi mukmin maka ia akan beriman sedangkan yang dikehendaki akan kekafirannya maka ia pun akan menjadi kafir. Makna ini pulalah yang sejalan dengan ayat 29 surat al-Takwir yang artinya “*dan kalian tidaklah dapat menghendaki (menempuh jalan itu) kecuali apabila dikehendaki oleh Allah, Tuhan semesta alam.*”²⁹ Berikut ini adalah riwayat yang dikutip al-Suyuti sebagai dasar penafsirannya:

وأخرج حنبل في الاستقامة وابن جرير وابن
المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه والبيهقي في
الأسماء والصفات، عن ابن عباس في قوله: {فَمَنْ
شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ} يقول: من شاء الله له
الإيمان آمن، ومن شاء الله له الكفر كفر، وهو قوله:
{وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ} التكوير:³⁰
²⁹

Qs. Al-Kafirun ayat 6

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

Artinya: “Bagi kamu agama kamu dan bagiku agamaku”. (QS. Al-Kafirun: 6).³¹

Berdasarkan riwayat Ibn Zaid, Thabari menjelaskan bahwa *khitab* surat al-Kafirun

²⁵ تفسير الطبري - (ج 18 / ص 9)

²⁶ Ibid.

²⁷ Kata *suradiq* berasal dari bahasa Persia yang diartikan sebagai kemah dan ada juga yang mengartikan sebagai penghalang yang menghalangi sesuatu masuk ke rumah atau kemah. Neraka diibaratkan dengan bangunan yang memiliki penghalang berupa gejalok api sehingga yang disiksa tidak dapat keluar dan pihak lain tidak dapat masuk untuk memberikan pertolongan. Lihat, M. Quraish Shihab, “Tafsir”, vol. 8, hal. 52

²⁸ تفسير ابن كثير - (ج 5 / ص 139)

²⁹ الدر المنثور - (ج 6 / ص 359)

³⁰ Ibid.

³¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 15 (Jakarta: Lentera Hati, 2004), hal. 580

(ayat 6) diperselisihkan di kalangan para mufassir, sebagian menyatakan bahwa ayat tersebut ditujukan kepada orang-orang musyrik sedangkan sebagian mufassir lainnya menyatakan bahwa *khitabnya* adalah orang-orang Yahudi yang tidak menyembah kecuali kepada Allah serta tidak menyekutukannya hanya saja mereka mengingkari sebagian para Nabi dan para utusan beserta risalah yang dibawanya bahkan membunuhnya secara dzalim dengan disertai adanya permusuhan.³²

Selanjutnya, al-Thabari menjelaskan bahwa ayat ini diturunkan oleh Allah sebagai panduan bagi Nabi Muhammad SAW ketika diberikan opsi oleh orang-orang kafir Quraisy untuk menyembah Tuhan mereka secara bergantian. Mereka akan menyembah Allah selama satu tahun, sebaliknya Nabi Muhammad harus menyembah Lata dan Uzza setelah itu dalam jangka waktu satu tahun pula disertai beragam tawaran seperti harta dan wanita. Penafsiran ini didasarkan oleh al-Thabari terhadap riwayat Ibnu Abbas:

حدثني محمد بن موسى الحرشي، قال: ثنا أبو خلف، قال: ثنا داود، عن عكرمة، عن ابن عباس: أن قريشا وعدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يعطوه مالا فيكون أغنى رجل بمكة، ويزوجوه ما أراد من النساء، ويطنوا عقبه، فقالوا له: هذا لك عندنا يا محمد، وكف عن شتم آلهتنا، فلا تذكرها بسوء، فإن لم تفعل، فإنا نعرض عليك خصلة واحدة، فهي لك ولنا فيها صلاح. قال: "ما هي؟" قالوا: تعبد آلهتنا سنة: اللات والعزي، ونعبد إلهك سنة، قال: "حتى أنظر ما يأتي من عند ربي"، فجاء الوحي من اللوح المحفوظ: (قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ)³³

Sementara Ibnu Katsir dalam tafsirnya tidak memberikan penjelasan tentang penafsiran terhadap surat al-Kafirun di atas. Ibnu Katsir hanya mengutip berbagai riwayat yang menjelaskan tentang keutamaan surat tersebut. Imam Ahmad misalnya menyatakan bahwa surat tersebut seringkali di baca oleh Nabi SAW dalam shalat fajar dan shalat maghrib bahkan kadangkala membacanya hingga tujuh belas atau dua puluh tujuh kali.³⁴

Al-Suyuti memiliki penafsiran yang hampir sama dengan al-Thabari. Al-Suyuti menjelaskan bahwa ayat ini diturunkan untuk menolak tawaran orang-orang kafir Quraisy untuk melakukan "barter" dalam hal penyembahan, bahkan mereka menantang jika memang agama yang dibawa nabi Muhammad lebih baik pastilah mereka akan mengikutinya, sebaliknya jika agama merekalah yang lebih baik, maka Nabi Muhammad harus mengikuti agama mereka.³⁵ Penafsiran ini didasarkan pada riwayat berikut:

وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم وابن الأثير في المصاحف عن سعيد بن ميناء مولى أبي البخري قال: لقي الوليد بن المغيرة والعاصي بن وائل، والأسود بن المطلب وأمّية بن خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا: يا محمد هلم فلتعبد ما نعبد ونعبد ما تعبد، ولنشترك نحن وأنت في أمرنا كله، فإن كان الذي نحن عليه أصح من الذي أنت عليه كنت قد أخذت منه حظا، وإن كان الذي أنت عليه أصح من الذي نحن عليه كنا قد أخذنا منه حظا فأنزل الله {قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ} حتى انقضت السورة³⁶

Tafsir bi al-Ma'tsur dan Pembentukan Teologi Inklusif

John Hick pernah mengemukakan gagasan yang terkenal bahwa terdapat tiga sikap teologis pokok yang dapat diterapkan dalam tradisi keagamaan, yakni eksklusivisme, inklusivisme dan pluralisme.³⁷ Eksklusivisme adalah pendapat yang menyatakan bahwa satu-satunya posisi yang benar adalah posisi keagamaannya sendiri.³⁸ Dari sisi bentuknya, paham ini terbagi menjadi paham eksklusif ke luar yakni sikap eksklusif terhadap agama lain dengan menganggapnya agama yang diyakininya sebagai agama yang paling benar sedangkan agama orang lain sesat, dan eksklusif ke dalam yaitu sikap eksklusif yang terjadi di dalam tubuh agama yang dianutnya. Misalnya

³⁵ الدر المنثور - (ج 8 / ص 655)

³⁶ الدر المنثور - (ج 8 / ص 655)

³⁷ Dikutip dari, Frank Whaling, "Pendekatan Teologis", dalam, Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. (Yogyakarta: LKiS, 2009), hal. 344

³⁸ *Ibid.*

³² تفسير الطبري - (ج 24 / ص 662)

³³ تفسير الطبري - (ج 24 / ص 662)

³⁴ تفسير ابن كثير - (ج 8 / ص 477)

dalam Islam terdapat berbagai aliran fiqih, kalam, tasawuf dan lain sebagainya.³⁹

Munculnya paham ini dipengaruhi oleh berbagai faktor, seperti faktor doktrin ajaran. Sebagaimana diketahui, sekalipun pada mulanya agama-agama lain selain islam seperti Yahudi dan Nashrani berasal dari Tuhan namun dalam perjalanannya agama ini tidak lagi konsisten dengan ajaran yang telah ditetapkannya. Faktor lainnya adalah faktor wawasan yang sempit seperti pemahaman terhadap Islam sebagai agama yang hanya dibawa oleh Nabi Muhammad saja dan bukan Islam dalam pengertian kepatuhan dan keikhlasan beribadah kepada Allah. Pemahaman ini telah menggiring pada sikap eksklusif bahwa hanya Islam dalam pengertian sebagai agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad inilah yang mencapai tahap kesempurnaan. Selain faktor-faktor tersebut, eksklusivisme juga dilatarbelakangi oleh faktor sejarah.⁴⁰ Terjadinya perang salib yang berlangsung selama tiga periode dari tahun 1095 M hingga tahun 1291 M telah menanamkan permusuhan antara orang Islam dan Kristen.⁴¹

Jika eksklusivisme menganggap agama yang diyakininya sebagai agama yang paling benar, maka inklusivisme menyatakan bahwa tradisi keagamaan lain juga memuat kebenaran religius namun di hari akhir akan dimasukkan ke dalam posisi yang mereka miliki. Berbeda dengan keduanya, pluralisme adalah pendapat yang menyatakan bahwa tradisi-tradisi keagamaan mengejewantahkan diri dalam beragam konsepsi mengenai yang sejati (*the real*) dan memberi respon terhadapnya sehingga dari sanalah muncul jalan kultural yang berbeda-beda bagi manusia.⁴²

Terdapat kecenderungan untuk menyandingkan –kalau enggan berkata menyamakan– antara istilah inklusif dan pluralis. Misalnya terdapat satu buku yang berjudul “Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis”. Bahkan, Abuddin Nata dalam buku yang berjudul “Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia”, di dalam salah satu sub bahasannya mengulas tentang Islam Inklusif-Pluralis yang dimaknainya sebagai paham yang memandang bahwa agama-agama lain mengandung kebenaran dan dapat memberikan manfaat serta keselamatan bagi pemeluknya.⁴³ Dengan pandangan keberagaman yang inklusif-pluralis ini akan terwujud dialog antara agama-agama yang berarti baik agama Islam ataupun yang lainnya berkewajiban menegakkan agama masing-masing serta melibatkan diri dengan keyakinan orang lain dalam artian mempelajari dan memahami keyakinan-keyakinan tersebut.⁴⁴

Untuk mempertegas wilayah pemahaman teologi inklusif dan pluralis ini ada baiknya mempersanding pandangan Nurcholish Madjid yang dinilai sebagai penganut inklusivisme dengan identifikasi Michael Amalados dalam memaknai *religious plurality*. Bagi Nurcholish, *religious plurality* tidak harus dimaknai secara langsung sebagai pengakuan akan kebenaran semua agama dalam bentuknya yang nyata sehari-hari, akan tetapi ajaran ini menandakan pengertian dasar bahwa semua agama diberikan kebebasan untuk hidup dengan segala resiko yang akan ditanggung oleh para pengikut agama masing-masing baik secara pribadi maupun kelompok.⁴⁵

Berbeda dengan konsep yang diketengahkan oleh Michael Amaladoss yang mencirikan *religious plurality* dengan: *Pertama*, apabila agama demikian juga komunitas umatnya dapat memberikan tempat

³⁹ Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Rajagrafindo Persada, 2001), hal. 41-42

⁴⁰ *Ibid.*, hal. 51-54

⁴¹ Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2000), hal. 76

⁴² Frank Whaling, “Pendekatan Teologis”, hal. 344

⁴³ Abuddin Nata, *Peta Keragaman Pemikiran*, hal. 188

⁴⁴ *Ibid.*, hal. 190

⁴⁵ Fatimah Usman, *Wahdatul Adyan: Dialog Pluralisme Agama* (Yogyakarta: LkiS, 2002), hal. 66

kepada penganut agama lain tidak hanya dalam perasaan toleransi sebagai warga negara kelas dua; *Kedua*, apabila setiap agama dapat membedakan antara keyakinan dan konsekuensi moral mereka; *Ketiga*, apabila ada konsensus yang pasti dapat dicapai oleh masyarakat yang berbeda-beda keyakinan untuk saling menghormati tatanan moral yang penting bagi pribadi dan sikap sosial mereka.⁴⁶

Berdasarkan pada landasan teori di atas, hasil penafsiran yang dilakukan oleh Thabari, Ibnu Katsir dan Jalaluddin al-Suyuti terhadap ayat tentang kebebasan beragama berdasarkan pada riwayat para sahabat menunjukkan kecenderungan terhadap pembentukan teologi inklusif. Artinya, sekalipun mengakui keragaman keyakinan dengan diberikan kebebasan memilih untuk beriman ataupun tetap dalam kekufuran, namun tetap saja mereka harus menerima resiko dari pilihannya itu. Dengan kata lain, seseorang tidak boleh dipaksa untuk mengikuti akidah tertentu sebagaimana dinyatakan dalam *Asbabun Nuzul* surat al-Baqarah ayat 256 namun sebagai konsekuensinya, ia harus konsisten melaksanakan kewajiban yang telah diatur dalam akidah yang dianutnya.

Dalam hal ini M. Quraish Shihab menyatakan:

*“Perlu dicatat bahwa yang dimaksud dengan tidak ada paksaan dalam menganut agama –sebagaimana disebutkan dalam surat al-Baqarah ayat 256 –adalah paksaan untuk menganut akidahnya. Ini berarti jika seseorang telah memilih satu aqidah, katakan saja akidah islamiyah, maka dia terikat dengan tuntunan-tuntunannya dan berkewajiban melaksanakan perintah-perintahnya. Dia terancam sanksi bila melanggar ketetapanannya. Dia tidak boleh berkata Allah telah memberi saya kebebasan untuk shalat atau tidak shalat, berzina atau nikah karena bila dia telah menerima akidahnya maka dia harus melaksanakan tuntunannya.”*⁴⁷

⁴⁶ *Ibid.*, hal. 68

⁴⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir*, vol. 1, hal. 515

Penafsiran Quraish Shihab memberikan kerangka penafsiran yang lebih luas untuk memaknai ayat lain yang seakan-akan mengandung ancaman terhadap pilihan keyakinan seseorang seperti yang tertera dalam surat al-Kahfi ayat 29. Pada ayat tersebut, seseorang dipersilahkan untuk beriman atau kafir, namun bagi mereka yang tidak beriman dipersiapkan neraka.⁴⁸ Mengacu kepada penafsiran bahwa seseorang tidaklah boleh dipaksa untuk menganut akidah tertentu, maka ancaman yang dimaksud harus dibawa ke dalam pengertian siapapun yang ingkar terhadap tuntunan akidah yang dipilihnya maka ia akan mendapatkan siksa neraka sebagai balasan terhadap pelanggaranannya.

Dalam makna yang demikian ini pula, kiranya tindakan Abu Bakar dalam memerangi orang-orang yang murtad serta orang yang enggan untuk berzakat⁴⁹ tidaklah dinilai sebagai pelanggaran terhadap kebebasan memilih keyakinan namun harus dilihat sebagai ancaman terhadap pelanggaranannya terhadap tuntunan akidah yang telah dipilihnya, karena Islam –sebagaimana ungkap Fazlur Rahman–tidaklah sebagaimana propaganda Kristen barat yang telah mengaburkan keseluruhan masalah jihad dengan mempopulerkan slogan “Islam agama pedang,”⁵⁰ atau seperti kesimpulan Bernard Lewis yang dengan sangat diplomatis menyatakan: “Sebagian besar muslim bukanlah kelompok fundametalis dan kebanyakan kelompok fundamentalis bukanlah teroris namun para teroris saat ini adalah muslim”.⁵¹ Bagi Rahman, yang dikembangkan dengan pedang bukanlah agama Islam tetapi domain politik

⁴⁸ Periksa kembali penafsiran terhadap ayat ini pada uraian sebelumnya.

⁴⁹ Muhammad Husain Haekal, *Abu Bakar al-Shiddiq* (Bogor: PT. Pustaka Litera Antar Nusa, 2012), hal. 87 dan 99

⁵⁰ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Quran*, terj. (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996), hal. 93

⁵¹ Bernard Lewis, *Islam dalam Krisis: antara Perang Suci dan teror Kotor* (Surabaya: Jawa Pos Press, 2004), hal. 145

Islam sehingga Islam dapat menciptakan tata dunia yang dicita-citakan al-Quran.⁵²

Watak inklusif tafsir bi al-ma'tsur yang *notabenanya* adalah riwayat para sahabat Nabi yang dinilai dalam hadis sebagai generasi terbaik (*khairu al-quruni*) tentunya tidak bisa dilepaskan dari sikap Nabi SAW yang sangat terbuka dalam menerima realitas keyakinan yang beragam. Bahkan, dalam perjuangannya tidak jarang Nabi menunjukkan hubungan yang sangat harmonis terhadap penganut agama yang berbeda, misalnya, ketika beliau meminta perlindungan kepada raja Negus dari kekejaman kafir Makkah, keterlibatan unsur Yahudi dalam perumusan piagam Madinah dan kerjasama umat Islam dengan kedua agama tersebut membangun peradaban dan sebagainya.⁵³

Nabi SAW menyadari bahwa agama yang dibawanya bahkan ajaran-ajarannya telah diturunkan melalui para Nabi sebelumnya dan hal ini diakui oleh Nabi SAW sebagaimana diriwayatkan oleh Imam Bukhari dalam kitab *shahihnya*. Dalam sabda beliau, Nabi menegaskan keterkaitan Islam dengan agama-agama sebelumnya laksana sebuah bangunan yang belum sempurna disebabkan kurang satu bata. Ibarat bangunan, Islam pada dasarnya telah selesai dibangun oleh para Nabi yang mendahuluinya dan hanya tinggal satu bata yang belum terpasang di salah satu sudutnya. Orang-orang yang datang mengelilingi bangunan itu merasa kagum akan keindahannya namun mereka menyayangkan mengapa ada bagian yang belum terpasang batanya. Nabi menyatakan bahwa dia adalah bata yang kemudian dipasang pada salah satu sudut yang belum terpasang itu dan pada akhirnya membuat bangunan tersebut menjadi sempurna.⁵⁴

Kesinambungan ajaran Islam dengan ajaran yang telah dibawa oleh para Nabi sebelum Nabi Muhammad dibuktikan oleh Khalil Abdul Karim. Dalam penelitiannya itu,

ia mengatakan bahwa ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad bukanlah ajaran yang sama sekali baru namun ia merupakan kelanjutan dari tradisi yang pernah ada. Kebersinambungan tradisi itu –dengan berbagai rinciannya– dikategorikan ke dalam: *Pertama*, ritus-ritus peribadatan yang dibagi lagi ke dalam ritus peribadatan warisan suku Arab dan warisan penganut tradisi *hanifiyah*; *Kedua*, ritus sosial; *Ketiga*, ritus hukuman; *Keempat*, ritus peperangan; dan *Kelima*, ritus politik.⁵⁵

Terhadap tradisi-tradisi tersebut, ajaran Islam yang tertuang dalam al-Quran tidak serta merta menghapusnya, adakalanya menerima atau membiarkan berlakunya sebuah tradisi (*tahmil/adoptive-complement*). Sikap ini ditunjukkan dengan adanya ayat-ayat al-Quran yang menerima dan melanjutkan keberadaan tradisi tersebut serta menyempurnakan aturannya, semisal sistem perdagangan dan penghormatan terhadap bulan-bulan haram. Di samping itu, al-Quran juga bersikap menolak keberlakuan sebuah tradisi masyarakat (*tahrim/destructive*) yang ditunjukkan dengan adanya ayat-ayat yang melakukan pelarangan, seperti berjudi dan minum khamar, praktik riba dan perbudakan. Kemungkinan terakhir dalam menyikapi tradisi yang telah ada, tidak jarang al-Quran menerima sebuah tradisi tetapi melakukan “modifikasi” sehingga merubah karakter dasarnya (*taghyir/adoptive-reconstructive*). Termasuk ke dalam kategori ini adalah tentang pakaian dan aurat perempuan, lembaga perkawinan, hukum waris, pengangkatan anak (adopsi) dan hukum *qishas-diyat*.⁵⁶

Sikap inklusif Nabi SAW yang diajarkan kepada para sahabat beliau melalui pemahaman terhadap ayat-ayat yang mengandung nilai universal di atas, dengan

⁵² Fazlur Rahman, *Tema Pokok*, hal. 93

⁵³ Umi Sumbulah, *Islam dan Ahl al-Kitab Perspektif Hadis* (Malang: UIN Press, 2012), hal. 3

⁵⁴ *Ibid.*, hal. 2

⁵⁵ Penjelasan secara detail dapat dibaca dalam, Khalil Abdul Karim, *Syariah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan* (Yogyakarta: LkiS, 2003).

⁵⁶ Ali Sodiqin, *Antropologi al-Quran: Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), hal. 117 dan setelahnya.

sendirinya menjadi tersingkir tatkala harus berhadapan dengan wacana nasakh –yang salah satunya dengan mengacu pada tafsir *Jalalain* yang ditulis oleh Jalaludin al-Suyuti dan Jalaludin al-Mahalli-. Dalam kitab tersebut dinyatakan bahwa ayat-ayat yang mengandung nilai-nilai universal berupa penghormatan terhadap keyakinan, menciptakan kedamaian bersama, berdakwah dengan hikmah dan *mauidzah hasanah* dinasakh dengan ayat *al-saif* yakni ayat yang memerintahkan untuk berperang melawan orang-orang kafir seperti yang tertera dalam surat al-Taubah ayat 5. Jika pola pikir demikian yang diikuti, maka yang tersisa saat ini adalah ayat-ayat seperti dalam surat Ali Imran: 20; al-Nisa: 90; al-Maidah: 13; al-An'am: 70, 159; al-Anfal: 61; al-Nahl: 125; al-Isra': 54; al-Mu'minin: 96 dan al-Mumtahanah: 8 yang secara keseluruhan mengandung perintah *jihad qitali* melawan orang-orang musyrik.⁵⁷

Menurut hemat penulis, klaim nasakh terhadap ayat yang mengandung nilai-nilai universal oleh ayat *al-saif* tidak serta merta dapat diterima secara pasti mengingat ketatnya persyaratan yang harus terpenuhi, seperti, *nasikh* haruslah berposisi lebih kuat atau minimal sama dengan *mansukh* sehingga hadis Nabi tidak dapat menasakh ayat al-Quran, ayat yang dinasakh harus benar-benar bertolak belakang dengan *nasikh* serta harus terbukti dengan meyakinkan urutan ayat yang lebih dahulu turun dengan ayat yang turun kemudian.⁵⁸ Selain itu, dalam kajian ushul fiqh, nasakh bukanlah satu-satunya metode yang harus ditempuh dalam menghadapi kontradiksi antar dalil. Menurut jumhur ushuliyun, manakala ditemukan dua dalil yang saling bertentangan maka metode yang harus dilakukan adalah: *Pertama*, melalui pendekatan kompromistis (*al-jam'u wa taufiq*); *Kedua*, *tarjih* terhadap salah satu dari

dua dalil yang ada; *Ketiga*, nasakh; *Keempat*, menggugurkan kedua-duanya (*tasaqut al-dalilain*).⁵⁹

Melihat persyaratan di atas, terutama pada syarat yang kedua, akan timbul standar yang berbeda untuk menilai pertentangan suatu ayat dan hal ini juga menyiratkan pemahaman bahwa klaim nasakh oleh para ulama hanya sebagai alasan untuk menutupi kegagalan mereka dalam mengkompromikan antar ayat yang dinilai bertentangan. Buktinya, dari dua puluh satu ayat yang menurut catatan al-Suyuti dalam kitab *al-Itqannya*⁶⁰ telah dinasakh ternyata dapat dikompromikan oleh Syeikh Waliyullah al-Dahlawi dalam kitab *al-Fauz al-Kabir fi Ushul al-Tafsir* sehingga menurut al-Dahlawi hanya tersisa lima ayat yang belum bisa dikompromikan yaitu, ayat tentang wasiat terhadap ahli waris, ayat tentang saksi, ayat tentang kekuatan seorang muslim yang dapat mengalahkan sepuluh orang kafir, ayat tentang *nikah al-zani* dan ayat tentang kewajiban memberikan sedekah atas panggilan Nabi.⁶¹

Penutup

Uraian sederhana pada sub bahasan sebelumnya menunjukkan kesimpulan akan kecenderungan tafsir bi al-ma'tsur sebagaimana ditemukan dalam tiga kitab tafsir yang masing-masing ditulis oleh Ibn Jarir al-Thabari, Abu al-Fida' Ibn Katsir dan Jalaludin al-Suyuti terhadap ayat-ayat yang penulis identifikasi sebagai ayat tentang kebebasan beragama yaitu model penafsiran yang inklusif. Ini tentu saja tidak dapat dilepaskan dari peran Nabi SAW yang telah memberikan keteladanan kepada para sahabatnya dalam menyadari adanya keragaman keyakinan.

Hasil penafsiran semacam ini memberikan harapan baru dalam mendorong

⁵⁷ Imam Nakha'i, "Kebebasan Beragama dalam Konteks Civil Society", Makalah disampaikan pada seminar tentang al-Quran dan Tantangan Global

⁵⁸ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Jakarta: Lentera Hati, 2013), hal. 289-291

⁵⁹ Wahbah al-Zuhayli, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh* (Damaskus: Darul Fikr, 2007), hal. 245-246

⁶⁰ Jalaluddin al-Suyuti, *al-Itqan fi Ulum al-Quran* (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 2004), hal. 343

⁶¹ Syeikh Waliyullah al-Dahlawi, *al-Fauz al-Kabir fi Ushul al-Tafsir* (Beirut: Darul Basyair Islamiyah, 1987), hal. 53 dan seterusnya.

terjadinya kehidupan yang harmonis antarumat beragama dengan tetap berpegang teguh pada keyakinan masing-masing yang telah dipilihnya. Harapan yang demikian seakan pupus dengan adanya klaim nasakh terhadap ayat-ayat universal yang mengandung pesan perdamaian, penghormatan terhadap agama lain dengan ayat *al-saif* yang mengandung perintah *jihad qitali* melawan orang-orang musyrik.

Referensi

- Ali, A. Mukti, *Universalitas dan Pembangunan* (Jakarta: IKIP Bandung, 1971)
- Al-Maududi, Abu A'la, Empat Istilah dalam Al-Quran: al-Ilah, al-Rabb, al-Din dan al-Ibadah, terj. (Jakarta: Pustaka Azzam, 2002)
- Al-Fauzan, Shalih ibn Fauzan ibn Abdillah, *Syarh Kitab Kasyf al-Syubuhah* (Libanon: Muassasah Risalah, 2004)
- Al-Zuhayli, Wahbah, *al-Wajiz fi Ushul al-Fiqh* (Damaskus: Darul Fikr, 2007)
- Al-Suyuti, Jalaluddin, *al-Itqan fi Ulum al-Quran* (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 2004)
- Al-Dahlawi, Syekh Waliyullah, *al-Fauz al-Kabir fi Ushul al-Tafsir* (Beirut: Darul Basyair Islamiyah, 1987)
- A. W. Munawwir, *Kamus Al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progresif, 2007)
- Baidhawi, Zakiyuddin, *Kredo Kebebasan Beragama* (Jakarta: PSAP, 2005)
- Haekal, Muhammad Husain, *Abu Bakar al-Shiddiq* (Bogor: PT. Pustaka Litera Antar Nusa, 2012)
- Karim, Khalil Abdul, *Syariah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan* (Yogyakarta: LkiS, 2003)
- Lewis, Bernard, *Islam dalam Krisis: antara Perang Suci dan teror Kotor* (Surabaya: Jawa Pos Press, 2004)
- Litle, David, dkk., *Kebebasan Agama dan Hak-Hak Asasi Manusia*, terj. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997)
- Nakha'i, Imam, "Kebebasan Beragama dalam Konteks Civil Society", Makalah disampaikan pada seminar tentang al-Quran dan Tantangan Global
- Nata, Abuddin, *Peta Keragaman Pemikiran Islam di Indonesia* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001)
- Rahman, Fazlur, *Tema Pokok al-Quran*, terj. (Bandung: Penerbit Pustaka, 1996)
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2000)
- _____, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 6 (Jakarta: Lentera Hati, T.th.)
- _____, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 8 (Jakarta: Lentera Hati, 2002)
- _____, *Tafsir al-Mishbah*, vol. 15 (Jakarta: Lentera Hati, 2004), hal. 580
- _____, "Membumikan" al-Quran (Bandung: Mizan, 2004)
- _____, *Kaidah Tafsir* (Jakarta: Lentera Hati, 2013)
- Sumbulah, Umi, *Islam dan Ahl al-Kitab Perspektif Hadis* (Malang: UIN Press, 2012)
- Sodiqin, Ali, *Antropologi al-Quran: Model Dialektika Wahyu dan Budaya* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008)
- Thabathabai, *al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, jilid 2 (Iran: Qum al-Muqaddas, T.th)
- Tasmuji, "Pemikiran Abdullah Saeed tentang Riddah dan Hak Asasi Manusia," dalam, *Jurnal Religio*, Volume 02 Nomor 01 Tahun 2011
- Usman, Fatimah, *Wahdatul Adyan: Dialog Pluralisme Agama* (Yogyakarta: LkiS, 2002)
- Whaling, Frank, "Pendekatan Teologis", dalam, Peter Connolly (ed.), *Aneka Pendekatan Studi Agama*, terj. (Yogyakarta: LkiS, 2009)
- Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000)
- <http://www.bintang.com/seleb/read/235528>. diakses pada, 23 Agustus 2017
- <http://nasional.sindonews.com/read/1019175/18/kebinekaan-di-persimpangan-jalan-1435801763>. diakses pada, 23 Agustus 2017

Syahrour, "Divine Text and Pluralisme in Muslim Society", dalam *Moslem Report*.
Diunduh pada, 23 Agustus 2017
تفسير الطبري - (ج 5 / ص 407)

تفسير ابن كثير - (ج 1 / ص 521)
الدر المنثور - (ج 2 / ص 20)



ISLAM NUSANTARA: ISLAM RAMAH BUDAYA LOKAL

Edi Susanto

STAIN Pamekasan

edihabermas@yahoo.co.id

Abstract:

This article is mainly to analyse background of the emerging of an Islamic thought, that is friendly Indonesian model. This study has been conducted in order to address the spread of Islamic literalist-puritans- literalist transnationalist massively and fiercely against local traditions. In this study, we look at the emerging a new Indonesian model of Islam. That is, the so called "Islam Nusantara". The Islam Nusantara is believed basically rooted from Indonesians tradition and has already grown in the early age of Islam in this country which introduced by the Walisongo. Hence, Islam Nusantara should not be seen in suspicious perspective since it has been basically familiar with cultures and characters of Indonesian Nation, which are moderate and tolerant ones. Moreover, it figures out the role pesantren institutions, and organisations such as NU and Muhammadiyah with their various characteristics, strength and weakness, are a pioneer of Islam Nusantara heritage and cultures.

Keywords:

Islam Nusantara, Puritanis, Islam Ramah.

Pendahuluan

Dalam dinamika kehidupan berbangsa dan beragama, kini sejumlah negara berpenduduk mayoritas Muslim, terutama di kawasan Timur Tengah tengah bergolak dengan perang saudara yang tiada habisnya. Realitas demikian melahirkan pandangan stereotype tentang Islam (Islamophobia)¹,

sebagaimana ditegaskan oleh Profesor Machasin yakni "banyak praktik Islam di Timur Tengah yang justru mengedepankan kekerasan. Citra Islam saat ini justru didominasi kawasan Timur Tengah yang penuh konflik. Ketika pembicaraan tentang Islam mencuat, maka akan muncul persepsi

¹ Runnymede Trust –sebuah Komisi Muslim Inggris dan Islam tentang mendefinisikan Islamophobia dengan *is the shorthand way of referring to dread or hatred of Islam, and therefor, to fear or dislike of all or most Muslims* (rasa takut dan kebencian terhadap Islam dan oleh karena itu juga pada semua Muslim). Periksa Runnymede Trust, *Islamophobia: a Challenge for Us all: Report of The Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia*. (London: Runnymede Trust, 1997), hlm. 1. Istilah lain yang hampir semakna dengan islamophobia adalah *Demonologi Islam*. Demonologi merujuk kepada suatu perekayasa sistematis untuk menempatkan sesuatu agar ia dipandang sebagai ancaman yang menakutkan.

Dalam ilmu komunikasi, demonologi ini termasuk dalam teori penjurukan (*labelling theory*) yang bisa direkayasa menjadi *public opinion* sedemikian hebat sehingga korban misinterpretasi menjadi hancur reputasinya. Dalam kaitannya dengan Islam, demonologi merupakan sebuah perekayasa sistematis oleh dunia Barat untuk menempatkan Islam dan umatnya agar dipandang sebagai bahaya, jahat, kejam sehingga menjadi ancaman yang sangat menakutkan. Periksa Nabil Fuad Almusawa, "Demonologi Islam: Strategi Barat untuk Menghancurkan Islam" <http://10.10.11.212/cetak.php?id=48>

buruk bahwa Islam adalah teroris dan keburukan”.²

Hal senada juga ditegaskan oleh KH. Mustafa Bisri dalam *khutbah Iftitah* pada Mu'tamar NU ke 33 di Jombang, 17 Syawal 1436 H/1 Agustus 2015 yang penulis kutip berikut ini:

Seperti diketahui, dunia dewasa ini diresahkan oleh fenomena merosotnya nilai kemanusiaan, diresahkan oleh *faudla* dan kekacauan seperti yang terjadi di kawasan Timur Tengah, dengan munculnya kelompok yang mengatasnamakan Islam dengan perilaku yang sangat bertentangan dengan Islam. Setiap hari, dunia disuguhi tampilan Islam yang dibawa oleh sementara kaum muslimin yang marah. Dunia pun bertanya-tanya dimanakah perilaku *rahmah* dari agama yang katanya membawa ajaran *rahmah* itu, yang membawa ajaran kasih sayang itu. Ketika ada sementara kelompok yang mengibarkan bendera Islam sambil menghancurkan kemanusiaan, duniapun semakin mempertanyakan tentang praktik Islam yang *rahmatan lil 'alamin*, yang damai, yang menghargai manusia.³

Wahabisme: “Moyang” Radikalisme-Puritan

Faktor penyebab timbulnya kekerasan beragama di kawasan Timur Tengah tersebut oleh banyak analisis dipengaruhi oleh ajaran Wahabisme.⁴ Mengapa Wahabisme?

² Machasin, “Islam Nusantara dalam Kancan Internasional”, *Aula Majalah Nahdlatul Ulama* Ishtar 08 SNH XXXVII Agustus 2015, hlm. 19.

³ A. Mustofa Bisri, “Islam Nusantara: Revolusi mental dan Amanat Hadratus Syaikh”, *Aula Majalah Nahdlatul Ulama* No. 09 SNHXXXVII September 2015, hlm. 63.

⁴ Ihsan Ali Fauzi, “Wahhabisme dan Sumbangan Algar: Pertanggungjawaban Penerbit”, dalam Hamid Algar, *Wahhabisme Sebuah Tinjauan Kritis*. Terj. Rudy Harisyah Alam. (Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2011), h. 7 Istilah Wahhabisme sendiri merujuk kepada nama tokoh pencetus paham

Jawabannya adalah karena Gerakan Wahabi memiliki dua hal strategis dan sinergis yaitu aliran keagamaan yang radikal dan kekuasaan politik untuk melakukan ekspansi wilayah dan penyebaran ajaran.⁵ Terbukti, kaum Wahabi menyebarkan ajarannya dengan kekerasan dan menggunakan politik kekuasaan dan politik sebagai alatnya. Atas dasar itu, Profesor Abu Zahrah menyebut kaum Wahabi hampir sama dengan kaum khawarij yang mengkafirkan orang-orang yang berbeda pendapat dan memerangi mereka dengan kekuasaannya, bahkan juga mirip dengan kelompok Mu'tazilah ketika berkuasa pada masa Abbasiyah yang menyebarkan ajarannya dengan menggunakan alat politik dengan cara melakukan inquisisi (*mihnah*).⁶

Selama perluasan wilayah dan penyebaran ajaran tersebut, gerakan Wahabi menyerang, merusak dan memberantas adat kebiasaan masyarakat yang mereka pandang *bid'ah* dan bertentangan dengan tauhid. Dalam rangka pemurnian tauhid tersebut, mereka banyak merusak simbol-simbol yang dianggap akan menimbulkan kemusyrikan.⁷ Karena itu, Khaled Aboe el-Fadl menulis dengan nada geram mengenai Wahabisme tersebut bahwa “setiap kelompok [radikal] Islam yang hingga tingkat berbeda dikecam

keagamaan ini, yaitu Muhammad bin Abd Wahhab (1115-1201H/1703-1787 M) yang lahir di Uyainah, Najed. Istilah Wahabi ini adalah nama yang diberikan oleh lawan-lawannya. Mereka sendiri menyebut dirinya dengan *Muwahhidun* (pendukung ajaran yang memurnikan Tauhid. Periksa John O. Voll. “Wahabiyah” dalam Mircea Eliade, ed. *The Encyclopedia of Religion* XV (New York: McMillan Publishing Company, 1993), h. 313.

⁵ Agus Moh. Najib, “Gerakan Wahabi: Ajaran dan Metode Penyebaran”, dalam Yudian Wahyudi, ed. *Gerakan Wahabi di Indonesia* (Yogyakarta: Nawasea Press, 2009), h. 18.

⁶ Periksa Muhammad Abu Zahrah, *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah Fi al-Siyasah wa al-'Aqa'id*. (Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt.), h. 238.

⁷ Albert Hourani, *A History Of The Arab People* (Cambridge: Harvard University Press, 2002), h. 258.

oleh dunia, seperti Taliban dan al-Qa'ida, amat dipengaruhi oleh pemikiran Wahabi".⁸

Lebih jauh, ciri khas ajaran (fiqh) Wahabi adalah hasilnya yang bersifat pasti, kesimpulannya yang tidak bisa digugat, dan penetapannya yang bersifat tegas. Mereka menolak gagasan tentang kesetiaan terhadap mazhab hukum tertentu dan menyatakan bahwa tidak ada alasan bagi seorang Muslim untuk mengikatkan diri pada seperangkat ketentuan tertentu.⁹ Pandangan mereka yang demikian berimplikasi pada—terutama—lahirnya sebuah kecenderungan untuk memahami Islam dalam pengertiannya yang literal, harfiah dan skriptural. Kecenderungan demikian, oleh Wahabi telah dikembangkan sedemikian jauh sehingga menyebabkan terabaikannya dimensi "Kontekstual" dari prinsip-prinsip Islam dan tendensi seperti ini telah menghalangi sementara kaum Muslim untuk dapat secara jernih memahami pesan-pesan al-Qur'an sebagai instrumen Ilahiah yang memberikan panduan nilai-nilai etis moral bagi kehidupan manusia.¹⁰

Kaum Wahabi meyakini bahwa diri mereka tidak terlibat terutama dalam kegiatan intelektual yang mencoba mengadaptasikan pesan-pesan dan makna Islam ke dalam kondisi-kondisi sosial sekarang ini. Menurut mereka, pesan dan makna Islam tersebut sebagian besarnya sudah jelas termaktub dalam al-Qur'an dan Hadits dan hanya perlu diterapkan dalam kehidupan. Inilah keyakinan mereka tentang memperjuangkan Islam secara kaffah, yakni obsesi kembali ke masa lalu Islam secara keseluruhan tanpa

melihat perubahan sosial-budaya yang dialami masyarakat Muslim sekarang ini.

Pengaruh Wahabi—dengan paham literal, skriptural atau harfiah yang sedemikian kental--tersebut juga terjadi di Indonesia. Hal ini ditandai dengan munculnya *halaqah-halaqah* di kampus dan meningkatnya jamaah-jamaah pengajian dengan pakaian yang khas dan eksklusif.¹¹ Gerakan Islam seperti ini muncul secara besar-besaran di kota-kota dan banyak menarik minat kalangan pelajar, mahasiswa dan kelompok terdidik lainnya,¹² Dalam konteks ini, Noorhaidi Hasan menegaskan:

Kaum salafi yakin bahwa umat Islam pertama-tama harus diislamkan melalui proses evolusioner bertahap yang melingkupi pendidikan (*tarbiyah*) dan pemurnian (*tasfiyah*) sebelum penerapan syari'ah secara sempurna bisa direalisasikan. Untuk memenuhi tujuan ini, mereka dengan penuh semangat berkomitmen pada kegiatan-kegiatan dakwah (dari bahasa Arab kata dasar *da'a*, memanggil secara umum merujuk pada pengertian mengajak manusia, yang merupakan kewajiban bagi setiap Muslim), dengan ikut serta dalam pelaksanaan *halaqah* dan *daurah*.¹³

⁸ Khaled M. Aboe el-Fadl, *Great Theft: Wrestling Islam for The Extremist*. (San Francisco: Harper Collins, 2005), h. 45.

⁹ Khaled M. Aboe el-Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Ter. R. Cecep Lukman Yasin (Jakarta: Serambi, 2004), h. 253.

¹⁰ Bahtiar Effendy, "Agama dan Politik: Mencari Keterkaitan Yang Memungkinkan antara Doktrin dan Kenyataan Empirik", dalam M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Orde Baru*. (Jakarta: Logos Wacana Ilmu; 2001), h. xvii.

¹¹ Yang paling mencolok dari kemunculan pengaruh Wahabi adalah kemunculan pemuda yang memakai *jalabiyah* (jubah panjang), *imamah* (sorban), *isbal* (pantolan yang panjangnya hanya sampai mata kaki), dan *lihyah* (jenggot panjang) serta kalangan perempuannya yang menggunakan *niqah* (bentuk pakaian warna hitam yang menyelubungi seluruh tubuh). Mereka muncul di ruang-ruang publik di berbagai kota di Indonesia. Kehadiran mereka semakin terasa, karena mereka cenderung membedakan diri dari "segala yang berlangsung". Periksa Noorhaidi Hasan, *Laskar Jihad: Islam, Militansi dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*. (Jakarta: LP3ES-KITLV, 2008), h. 31.

¹² Al-Zastrouw Ng., *Gerakan Islam Simbolik Politik Kepentingan FPI*. (Yogyakarta: LkiS, 2006), h. 1

¹³ Hasan, *Laskar Jihad*, h. 32. Noorhaidi Hasan dengan sangat jitu menunjukkan bahwa pengaruh Wahabi di Indonesia terutama dimulai melalui DDII (Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia)—organisasi dakwah yang didirikan oleh Muhammad Natsir-- yang

Kultur demikian, sejatinya, inkoheren (tidak sesuai) dengan konteks sosio-antropologis dan basis kultural masyarakat Indonesia. Secara sosio antropologis, masyarakat Indonesia tidak mengenal gerakan keagamaan yang bersifat ideologis dan eksklusif, sebaliknya masyarakat Indonesia justru lebih suka keterbukaan, toleransi, tidak suka konflik dan akulturatif.¹⁴ Dijelaskan bahwa masyarakat Indonesia memiliki daya serap yang tinggi dalam hal menerima ajaran agama. Hal tersebut dapat dibuktikan dengan munculnya berbagai macam praktik ritual yang kompleks dan beragam serta adanya kebersamaan hidup masyarakat dengan agama yang berbeda. Pada abad VII dan VIII Masehi misalnya, pemeluk agama Hindu-Budha dapat hidup berdampingan dan membangun suatu tradisi secara bersama-sama. Demikian juga ketika Islam masuk, tradisi tersebut tidak berubah, dan justru terjadi akulturasi dan sinkretisasi.¹⁵ Oleh karena wataknya yang demikian, agama apapun bisa masuk dan terserap dalam kehidupan masyarakat secara damai, tanpa konflik dan gejolak sosial yang berarti.

Upaya Mencari Jawaban: Islam yang Membumi

Sesungguhnya, tidak ada yang perlu disalahkan dalam mengadaptasi kebudayaan Arab ketika mengekspresikan keberagamaan atau keislaman seseorang, tetapi yang menjadi masalah adalah menggunakan ekspresi kearaban sebagai ekspresi tunggal dan dianggap sebagai paling absah dalam

melalui dukungan dana yang mengalir lancar dari Saudi Arabia, DDII ini tidak hanya membangun Masjid dan sekolah Islam, tetapi juga melakukan pengiriman para pemuda Indonesia untuk belajar di Universitas di Timur Tengah. Di Indonesia, agar kampanye DDII lancar, Saudi Arabia mendirikan LPBA (Lembaga pengajaran Bahasa Arab) di Jakarta tahun 1980, dalam mana lembaga inoi berubah menjadi LPIA (Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Bahasa Arab) yang tampil sebagai pusat penyebaran pengaruh Wahabisme. Ibid. h. 45-76.

¹⁴ *Indonesian Heritage, Vol IX, Religion and Ritual* (Singapore: Archipelago Press, 1998), h. 6.

¹⁵ Ibid.

beragama dan berkebudayaan, sehingga ekspresi kearaban menjadi begitu dominan, bahkan menghegemoni budaya dan tradisi lain, yang berakibat pada pudar –bahkan matinya—tradisi lainnya. Lebih celaka lagi, tradisi setempat kemudian dipandang sebagai sesat (*dhalal*), musyrik atau bid’ah (*heresy*). Bagi mereka, Islam yang dicontohkan oleh *salaf al-Salih* merupakan bentuk keberagamaan yang paling otentik, paling benar dan ideal. Karena itu, keunikan ekspresi keberislaman masyarakat Indonesia dicerca sebagai bentuk “kejahiliyahan modern” yang jauh dari Islam yang benar, otentik dan asli. Otentisitas Islam menjadi hilang ketika ia telah dicampuri oleh unsur luar. Islam Indonesia kehilangan nilai keasliannya semenjak ia mengakomodasi dan berakulturasi dengan budaya dan tuntutan lokal. Masuknya warna budaya lokal inilah yang dipandang melahirkan bid’ah. Dengan demikian, dalam perspektif kalangan Islam otentik, Islam di Asia Tenggara –termasuk didalamnya Indonesia-- dianggap sebagai Islam yang sinkretis dan nominal, atau lebih tegas lagi, Islam Nusantara hanyalah lapisan tipis di atas kebudayaan lokal, yang mudah mengelupas dalam timbunan budaya setempat.¹⁶ Perspektif demikian, sesungguhnya merupakan implikasi dari proses mengidentifikasi diri sebagai *great tradition* atau *high tradition* –meminjam istilah Ernest Gellner—yang memandang agama secara skripturalis, puritan dan harfiah dan merasa diri paling benar¹⁷

¹⁶ Periksa J.C. Van Leur, *Indonesia: Trade and Society* (Den Haag: Van Houve, 1955), h. 169.

¹⁷ Aswab Mahasin, “Masyarakat Madanidan Lawan-Lawannya: Sebuah Mukaddimah (Kata pengantar) dalam Ernest Gellner, *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*. (Bandung: Mizan, 1995), h. xi. Menurut Gellner, tradisi tinggi adalah “Islam resmi” atau Islam yang lebih dekat kepada kitab suci. Tradisi tinggi, meskipun tidak dapat dilaksanakan dalam waktu tertentu, tetap akan terus diperjuangkan untuk dilaksanakan. Maka ketika budaya-budaya lokal –yang merupakan perwujudan “tradisi rendah” (bid’ah) terancam oleh kemerosotan, kaum Muslim dengan gampang melompat ke arah tradisi tinggi dalam rangka mengatasi krisis yang tengah mereka hadapi.

Hampir semua pakar sejarah mencatat bahwa penyebaran Islam di Nusantara melalui proses *difusif* dan *adaptif* dan sebagian besar sangat menghindari metode penaklukan militer. Sebagaimana Hinduisme dan Budhisme sebelumnya, Islam “menyatu” dan secara bertahap diserap menjadi budaya lokal yang unggul di Nusantara.¹⁸ Jika di kawasan lainnya –semisal Timur Tengah, Afrika Utara, Persia, kawasan Turki—Islam datang sebagai “hakim” dengan menguasai, menegakkan hukum dan menyelesaikan persengketaan, atau dalam bahasa Gellner, Islam datang sebagai *great tradition*, maka di Nusantara, Islam datang sebagai “tamu” yang pada gilirannya menjadi bagian dari keluarga. Karena itu, Islam Nusantara menunjukkan karakter yang berbeda, tidak seperti yang muncul di wilayah dunia Muslim lainnya. Sebagai misal, Islam di Timur Tengah dipandang sebagai sistem sosio religius politik yang “final”, “lengkap”, otoritatif yang tidak memberikan pilihan lain, selain mentaati aturan konstruksi final aturan tersebut.

Para pendakwah Islam di Nusantara menyadari bahwa Islam—sejak dari awal—hadir dalam ruang dan waktu yang sangat kasat budaya¹⁹ sekaligus berdialektika dengannya sebagai lokus transformasi yang akan dilakukannya. Karena itu, sangat wajar jika Islam menggunakan idiom-idiom Arab karena ia disebarkan untuk kali pertama dalam tradisi Arab. Demikian pula, Islam sangat kaya dengan kosa kata tata niaga, karena masyarakat Arab yang menjadi lokus dakwahnya adalah masyarakat bisnis dengan tradisi tata niaga yang canggih. Islam juga sangat kaya dengan kosmologi Arab, sehingga konsep eskatologi seperti kebahagiaan diilustrasikan dengan surga yang di

bawahnya mengalir sungai (*jannatin tajri min tahtiha al-anhar*), sesuatu yang sangat diidamkan oleh masyarakat yang dalam kesehariannya bergelut dengan suasana panas dan gersangnya padang pasir.²⁰ Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa aktualisasi Islam dalam sejarah telah menjadikan Islam tidak dapat dilepaskan dari aspek lokalitas, mulai dari Arab, Persia, Turki, India sampai Melayu Nusantara. Masing-masing dengan ciri khasnya sendiri.

Dalam konteks demikian inilah, gagasan “Islam yang Membumi” atau “pribumisasi Islam” menjadi layak dipertimbangkan. Dalam gagasan pribumisasi Islam tergambar bagaimana Islam sebagai ajaran yang normatif berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing.²¹ Bagi Abdurrahman Wahid, kaum Muslim Indonesia tidak perlu melakukan Arabisasi, karena Arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah merupakan suatu hal yang mubazir dan tidak perlu. Hal demikian (Arabisasi) akan mengakibatkan tercerabutnya kita dari akar budaya kita sendiri. Bahkan lebih dari itu, Arabisasi belum tentu cocok dengan kebutuhan.²²

Bagi Islam pribumi, Islam bukanlah agama yang sekali jadi, Islam tidak lahir dari lembaran dan ruang kosong. Dalam konteks ini, setidaknya terdapat beberapa argumentasi yang dapat diajukan untuk menopang hal dimaksud. *Pertama*, Tuhan telah memilih bahasa manusia –dalam hal ini bahasa Arab—sebagai kode komunikasi antara Tuhan dan Rasulnya, Muhammad. Dalam proses komunikasi itu, pengujar menyatakan diri

¹⁸ Yahya Cholil Staquf, “Islam Merangkul Nusantara”, dalam Akhmad Sahal dan Munawir Azis, ed. *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh Hingga PahamKebangsaan*. (Bandung: Mizan-Teraju Indonesia, 2015), h. 194-195.

¹⁹ Abd A’la, “Islam Pribumi: Lokalitas dan Universalitas Islam dalam Perspektif NU”, *Tashwirul Afkar jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*. Edisi No. 14 Tahun 2003, h. 86.

²⁰ Moh. Mashur Abadi dan Edi Susanto, “Tradisi Ngunya Muslim Pegayaman Bali” *Karsa* Vol. 20 No. 2 Desember 2012, h. 228-229.

²¹ M. Imdadun Rahmat dkk. “Islam Pribumi: Mencari Wakah Islam Indonesia”, *Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*. Edisi No. 14 Tahun 2003, h. 9.

²² Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama dan kebudayaan* (Jakarta: Dedsantara, 2001), h. 111.

dengan suatu cara pengungkapan yang khas.²³ Kedua, keterlibatan Muhammad sebagai penerima pesan di satu sisi dan sebagai penafsir di sisi lain ikut menentukan proses sosial pengujaran dan tekstualisasi al-Qur'an. Muhammad bukanlah sebuah kaset rekaman yang tidak berkepribadian, melainkan orang yang cerdas, jujur dan *amanah*, sehingga ketika menerima wahyu, Muhammad ikut memahami, menyerap dan kemudian mengungkapkannya dalam bahasa Arab,²⁴ ketiga, sejak turunnya, al-Qur'an sudah berdialog dengan realitas. Banyak sekali peristiwa yang mengiringi turunnya ayat dan yang merupakan jawaban atas pertanyaan umat waktu itu.

Dengan mempertimbangkan situasi sosio-historis yang melingkupi firman Allah tersebut, dapat ditegaskan bahwa terdapat hubungan dialektis antara teks al-Qur'an dengan realitas budaya. Persis dalam sistem budaya yang mendasarinya inilah, al-Qur'an "terkonstruksi" secara kultural dan "terstruktur" secara historis. Dalam konteks inilah, M. Imdadun Rahmat, dengan berani menyimpulkan:

...dapat ditegaskan bahwa al-Qur'an merupakan produk budaya (*al-Muntaj al-Tsaqafi*) Ini berarti, tidak semua doktrin dan pemahaman agama dapat berlaku sepanjang zaman dan tempat, mengingat gagasan universal Islam telah mengambil dan dibentuk oleh lokus bahasa dan budaya Arab yang bersifat relatif, berdimensi lokal dan pertukar.

²³ Mohammed Arkoun, *Berbagai Pembacaan Qur'an*. Ter. Machasin (Jakarta: INIS, 1997), h. 80.

²⁴ Keterlibatan Muhammad dalam hal ini berlangsung dalam dua level. *Pertama*, proses pengungkapannya dalam bahasa Arab, *kedua*, penafsiran atas al-Qur'an yang kemudian disebut Hadits. Periksa Komaruddin Hidayat, *memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. (Jakarta: Paramadina, 1996), h. 16. Karena itu, menurut Nasr Hamed Abu Zayd, tidak bertentangan jika dikatakan bahwa al-Qur'an itu wahyu yang diturunkan Tuhan dengan teks Muhammad (*muhammadan text*). Periksa Wawancara M. Taufik Rahman dan Moch Nur Ikhwani dengan Nasr Hamed Abu Zayd "Tafsir Tidak Pernah berhenti", *Panji Masyarakat* No. 30 Tahun 1, November 1997, h. 12-14.

Karena itu dapat dipahami pula, dari zaman ke zaman selalu muncul ulama yang berusaha mengaktualkan pesan al-Qur'an dan tataran tradisi keislaman yang tidak mengenal batas akhir.²⁵

Islam Nusantara: Indigenisasi dan Vernakularisasi Islam Khas Lokal

Dalam logika sebagaimana di atas, gagasan tentang Islam Nusantara dapat dipahami, sehingga Islam nusantara merupakan perwujudan nilai-nilai Islam yang sudah berakulturasi dengan budaya lokal.²⁶ Dalam konteks ini, Azyumardi Azra mendefinisikan Islam Nusantara sebagai Islam distingtif sebagai hasil interaksi, kontekstualisasi, indigenisasi, dan vernakularisasi Islam universal dengan realitas sosial, budaya dan agama di Indonesia.²⁷ Singkatnya, Islam Nusantara merupakan paham dan praktik keislaman di bumi Nusantara sebagai hasil dialektika antara teks syari'at dengan realita dan budaya setempat.²⁸

Namun demikian, banyak yang menaruh curiga terhadap gagasan "Islam Nusantara" Misalnya tulisan M. Kusman Sadik yang menyatakan bahwa paling tidak terdapat tiga bahaya yang perlu dicermati sehubungan dengan gagasan Islam Nusantara tersebut, *pertama*, ide Islam Nusantara pada dasarnya adalah bagian dari rangkaian proses sekularisasi pemikiran yang telah digelorakan sejak tahun 80-an oleh Nurcholish Madjid. Ide Islam Nusantara itu tidak lebih dari sekularisasi yang diberi warna baru. Dalam bukunya, *Islam Kemodernan dan*

²⁵ M. Imdadun Rahmat dkk. "Islam Pribumi: Mencari Wakah Islam Indonesia", *Tashwirul Afkar*, h. 17.

²⁶ Abdullah Ubaid & Mohammad Bakir, "Reaktualisasi Islam Nusantara: pengantar Editor", dalam Abdullah Ubaid & Mohammad Bakir, ed. *Nasionalisme dan Islam Nusantara*. (Jakarta: Kompas Lakpesdam, 2015), h. xi.

²⁷ Lihat Portal Resmi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, khususnya Portal Fakultas Adab dan Humaniora (FAH), tempat asal Prof. Azra berkiprah.

²⁸ KH. Afifuddin Muhajir, "Maksud Istilah Islam Nusantara" *Aula Majalah Nahdlatul Ulama* No. 08 SNHXXXVII Agustus 2015, h. 15.

Keindonesiaan, Nurcholish menyerukan untuk membangun Islam inklusif yang bersifat terbuka dan toleran terhadap ajaran agama lain dan budaya keindonesiaan. Ini persis sama dengan argumentasi pengusung ide Islam Nusantara yang mempropagandakan keterbukaan dan toleransi terhadap agama dan budaya di Nusantara. *Kedua*, Ide Islam Nusantara berpotensi besar untuk memecah belah kesatuan kaum Muslim. Antar negeri Muslim akan di pecah belah melalui isu kedaerahan, ada Islam Nusantara, Islam Timur Tengah, Islam Turki dan sebagainya. Ini merupakan politik pecah bambu atau *stick and carrot* yang memang merupakan strategi penjajah untuk melemahkan kaum Muslim. Sebagaimana diketahui, mereka juga telah membuat kutub kaum muslim melalui kategori pelabelan seperti modernis-tradisionalis, radikal-moderat, spiritual-politik, kultural-struktural, formalis literalis-substansial, termasuk Islam esoteris (hakikat)-Islam eksoteris (syari'at). *Ketiga*, ide Islam Nusantara dapat pula digunakan untuk menghadang upaya penegakan syari'ah dan khilafah.²⁹

Bahkan, lebih jauh terdapat pula yang bernada sinis dan skeptis dengan mengajukan beberapa persoalan, misalnya bukankah Nusantara merupakan wilayah pinggiran Islam (*the periphery of Islam*), atau Islam yang datang ke Nusantara tidak langsung disiarkan dari Arab, tetapi disiarkan oleh saudagar dari Gujarat dan Kurdistan, bahkan dari Campa dan Cina,³⁰ sehingga Islam yang

datang tidak lagi murni, bahkan dekaden karena telah tercemar oleh berbagai tradisi yang dilalui.³¹

Sebagai akibatnya, Islam Nusantara sering dicitrakan secara negatif-pejoratif – lagi-lagi bias perspektif pandangan *the Great Tradition* dalam bahasa Ernest Gellner--misalnya Islam tua, Islam kolot, Islam tradisional, Islam desa, Islam di permukaan dan Islam sinkretik serta berbagai citra negatif-pejoratif lainnya.³² Bahkan, dalam pandangan para pengamat asing (Indonesianis), Islam Nusantara tampak sangat berbeda dengan Islam diberbagai belahan dunia lain, terutama dengan tata cara yang dipraktikkan di jazirah Arab. Islam, khususnya di Jawa, tidak lebih dari lapisan tipis yang dengan mudah dapat melihat ajaran dunia Timur, yang secara esensial berbeda dengan transendentalisme dan orientasi hukum Islam Timur Tengah. Praktik keagamaan orang-orang Indonesia, sering dikatakan, lebih banyak terpengaruh oleh agama India (Hindu dan Budha) yang telah lama hidup di wilayah kepulauan Nusantara, bahkan dipengaruhi agama-agama penduduk

²⁹ <http://www.kompasiana.com/agustrisna000/bahaya-di-balik-ide-Islam-nusantara-55a06cb4789373a20d75735c>

³⁰ Tentang teori masuknya Islam di Nusantara, terdapat sejumlah ahli mengajukan teori bahwa sumber Islam di kepulauan Nusantara adalah anak benua India selain Arab dan Persia. Orang pertama yang mengemukakan ini adalah Pijnappel –ahli berkebangsaan Belanda dan dari Universitas Leiden-. Dia mengemukakan asal usul Islam di Nusantara ke kawasan Gujarat dan Malabar dengan alasan bahwa orang-orang Arabmazhab Syafi'i bermigrasi dan menetap di daerah-daerah tersebut yang kemudian membawa Islam ke Nusantara. Teori Pijnappel ini kemudian direvisi oleh Snouck Hurgronje yang menyebutkan bahwa ketika Islam datang

memperoleh pijakan kuat di kota-kota pelabuhan India Selatan, sejumlah Muslim Dhakka banyak yang hidup di sana sebagai perantara dalam perdagangan antara Timur Tengah dan Nusantara, datang di kepulauan Melayu sebagai para penyebar Islam pertama. Berikutnya menurut Hurgronje, mereka diikuti oleh orang-orang Arab, terutama yang mengaku sebagai keturunan Nabi Muhammad dengan memakai gelar *sayyid* atau *syarif*, yang mendakwahkan Islam, baik sebagai ustadz maupun sebagai sultan. Dia berpendapat bahwa waktu yang paling mungkin bagi saat awal Islamisasi di kepulauan Melayu-Indonesia adalah abad ke-12. Periksa Azyumardi Azra, *Islam Nusantara Jaringan Global dan Lokal*. (Bandung: Mizan, 2002), h. 24. Lihat pula Agus Muhammad, "Islam Nusantara di tengah Gelombang Puritanisme", *Tashwirul Afkar jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*. Edisi No. 26 Tahun 2008, h. 25-26.

³¹ Abdul Mun'im Dz. "Mengukuhkan Jangkar Islam Nusantara", *Tashwirul Afkar jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*. Edisi No. 26 Tahun 2008, h. 3.

³² *Ibid.*, h. 2.

asli dengan memuja nenek moyang dan dewa-dewi serta roh-roh halus.³³

Pada sisi lain, di wilayah Nusantara sendiri, hingga detik ini belum sepenuhnya mendukung harapan tersebut, sebab masih banyak permasalahan di negeri ini yang membutuhkan pembenahan tuntas mulai dari penegakan hukum, korupsi, etika politik, pemerataan ekonomi, pendidikan, keadilan sosial, hingga pergaulan hidup dengan sesama warga bangsa.

Terhadap pandangan pejoratif tersebut di atas, kalangan yang mendukung Islam Nusantara mengajukan argumentasi pula, misalnya Said Aqil Siraj yang menyatakan:

Para pendakwah Islam sejak dulu tidak serta merta melakukan “pembumihangusan” terhadap kearifan-kearifan lokal yang sudah lama berserakan di bumi Nusantara. Artinya, mereka tidak menganggap bahwa “warisan nasional” yang ada di bumi Nusantara ini perlu dihancurkan lantas diganti secara frontal dengan simbol-simbol keislaman yang literalis. Ini jelas jauh berbeda dengan apa yang dilakukan ISIS, Boko Haram atau al-Shahab saat menguasai suatu daerah, lalu melakukan penghancuran terhadap warisan-warisan sejarah yang ada, bahkan kuburan pun jadi sasaran penghancuran. Perjalanan pendakwah Islam di bumi Nusantara ini membuktikan tidak adanya pertentangan antara nasionalisme dan ajaran Islam. Mereka menyadari betul bahwa untuk bisa berdakwah, dibutuhkan tanah air yang kondusif.³⁴

Lebih lanjut, Said Aqil menegaskan:

Islam di Indonesia tidak punya akar radikal. Munculnya radikalisme

dan terorisme merupakan hasil adopsi kultur keagamaan yang datang dari luar. Katakanlah, Islam yang radikal lebih merupakan “produk impor”. Layaknya sebuah produk yang diimpor dari luar negeri dan kemudian diujakan di dalam negeri. Arus komunikasi global dewasa ini yang memungkinkan orang begitu mudahnya menyerap paham-paham luaran menjadi fakta adanya pergulatan “model baru” dalam memaknai dan menindaki ajaran Islam.³⁵

Dalam Islam Nusantara terdeskripsikan bagaimana ajaran yang secara normatif berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing. Dengan demikian, Arabisasi—sebagaimana telah ditegaskan—adalah belum tentu cocok dengan kebutuhan. Islam Nusantara berusaha menjadikan agama dan budaya tidak saling mengalahkan, melainkan mewujud dalam pola nalar keagamaan yang tidak lagi mengambil bentuknya yang otentik dari agama serta berusaha mempertemukan jembatan yang selama ini memisahkan antara agama dan budaya, sehingga sudah tidak ada lagi pertentangan antara agama dan budaya. Sebagai contoh, para Wali di Jawa berusaha memperkenalkan Islam melalui tradisi, sehingga mereka perlu mempelajari *kekawian* (sastra klasik) yang ada serta berbagai seni pertunjukan, yang dari itu terlahir berbagai serat atau kitab. Wayang yang merupakan ritual agama Hindu yang politeis diubah menjadi sarana dakwah dan ajaran monotheis. Ini merupakan kreativitas tiada tara, sehingga seluruh lapisan masyarakat—mulai petani, pedagang hingga priyayi dan bangsawan—dapat diislamkan melalui jalur ini. Mereka merasa aman dengan hadirnya Islam, karena Islam hadir tanpa mengancam tradisi, budaya dan posisi mereka.

Pada titik inilah, gagasan Islam Nusantara dikembangkan lebih lanjut sebagai jawaban dari Islam otentik, Islam murni, Islam literalis-skriptural, Islam transnasionalis

³³ Martin van Bruinessen, “Islam Lokal dan Islam Global di Indonesia”, *Tashwirul Afkar jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*. Edisi No. 14 Tahun 2003, h. 68.

³⁴ Said Aqil Siraj, “Mendahulukan Cinta Tanah Air”, Abdullah Ubaid & Mohammad Bakir, ed. *Nasionalisme dan Islam Nusantara*. (Jakarta: Kompas dan Lakpesdam NU, 2015), hlm. 5

³⁵ Ibid. hlm. 6.

atau Islam puritan yang ingin melakukan proyek Arabisasi di dalam setiap komunitas Muslim di seluruh penjuru dunia. Islam Nusantara dimaksudkan untuk memberikan peluang bagi keanekaragaman interpretasi dalam praktik kehidupan beragama (Islam) di setiap wilayah yang berbeda. Dengan demikian, Islam tidak lagi dipandang secara tunggal monolitik, melainkan majemuk, sehingga tidak ada lagi anggapan bahwa Islam yang di Timur Tengah sebagai Islam yang murni dan paling benar,³⁶ karena Islam sebagai agama mengalami historisitas yang terus berproses dan berlanjut.

Lebih jauh, Islam Nusantara berusaha mengeliminasi pandangan yang menonjolkan penggunaan ekspresi kearaban sebagai ekspresi tunggal dan dianggap paling absah dan dominan dalam beragama dan berkebudayaan bahkan menghegemoni budaya dan tradisi lain, sehingga mengakibatkan tradisi tersebut –tidak hanya pudar, tetapi juga—mati. Lebih celaka lagi, tradisi setempat kemudian dianggap *bid'ah* dan sesat (*dhalal*). Sudah tentu, sikap demikian merupakan langkah pembasmian terhadap tradisi lokal, yang selama ini telah dikembangkan oleh ulama di berbagai wilayah non Arab. Karena itu, Islam Nusantara berusaha agar bagaimana berbagai ekspresi kebudayaan bisa hidup bersama dan saling memperkaya dan bukan saling menafikan.³⁷

Karena sifatnya yang selalu berdialektika dengan realitas itulah, tradisi

keagamaan dapat berubah sesuai dengan konteks sosio-kultural suatu masyarakat. Bagi Islam Nusantara, Islam yang ideal sebagaimana dibayangkan kalangan Islam puritan itu sebenarnya tidak ada. Yang ada adalah Islam yang riil, yang hidup di tengah-tengah masyarakat yang majemuk. Dalam konteks Indonesia, Islam yang baik –bagi Islam Nusantara—adalah Islam yang memahami kebutuhan masyarakat Indonesia, problem-problemnya dan tantangannya ke depan.

Islam Nusantara, sama sekali tidak berpretensi untuk mengangkat budaya-budaya lokal Arab untuk dicobadaratkan (dilabuhan) di belahan bumi Nusantara. Islam Nusantara menyadari sepenuhnya bahwa universalisasi terhadap budaya lokal Arab seperti itu bukanlah suatu tindakan bijaksana, tetapi malah justru berimplikasi pada pupusnya budaya lokal. Bagi Gus Dur, proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah hanya akan menyebabkan tercerabutnya penduduk Indonesia dari akar budayanya sendiri, sehingga Arabisasi bukanlah suatu tindakan bijak. Yang bijaksana adalah berupaya mendialektikakan ajaran-ajaran inti Islam ke dalam budaya lokal.

Sudah tentu, tidak terhadap semua tradisi lokal, Islam Nusantara bersikap positif apresiatif. Hanya terhadap tradisi lokal yang memberikan jaminan keadilan dan kesejahteraan pada lingkungan masyarakat saja yang bersikap apresiatif, lebih jauh, tradisi lokal yang adiluhung (*'urf shahih*), di mata Islam Nusantara memiliki otoritas untuk *mentakhshish* keumuman sebuah teks, baik al-Qur'an maupun Sunnah.³⁸ Jelasnya, bagi Islam Nusantara, tradisi yang adiluhung tidak dipandang sebagai unsur “rendah” yang tidak bernilai, melainkan dalam spasi tertentu

³⁶ Bagi kalangan Islam puritan, tradisi lokal eksistensinya ditolak. Pandangan semacam ini ternyata muncul sebagai akibat cara baca mereka terhadap tradisi berdasarkan optik al-Qur'an dan Hadits yang diandaikan transenden, lengkap dan serba mencakup segala hal. Pada hal dalam kenyataannya, al-Qur'an dan hadits tersebut dikonstruksi berdasarkan tradisi yang bersifat historis dan partikular. Mereka tidak memahami, bahwa ketika menerima wahyu, Muhammad ikut aktif memahami, menyerap dan kemudian mengungkapkannya dalam bahasa Arab.

³⁷ Abdul Mun'im Dz, “Mempertahankan Keragaman Budaya”, *Tashwirul Afkar jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*. Edisi No. 14 Tahun 2003, h. 7.

³⁸ Tradisi masuk dalam deretan sumber hukum Islam (*al-Adah al-Muhakkamah*). Dalam tataran tersebut menarik juga diperhatikan sebuah kaidah fikih yaitu *apa yang terhampar dalam tradisi tidak kalah maknanya dengan apa yang dikemukakan oleh teks (al-Tsabit bi al-'urf ka al-Tsabit bi al-Nash)*. Dari kaidah ini terlihat jelas bahwa betapa para ulama telah memberikan apresiasi yang begitu tinggi terhadap tradisi.

diperhatikan sebagai sederajat belaka dengan teks agama itu sendiri.

Jika ditelisik lebih dalam, Islam Nusantara sesungguhnya mengambil semangat yang telah diajarkan oleh Walisongo dalam dakwahnya pada abad ke 15 dan ke 16 di pulau Jawa.³⁹ Walisongo telah berhasil memasukkan nilai-nilai lokal dalam Islam yang khas. Kreativitas Walisongo ini telah melahirkan gugusan baru bagi nalar Islam Nusantara yang tidak secara harfiah meniru Islam Arab.

Walisongo justru mengakomodasikan Islam sebagai ajaran agama yang mengalami historisasi dengan kebudayaan. Sebagai contoh, Sunan Kudus mendekati masyarakat Kudus dengan memanfaatkan simbol-simbol Hindu dan Budha, dalam mana hal itu terlihat dari bentuk arsitektur masjid Kudus, bentuk menara, gerbang dan tempat wudhu yang melambangkan delapan jalan Budha. Demikian pula Sunan Bonang yang mengubah gemelan Jawa yang saat itu kental dengan estetika Hindu menjadi bernuansa dzikir yang mendorong kecintaan pada kehidupan transenden. Kisah perseteruan antara Pandawa dan Kurawa ditafsirkan Sunan Bonang sebagai peperangan antara peniadaan (*nafiy*) dengan peneguhan (*itsbat*). Begitu pula yang dilakukan Sunan Kalijaga yang memilih kesenian dan kebudayaan sebagai sarana dakwah. Ia sangat toleran pada budaya lokal dan berpendapat bahwa masyarakat akan menjauh jika diserang pendiriannya melalui gerakan purifikasi, mereka harus didekati secara bertahap. Sunan Kalijaga menggunakan seni ukir, wayang dan gemelan sebagai sarana dakwah. Dialah pencipta baju takwa, *sekatenan*, *gerebeg maulud*, dan *layang kalimasada*. Sebagai akibatnya muncullah “ritual-ritual agama” yang “sudah kawin” dengan budaya

masyarakat seperti *tahlilan*, *wetonan*, *muludan slametan* dan sebagainya.

Dari uraian di atas, dapat ditangkap beberapa hal terkait dengan Islam Nusantara. *Pertama*, Islam datang dengan mempertimbangkan tradisi, tradisi yang berseberangan tidak dilawan, tetapi dicoba untuk diapresiasi untuk kemudian dijadikan sarana dalam pengembangan Islam. *Kedua*, Islam datang tidak mengusik kepercayaan dan agama apapun, sehingga bisa hidup berdampingan dengan mereka. *Ketiga*, Islam datang mendinamisasi tradisi yang sudah usang, sehingga Islam diterima sebagai tradisi dan diterima sebagai agama. *Keempat*, Islam menjadi agama yang mentradisi, sehingga orang tidak bisa meninggalkan Islam hidup kesehariannya.

Dengan kenyataan demikian, maka dapat disaksikan betapa Indonesia menjadi negara berpemeluk Islam mayoritas. Islam menjadi agama yang dipeluk hampir seluruh lapisan masyarakat Indonesia, mulai dari kalangan perkotaan sampai dengan daerah pedalaman, bahkan daerah yang paling susah dijangkau sekalipun. Bagi yang memperoleh pengetahuan keagamaan yang memadai, mereka menjadi *Islam santri* yang taat, sementara bagi yang kurang memperoleh pengetahuan keagamaan –yang diidentifikasi sebagai *Islam abangan*, mereka secara ritual tidak taat, tetapi kukuh memegang tradisi, yang semuanya telah bernuansa Islami.

Karena itu, hadirnya Islam Nusantara ini memiliki implikasi besar dan mendalam terhadap kehidupan bermasyarakat dan berbangsa. *Pertama*, dengan kuatnya hubungan agama dan tradisi dengan bumi yang di pijak (tanah air), maka sejak awal Islam ini gigih menolak kehadiran imperialisme, baik imperialisme politik maupun imperialisme kebudayaan. *Kedua*, sejak awal Islam Nusantara ikut aktif dalam membela kemerdekaan, mendirikan negara termasuk ikut menyusun konstitusi nasional dengan tetap berpijak pada agama dan tradisi, sehingga lahirlah Pancasila sebagai konsensus bersama. *Ketiga*, dengan kecintaannya kepada tradisi dan tanah air, Islam ini terbukti dalam

³⁹ KH. Afifuddin Muhajir menegaskan bahwa Islam Nusantara adalah *Manhaj* Islam sebagaimana dibangun dan diterapkan oleh Walisongo serta diikuti oleh ulama Ahlus Sunnah. Periksa Muhajir, “Maksud Istilah Islam Nusantara”, h. 15.

sejarah, yaitu tidak pernah memberontak terhadap pemerintah yang absah, karena pemberontakan ini dianggap sebagai bentuk pengkhianatan terhadap negara yang telah dibangun bersama.⁴⁰

Dalam konteks demikian inilah, tawaran dan promosi konsep Islam Nusantara dalam mewujudkan tatanan Islam ramah dan *rahmah* tepat disosialisasikan, karena--sebagaimana ditegaskan Azra, bahwa-- “Ortodoksi Islam nusantara menumbuhkan karakter *wasathiyah* yang moderat dan toleran. Islam nusantara yang kaya dengan warisan Islam (*Islamic legacy*) menjadi harapan *renaissans* Peradaban Islam global”⁴¹.

Prospek Islam Nusantara: Peran Organisasi Islam, Pesantren, NU dan Muhammadiyah

Dengan semakin berkembangnya kalangan Islam puritan yang mengusung ideologi yang sama sekali berbeda dengan Islam Nusantara, patut dipertanyakan bagaimanakah masa depan Islam Nusantara yang menjadi *mainstream* di tengah “kepungan” faksi Islam puritanis yang semakin mendapat tempat di ruang publik?. Di tengah “ancaman” yang semakin serius itu, masih terdapat harapan bahwa Islam Nusantara tetap akan menjadi corak dominan dalam kehidupan masyarakat Muslim Indonesia, berdasarkan hal-hal berikut ini:⁴²

Pertama, puritanisme dalam arti paham yang ekstrem, keras, kejam, garang dan radikal tidak cocok bagi kehidupan masyarakat Muslim Indonesia yang secara umum memiliki karakter keagamaan yang

moderat, toleran dan akomodatif. Persatuan Islam (Persis) adalah contoh kecil yang dapat dijadikan cermin, meskipun tetap bertahan hingga kini, perkembangan kelompok yang paling puritan di antara penganut paham Wahabi awal ini dapat dikatakan jalan di tempat dan tidak menunjukkan prestasi yang fenomenal. Ini berbeda dengan Muhammadiyah yang –meskipun sama-sama penganut paham Wahabi—lebih moderat dan relatif mampu beradaptasi dengan perkembangan.

Kedua, konstitusi negara kita tidak memberi kesempatan bagi berdirinya Negara Islam sebagaimana dicita-citakan oleh kalangan kelompok puritanis. Akomodasi negara terhadap aspirasi kelompok ini, paling jauh, hanya sebatas Peraturan Daerah (Perda) yang sering diidentifikasi sebagai “Perda Syari’at”. Ini pun jangkauannya terbatas, cenderung tidak efektif dan –bahkan—sering dijadikan alat “komoditas politik”. Misalnya penerapan Perda Syariah di Bulukumba Sulawesi selatan dan di berbagai daerah lainnya. Perdaisasi Syariah Islam di Bulukumba –dan mungkin saja di daerah-daerah lainnya—menjadi semacam alat untuk menggapai kepentingan politik. Disamping itu, Perdaisasi Syari’at ini kerap kali tidak toleran terhadap tradisi lokal yang telah dipraktikkan secara turun temurun.⁴³

Ketiga, kelompok Islam tradisional memiliki sejumlah pranata yang menjadi penopang bagi keberlangsungan dan kebertahanan ajaran dan praktik keagamaan mereka, yaitu pesantren⁴⁴. Pesantren inilah

⁴⁰ Mun'im Dz, “Mengukuhkan Jangkar Islam Nusantara”, 7-8. Bandingkan Abdullah Ubaid, “Pengantar Editor: Reaktualisasi Islam Nusantara”, Abdullah Ubaid & Mohammad Bakir, ed. *Nasionalisme dan Islam Nusantara*. (Jakarta: Kompas-Lakpesdam NU, 2015), h. 4.

⁴¹ Portal Resmi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, khususnya Portal Fakultas Adab dan Humaniora (FAH),

⁴² Agus Muhammad, “Islam Nusantara di Tengah Gelombang Puritanisme”, *Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*. Edisi No. 26 Tahun 2008. h. 45.

⁴³ Periksa Syamsurijal Adhan dan Zubair Umam, “Perdaisasi Syariat Islam di Bulukumba”, *Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi No. 20 Tahun 2006, h. 77. Lihat juga Rumadi, “Perda Syari’at Islam: Jalan Lain menuju Negara Islam”, *Ibid*, h. 2-7

⁴⁴ Pesantren merupakan khazanah peradaban Nusantara yang telah ada sejak zaman Kapitayan, sebelum hadirnya agama-agama besar seperti Hindu, Budha dan Islam. Pertemuan dengan agama besar tersebut, pesantren mengalami perubahan bentuk dan isi sesuai dengan karakter masing-masing agama, tetapi misi dan risalahnya tidak pernah berubah, yaitu memberikan muatan nilai spiritual dan moral pada

yang telah mampu melahirkan tokoh-tokoh dan ulama Nusantara yang memiliki watak *tasamuh* (lapang dada), *tawazun* (seimbang), dan *i'tidal* (adil).. Pesantren⁴⁵, sudah tentu pesantren yang --dalam istilah Prof Abd

setiap perilaku masyarakat sehari-hari, baik dalam kegiatan sosial, ekonomi maupun kenegaraan. Periksa Said Aqil Siraj, *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddun*. (Jakarta: LTN NU, 2015), h. 3. Persentuhan pesantren dengan agama Islam diperkirakan sejak meluasnya dakwah Walisongo. Periksa Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya Hingga Kini di Indonesia*. (Bandung: Mizan, 2001), h. 221.

⁴⁵Akhir-akhir ini banyak pesantren yang tidak lagi merepresentasikan sebagai lembaga pendidikan *indigenous* Indonesia yang tetap menyandang ciri-ciri tradisionalnya, yakni mengkaji kitab-kitab karya ulama masa lalu (*kutub al-turath*) yang biasa disebut dengan pesantren *salafiyah* (tradisional). Pesantren tersebut justru *unindigenous* Indonesia dan tidak tampak padanya ciri-ciri tradisionalnya. Begitu pula mereka tidak mengkaji kitab-kitab karya ulama masa lalu yang dikenal dengan istilah *kitab kuning* sebagaimana pesantren pada umumnya. Pesantren tersebut senantiasa mendengungkan untuk kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah (*al-raj'u ila al-Qur'an wa al-Sunnah*) dalam segala segi kehidupan, mereka berusaha keras menolak budaya dan tradisi yang selama ini telah menjadi bagian integral kehidupan bangsa ini, mereka ingin menggantinya dengan budaya dan tradisi Timur Tengah, terutama tradisi Wahabisme., selalu bersikap keras dan tidak kenal kompromi (garang) terhadap kelompok (faksi) yang tidak sepaham, mudah membi'ahkan pihak lain, dan dalam tradisi keilmuan sanbatlah tekstualis --sehingga dengan kebiasaan tersebut, kemudian dikenal sebagai "Islam garis keras. Pesantren yang *unindigenous* Indonesia tersebut kemudian menamakan dirinya sebagai pesantren "salafi" yang justru mengaku sebagai pembela al-Qur'an dan Sunnah Nabi SAW dari berbagai praktik keagamaan dan kehidupan yang menyimpang. Periksa M. Misbah, "Tradisi Keilmuan Pesantren Salafi", *Ibda' Jurnal Kebudayaan Islam* Vol. 12 No. 2 Juli-Desember 2014, h. 242. Penamaan pesantren "salafi" inilah yang kemudian menjadi membingungkan kaum awam ketika dihadapkan dengan pesantren "salaf salafiyah" yang tradisional tersebut. Pesantren salafiyah tradisional senantiasa memelihara dan mempertahankan tradisi dan budaya ke-Indonesiaan, mengakomodasi budaya lokal dan lebih mengedepankan kemashlahatan umum (*al-Mashlahah al-'ammah*), toleran dan tidak mudah saling menyalahkan (mengkafirkan, membid'ahkan) orang lain.

A'la—taat asas paradigma asasi⁴⁶ yang tersebar di seluruh penjuru pelosok Nusantara memberikan andil yang sangat luar biasa dalam bentuk kultur moderat dalam menjalankan agama Islam. Sebegitu besar peran pesantren ini, sampai-sampai Prof A. John dan Dr. Soebardi menegaskan bahwa pesantren pada periode antara tahun 1200 dan 1600 adalah ujung tombak pembangunan Peradaban Melayu Nusantara:

Lembaga-lembaga pesantren itulah yang paling menentukan watak ke-Islaman kerajaan-kerajaan Islam, dan yang memegang peranan paling penting bagi penyebaran Islam sampai ke pelosok pedesaan. Dari lembaga-lembaga pesantren itu sejumlah manuskrip pengajaran Islam di Asia Tenggara dikumpulkan oleh pengembara-pengembara pertama perusahaan-perusahaan dagang Belanda dan Inggris sejak akhir abad ke-16. Untuk dapat betul-betul memahami sejarah Islamisasi di wilayah ini, kita harus mempelajari lembaga-lembaga pesantren tersebut, karena lembaga-lembaga inilah yang menjadi anak panah penyebaran Islam di wilayah ini.⁴⁷

HJ De Graaf dan Pigeaud juga mencatat, bahwa pesantren di abad ke 15 telah berkembang menjadi pusat keagamaan yang perannya sama sekali tidak dapat dianggap remeh dalam memperkenalkan Islam kepada

⁴⁶ Paradigma asasi pesantren pada hakikatnya adalah menekankan *moderasi Islam*. Dalam perspektif ini, pesantren memahami Islam sebagai keimanan yang harus berujung pada praksis, sebagai keyakinan yang niscaya dilabuhkan dalam aktivitas sosial melalui dialog, kejujuran, kerendahhatian, serta berdampak besar pada kemashlahatan umat, bangsa dan sesama. Periksa Abd A'la, "Kembalikan NU ke Nilai Pesantren", Abdullah Ubaid, *Nasionalisme dan Islam Nusantara*, h. 37.

⁴⁷ S. Soebardi, "The Place of Islam", dalam McKay, ed. *Studies in Indonesian History* (Australia: Pitman, 1976), h. 42

penduduk, khususnya di kalangan pedalaman.⁴⁸

Dalam konteks demikian, pesantren sebagai penopang dan jangkar Islam Nusantara penting melakukan pengokohan-pengokohan dalam hal: *pertama*, *tamaddun* yaitu merancang bangun pesantren sebagai model pendidikan yang terbuka, baik secara keilmuan maupun kemasyarakatan. *Kedua*, *tsaqafah*, yaitu memberikan pencerahan kepada masyarakat agar kreatif-produktif sehingga pesantren mampu menjadi agen perubahan (*agent of change*) yang bermanfaat dalam spektrum ke-Indonesiaan. *Ketiga*, *hadharah* membangun budaya. Di sini pesantren diharapkan mampu melestarikan dan mengembangkan tradisi adiluhung (*urf al-Shahih*) di tengah pengaruh dahsyat globalisasi yang mampu menyeragamkan budaya melalui produk teknologi.

Lalu bagaimanakah dengan peran NU dan Muhammadiyah dalam kontestasi Islam Nusantara ? NU dengan segala kekurangan dan kelebihan yang dimilikinya, telah berupaya meletakkan Islam sebagai bagian yang nyaris intrisik dari budaya-budaya masyarakat. Nilai dan ajaran Islam yang substansial diberi konstruk yang berpijak pada karakteristik lokalitas dan kultural Indonesia dengan segala seluk beluk yang mengitarinya. Kemampuan NU dalam menyikapi realitas dan perubahan kehidupan—sampai batas tertentu—terletak pada nilai-nilai paradigma keberagamaan yang dianutnya Aswaja (*Ahl Sunnah wa al-Jama'ah*) yang sangat lentur, dinamis dan memberikan ruang yang cukup luas bagi pengembangan potensi dan kreativitas untuk meletakkan syari'ah selalu bersesuaian dengan konteks persoalan yang dihadapi umat manusia.⁴⁹

Demikian pula dengan Muhammadiyah, yang awalnya demikian nasionalis dan *njawa*,⁵⁰ sebagai akibat teradinya proses ekstensifikasi dalam dakwahnya—yang dengan secara *gebyah uyah* menganggap bidang-bidang non akidah dan non ibadah sebagai *bid'ah*—ternyata mengakibatkan ada biaya kultural yang harus dibayar bagi gerakan pemurnian (purifikasi) yang dilakukannya. Biaya kultural itu adalah *pertama*, munculnya gejala individualisme yang mengancam harmoni sosial di dalam masyarakat tradisional yang sebelumnya terpelihara dengan *berjanjen*, *tahlilan* dan *manakiban*. *Kedua*, tidak terapresiasinya tradisi dan budaya lokal. Dalam hal terakhir ini, ekstensifikasi gerakan purifikasi Muhammadiyah mempunyai efek menjadi buldozer yang menyapu bersih nafas tradisi seni tradisional,⁵¹ sesuatu yang justru sangat dipelihara oleh Muhammadiyah awal.

⁵⁰ Terdapat tiga kelompok utama dalam keanggotaan Muhammadiyah tahap awal (1) priyayi santri Kauman, (2) priyayi non Santri tradisional dan priyayi non santri jebolan pendidikan Barat. Priyayi tradisional umumnya bekerja sebagai *abdi dalem* Kraton, terutama Kraton Yogyakarta. Sedangkan priyayi tamatan pendidikan Barat bekerja sebagai pamong praja (birokrat) dan guru di sekolah pemerintah. (3) Pedagang dan pengusaha. Do minasi *abdi dalem* dan priyayi khususnya di Kraton Yogyakarta, berarti bahwa Muhammadiyah mengadopsi suatu sikap menarik terhadap identitas budaya Jawa. Muhammadiyah tidak bisa mengenyahkan unsur-unsur Jawa—terutama unsur-unsur budaya permukaan—dari tubuhnya secara menyeluruh. Sikapnya untuk mempertahankan tradisi *grebeg* Kraton Yogyakarta merupakan contoh apresiasinya terhadap budaya Jawa. Najib Burhani akhirnya sampai pada kesimpulan Muhammadiyah pada masa Ahmad Dahlan sangat apresiatif terhadap tradisi lokal, Periksa Ahmad Najib Burhani, *Muhammadiyah Jawa*. Ter. Izza Rohman Nahrowi (al Wasat Publishing House, 2010), h. 126-127. Kentalnya semangat purifikasi di Muhammadiyah, terjadi ketika Ulama asli Padang Sumatera Barat H. Rasul dan KH. Mas Mansur menjadi pimpinan di Muhammadiyah. Ibid., h. xix-xx.

⁵¹ Pramono U. Tanthowi, “Muhammadiyah: Mengusung Otentisitas Membendung Lokalitas (?), *Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan* Edisi No. 14 Tahun 2003, h. 120.

⁴⁸ Lihat HJ. de Graaf dan TH. G. Pigeaud, *kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa: peralihan dari Majapahit ke Mataram*. (Jakarta: Grafiti Pers, 1985), h. 34.

⁴⁹ A'la, “Islam Pribumi: Lokalitas dan Universalitas Islam dalam Perspektif NU”, h. 94-95. Komitmen NU dalam mengelaborasi Islam Nusantara ini begitu artikulatif dan sangat bersemangat, sehingga menjadikan Islam Nusantara sebagai tema Mu'tamar NU ke 33 di Jombang pada awal Agustus 2015.

Sadar akan mahalnnya biaya kultural yang harus dibayar oleh ekstensifikasi gerakan purifikasi tersebut, maka Muhammadiyah segera melakukan kritik internal dan pembenahan diri: Muhammadiyah sadar akan pentingnya menyempurnakan paham tentang kebudayaan. Muhammadiyah menyadari bahwa budaya lokal juga mengandung *local wisdom* sangat kaya dengan pesan-pesan kebajikan dan estetika yang dapat dijadikan sumber inspirasi bagi gerakan spiritual, moral dan sosialnya.⁵² Puncaknya adalah Mukhtar Muhammadiyah yang ke-47 di Makassar yang mengusung tema “Islam berkembang” yang dalam rumusan M. Din Syamsuddin bermakna “Islam yang mampu beradaptasi, mengakomodasi, serta menyesuaikan secara tegas dengan dinamika zaman”. Ini berarti Muhammadiyah dengan tegas menyatakan afiliasinya kepada salafisme ala Muhammad Abduh yang berorientasi pada pembaruan Islam yang rasionalistik, dan bukan pada salafisme ala Muhammad bin Abdul Wahhab yang berorientasi pada pemurnian Islam yang skriptural dan harfiyah.⁵³

Penutup

Sebagai penghujung tulisan ini, perlu digariskan beberapa hal sebagai berikut: *pertama*, pesan yang dibawa oleh Islam bersifat universal, tetapi pada saat yang sama, Islam juga merupakan respon atas kondisi yang bersifat khusus di tanah Arab. Dalam

konteks demikian, sesungguhnya Islam lahir sebagai produk lokal yang kemudian diuniversalisasikan dan ditransendensikan sehingga kemudian menjadi Islam universal.⁵⁴ *Kedua*, seberapa pun kita yakini bahwa Islam itu wahyu Tuhan yang universal, pada akhirnya dipersepsi oleh si pemeluk sesuai dengan problem, pengalaman, kapasitas intelektual, sistem budaya dan segala bentuk keragaman masing-masing pemeluk dalam komunitasnya, dan klaim universalitas Islam tersebut yang justru membuat Islam dapat dipahami dalam sistem budaya yang beragam sebagai tempat Islam akan “disemaikan”.

Islam Nusantara bukanlah sekte atau aliran baru, dan tidak dimaksudkan untuk mengubah doktrin Islam. Islam Nusantara lebih merupakan se bentuk paham keislaman yang toleran, damai dan akomodatif terhadap budaya Nusantara. Islam Nusantara merupakan bentuk keislaman yang tidak akan mengajarkan pada seseorang untuk menjadi radikal, tidak mengajarkan permusuhan dan kebencian. Karakter ini untuk sebagian terbentuk karena dalam sejarahnya, dakwah Islam di Nusantara tidak dilakukan dengan memberangus tradisi, melainkan justru merangkulnya dan sekaligus menjadikannya sebagai sarana pengembangan Islam.

Jika sebuah amalan tidak ada di rujukan tekstualnya, tetapi ia membawa kebaikan di tengah masyarakat, hal itu justru harus dilestarikan. *Idza wajida nash fatsamma mashlahah, idza wajida al-Mashlahah fatsamma syar’Allah*. (jika ditemukan teks, maka di sana ada kebaikan, dan jika ditemukan kebaikan, maka di sana adalah hukum Allah).⁵⁵

Wa Allah ta’ala a’lam.

⁵² Seni dan tradisi sesungguhnya merupakan ekspresi hidup dan kehidupan serta menjadi cermin dari kekayaan spiritualitas, moralitas dan estetika sebuah komunitas. Dalam lingkaran kecilnya, seni tradisi terbukti memiliki peran signifikan dalam mencairkan ketegangan sosial. Misalnya, tradisi “Pela Gandong” yang dapat menjadi media rekonsiliasi antara berbagai komunitas keagamaan di Maluku. Karena itu di balik keterbatasan lokalitasnya, sesungguhnya seni-tradisi juga mengandung makna universal yang paralel dengan agama dan keluhuran budi manusia. Ibid. h. 122.

⁵³ Akhmad Sahal. “Prolog Kenapa Islam Nusantara?”, dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, ed. *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh hingga Paham kebangsaan* (Bandung: Mizan-Teraju Indonesia, 2015), h. 26-27

⁵⁴ Yang penulis maksudkan dengan Islam sebagai produk lokal adalah Islam lahir di Arab –tepatnya di daerah Hijaz, dalam situasi Arab dan pada waktu itu ditujukan untuk menjawab persoalan-persoalan yang berkembang di daerah tersebut.

⁵⁵ KH. Ma’ruf Amin, “Lampiran Khittah Islam Nusantara”, Ahmad Sahal dan Munawir Aziz, ed. *Islam Nusantara: dari Ushul Fiqh Hingga Konsep Historis*. (Bandung: Mizan –Teraju Indonesia, 2015), hlm. 348.

Referensi

- A'la, Abd "Islam Pribumi: Lokalitas dan Universalitas Islam dalam Perspektif NU", *Tashwirul Afkar jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*. Edisi No. 14 Tahun 2003.
- A'la, Abd. "Kembalikan NU ke Nilai Pesantren", Abdullah Ubaid, *Nasionalisme dan Islam Nusantara*.
- Abadi, Moh. Mashur dan Edi Susanto, "Tradisi Ngunya Muslim Pegayaman Bali". *Karsa* Vol. 20 No. 2 Desember 2012.
- Aboe el-Fadl, Khaled M. *Great Theft: Wrestling Islam for The Exremist*. San Francisco: Harper Collins, 2005.
- _____, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Ter. R. Cecep Lukman Yasin Jakarta: Serambi, 2004.
- Abu Zahrah, Muhammad. *Tarikh al-Mazahib al-Islamiyah Fi al-Siyasah wa al-'Aqa'id*. Beirut: Dar al-Fikr al-'Arabi, tt.
- Adhan, Syamsurijal dan Zubair Umam, "Perdaisasi Syariat Islam di Bulukumba", *Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*, Edisi No. 20 Tahun 2006.
- Ali Fauzi, Ihsan "Wahhabisme dan Sumbangan Algar: Pertanggungjawaban Penerbit", dalam Hamid Algar, *Wahhabisme Sebuah Tinjauan Kritis*. Terj. Rudy Harisyah Alam . Jakarta: Democracy Project Yayasan Abad Demokrasi, 2011.
- Al-Zastrouw Ng,, *Gerakan Islam Simbolik Politik Kepentingan FPI*. Yogyakarta: LkiS, 2006.
- Amin, Ma'ruf. "Lampiran Khittah Islam Nusantara", Ahmad Sahal dan Munawir Aziz, ed. *Islam Nusantara: dari Ushul Fiqh Hingga Konsep Historis*. Bandung: Mizan -Teraju Indonesia, 2015.
- Arkoun, Mohammed. *Berbagai Pembacaan Qur'an*. Ter. Machasin. Jakarta: INIS, 1997.
- Bisri, A. Mustofa. "Islam Nusantara: Revolusi mental dan Amanat Hadratus Syaikh", *Aula Majalah Nahdlatul Ulama* No. 09 SNHXXXVII September 2015.
- Bruinessen, Martin van "Islam Lokal dan Islam Global di Indonesia", *Tashwirul Afkar jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*. Edisi No. 14 Tahun 2003.
- Cholil Staquf, Yahya. "Islam Merangkul Nusantara", dalam Akhmad Sahal dan Munawir Azis, ed. *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan-Teraju Indonesia, 2015.
- de Graaf, Hj dan TH. G. Pigeaud, *kerajaan-Kerajaan Islam di Jawa: peralihan dari Majapahit ke Mataram*. Jakarta: Grafiti Pers, 1985.
- Effendy, Bahtiar. "Agama dan Politik: Mencari Keterkaitan Yang Memungkinkan antara Doktrin dan Kenyataan Empirik", dalam M. Din Syamsuddin, *Islam dan Politik Orde Baru*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu; 2001.
- Gellner, Ernest. *Membangun Masyarakat Sipil Prasyarat Menuju Kebebasan*. Bandung: Mizan, 1995.
- Hasan, Noorhaidi. *Laskar Jihad: Islam, Militansi dan Pencarian Identitas di Indonesia Pasca Orde Baru*. Jakarta: LP3ES-KITLV, 2008.
- Hidayat, Komaruddin. *memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 1996.. 16.
- Hourani, Albert. *A History of The Arab People*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.
- Imdadun Rahmat, M dkk. "Islam Pribumi: Mencari Wakah Islam Indonesia", *Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan* . Edisi No. 14 Tahun 2003.

- John O. Voll. “Wahabiyah” dalam Mircea Eliade, ed. *The Encyclopedia of Religion* XV. New York: McMillan Publishing Company, 1993.
- Machasin, “Islam Nusantara dalam Kancan Internasional”, *Aula Majalah Nahdlatul Ulama* Ishtar 08 SNH XXXVII Agustus 2015.
- Misbah, M. “Tradisi Keilmuan Pesantren Salafi”, *Ibda’ Jurnal Kebudayaan Islam* Vol. 12 No. 2 Juli-Desember 2014.
- Moh. Najib, Agus “Gerakan Wahabi: Ajaran dan Metode Penyebaran”, dalam Yudian Wahyudi, ed. *Gerakan Wahabi di Indonesia*. Yogyakarta: Nawasea Press, 2009.
- Muhammad, Agus. “Islam Nusantara di Tengah Gelombang Puritanisme”, *Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan*. Edisi No. 26 Tahun 2008.
- Najib Burhani, Ahmad. *Muhammadiyah Jawa*. Ter. Izza Rohman Nahrowi. al Wasat Publishing House, 2010.
- Portal Resmi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, khususnya Portal Fakultas Adab dan Humaniora (FAH)
- Sahal, Akhmad dan Munawir Azis, ed. *Islam Nusantara Dari Ushul Fiqh hingga Paham kebangsaan*. Bandung: Mizan-Teraju Indonesia, 2015.
- Siraj, Said Aqil. “Mendahulukan Cinta Tanah Air”, Abdullah Ubaid & Mohammad Bakir, ed. *Nasionalisme dan Islam Nusantara*. Jakarta: Kompas dan Lakpesdam NU, 2015.
- Soebardi, S. “The Place of Islam”, dalam McKay, ed. *Studies in Indonesian History*. Australia: Pitman, 1976.
- Trust, Runnymede. *Islamophobia: a Challenge for Us all: Report of The Runnymede Trust Commission on British Muslims and Islamophobia*. London: Runnymede Trust, 1997.
- U. Tanthowi, Pramono “Muhammadiyah: Mengusung Otentisitas Membendung Lokalitas (?)”, *Tashwirul Afkar Jurnal Refleksi Pemikiran Keagamaan dan Kebudayaan* Edisi No. 14 Tahun 2003.
- Ubaid, Abdullah and Mohammad Bakir, ed. *Nasionalisme dan Islam Nusantara*. Jakarta: Kompas-Lakpesdam NU, 2015.
- Van Leur, J.C. *Indonesia: Trade and Society*. Den Haag: Van Houve, 1955.
- Wahid, Abdurrahman *Pergulatan Negara, Agama dan kebudayaan*. Jakarta: Dedsantara, 2001.



**ISLAM MADURA
PENDEKATAN EPISTEMOLOGI ‘ABD AL-JABBAR
DALAM SIMBOLISASI TRADISI RITUAL SAMMAN**

Ainur Rahman Hidayat
STAIN Pamekasan
(anik_mamang@yahoo.com)

Abstrak:

Dimensi epistemologis tradisi ritual samman, sebagai tradisi budaya masyarakat Madura, dalam perspektif ‘Abd al-Jabbar bagian dari simbol-simbol Islam Madura. Hasil refleksi menunjukkan bahwa tradisi ritual samman dalam masyarakat Madura merupakan salah satu media latihan mencapai ekstase religius menuju Sang Khalik. Semua itu dilakukan dalam rangka terciptanya ketenangan batin, ketenteraman, rasa aman, dan kesejahteraan hidup. Seluruh prosesi tradisi ritual samman terdiri dari lima babak yang meliputi aspek gerakan, bacaan, dan formasi berupa pusat orbit lingkaran. Simbol-simbol dalam tradisi ritual samman terdiri dari simbol tarian sakral, pusat orbit lingkaran, huruf serta simbol Allah dan Muhammad. Dimensi epistemologis tradisi ritual samman merupakan pengetahuan yang dimiliki masyarakat Madura tentang tradisi ritual samman sebagai hasil dialektika antara unsur obyektif berupa fakta-empiris-sensual dan fakta-akal-budi-rasional yang bersifat korespondensi, dan unsur subyektif berupa ketenangan jiwa dalam meyakini kebenaran tradisi ritual samman yang bersifat koherensi dengan ajaran Islam.

Kata Kunci:

samman, epistemologi, korespondensi, dan koherensi

Pendahuluan

Madura, Islam, dan tradisi ritual-keagamaan merupakan kata-kata yang sulit bahkan mustahil dipisahkan ketika masyarakat luar Madura memper-bincangkannya. Ketiga kata itulah yang memunculkan stigma bahwa masyarakat Madura merupakan masyarakat agamis dengan berbagai tradisi ritual yang bernafaskan keagamaan. Salah satu tradisi ritual-keagamaan yang semakin mengokohkan stigma masyarakat Madura sebagai masyarakat agamis adalah tradisi ritual *samman*. Walaupun tradisi *samman* telah dikenal luas seantero Nusantara, tetapi kandungan makna yang tersirat dari seluruh prosesi yang ada pada masing-masing daerah memiliki kekhasan berbeda. Penelitian ini

berpijak dari suatu asumsi (pra-pengetahuan) bahwa tradisi *samman* yang berkembang dalam masyarakat Madura memiliki keunikan, baik dari segi prosesi maupun dari aspek kandungan maknanya. Ciri khas tradisi ritual *samman* dalam masyarakat Madura itulah yang menjadikannya menarik untuk diteliti.

Manusia sebagai makhluk religius ketika mencoba menyelami dasariah kerohaniannya sangat penting mengungkap realitas spiritual menuju Sang Ilahi. Pengembaraan tiada bertepi dalam menyingkap sisi kerohanian kodrat manusia sesungguhnya tidak hanya dilandasi oleh kekuatan kognitif, tetapi lebih dalam dari itu, yaitu proses penguatan *qalbu* yang dieksplorasi melalui latihan-latihan

rohani.¹ Latihan diri oleh setiap orang dalam pemberdayaan kecerdasan spiritual begitu urgen agar kodrat spiritualitas dapat berkembang secara optimal. Latihan-latihan tersebut merupakan media penyucian *qalbu*, sehingga apabila sarana tersebut berhasil dilewati, maka kemampuan mengasah realitas kerohanian menuju ekstase religius akan terwujud. Salah satu sarana yang dimaksud adalah tarekat sebagaimana yang dikembangkan oleh para sufi.

Memperbincangkan aliran sufi beserta lembaga tarekatnya tampaknya tarekat-tarekat yang ada di pulau Garam Madura memiliki kemiripan dengan yang ada di pulau Jawa. Pada akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19 di beberapa bagian pulau Madura terdapat hiburan rakyat yang populer disebut dengan *samman*. *Samman* tersebut dimungkinkan berasal dari ritual-ritual sufi tarekat sammaniyah, yang juga terdapat di Banten dan Aceh.² Tarekat Sammaniyah dalam masyarakat Madura lebih dikenal dengan istilah *samman*, yang selalu dikaitkan dengan seorang tokoh yang bernama Syekh Muhammad Abdul Karim al-Sammani sebagai pendiri tarekat Sammaniyah.³

Tradisi ritual *samman* sebenarnya tetap eksis di empat kabupaten yang ada di Pulau Madura, walaupun frekuensi tradisi ritual *samman* sekarang telah berkurang. Salah satu penyebabnya tentu sudah bisa ditebak, yaitu perkembangan jaman dengan budaya modernismenya dan perkembangan industri dengan penemuan sains-teknologi yang begitu cepat merasuki kehidupan keseharian masyarakat Madura, sehingga bentuk kesenian tradisonal, seperti *samman* menjadi termarjinalkan.

Tradisi ritual *samman* dalam pandangan masyarakat Madura merupakan salah satu bentuk kesenian tradisional yang selalu menampilkan aspek gerak dan suara. Tradisi ritual *samman* di samping memuat unsur nilai estetis, juga mengandung nilai religius. Bahkan para kyai berpendapat bahwa *samman* adalah bagian dari tarekat, karena prosesi ritual *samman* selalu berisi pujian terhadap Allah swt secara berulang-ulang. Apalagi jika syair pujian tersebut diamalkan, direnungkan, dan dihayati secara mendalam, hampir pasti akan mendatangkan efek kenikmatan batin yang luar biasa dahsyatnya dalam rangka menuju ekstase religius. Dengan demikian seluruh prosesi tradisi ritual *samman* yang telah lama dipraktikkan secara turun-temurun memiliki tiga aspek penting, yaitu bacaan, gerakan, dan formasi.

Salah satu prosesi dalam tradisi ritual *samman* adalah suara yang ditampilkan merupakan lantunan pujian suci (dzikir) yang dilantunkan secara berulang-ulang, berirama, dan bersama-sama dalam satu kelompok. Di antara dzikir yang selalu diucapkan adalah kalimat “*lâ ilâha illallâh dan Allâh Allâh*”. Dzikir tersebut di sebagian tempat di wilayah Madura seringkali berkolaborasi dengan alat-alat musik sederhana, seperti gendang dan rebana. Prosesi lainnya dalam tradisi ritual *samman* adalah gerakan tubuh berupa gerakan tarian ayunan tubuh yang disertai ayunan tangan sambil bertepuk tangan. Lantunan dzikir yang dilafadzkan selalu seiring dengan tepukan tangan dan gerakan tubuh yang diayun. Suasana sakral semakin terasa setelah sekian lama prosesi berlangsung. Sementara posisi gerakan kaki biasanya selalu bergerak ke depan dan ke belakang dalam posisi kaki menyilang bergerak bergeser ke samping dengan bentuk formasi melingkar, sehingga selalu terlihat gerakan pergeseran yang tetap dalam formasi melingkar.

Tulisan ini dimaksudkan untuk menafsirkan seluruh prosesi tradisi ritual *samman* dalam tiga aspek baik berupa bacaan, simbol gerakan maupun formasi yang ditampilkan dalam perspektif epistemologi (filsafat pengetahuan) ‘Abd al-Jabbar. ‘Abd

¹Hakim M.Lukman, *Dzikir Sufi Menghampiri Ilahi Lewat Tasawuf* (Yogyakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002), hlm., 20.

²Helene Bouvier, *Lébur, Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*, Terj.Rahayu S. Hidayat dan Jean Couteau (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002), hlm., 219.

³Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara* (Surabaya: Al-Ikhlâs, 1998) hlm., 101.

al-Jabbar mendefinisikan pengetahuan sebagai makna yang meniscayakan ketenangan jiwa subyek yang mengetahui terhadap obyek yang diketahui. Definisi tersebut menurut 'Abd al-Jabbar merupakan kritik terhadap dua kutub ekstrem pandangan epistemologis yang berkembang pada masanya, yaitu: *Pertama*, kritik terhadap suatu pandangan bahwa pengetahuan bukan merupakan keyakinan. Kritik tersebut pada dasarnya didasarkan pada pandangan 'Abd al-Jabbar bahwa kualitas obyektif pengetahuan manusia bukan sama sekali terlepas dari upaya konstruksi subyektif manusia, seperti pra-konsepsi dan pendasaran-pendasaran lain yang mendahului. *Kedua*, kritik terhadap pandangan bahwa pengetahuan merupakan proses berargumentasi yang substansinya adalah nalar dan berpikir. Kritik tersebut didasarkan pada pandangan 'Abd al-Jabbar bahwa jika pengetahuan hanya merupakan proses nalar, maka hal tersebut masih berkuat pada rasio subyek, sehingga hanya akan menjadi epistemologi subyektif yang berdiametrikal secara ekstrem dengan pandangan yang pertama di atas⁴

Konsep Dasar Epistemologi 'Abd al-Jabbar

Epistemologi dalam perspektif 'Abd al-Jabbar dimaknai dalam tiga kategori besar, yaitu (1) makna yang diperoleh subyek dengan rasio, (2) pengetahuan merupakan keyakinan subyek yang bersifat korespondensial dengan realitas obyek pengetahuan sebagaimana adanya, dan (3) menimbulkan kepuasan subyek terhadap apa yang diperolehnya⁵

Kategori pertama, yaitu makna dalam perspektif 'Abd al-Jabbar diyakini merupakan substansi pengetahuan. Teori makna haruslah dipahami dalam dialektika antara aktualitas aksiden gerak yang menekankan pada proses dan hasil dari aktifitas internal manusia dengan menghubungkan antara keyakinan dan realitas obyektifnya. Teori makna juga harus

dipahami dalam kerangka hasil upaya manusia untuk mengobservasi dan menalar serta menghubungkan antara realitas dengan perangkat keilmu-annya (salah satunya akal) sebagai *frame* untuk melihat realitas⁶

Kategori kedua, yaitu interrelasi pengetahuan dan keyakinan. Pengetahuan dalam konteks kategori kedua ini, dalam perspektif 'Abd al-Jabbar, bukan hanya merupakan produk kerja metodologis yang sama sekali steril dari konstruksi akal manusia terhadap realitas di hadapannya, tetapi seringkali bertitik tolak dari kesadaran subyektif. Misalnya, keyakinan, pengetahuan *a priori*, pra-konsepsi atau asumsi dasar yang mendasari penilaiannya terhadap realitas. Oleh karena itu kesadaran subyektif sebenarnya ikut menentukan dalam proses pembacaan terhadap realitas⁷

Kategori ketiga, yaitu meniscayakan ketenangan jiwa. Menurut 'Abd al-Jabbar ketika keyakinan tersebut berkaitan dengan suatu obyek (realitas apa adanya) dan berproses melalui suatu cara yang meniscayakan munculnya kepuasan (ketenangan jiwa), maka itulah yang disebut pengetahuan. Ketika keyakinan tersebut berkaitan dengan suatu obyek yang tidak sesuai dengan realitas sebenarnya, maka hal tersebut disebut ketidaktahuan (*ignorance*). Ketika keyakinan tersebut berkaitan dengan obyek yang sesuai dengan realitas sebenarnya, namun tidak meniscayakan ketenangan jiwa atau pikiran, maka hal tersebut tidak bisa dikategorikan sebagai pengetahuan maupun ketidaktahuan⁸

Prosesi Tradisi Ritual Samman

Tradisi ritual *samman* merupakan pertunjukan ritual yang ide dasarnya sebagian besar berisi dzikir kepada Allah swt, yang dilaksanakan dalam berbagai kesempatan penting. Dzikir tersebut diucapkan dengan suara keras sambil diiringi dengan bunyi-bunyian. Salah satu keistimewaan tarekat

⁴Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan* (Yogyakarta: LKiS, 2003) hlm., 52-53.

⁵Ibid., hlm., 53

⁶Ibid., hlm., 57-58.

⁷Ibid., hlm., 59-60.

⁸Ibid., hlm., 51-52.

Sammaniyah dalam berdzikir adalah dengan ucapan *lâ ilâha illâ Allâh* dilagukan, dan kemudian berganti pada bacaan *Hu, Hu, Hu*, yang artinya Dia, Dia, Dia (Allâh).⁹ Pelaksanaan tradisi ritual *samman* group Nurul Islami (NI) dilaksanakan sedikitnya 5 babak (*ghâbhâk*), di mana masing-masing babak memiliki formasi yang berbeda.

Pada babak pertama formasinya dimulai dengan posisi duduk di atas lutut seperti posisi *tasyahud* awal dalam shalat dengan formasi membentuk lingkaran sambil bertepuk tangan secara teratur, bergantian mengiringi irama bacaan, bertepuk secara serentak ketika sedang melafadzkan kalimat “Allâh”. Formasi tersebut berlangsung selama kurang lebih 15 menit. Kemudian dilanjutkan dengan posisi berdiri membentuk lingkaran, sesekali formasi lingkaran agak menguncup ketika posisi menghadap ke depan dan agak melebar ketika sedang menghadap ke belakang. Pada posisi inilah ada seorang pemimpin yang mengatur irama tepuk tangan selama 15 menit dan diakhiri dengan kalimat-kalimat pujian dan shalawat kepada Rasulullah (*Allâhumma shalli alâ Muhammad*). Sepanjang babak ini berlangsung, mereka tiada henti-hentinya melafadzkan kalimat “Allâh....Allâh....” yang diiringi dengan irama tepukan dan bacaan dari salah seorang yang menjadi pimpinan. Seringkali bacaannya diperkeras ketika terjadi pergantian dari menghadap ke depan berganti menghadap ke belakang.

Babak kedua dimulai dengan posisi yang berbeda, yaitu posisi duduk dengan kaki sebelah ditekuk ke belakang, yang sebelah lagi ditekuk ke atas, kemudian berdiri sambil menghadap ke kiri dan ke kanan secara beraturan mengiringi irama bacaan (*nasyid*) dengan formasi tetap pada lingkaran. Kemudian dilanjutkan dengan posisi formasi berdiri sambil menghadapkan badan ke kiri dan ke kanan dan setiap menghadapkan badannya ke kanan maupun ke kiri diiringi dengan mundur satu langkah, sehingga selama *samman* berlangsung para anggotanya berada

pada tempat yang berbeda sampai babak ini selesai, dan pada akhirnya mereka kembali ke tempat duduk semula. Dalam setiap pergantian melangkah maju maupun mundur selalu diselingi dengan tepuk tangan satu kali. Pada babak ini ada beberapa bacaan yang dibawakan oleh mereka sesuai dengan tugasnya. Salah seorang dari mereka yang memang sudah terbiasa menjadi pembawa lagu maupun bacaan lainnya (*nasyid*) melantunkan nyanyian bernada pujian kepada Nabi maupun putri Nabi, Siti Fatimah. Kemudian digantikan dengan seorang *Nasyid* lainnya dan melantunkan bacaan Shalawat. Sedangkan para anggota yang lain melantunkan kalimat dzikir “Allâh... *hasbunallâh*” secara berulang ulang tanpa henti mengiringi bacaan *nasyid* dan selingan tepuk tangan, sehingga membentuk irama yang teratur.

Sedangkan babak ketiga diawali dengan formasi melingkar dalam posisi duduk dengan kaki ditekuk ke belakang (seperti posisi *tasyahud* awal dalam shalat), diiringi dengan tepuk tangan dalam irama yang teratur. Kemudian dilanjutkan dengan posisi berdiri sambil bergerak menghadapkan badan ke kiri dan ke kanan yang diiringi dengan bacaan dzikir berupa lafadz “*Yâ Huwa Allâh...*”. Sesekali lantunan lafadz *Allâh* dikeraskan dan diakhiri dengan tepuk tangan sesuai komando dari pimpinan. Setiap anggota tetap pada posisinya sampai selesainya babak ini. Adapun bacaan yang dikumandangkan pada babak ini ada 2: *Pertama*, bernada dzikir, yaitu lafadz *Jalâlah* “*Yâ Huwa Allâh...*” yang diucapkan oleh separuh anggota, sedangkan separuh lainnya melafadzkan kalimat-kalimat hiburan berupa pantun yang mereka buat sendiri dalam bahasa Madura. Pantun tersebut berisi wejangan atau peringatan untuk semua orang yang mendengarnya, seperti:

Sampér labun bhèdhâ’ nyonya;
Toan Arab ka kotta’ah;
Jhâk bur lebur nompok dhunnya;
E akhérat é séksaah;
Ini puman, puman ponéngan;
Ponéngannah bèssé pandhih;
Ini samman, samman mainan;
Mainanna oréng Bicabbhi.

⁹Harun Nasution, dkk, *Eksiklopedia Islam Indonesia* (Jakarta: Djambatan, 1992), hlm., 842.

Pada babak keempat dimulai dengan posisi duduk dengan posisi kaki sebelah ditekuk ke atas, yang sebelah lagi dilipat dan diduduki. Kemudian dilanjutkan dengan rangkaian *beri-kutnya*, yaitu posisi berdiri seperti pada babak sebelumnya dengan gerakan yang juga relatif sama, bergerak menghadapkan badan ke arah kanan dan ke arah kiri mengikuti bacaan yang dikumandangkan dengan diiringi tepuk tangan teratur dan berirama. Bacaan yang dilafadzkan adalah kalimat dzikir “*Allâh Hasbi*”, dan dengan dipimpin salah seorang dari mereka melafadzkan cerita-cerita Nabi Yusuf, dan sebagian yang lain melantunkan shalawat kepada Nabi.

Pada babak lima ini diawali dengan formasi berdiri seperti babak sebelumnya, yaitu sambil membalikkan badan ke kiri dan ke kanan dan sesekali kaki sebelah diangkat agak meninggi mengiringi bacaan dan tepuk tangan tepat di atas lutut yang diangkat. Mereka melantunkan lafadz dzikir “*Allâh Hayy*”, secara terus menerus mengiringi irama tepuk tangan dan seorang *nasyid*-nya melantunkan bacaan yang berisi pujian terhadap Nabi Yusuf berbahasa Madura dengan irama seperti lagu Madura yang bertajuk *Tandhu’ Majhâng*. Syair lagu tersebut adalah sebagai berikut:

*Carétana Nabi Yusuf
Panéka Potrana Ya’kub
Coma tèllo’ satarétan
Nabi Yusuf gus bhagusan
Se bine’ Maryam Asmana
Bunyamin néko Bhungsona
Tarétan sé laén ébhuh
néko sanga’ padhâ jâgo
Nabi Yusuf mon é abâs
Oréng saké’ dhaddi bhârâs
Alés tangkél sakaléyan
Bibir manggis karéngèttan
Sabbhu’ locot ta’ arassah
Gèllung locot ta’ arassah.*

Kemudian diganti dengan *nasyid* lainnya dengan melantunkan lagu-lagu pujian terhadap pendiri tarekat Sammaniyah, yaitu

Syekh Samman Waliyullah. Selanjutnya bacaan penutupan (*sayonara*) dilantunkan dalam Bahasa Indonesia berupa pesan-pesan perpisahan dan ucapan selamat tinggal, juga saling memaafkan antara satu dengan yang lain, dan, yang terpenting, ajakan kepada kebenaran.

Simbol Gerakan Tarian Sakral¹⁰

Gerakan tarian ini dimulai dengan posisi duduk bersila, kemudian kaki sebelah kanan diangkat ke atas. Posisi seperti ini disimbolkan seperti tulisan Muhammad dalam bentuk tulisan Arab. Simbol semacam itu dimaksudkan supaya mereka, terutama peserta *samman* dan kaum Muslim pada umumnya, selalu mengingat dan mengenang Nabi Muhammad saw yang telah membawa risalah Islam, selalu mengikuti sikap teladan Rasulullah yang mempunyai akhlak yang sangat mulia, serta melakukan perintahnya dan menjauhi larangannya. Selanjutnya, secara perlahan-lahan posisi duduk tadi berubah menjadi posisi berdiri tegak yang disamakan dengan huruf *alif* dalam tulisan Arab. Dalam urutan huruf hijaiyah, huruf *Alif* disebutkan pertama kali berdiri tegak lurus seperti angka satu. *Alif* sendiri mempunyai arti Allah, yaitu nama yang mencerminkan kehadiran Tuhan dan menjadi simbol eksistensi-Nya. Dengan menyebutkan nama Allah yang dijadikan dasar ritme kehadiran yang tertuang dalam tarian mistik ritual *samman*, seakan-akan dalam sekejap tubuhnya mengucapkan dzikir Allah terus menerus seperti getaran tubuhnya yang mengikuti gerakan tarian *samman*. Pernyataan tersebut di atas mengisyaratkan bahwa hendaknya masyarakat khususnya bagi peserta ritual *samman* selalu merasa dipantau kehadirannya seperti ungkapan dzikir tersebut, yang tidak hanya lisannya tetapi seakan-akan sekejap tubuhnya ikut berdzikir.

¹⁰ Ainurrahman Hidayat & Maimun, *Laporan Penelitian Kolektif tentang Dimensi Aksiologi Tradisi Ritual Samman dalam Masyarakat Madura, Studi kasus di desa Larangan Luar kecamatan Larangan Pamekasan* (Pamekasan: P3M STAIN Pamekasan, 2007), hlm., 65-67

Gerakan tarian tubuh yang lain bisa dilihat dari gerakan dada dan tubuh yang membungkuk ke bawah. kemudian diangkat lagi ke atas seakan-akan setiap saat ia ditarik ke langit lalu dilepaskan kembali ke bumi. Posisi gerakan tubuh seperti ini bisa dipahami sebagai gerakan vertikal dan gerakan horisontal. Dengan demikian makna yang dapat ditangkap dari posisi tubuh diangkat ke atas atau gerakan vertikal adalah manusia mempunyai tanggung jawab untuk mengingat dan merasakan kehadiran Tuhan dalam jiwa spiritualitasnya, yaitu dengan bacaan dzikir seperti dalam ritual *samman*, sebagai upaya menuju puncak transendensi Ilahi. Sedangkan makna posisi tubuh yang dihentakkan ke bawah atau gerakan horizontal merupakan kebalikan posisi tubuh yang bergerak vertikal, yaitu manusia memiliki serangkaian tanggung jawab ketika hidup di muka Bumi. Tanggung jawab yang dimaksud adalah tanggung jawab keluarga, tanggung sosial, dan tanggung jawab lainnya yang harus ditunaikan.

Di samping itu, terdapat juga gerakan tarian mistik lain, yaitu tangan dan kaki peserta *samman* digerakkan secara serempak, teratur, dan berirama dengan cara diayun dan digerakkan bersama-sama. Posisi seperti ini memberikan suatu pemahaman bahwa dalam ritual *samman* diajarkan tentang perlunya menjalani kehidupan dengan saling menghargai dan menghormati sesamanya, hidup rukun, bergotong royong dan saling bekerja sama. Gerakan tarian lainnya adalah pergerakan kaki selalu membentuk posisi menyilang seperti huruf *lam-alif* dalam tulisan Bahasa Arab. Kaki kanan dihentakkan ke depan dan kaki kiri dihentakkan ke belakang dengan selalu bergerak dengan cara bergeser ke samping kanan. Simbol gerakan tarian seperti itu memiliki makna perlindungan, pertahanan dan keselamatan tubuh. Dengan kata lain gerakan itu bersifat tolak balak (penangkal kejahatan) yang menyerang dirinya, baik dari serangan makhluk halus maupun gangguan orang jahat. Menurut mereka, huruf *lam-alif* apabila sudah dipahami dan dihayati secara mendalam, sehingga dalam tubuhnya seakan mengandung

lam-alif, maka ia akan menjadi tameng bagi tubuh supaya selamat dari ancaman apapun. Sebagai kunci keselamatan, ia terdapat dua pilihan, yaitu baik dan buruk. Apabila perbuatan itu mengarah pada sesuatu yang baik, maka jelas perbuatan tersebut harus dikerjakan. Tetapi, sebaliknya apabila perbuatan itu mengarah pada sesuatu yang salah dan tidak baik, maka harus ditinggalkan. Semuanya disimbolkan dengan kaki kanan yang diletakkan di depan sebagai simbol kebaikan, dan kaki kiri diletakkan di belakang sebagai simbol keburukan. Apabila sudah benar dan baik maka harus dikerjakan seperti yang disimbolkan dengan gerakan bergeser ke kanan.

Simbol Pusat Orbit Lingkaran¹¹

Dalam seluruh prosesi ritual *samman* telah disebutkan bahwa formasi ritual *samman* itu membentuk pusat lingkaran yang selalu berputar. Alunan dzikir berupa pujian-pujian suci terus diucapkan. Tangan, badan, dan kaki terus digerakkan bergeser ke arah kanan berputar membentuk lingkaran. Makna yang dapat diambil dari peredaran putaran lingkaran dalam ritual *samman* adalah simbol yang menggambarkan citra kesempurnaan alam semesta yang bersumber dari kearifan Ilahi. Perputaran tersebut juga diibaratkan dengan perputaran galaksi-galaksi yang berkeliling (*thawaf*) mengelilingi pusat alam semesta. Pikiran senada juga disampaikan oleh Ary Ginanjar Agustin¹² bahwa keseluruhan gerakan *thawaf* (perputaran) itu terdiri dari tiga dimensi yaitu, *thawaf* makrokosmos, mikrokosmos, dan spiritual-kosmos

Thawaf (perputaran) makrokosmos menunjuk pada seluruh bintang yang berputar mengelilingi pusat galaksi, ber-*thawaf* mengelilingi pusat orbitnya. Seluruh galaksi itu berputar, yakni ber-*thawaf* mengelilingi pusat alam semesta. Sedangkan *thawaf* (perputaran) mikrokosmos menunjuk pada

¹¹Ibid., hlm., 67-69.

¹²Ary Ginanjar Agustin, *Dzikir dalam Jiwa Tasawuf* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm., 22-24.

pergerakan elektron yang berputar secara teratur mengelilingi inti atom. Terakhir, *thawaf* spiritual-kosmos ditujukan kepada manusia sendiri (pemeluk agama Islam) yang bergerak melaksanakan *thawaf* haji yang berputar mengelilingi Ka'bah (*Bayt Allâh*). Ini merupakan sebuah pesan spiritual Ilahiyah bahwa manusia pun harus bergerak pada garis orbitnya dan harus mengetahui apa dan siapa sebenarnya pusat orbitnya.

Keseluruhan gerakan putaran mulai dari *thawaf* makrokosmos, mikrokosmos, dan spiritual-kosmos tersebut bisa dipahami bahwa gerakan putaran bulan mengitari bumi, gerakan bumi mengitari matahari, matahari mengelilingi pusat galaksi, dan galaksi juga *thawaf* mengelilingi pusat jagad-jagad raya terdapat sebuah pesan dalam bahasa rahasia, bahasa bulan, bahasa Matahari dan, bahasa hati. Di samping itu, ia juga menunjukkan adanya universalisme dan keteraturan yang maha tinggi, sekaligus mengisyaratkan sebuah pesan spiritual tentang adanya eksistensi tunggal yang memiliki satu kesatuan kehendak yang bersumber dari kemahatunggalan sebuah Dzat Yang Maha Agung.

Dengan demikian, pelajaran yang dapat diambil dari simbol tarian putaran melingkar dalam ritual *samman* adalah menumbuhkan suatu kesadaran bahwa terdapat keterkaitan antara jiwa manusia ketika melakukan aktifitas spiritual yang dapat menumbuhkan perasaan transendensi dengan alam semesta. Inilah yang kemudian menimbulkan universalisme suara hati dan karakter mulia manusia yang dapat dirasakan getarannya ketika memasuki titik pusat orbit spiritual dan melakukan *thawaf* jiwa. Dengan kata lain, di samping menimbulkan keselarasan antara jiwa spiritual dengan alam semesta, terdapat juga ajaran moral lainnya yang harus dilakukan, yaitu supaya manusia tetap menjaga, memperhatikan, dan melestarikan lingkungan alam sekitarnya, karena berkaitan erat dengan jiwa spiritualnya. Inilah salah satu bentuk manifestasi menjaga keharmonisan manusia dengan alam lingkungan sekitarnya supaya tidak terjadi bencana.

Simbol Huruf¹³

Pada bagian ini penulis mencoba menguraikan beberapa huruf Arab yang menjadi simbol dalam setiap gerak tarian mistik ritual *samman*. Berkaitan dengan hal ini, mempelajari abjad Arab, dalam pandangan masyarakat Madura, merupakan suatu keharusan bagi setiap insan yang memeluk Islam, sebab huruf-huruf itu merupakan wahana pengungkapan semua nama dan sifat-sifat Allah yang hanya bisa diungkapkan dengannya. Menurut Niffari, sebagaimana dikutip Annemarie Schimmel, bahwa pada tahap awal dalam gerakan tasawuf, para ahli mistik menemukan makna rahasia di dalam huruf. Bahkan di belahan dunia Islam, seperti Indonesia, banyak ditemui naskah mengenai renungan tentang simbolisme mistik yang berlandaskan pada penafsiran mistik terhadap huruf-huruf Arab. Para mistikus pada saat itu mengembangkan bahasa rahasia untuk menyembunyikan buah pikiran mereka dari jangkauan orang kebanyakan¹⁴

Bahkan pada masa pra-Islam, para penyair Arab telah membandingkan bagian-bagian tubuh manusia atau tempat tinggal mereka dengan huruf-huruf. Sikap demikian kemudian diwarisi dan dikembangkan oleh para penyair Islam di seluruh belahan dunia. Menurut para ahli mistik, tidak ada sebuah huruf pun yang tidak memuji Allah. Berangkat dari asumsi ini, maka dalam beberapa pergerakan tarian *samman* terdapat banyak simbol yang diidentikkan dengan huruf-huruf Arab. Huruf-huruf itu di antaranya berupa *alif* yang ditulis tegak lurus seperti angka satu. Garis tegak lurus seperti itu analog dengan apa yang dilakukan para peserta ritual *samman* ketika memosisikan tubuhnya berdiri tegak lurus seperti huruf *alif*. Di dalam huruf *alif* terdapat banyak sekali makna yang perlu dikaji. Annemarie Schimmel memberi penjelasan tentang hal ini

¹³ Hidayat & Maimun, *Laporan Penelitian Kolektif*, hlm., 69-72

¹⁴ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm., 520.

seperti yang dilakukan oleh tradisi Sufi bahwa *alif* mempunyai arti kesatuan dan kebersatuan Ilahi. Dalam *alif* semua ciptaan bisa dipahami, karena huruf *alif* merupakan manifestasi eksistensi Allah, persoalannya mampukah manusia memahami maknanya secara mendalam dan mendasar. Dalam huruf Arab *alif* itu muncul pertama kali dan paling anggun berdiri tegak lurus¹⁵

Dikatakan juga bahwa *alif* yang ditulis tegak lurus yang mempunyai nilai satu atau tunggal mempengaruhi dan membentuk huruf-huruf yang lain, karena huruf-huruf yang lain dibentuk dan berasal dari huruf *alif*. Sebagai contoh, misalnya ketika huruf *alif* (a) yang membentuk garis vertikal tiap-tiap ujungnya dibengkokkan sedikit, maka berubah menjadi huruf *ba'* (ba/b) apabila di bawahnya bertitik satu. Menjadi huruf *ta'* (t) apabila di atasnya bertitik dua, dan *tsa* (ts) bertitik tiga di atasnya. Demikian juga pada huruf *ha* (h), *kha* (kh) bagian atas dan tengahnya dibengkokkan, *dal* (d) tengahnya dibengkokkan dan seterusnya sampai pada huruf *ya* (y) dengan ujung dan tengahnya dibengkokkan secara berlawanan.

Dengan demikian, simbol *alif* dalam ritual *samman* itu bisa dipahami bahwa semua yang ada di dunia ini berasal dan diciptakan oleh-Nya. Karenanya, pelajaran yang bisa diambil dari makna simbol *alif* adalah supaya manusia sadar bahwa *alif* itu sebagai simbol Allah yang telah menciptakan alam semesta, semuanya berasal dari-Nya dan semuanya akan kembali kepada-Nya.

Simbol lainnya yang dipakai dalam ritual *samman* adalah *lam-alif*. Huruf *lam-alif* merupakan simbol dalam tarian itu ketika kakinya bergerak ke arah kanan membentuk posisi menyilang seperti bentuk gunting. *Lam-alif* adalah gabungan dari huruf *lam* (l) dan *alif* (a) kalau dibaca menjadi *la* artinya tidak, sebagaimana huruf pertama dalam kalimat *Lâ illâha illâ Allâh* (tiada Tuhan selain Allah). Menurut ahli mistik, *la* merupakan kata pertama dalam pengakuan iman.

Meskipun terdiri dari dua huruf, *lam* dan *alif*, tetapi sering dianggap sebagai satu huruf dan berisi makna mistik yang istimewa. Umumnya, kata ini merupakan metafora bagaikan sepasang kekasih yang berdekapan erat, yang terdiri dari dua tetapi sebenarnya satu. Bentuk huruf *lam-alif* diibaratkan sebagai pedang Zulfiqar milik Ali ibn Abi Thalib atau bentuknya seperti gunting yang bermata dua tetapi sebenarnya satu. Sehingga ada ungkapan apapun yang diciptakan harus dipotong dengan pedang perkasa *la* (tidak). Namun, hal itu baru merupakan langkah pertama yang ditempuh kaum mistikus Muslim. Selanjutnya ia harus menuju ke atas untuk mencapai *illâ* (kecuali/selain) Allah, yang tergabung dalam kalimat *lâ ilâha illâ Allâh* (tiada Tuhan selain Allah). Maksud dari pernyataan tersebut adalah supaya manusia sadar bahwa semuanya yang ada di dunia ini akan binasa kecuali hanya Allah.

Lafadz lainnya yang sering dibaca dalam ritual *samman* adalah *Hu* atau *Ha*. Menurut penjelasan Amidi, terdapat urutan-urutan tertentu dalam membaca dzikir (bacaan suci terhadap Allah) yang mempunyai pengertian yang sama, yaitu dimulai dan *lâ ilâha illâ Allâh* (Tiada Tuhan selain Allah), *Allâh*, *Huwa* (Dia), dan yang terakhir *Hu* yang semuanya mempunyai arti kata Allah. Huruf *Hu* di sini dikatakan sebagai huruf yang istimewa karena di samping *alif* (a), *hu* disimbolkan sebagai kata Allah. Kalau dilihat dari bentuknya, *Hu* dalam tulisan Arab berbentuk lingkaran yang di dalamnya kosong seperti angka nol. Ketika sedang membaca *hu*, tirulah seperti *hu* yang kosong, artinya kemaksiatan, kedhaliman, keserakahan, keangkuhan, kesombongan dan dosa--dosa yang lain harus dikosongkan dari dalam diri manusia, sehingga kegelapan yang menjadi penghalang untuk bertemu dengan cahaya rahasia Ilahi bisa terwujud.

¹⁵Ibid., hlm., 29-30.

Simbol Allah dan Muhammad¹⁶

Dalam prosesi ritual *samman* terdapat juga simbol empat tepukan ketika membaca *lâ ilâha illâ Allâh*, yang telah disinggung sebelumnya, yang memiliki banyak makna. Apabila simbol empat ini dihubungkan dengan nama Allah dalam tulisan Arab, menurut Moehamad Habib Mustopo¹⁷, maka terdapat nama Allah yang terdiri dari empat huruf yang mempunyai makna sebagai tingkatan kehidupan seorang muslim. Rangkaian empat huruf kata Allah tersebut apabila dijabarkan adalah sebagai berikut. Pertama adalah huruf *alif* sebagai simbol syariat, kedua huruf *lam* sebagai simbol dari tarekat, ketiga huruf *lam* berikutnya adalah sebagai simbol hakikat dan keempat adalah huruf *ha* (*he*) sebagai simbol makrifat.

Empat huruf tersebut apabila dikaitkan dengan tingkatan derajat manusia, maka terdapat empat kaitan pokok, yaitu huruf pertama (*alif*) sebagai tingkatan alam *arwah*, huruf kedua (*lam*) sebagai tingkatan alam *ajsam*, huruf ketiga (*lam* kedua) sebagai tingkatan alam *mitsal* dan huruf keempat (*hu/ha*) sebagai tingkatan *insanul kamil*. Manusia sempurna disimbolkan dengan huruf *hu*. Dalam ajaran tasawuf hal itu merupakan simbol tingkatan tertinggi, yaitu makrifat. Dengan kata lain, kata *hu* menjadi inti kesufian, dan kata *hu* inilah yang sering dibaca dalam ritual *samman*.

Demikian juga simbol empat ini juga berkaitan dengan nama utusan Allah, yaitu Muhammad. Dalam huruf Arab kata Muhammad terdiri dari empat huruf, yaitu *mim*, *ha*, *mim* dan *dal*. Empat huruf ini dihubungkan dengan anggota badan manusia dari kepala hingga kaki. Huruf pertama (*mim*) diibaratkan kepala manusia, huruf kedua (*ha*) diibaratkan dada manusia, huruf ketiga (*mim* kedua) diibaratkan pusar dan huruf keempat (*dal*) diibaratkan kaki manusia. Sejajar dengan

urutan huruf tersebut maka huruf pertama (*mim*) adalah simbol makrifat sebagai dzat Allah, huruf kedua (*ha*) adalah simbol hakikat yang menyatakan sifat-sifat Allah, huruf ketiga (*mim*) adalah simbol tarekat yang menyatakan asma Allah dan huruf keempat (*dal*) adalah simbol syariat yang menyatakan sebagai *af'al* (ciptaan) Allah.

Nama Muhammad jika dikaitkan pada anggota badan manusia melambangkan kepala, dada, pusar, dan kaki. Simbol inilah yang dipakai dalam praktik ritual *samman* pada saat posisi duduk dengan kaki sebelah kanan ditekuk ke belakang, dan jari kaki sebelah kanan diangkat seperti posisi *tasyahhud* awal/akhir dalam shalat, yang menggambarkan tubuhnya sebagai bentuk tulisan Muhammad dalam tulisan Arab.

Dimensi Epistemologis Tradisi Ritual *Samman*

Dimensi epistemologis dalam tradisi ritual *samman* akan diteropong dalam kerangka pemikiran epistemologi 'Abd al-Jabbar dalam tiga kategori besar. *Pertama*, bangunan pengetahuan masyarakat Madura tentang tradisi ritual *samman* berdasar kepada teori makna 'Abd al-Jabbar. *Kedua*, bangunan pengetahuan masyarakat Madura tentang tradisi ritual *samman* berdasar kepada interrelasi pengetahuan dengan keyakinan. *Ketiga*, bangunan pengetahuan masyarakat Madura tentang tradisi ritual *samman* berdasar kepada kategori ketenangan jiwa (kepuasan) subyek yang mengetahui tentang obyek (realitas apa adanya) yang diketahui.

Teori Makna dalam Tradisi Ritual *Samman*

Makna dalam perspektif 'Abd al-Jabbar diyakini merupakan substansi pengetahuan. Teori makna haruslah dipahami dalam dialektika antara aktualitas aksiden gerak yang menekankan pada proses dan hasil dari aktivitas internal manusia dengan menghubungkan antara keyakinan dan realitas obyektifnya. Teori makna juga harus dipahami dalam kerangka hasil upaya manusia untuk mengobservasi dan menalar

¹⁶ Hidayat & Maimun, *Laporan Penelitian Kolektif*, hlm., 72-73

¹⁷ M. Habib Mustopo, *Kebudayaan Islam di Jawa Timur; Kajian Beberapa Unsur Budaya Masa Peralihan* (Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2001), hlm., 76-80.

serta menghubungkan antara realitas dengan perangkat keilmuannya (salah satunya akal) sebagai *frame* untuk melihat realitas¹⁸

Berpijak pada teori makna di atas, maka dimensi epistemologis tradisi ritual *samman* juga merupakan dialektika antara proses pemaknaan dan hasil pemaknaan itu sendiri. Dengan kata lain, dialektika antara realitas (prosesi tradisi ritual *samman*) dengan akal sebagai perangkat keilmuan yang akan menghasilkan makna-makna tertentu. Prosesi tradisi ritual *samman* mulai dari babak pertama sampai babak kelima merupakan realitas yang telah diketahui oleh para peserta *samman*. Tradisi ritual *samman* sebagai realitas dapat dipilah ke dalam dua bagian, yaitu: *Pertama*, unsur obyektivitas pengetahuan berupa fakta-empiris-sensual maupun fakta-akal-budi-rasional. Dalam kerangka ini prosesi dari babak pertama sampai kelima merupakan fakta-empiris-sensual. Sedangkan fakta akal-budi-rasional sebagai fakta non-fisikal terlekat pada makna simbol yang dipakai dalam tradisi ritual *samman*. *Kedua*, unsur subyektivitas pengetahuan berupa konstruksi akal-budi terhadap realitas. Dalam kerangka ini unsur subyektivitas tradisi ritual *samman* terlekat pada karakteristiknya yang berbeda dengan daerah lain, misalnya prosesi yang diatur ke dalam lima babak. Jadi, ada konstruksi akal secara kolektif untuk membungkus unsur religiusitas *samman* ke dalam unsur estetis gerak, bacaan dan formasi tarian. Sesungguhnya dimensi epistemologis tradisi ritual *samman* dalam *frame* teori makna merupakan dialektika antara fakta-empiris-sensual dengan fakta-akal-budi-rasional secara terus menerus. Sehingga tolok ukur kebenaran dalam kerangka teori makna berada dalam standar korespondensi dan koherensi. Dikatakan bersifat korespondensi apabila ada kesesuaian antara fakta-empiris-sensual dengan fakta-akal-budi-rasional. Begitu juga dikatakan bersifat koherensi apabila ada kesesuaian antara pernyataan fakta-empiris-sensual dan fakta-akal-budi-rasional dengan

pernyataan lain yang dianggap benar, misalnya pernyataan-pernyataan dalam ajaran Islam tentang ketauhidan.

Teori Interrelasi antara Pengetahuan dengan Keyakinan

Pengetahuan dalam konteks kategori kedua ini, dalam perspektif ‘Abd al-Jabbar, bukan hanya merupakan produk kerja metodologis yang sama sekali steril dari konstruksi akal manusia terhadap realitas di hadapannya, tetapi seringkali bertitik tolak dari kesadaran subyektif. Misalnya keyakinan, pengetahuan *a priori*, pra-konsepsi atau asumsi dasar yang mendasari penilaiannya terhadap realitas. Oleh karena itu kesadaran subyektif sebenarnya ikut menentukan dalam proses pembacaan terhadap realitas¹⁹

Dimensi epistemologis tradisi ritual *samman* dalam konteks interrelasi antara pengetahuan dengan keyakinan mengarah pada asumsi dasar bahwa tiga aspek dalam tradisi ritual *samman*, yaitu bacaan, gerakan, dan formasi tarian merupakan media yang efektif menuju ekstase-religius. Tetapi, keyakinan di atas akan memperoleh validitas kebenarannya apabila direlasikan dengan fakta-empiris-sensual dan fakta-akal-budi-rasional sebagai dialektika pengetahuan antara akal dan fakta-empiris.

Hubungan antara asumsi (keyakinan) dengan realitas sesungguhnya saling menjelaskan dan menguatkan. Atas dasar pengalaman tentang kenyataan akan semakin disadari dan dieksplisitkan kebenaran suatu asumsi (keyakinan). Sebaliknya suatu asumsi (keyakinan) akan semakin menyoroti pengalaman tentang kenyataan tersebut, dan membuat pengalaman tentang kenyataan semakin terpahami

Dalam konteks tradisi ritual *samman*, asumsi (keyakinan) bahwa aspek bacaan, gerakan dan formasi tarian sebagai simbol-simbol menuju ekstase-religius akan selalu berdialektika – bagaikan lingkaran hermeneutis – dengan pengetahuan tentang fakta-empiris-sensual (prosesi lima babak

¹⁸Wardani, *Epistemologi Kalam*, hlm., 57-58.

¹⁹Ibid., hlm., 59-60.

tradisi ritual *samman*) dan fakta-akal-budi-rasional (makna simbol bacaan, gerakan dan formasi tarian tradisi ritual *samman*). Simbol bacaan, gerakan, dan formasi tarian tradisi ritual *samman* dalam konteks epistemologis selalu menjadi “peta realitas” bagi subyek dalam proses memperoleh pengetahuan. Pengetahuan yang dimaksudkan di sini adalah pengetahuan yang merupakan sintesis antara keyakinan (asumsi) dengan fakta-empiris-sensual dan fakta-akal-budi-rasional. Dengan kata lain, sintesis antara keyakinan para peserta *samman* tentang efektifnya media bacaan, gerakan, dan formasi dalam tradisi ritual *samman* menuju ekstase religius dengan realitas konkrit berupa dirumuskannya prosesi lima babak dan makna simbol-simbol dalam tradisi ritual *samman*.

Oleh karena itu proses mengetahui sehingga menghasilkan pengetahuan sesungguhnya tidak hanya didasarkan pada pernyataan benar secara empiris-sensual-korespondensial dan rasional-akali-koherensial, tetapi juga harus didasarkan pada keyakinan bahwa pernyataan itu benar. Misalnya pernyataan bahwa prosesi lima babak dalam tradisi ritual *samman* yang diperoleh secara korespondensial (adanya kesesuaian dengan realitas) itu benar sebagai media menuju Sang Ilahi. Kemudian kebenaran pernyataan pertama juga dibenarkan secara aksiomatik oleh pernyataan rasional-akali berupa makna simbol-simbol yang digunakan dalam tradisi ritual *samman*, secara koherensial (kesesuaian dengan pernyataan-pernyataan sebelumnya, seperti pernyataan-pernyataan dalam ajaran Islam tentang ketauhidan). Akan tetapi, kebenaran pernyataan pertama dan kedua akan dianggap pengetahuan yang benar manakala para peserta *samman* meyakini dalam hati bahwa hal itu benar, sehingga para peserta *samman* memiliki ketenangan jiwa atau kepuasan dalam ber-*samman*.

Teori Ketenangan Jiwa Subyek

Pengetahuan dalam konteks kategori ketiga merupakan bangunan pengetahuan masyarakat Madura tentang tradisi ritual

samman yang didasarkan kepada kategori ketenangan jiwa (kepuasan) subyek yang mengetahui tentang obyek (realitas apa adanya) yang diketahui. Pengetahuan dalam konteks tradisi ritual *samman* sesungguhnya merupakan pengetahuan yang bertitik tolak dari kerangka teologis, sehingga pengetahuan didefinisikan sebagai jenis keyakinan yang diverifikasi dengan dua standar. Pertama, korespondensi (kriteria obyektif) dan kedua, keniscayaan ketenangan jiwa (kriteria subyektif). Standar pertama merupakan unsur obyektif yang selalu terkait dengan fakta, baik fakta-empiris-sensual maupun fakta-akal-budi-rasional. Sedangkan standar kedua merupakan unsur subyektif yang berkaitan dengan konstruksi akal terhadap realitas.

Dengan demikian, dimensi epistemologis tradisi ritual *samman* dalam konteks ketenangan jiwa subyek merupakan unsur keyakinan para peserta ritual *samman* tentang aspek ketauhidan yang inherent dalam *samman*, yang seharusnya diverifikasi dengan standar obyektif berupa prosesi lima babak *samman* dan makna simbol dalam *samman*. Di samping itu, ia juga seharusnya diverifikasi dengan standar subyektif berupa konstruksi nalar terhadap prosesi lima babak dan makna simbol dalam *samman*. Misalnya, keyakinan para peserta ritual *samman* tentang ajaran Islam di bidang tauhid harus diverifikasi dengan kriteria obyektif dalam salah satu prosesi *samman*, yaitu posisi peserta *samman* berdiri tegak lurus sebagai simbol huruf *alif*, yang diyakini memiliki makna ketuhanan. Di samping itu juga harus diverifikasi dengan kriteria subyektif berupa konstruksi akal terhadap realitas tersebut (posisi berdiri tegak lurus dan makna simbol huruf *alif*), bahwa semuanya diciptakan dan akan kembali pada-Nya.

Penutup

Prosesi tradisi ritual *samman* dalam masyarakat Madura memiliki ciri khas tersendiri yang tertuang dalam prosesi lima babak, dan masing-masing babak walaupun ada kesamaan tetapi juga memiliki perbedaan dalam hal gerakan, bacaan (syair), dan

formasi secara utuh. Simbol-simbol dalam tradisi ritual *samman* meliputi empat simbol pokok, yaitu simbol gerakan tarian sakral, simbol pusat orbit lingkaran, simbol huruf, dan simbol Allah dan Muhammad. Dimensi epistemologis tradisi ritual *samman* merupakan pengetahuan yang dimiliki masyarakat Madura tentang tradisi ritual *samman* sebagai hasil dialektika antara unsur obyektif berupa fakta-empiris-sensual (proses lima babak tradisi ritual *samman*) dan fakta-akal-budi-rasional (makna simbol-simbol tradisi ritual *samman*) yang bersifat korespondensi dan unsur subyektif berupa ketenangan jiwa dalam meyakini kebenaran tradisi ritual *samman* sebagai media ekstase-religius yang bersifat koherensi.

Eksistensi simbolisasi tradisi ritual *samman* merupakan bagian dari simbol-simbol Islam Madura. Eksistensi tradisi ritual *samman* sebagai salah satu cagar budaya lokal yang memiliki ciri khas tersendiri, walaupun tidak menutup kemungkinan adanya kesamaan dengan daerah lain, sangat perlu adanya perhatian yang sungguh-sungguh dari pemerintah setempat tentang kelestarian dan sisi pragmatismenya. Tradisi ritual *samman* sungguh merupakan media yang efektif dalam memberikan latihan spiritual kepada generasi muda dalam menghadapi tantangan globalisasi perilaku yang semakin mengkhawatirkan. Oleh karena itu, sangatlah perlu bagi masyarakat Madura secara luas memfungsikan kembali tradisi ritual *samman* sebagai salah satu media penanaman latihan kecerdasan spiritual generasi muda. *Wa Allāh a'lam bi al-sawāb*.



References

- Abdullah, Hawash. *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-Tokohnya di Nusantara*. Surabaya: Al-Ikhlas, 1998.
- Bouvier, Helene. *Lébur, Seni Musik dan Pertunjukan dalam Masyarakat Madura*, Terj. Rahayu S. Hidayat dan Jean Couteau. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2002.
- GINANJAR AGUSTIN, ARY. *Dzikir dalam Jiwa Tasawuf*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Habib Mustopo, M. *Kebudayaan Islam di Jawa Timur; Kajian Beberapa Unsur Budaya Masa Peralihan*. Yogyakarta: Penerbit Jendela, 2001.
- Hidayat, Ainurrahman & Maimun, *Laporan Penelitian Kolektif tentang Dimensi Aksiologi Tradisi Ritual Samman dalam Masyarakat Madura, Studi kasus di desa Larangan Luar kecamatan Larangan Pamekasan*. Pamekasan: P3M STAIN Pamekasan, 2007.
- M. Lukman, Hakim. *Dzikir Sufi Menghampiri Ilahi Lewat Tasawuf*. Yogyakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002.
- Nasution, Harun. dkk, *Eksiklopedia Islam Indonesia*. Jakarta: Djambatan, 1992.
- Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Wardani, *Epistemologi Kalam Abad Pertengahan*. Yogyakarta: LKiS, 2003.

VERSE ORIENTATION (*TAUJÎH AL-AYAT*) AN ALTERNATIVE OFFER TO DEAL WITH THE POLEMIC OF *NASKH*

Abdul Jalil, M.HI
Sharia Department of STAIN Pamekasan
jllhasan683@gmail.com

Erie Hariyanto
Sharia Department of STAIN Pamekasan
erie@stainpamekasan.ac.id

Maimun
Sharia Department of STAIN Pamekasan
jllhasan683@gmail.com

Abstract

This article describes some of verses of the Qur'an in which by some Islamic scholars known as *nâsikh-mansûkh* (the abrogating and abrogated [verses]), although *naskh* (abrogation) itself still leaves some weaknesses either from conceptional side or operational side. As a result, the polemic relating to *naskh* (abrogation) is still lively discussed. The deletion of verse with another verse that clearly describes about the Allah's saying should be free from *taghyîr* (conversion) and *tabdîl* (alteration), even though there is a *dalil* (evidence) that can be used as a *hujjah* (logical reason) that *naskh* can happen, it does not mean abrogating the verse of the Qur'an, but it is the earlier *sharia* (Islamic law) that will be abrogated, then enacted the sharia of prophet Mohammad PBUH. A claim of contradiction found in the verses of Qur'an is actually created from thoughts and point of view of each *ulama'* (Islamic scholars), not from the text itself. Therefore, selecting and using alternative ways in understanding a verse that seems to contradict each other, such as using verse conciliation and *tauji'h al-ayat* (verse orientation) based on its place is an inevitability to avoid polemic of *naskh* (abrogation).

Key Words:

Nasakh, Verse Conciliation, Tauji'h al-Âyat

Introduction

Theoretically, Imam Syafie¹ was known as the first inventor of the theory of

naskh (abrogation theory). However, the existence of *naskh* actually occurred at sahaba era. Many classical literatures have explained about it, though the application was not as complete as Ibn Abbas's tafsir which provides

¹ In his monumental book namely "Al-Risalah", systematically, imam as-syafie explained about the theory of *naskh* (abrogation) cleverly, he argued that the validity of *naskh* although it still leaves some polemics but according to the writer himself, the use of

naskh is acceptable, either between the Qur'an with the Qur'an or between hadith and hadith. Al-Syafi'i, al-Risalah (Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2009), 106.

the explanation of the process of *naskh* (abrogation process) among verses.

The next development, there was a *mujaddid* (reformer) who suggested his opinion that *naskh* (abrogation) of the Qur'an needs to be reviewed more because the Qur'an has been proclaimed as an Islamic holy book that is perfect and there is no single wrong verse.² Even, if it exists, there must be confusion in it.³ The clearer clarification comes when Syeikh Moh Khudlari Biek exposes the number of problematic (read: contradictory) verses completed with *ta'wil* (interpretation) of each verse. Even, there is a "quite naughty" statement –writer infers–accused that *nasikh-mansûkh* is a failed product of contemporary Islamic scholars in addressing a verse. After the polemic is over, the big questions appear, is the Qur'an abrogated? Where is the place of purity of the Qur'an when it is abrogated? How to deal with the verses that are considered contradictory? Then, what are the alternative ways to deal with *nasakh* (verse abrogation)? From some questions above, the writer does not intend to answer all those questions, the writer only wants to offer alternative ways to deal with *nasakh* (abrogation) so that we are not stuck in pros and cons of *naskh* problem.

Naskh (Abrogation): A Conception

Etymologically, *naskh* (abrogation) with its derivation have four meanings: first; *al-izâlah* [elimination], as mentioned in the Qur'an Sura al-Hajj: 52

فَيَسْخُ اللَّهُ مَا يُقِي الشَّيْطَانُ

but Allâh eliminates that which Shaitân (Satan) throws in. Then Allâh establishes his Revelations..⁴

The second; *al-naql* (transfer), as mentioned in Sura al-Jâtsiyah: 29

² The Qur'an, Fushshilat(41): 42.

³ The Qur'an al-Nisa' (4):81 clearly shows the Qur'an is revelation of God that does not contain any contradiction there.

⁴ Ministry of Religious Affairs, Al-Qur'ân dan Terjemahnya (Jakarta: PT. Hati Emas, 2014),. 337.

إِنَّا كُنَّا نَسْتَبِيحُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ

Verily, We were recording what you used to do.⁵

The third: *al- al-tabdîl* (replacing) as mentioned in al-Nahl: 101

وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ

and when we replace Verse [of the Qur'ân, i.e. cancel (abrogate) its order] In place of another, and Allâh knows the best of what He sends down..⁶

The forth: *al-tahwîl* (changing)⁷.

Terminologically, Dr. Wahbah al-Zuhailî divides the definition of *naskh* into two definitions; *First*, *naskh* means explaining the end of the previous sharia law with the latter sharia law. This *ta' rîf* (definition) is the notion stated by Imam al-Razi and Imam Baidlawi. *Second*, eliminating the previous sharia law with sharia evidence in the future, as stated by Imam Ibn Hajib.

Pros and Cons: An Analysis

The majority of the Islamic scholars believe that the practice (read: case) of *naskh* is acceptable.⁸ But one thing that still becomes controversy is "is the Qur'an abrogated? Dealing with this question, at least there are two groups gave their opinions. *The first*, the statement from Abū Muslim al-Iṣfahānī, according to him, *naskh* never appears in the Qur'an, if it appears, then the Qur'an will have weakness in it, whereas the Qur'an is the revelation of Allah, it is the Holy Book and the scriptures of the Muslims which is pure from weakness and falsehood. This fact is

⁵ Ibid., 501.

⁶ Ibid., 278.

⁷ Wahbah al-Zuhailî, Ushûl al-Fiqh al-Islamî, Juz., 2 (Syria: Dâr al-Fikr, 2001),. 971.

⁸ Even, Abu Muslim argues that, *naskh* is possible to appear, but it does not appear in the Qur'an. It only appears in the previous sharia. al-Syaukani, Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haq min 'Ilm al-Ushûl, Juz. 2 (Bairut:Dâr al-Fikr, 1999),.185.

based on God's word in Sura al-Nisa': 82 and Sura Fushshilat: 42.⁹

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

If it had been from [any] other than Allah, they would have found within it much contradiction.¹⁰

لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ

تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ

Falsehood cannot approach it from before it or from behind it; [it is] a revelation from a [God who is] Wise and Praiseworthy

According to those verses, he concludes that there was the process of *naskh* (abrogation) in the Qur'an, even he *ta'wil* (interprets) the verses of the Qur'an which by some Islamic scholars are made as basic validity to abrogate. As the Allah says in Sura al-Baqarah: 106.

مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا¹¹

We do not abrogate a verse or cause it to be forgotten except that We bring forth [one] better than it or similar to it. Don't you know that Allah is over all things competent?

According to him, the word آيَةٍ means *sharia* (Islamic law), therefore it gives an understanding that *naskh* (abrogation) is found between the *sharia* of our prophet with the previous law.

The second, the opinion from majority of Islamic scholars (*jumhur ulama*). They state *naskh* has occurred in the Qur'an as mentioned in Sura al-Baqarah: 106 above. This verse is a clear evidence that explains the process of *naskh* in the Qur'an. The interpretation made by Imam Abu Muslim about the falsehood of the Qur'an, that *naskh*

does not mean *false*, but *ibthâl* (the abolition of law), not the falsehood of the Qur'an¹². They also argue that the absence of *naskh* is based on Sura al-Ra'du: 39.

يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ

Allah eliminates what He wills or confirms,¹³

Relates to the pros and cons as mentioned above, the writer has one question "is there any verse that firmly confirm that this verse was abrogated by this verse?". Based on the writer's scanning, there is no verse that gives clear confirmation about that. If it exists, it will still be able to be interpreted. Because of that, the existence of *naskh* still leaves some certain problems.

About the verse interpretation done by Imam Abu Muslim, it is actually not wrong at all, because he may view that there is *munâsabah* of verse (interrelatedness of verse) with previous verse, where the previous verse explains the previous Islamic law, that is about unhappiness of the unbelievers that any better good should be sent down by Allah.¹⁴ According to this statement, Hamka proposes his opinion that if one verse is interpreted by Islamic law, then it gives an understanding that *naskh* (abrogation) occurred in Islamic law¹⁵.

While the claim of the majority of Islamic scholars means *ibthâl* (the abolition) not the falsehood of the verse. From this consideration, the writer infers that the meaning of *ibthâl* (abolition) was right, but abolition of verse becomes a falsehood, whereas the falsehood of the verse is an impossible thing, because it contrasts with al-Qur'an Sura Fushshilat: 42.¹⁶

¹² 'Alî al-Shâbûnî, Rawâ'i al-Bayân Tafsir Âyât al-Ahkâm, Juz.1 (Bairut:Maktabah al-Ghazali, 1980),. 72.

¹³ Ministry of Religious Affairs, Al-Qur'ân,. 254.

¹⁴ The Qur'an, Al-Baqarah(2):105.

¹⁵ The Hamka's statement is mentioned in his Tafseer namely Al-Azhar that the thing was abrogated was the previous sharia, such as the order to gather once on Saturday in Moses era, which then abrogated by the order to gather on Friday at the prophet's Mohammad PBUH era.

¹⁶ Muhammad Mahmud Hijazy states that, there were not found contradiction in the Qur'an between one

⁹ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ

¹⁰ Ministry of Religious Affairs, Al-Qur'ân dan Terjemahnya (Jakarta: PT. Hati Emas, 2014),. 91.

¹¹ The Qur'an, Al-Baqarah(2):106.

Dealing with the verse in Sura al-Ra'du: 39 that Allah eliminates something he will (be eliminated). The writer infers that it can be underlined that it was an impossible thing for Allah to do it. So the elimination/deletion of the verse never occurred in each Allah's word. The Qur'an is a holy book such as what has been stated by al-Ghazali as quoted by al-Zarkasyi.¹⁷

There is no difference in the Qur'an because the Qur'an is the word of Allah that is pure from any contention. But, the differences occur in humans themselves"

Naskh Versus *I'mâl al-kalâm*

This point is actually an effort to offer a counter concept, namely *i'mâl al-kalâm* (Utilizing the verse). Methodologically naskh actually follows this rule. Because, in reality, the theory of *naskh* (abrogation) is still "problematic",¹⁸ while the rule of *I'mâl al-kalâm* has been agreed. It is in the following:

إعمال الكلام أولى من إهماله

Practising and utilizing the word is more important than ignoring it.

Therefore, in the next explanation, the writer applies the Allah's saying (read: verse) according to the place, condition, also different function¹⁹ although it is still considered contradictory by the majority of the Islamic scholars then abrogated.

verse to another verse whether it is from the meaning, words, or story law. al-Hijazy Muhammad Mahmud, al-Tafsîr al-Wâdlih, Juz.21-30 (Bairut:Dâr al-jail al-Jadîd, 1992),. 69.

¹⁷ al-Zarkâsyî, al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'an, Juz. 2 (Bairut:Dâr Ihya' al-Kutub al-'Arabiyyah, tt),. 55.

¹⁸ It is not only seen from methodologically, but also the verses that were considered contradictory still cause serious problem, such as the number of verses that were abrogated, about the abrogation of Madaniyah verse to Makkiyah verse and etc. al-Zarkâsyî, al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'an Juz. 2 (Beirut: Dâr ihyâ al-Kutub al-Arabiya, tt),. 45

¹⁹ The writer intentionally uses "based on the time, condition, and different function" because the writer sees the impossibility to regulate one problem with two different laws which were occurring together.

Taujîh al-ayat (Verse Orientation): *An Offer*

Actually, the verse orientation based on its place, its condition, and its function is a logical consequence in order to avoid the pros and cons of *naskh* (abrogation). Therefore, in this description, there will be presented some verses that are considered undergone the process of *nâsikh-mansûkh* in the Qur'an as well as the interpretation (of those verses) and order those verses based on their places.

Al-Qur'an Sura Al-Baqarah: 115

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

*And to Allah belongs the east and the west. So, wherever you (might) turn, there is the face of Allah.*²⁰

That verse was abrogated by the following verse (al-Baqarah: 144):

قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ

*Turn your face toward al-Masjid al-Haram. And whenever you (believers) may be, turn your faces toward it.*²¹

This abrogation has a weakness. *The first*, Sura al-Baqarah: 150 is a verse that abrogated was sent down before the verse that was abrogated.²² Theoretically, it can not be called as *naskh* (abrogation), since the definition of *naskh* (abrogation) is the deletion/elimination of the Islamic law (read: previous verse) with the latter verse. *The second*, Sura al-Baqarah: 105 was actually the verse that abrogated the Islamic law about facing to *Qibla* to Baitul Maqdis. In another word, it abrogated the previous sharia.²³

²⁰ Departemen Agama RI, Al-Qur'ân,. 18

Ministry of Religious Affairs, Al-Qur'ân,. 18

²¹ The Qur'an, Al-Baqarah(2): 150

²² al-Zarkâsyî, al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'an, Juz. 2 (Bairut:Dâr ihya al-Kutub al-'Arabiyyah, tt),.45

²³ At-Tabharî states that this verse was sent down because of the Yahudi's sharia when they were praying turn their faces to Baitul Maqdis and prophet

There are two ways to avoid those contradictory verses. *The first*, the first verse could be understood that Moslem may turn their faces (when they are praying) to other direction besides Kaaba for those who are taking sunnah prayer in traveling.²⁴ *The second*, the second verse was al-Baqarah: 150 can be understood as the obligation for all believers to turn their faces to the Qibla when they are doing an obligatory prayer without *uzur*.

Allah said in the Qur'an al-Baqarah: 180

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ

*Prescribed for you when death approaches (any) one of you if he leaves wealth (s that he should make) a bequest for the parents and near relatives according to what is acceptable – a duty upon the righteous.*²⁵

There are also two ways in understanding that verse. *The first*, that verse was abrogated. *The second*, that verse includes *muhkam* verse (the verse that is entirely clear), therefore, it automatically cannot be abrogated.²⁶ However, other

opinions which state that it was abrogated is still also debatable about the evidence that abrogated it, some say it was abrogated by the hadith:

لاوصية لوارث

*While the others argued this verse was abrogated by Ijma'.*²⁷

About the abrogation of Sura al-Baqarah: 180 by hadith above should be noted that the hadith must be a *hadith ahad*.²⁸ According to the theory of *Ushul Fiqh* that a *hadith ahad* includes *zhanni al-dalâlah* – hypothetical-, while al-Qur'an is *qath'i al-dalâlah* –decisive proof-. For that reason, methodologically something that can abrogate and something that was abrogated should be *qath'i al-dalâlah* (decisive proof) so that *zhanni al-dalâlah* (hypothetical proof) can not abrogate the *qath'i al-dalâlah* (decisive proof).²⁹

While related to Ijma', needed depth exploration, because some *fuqaha* (an expert in fiqh) stated the verse of sura al-Baqarah: 180 is categorized as *muhkam* verse, as previous explanation. Because of that, some of them compromise it with hadith and make some criteria that persons who receive the testaments are the persons who do not deserve to get inheritance because there is the obstacle that makes them do not have right to get it, such as different religion. There are some others who let on generality as they are and do not state falsehood of inheritance verse for both parents and their relatives.³⁰

Mohammad ever followed it, then changed it to *Kabaa*. Then Yahudi asked, "is it Muslim who were turning their face to Baitul Maqdis". Then Allah answered "And to Allah belongs the east and the west. So, wherever you (might) turn, there is the face of Allah. Al-Thabarî, Jâmi'u al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'an, Juz. 1 (ttp:Mu'assasah al-Risalah, 2000),. 502.

²⁴ Al-Thabari does not tend to abrogate this verse, he believes that this verse was sent down in general situations, but the intention was specific, therefore, this verse has many possible meanings. Such as turning the face to Kaaba when praying in traveling or in a war. al-Thabarî, Jâmi'u al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'an, Juz. 1 (ttp:Mu'assasah al-Risalah, 2000),.504.

²⁵ Ministry of Religious Affairs, Al-Qur'ân,. 27.

²⁶ This opinion is first proposed by Imam al-Dlauhak, Imam Thowus and Imam al-Thabari, while the opinions stated this verse was abrogated are from Ibnu Abbas, Ibnu Zaid, Ibnu Umar. See al-Qurthubî, al-Jami' li

Ahkâm al-Qur'an, Juz. 2 (Kairo:Dâr al-Kutub al-Mishriyah, 1964),. 262.

²⁷ al-Zarqanî, Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'an, Juz. 2 (Bairut:Dâr ihyâ al-Kutub al-'Arabiyah, tt),. 276-274. Lihat: al-Thabarî, Jâmi'u al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'an, Juz. 2 (ttp:Mu'assasah al-Risalah, 2000),. 263

²⁸ al-Razî, Mafâtiḥ al-Ghaib, Juz. 3 (Bairut:Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, 1999),. 68

²⁹ Abd Wahhab Khalaf, Ilmu Ushûl al-Fiqh (ttp. Dâr al-Qalam,1978),. 43

³⁰ As comparison, Hadith لاوصية لوارث is hadith لا تجوز الوصية لوارث إلا أن يشاء الورثة. This hadith was considered right by some hadith experts. Based on this hadith, there is no contradiction between the inheritance verse above wotj hadith لاوصية لوارث. While, this hadith is

Allah said in sura al-Baqarah: 184

وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيفُونَ فِدْيَةً طَعَامَ مِسْكِينٍ

And upon those who are able (to fast, but with hardship) – a ransom (as substitute) of feeding a poor person (each day)..³¹

That verse was abrogated according to some scholars, includes Ibn Umar and Ibn Kathir.³² While the verse that abrogated it was Sura al-Baqarah: 185.

فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ

So, everyone of you who is present (at his home) during that month should spend it in fasting.³³

However, not all Islamic scholars agreed to the abrogation of al-Baqarah: verse 184, for example Ibn Abbas. He believed verse 184 was *muhkam* verse, which means people who are unable to fast such as aged person and nursing mother who breastfeed their babies are allowed not to fast, but they have to pay *fidyah*.

In sura al-Baqarah: 217 mentioned:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ

They ask you about the sacred month – about fighting therein. Say, “fighting therein is great (sin).³⁴

Related to the verse above, some islamic scholars say it was abrogated by sura al-Taubah: 36

وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً

brought to the prohibition law to give testament to the heirs more than 1/3 of the inheritance. Imam Taquyuddin al-Syafi'i, Kifāyat al-Akhyār fī Halli Ghāyat al-Ikhtishār, Juz 2 (Damasykus: Dār al-Khair, 1994),. 33

³¹ Ministry of Religious Affairs, Al-Qur'ān,. 28

Ministry of Religious Affairs, Al-Qur'ān,. 28.

³² Ibnu Katsir, Tafsir al-Qur'an al-'Azhim, Juz.1 (Bairut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998),. 335

³³ Ministry of Religious Affairs, Al-Qur'ān,. 28.

³⁴ Ibid., 34

And fight against the disbelievers collectively as they fight againsts you collectively.³⁵

Before orienting the verse above, one thing may be needed to know that prohibition to fight (to war) in sacred month is due to some factors, for instance: sacred month is holy month wherein Ibn Kathir said that there are a series of workshop done during that month, therefore, any type of war is absolutely prohibited. Dealing with this case, the writer infers that the verse above is still problematic, the question is in what condition the fighting (the war) is not allowed to do?

By considering the question above, it can be seen that al-Baqarah: 218 is *hash* (specific) from the time (read: sacred month) and it is 'ām (general) from the condition of fighting, it means that it does not tell whether the fighting or the war is a counter-attack from the unbelievers or not. The same case also happens in sura al-Taubah: 36 that one part of verse includes *hash* (specific) and the other part is 'ām (general). Based on the theory of *Ushul al-Fiqh*, this context is applying *ushuliyah* rule, namely *Takhshish al-'am*.³⁶

Stand by this theory, the conclusion taken from these two contradictory verses here is the prohibition to fight/ (to war) in a sacred month is to respect the month as holy month, unless they (rivals) was first attacked. However, if Muslims were first attacked, then there is no prohibition to fighting to defend themselves. To strengthen this conclusion, there is one *dalil* (proof) support it, it is sura Al-Baqarah: 190.³⁷

Qur'an sura al-Baqarah: 240:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

³⁵ Ibid., 192

³⁶ Wabbah al-Zuhaili, Ushul al-Fiqh al-Islami, Juz,. 1 (Syiria: Dār al-Fikr, 2001),. 254.

³⁷ وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ. The mean of this verse is obligated to fight in Allah way to the ones against us.

*And those who are taken in death among you and leave wives behind for their wives is a bequest: maintenance for one year without turning (them) out: But if they leave (of their own accord), then there is no blame upon you for what they do with themselves in an acceptable way. And Allah is exalted in might and wise.*³⁸

The verse above then abrogated by al-Baqarah verse 134 below:³⁹

وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِثْلَ مَا يَرْثُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا

*And those of you who die and leave wives behind them, they (the wives) shall wait (as regards of their marriage) for four months and ten days.*⁴⁰

Almost all *ulama* (Islamic scholars) agreed that this verse (Sura al-Baqarah: 240) was abrogated by sura al-Baqarah: 234. However, there is opinion encounters it that there was no abrogation between them such as opinion from Imam Abu Muslim al-Ishafani. The different opinions dealing with the process of naskh to those verses as follows: the first opinion believes that sura al-Baqarah: 240 gives us understanding that a woman who was left behind by her husband who died shall wait for at least one year, while sura al-Baqarah: 243 states a woman who was left behind by her husband who died shall wait for four months and ten days.

At a glance, there is a contradiction between the conclusion of those verses. However, if they are explored carefully, it is found that those have different characteristics. By mean, the first verse (al-Baqarah: 240) means giving *right* for the woman (the widow) to get the will of the *nafaqah* and remain in her husband's house. Therefore, because it is the woman's *right*, so she could do something differ from her *right* (for

example: leaving the (deceased husband's) house) after the four months and ten days have passed, and there is no sin for her, as explained in the second verse (al-Baqarah: 243)

Allah said in al-Baqarah: 183:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

*O you who have believed, prescribed upon you is fasting as it was prescribed upon those before you that you may become righteous.*⁴¹

The verse above was abrogated by this verse (al-Baqarah: 187)⁴²

أُجِّلَ لَكُمْ لَيْلَةُ الصَّيَامِ الرِّفْثُ إِلَى نِسَائِكُمْ

It has been made permissible for you the night preceding fasting to go to your wives [for sexual relations].

Explained in al-Bahr al-Muhîth Tafseer that al-Baqarah: 183 was abrogated by al-Baqarah: 187. This abrogation was based on the prohibition to have sexual relation, eat and drink after sleep at night in Ramadan, because this law (sharia) is the earlier sharia before Islam until the beginning of Islam.⁴³ The abrogation of sharia (Islamic law) before Islam by the sharia after Islam is justifiable according to *ijma'* (agreement of Muslim scholars).

Allah said in Sura al-Nisa': 8:⁴⁴

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا

*And when [other] relatives and orphans and the poor are present at the [time of] division, then provide for them [something] out of the estate and speak to them words of appropriate kindness.*⁴⁵

⁴¹ Ministry of Religious Affairs, Al-Qur'ân., 28

⁴² The Qur'an, Al-Baqarah(2):187

⁴³ Abu Hayyân, al-Bahr al-Muhîth fî al-Tafsîr, Juz.2 (Bairut: Dâr al-Fikr, 1999),. 36

⁴⁴ The Qur'an, al-Nisa'(4): 8

⁴⁵ Ministry of Religious Affairs, Al-Qur'ân., 78

³⁸ Ministry of Religious Affairs Al-Qur'ân., 39

³⁹ The Qur'an, Al-Baqarah(2): 234

⁴⁰ Ministry of Religious Affairs, Al-Qur'ân., 38

This verse was abrogated by the verse of inheritance. The contradiction is: *the first*, Sura al-Nisa': 8 tells us about the obligation to divide inheritance to them who are present in the process of division (including the orphans and the poor). While the verse about inheritance told about the obligation to give inheritance for the heirs.⁴⁶ However, Ibn Jarir by considering Ibn Abbas's statement that those two verses are not really contradictory. He argues that al-Nisa': 8 does not show the obligation (to give inheritance for those who are present, including orphans and the poor), but it is just *sunnah* (recommended), while the verse of inheritance mentioned about obligation.⁴⁷

Allah said:⁴⁸

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ

*O you who have believed, fear Allah as He should be feared.*⁴⁹

That verse is abrogated by this following verse:⁵⁰

فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا لَسْتُمْ بِطَائِفَةٍ

So fear Allah as much as you are able.

⁵¹

Those verses are considered contradictory if they are seen from their literal meaning. The beginning verse means that Muslims are ordered to fear of (*taqwa*) Allah by showing our "*real taqwa*" as mentioned in the expression "*as he should be feared*" and the second means to fear of (*taqwa*) "*as much*

as you are able". The meaning of "*as he should be feared*" and *as much as you are able* can be said having different meaning, the expression of "*as he should be feared*" shows that there is much pressure in it, while "*as much you are able*" show less pressure in *taqwa* or *you fear (taqwa) only if you can do*. However, those verses can be understood consecutively without saying that one verse was abrogated by another verse, it is what we called as *I'mâl al-kalâm* and that verse should be functioned as it should be.

There must be such a "*pressure*" to obey what Allah is ordered such as *taqwa* (to fear of Him), however, Allah knows best that everything is ordered by Allah to do by *mukallaf* (religiously responsible person) has been made based on their ability and their potential. Therefore, *taqwa* (fearing of Allah) *as much as they are able* has the same meaning with they do the *real taqwa*.

Allah said in Sura al-Nisa': 33:⁵²

وَالَّذِينَ عَقَدْتَ أَيْمَانُكُمْ فَأَنْتُمْ بِهِمْ

*And to those whom your oaths have bound [to you] - give them their share.*⁵³

That verse was abrogated by another verse (al-Anfal: 78) as follow:⁵⁴

وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ

*But those of [blood] relationship are more entitled [to inheritance] in the decree of Allah.*⁵⁵

The difference between them is Al-Nisa': 33 is about inheritance division from the master to their slaves, while al-Anfâl: 75 gives us understanding about there is inheritance law between a man/a woman who dead (whether they were master or not) with the heirs (read: family). Some Islamic scholars state that the first verse was

⁴⁶ From the obligation, there is one question who should be prioritized the heirs or them (the orphans and the poor)? Actually it is the contradiction, But if is divided fairly, it will reduce the inheritance that is actually the heirs' *right*. Ibnu Katsir, Tafsir al-Qur'an al-'Azhîm, Juz. 2 (Bairit: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998),. 716.

⁴⁷ Majd al-Dîn Abu Thahir Muhammad bin Ya'qub al-Fairuz Abbâdi, Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn Abbas (Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, tt),. 65.

⁴⁸ The Qur'an, Ali Imran(3): 102

⁴⁹ Ministry of Religious Affairs, Al-Qur'ân,. 63

⁵⁰ The Qur'an, Al-Taghâbun(64): 16

⁵¹ Ministry of Religious Affairs, Al-Qur'ân,. 556

⁵² The Qur'an, al-Nisa'(4): 33

⁵³ Ibid., 83

⁵⁴ The Qur'an, Al-Anfâl(8): 75.

⁵⁵ Ministry of Religious Affairs, Al-Qur'ân,. 186.

abrogated by the second verse. But, this abrogation is also problematic, if it was abrogated then why some *fiqh* books mention or regulate the rule of inheritance division from the master to their slaves. Therefore, the writer assumes that al-Nisa':33 was not actually abrogated, but it should be given preferences by using other *dalil* (evidence).⁵⁶

Closing

The description about some verses mentioned above, at least gives us conclusion that the abrogation of one verse by another verse in which those are the revelation of Allah that must be pure from *taghyîr* (conversion) and *tabdîl* (alteration) do not really occur. Although there are many evidences that are utilized as *hujjah* that the abrogation can happen, it does not really mean that verse of the Qur'an was abrogated, but it was the previous sharia (Islamic law) that have been abrogated by implementing the sharia (Islamic law) of Prophet's Muhammad pbuh. Yet, as *shahih al-kalam*, it is not impossible to eliminate its own verse, However this contradicts with Allah's statement that there is no contradiction among verses of the Qur'an which through that contradiction can cause the happening of *naskh* (abrogation).

The claim about the contradiction of the verses in the Qur'an actually occurred from thought and view from each individual (each ulama), not from the verse itself. Therefore, selecting and using alternative ways to comprehend a verse that is considered contradictory are important to apply, such as using verse conciliation or *taujîh al-âyat* (verse orientation) based on its place is an inevitability. *Wallahu a'lam*.

References

- Abbâdi, Majd al-Din Abu Thahir Muhammad bin Ya'qub al-Fairuz. *Tanwîr al-Miqbâs min Tafsîr Ibn Abbas*. Libanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.
- Bukhârî, Muhammad bin Ismail Abu Abdillâh al. *Shahih Bukhari*. ttp. Dar Thuq al-Najah, 2001.
- Ministry of Religious Affairs. *Al-Qur'ân dan Terjemahnya*. Jakarta: PT. Hati Emas, 2014.
- Hayyân, Abu. *al-Bahr al-Muhîth fî al-Tafsîr*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1999.
- Katsîr, Ibnu. *Tafsir al-Qur'an al-'Azhîm*. Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998.
- Khalaf, Abd Wahhab. *Ilmu Ushûl al-Fiqh*. ttp. Dâr al-Qalam, 1978.
- Mahmud, al-Hijazî Muhammad. *al-Tafsîr al-Wâdlih*. Bairut: Dâr al-Jail al-Jadîd, 1992.
- Qurthubî, al. *al-Jami' li Ahkâm al-Qur'an*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishriyah, 1964.
- Razî, al. *Mafâtiḥ al-Ghaib*. Bairut: Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabî, 1999.
- Shâbûni, 'Alî al. *Rawâ'i al-Bayân Tafsir Âyât al-Ahkâm*. Bairut: Maktabah al-Ghazali, 1980.
- Syafi'î, al. *al-Risalah*. Bairut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2009.
- Syaukanî, al. *Irsyâd al-Fuhûl ilâ Tahqîq al-Haq min 'Ilm al-Ushûl*. Bairut: Dâr al-Fikr, 1999.
- Taqyuddîn, Imam. *Kifâyat al-Akhyâr fî Halli Ghâyat al-Ikhtishâr*. Damasykus: Dâr al-Khair, 1994.
- Thabarî, al. *Jâmi'u al-Bayân fî Ta'wîl al-Qur'an*. ttp: Mu'assasah al-Risalah, 2000.
- Zarkâsyî, al. *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'an*. Bairut: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyah, tt.
- Zarqanî, al. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'an*. Bairut: Dâr Ihyâ al-Kutub al-'Arabiyah, tt.
- Zuhailî, Wahbah al. *Ushûl al-Fiqh al-Islamî*. Syiria: Dâr al-Fikr, 2001.

⁵⁶ As argumentation from the writer, there is *dalil* (proof) –more *dalil*– that that verse was used or it was not abrogated, such as *فإنما الولاء لمن أعتق*, See: Muhammad bin Ismail Abu Abdillâh al-Bukhârî, *Shahih Bukhari*, Juz.4 (ttp.Dar Thuq al-Najah, 2001),. 167.



ISLAMIC MODERATION : THE EFFORT OF CREATING HARMONY IN RELIGIOUS DIVERSITY

Putri Adelia

UIN Sunan Kalijaga

Putriadelia785@gmail.com

Abstract

The problematic interfaith community in the world is not a new issue. A number of violent incidents in the name of religion cause the unreliability of inter-religious relations. Komnas HAM also noted that cases of intolerance in Indonesia has been increasing from year to year. Such violations include prohibiting religious activity, damaging houses of worship, discrimination on the basis of belief or religion, intimidation, and coercion of beliefs. To understand the religious activities of contemporary Muslims, there is a tendency in understanding the Qur'an in extreme, partial, textual and rigid impressed. This model of understanding can lead to behaviors that seem anarchic, intolerant, and destructive. Therefore, in carrying out Islamic teachings and thought, Muslims should take the middle way (moderation) so as not to tend to understand Islamic law strictly and extremely and to follow more liberal stance to applying their religious belief which frequently go beyond the limits, in line with the characteristics of Islamic teachings that rahmatan lil 'alamin (peaceful for humankind). For that reason, the moderation stance in Islam needs to be implemented into life so as to create a peaceful life among religious people.

Key Words:

Moderation, extreme, peace

Introduction

Islam is known as a religion that respects human rights, one of which is the right of freedom of religion. The right to freedom of religion and belief is the right to choose, embrace and practice religion and belief.¹ This is evidenced by the Koran as the guidance of Muslims which is the form of the Book which greatly appreciates the existence of other religions.

Normatively in the Qur'an, there are some important verses on the values of tolerance and peace. Religious diversity is a

necessity, a complement to the plurality of languages and ethnicities.² The Qur'an has also applied some principles of religious freedom and tolerance, in the sense that the Qur'an recognizes and does not require compulsion in religious beliefs.

On the other side, Islamic statements protect human rights and uphold tolerance, not in accordance with what exists. It is precisely in Muslim countries that many are above human rights, including in Indonesia. There are the conflicts between religious people both in Indonesia and around the world are brought by

¹ Yuli, dkk, *Pemaksaan Terselubung Hak atas Beragama dan Berkeyakinan*, (Jakarta : Komnas HAM, 2009), page. 5

² Komarudin Hidayat, *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi, Doktrin dan Peradaban Islam di Panggung Sejarah*, (Jakarta : Paramadina, 2008), page. 229.

intolerant acts in religion, violence and the attitude of radicalism that is in the name of religion.

Intolerant and violent acts in the world include the events of 9 September 2001 in New York, Washington and Philadelphia, followed by bombings in Bali (12/10/2002 and 1/10/2005), Madrid (11/3/2004), London (7/7/2005), and lastly in Paris (13/10/2015). In Indonesia, the number of cases of intolerance in 2016 continues to increase when compared to two years earlier. human rights violations related to freedom of religion and belief occur in several forms. Such violations include prohibiting religious activity, damaging houses of worship, discrimination on the basis of belief or religion, intimidation and coercion of faith.³

According to Yusuf al-Qaradawi, the main factor in the emergence of extreme (read: radical) attitude in religion is the lack of a true and deep understanding of the essence of Islamic teachings and the literalistic understanding of religious texts.⁴ These acts of violence and coercion can also be caused by lack of comprehension of religion in a comprehensive and too extreme in understanding religious laws. These problems are in contrast to the assertion that Islam is a universal and moderate religion (*wasatiyah*) that teaches tolerant values (*tasāmuh*) which is one of the core teachings of Islam that are parallel to other teachings, such as justice (*'adl*). As a mercy to the universe (*rahmatan lil 'alamin*), the Qur'an recognizes the multiplicity of beliefs and religions.

In this paper, the author intends to explore the concepts of moderation in Islam and examine the urgency of Islamic moderation and its implementation in religious life until it becomes a solution to violent and coercive acts against beliefs that often lead to disharmony of interreligious relationships.

³ Lutfy Mairizal Putra, "Catatan Komnas HAM : Kasus Intoleransi Meningkatkan Setiap Tahun", dalam <http://nasional.kompas.com/read/2017/01/05/18280081/catatan.komnas.ham.kasus.intoleransi.meningkat.setiap.tahun>, diakses pada tanggal 18 April 2017.

⁴ Dede Rodin, "Telaah Ayat-Ayat Kekerasan" dalam *ADDIN*, Vol. 10, No. 1, Februari 2016, page. 32

Term Moderation and Its Meaning

The word "wasat" comes from English, moderation, which means moderate or non-exaggerated attitude. A person who is called moderate means he is natural, mediocre and not extreme.⁵ While in Arabic can be termed with *wasatiyah*, while the culprit is called *wāsit*.⁶

The term *wasat* itself and its derivatives are five times in the Qur'an, among others in QS. Al-Baqarah: 143, QS. Al-'Adiyat: 5, QS. Al-Maidah: 89, QS. Al-Qalam: 28 and al-Baqarah: 238. In the beginning, this term means something that has two ends of the same size.⁷ But in general the term *wasat* means being in the middle between two things. The word *wasat* used by the Arabs to show the meaning of *khiyār* (choice or elected). If it is said, he is a wet person meaning he is the chosen person among his people.

Islam is a moderate religion, because Islam is a chosen religion among other religions.⁸ So Muslims are said to be the ummah of *wasat* is a hope they can appear to be an elect is always fair. Then by linking the term to this sting with the *shuhadā*, which means witnessing or witnessing, then according to Quraish Shihab, If the term *wasat* associated with moderation means demanding Muslims to be witnesses and simultaneously witnessed, in order to be an example for other people.⁹

In QS. Al-Baqarah: 143 Muslims are called *ummatan wasathan* because they are people who will be witnesses and or witnessed by all mankind so it must be fair to be accepted his testimony. Or be good and be in the middle

⁵ Kemenag RI, *Moderasi Islam* (Lajnah Pentashihan Mushaf al-Quran : Jakarta, 2012), page. 5.

⁶ Al-Raghib al-Ashfahani, *Mufradat Alfadz al-Quran* (Damaskus : Dar al-Qalam, 2009), page. 688

⁷ Al-Raghib al-Ashfahani, *Mufradat Alfadz al-Quran*, page. 689

⁸ Aṭ-Ṭabari, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Quran*, Jilid 5 (al-Maktabah asy-Syāmilah), page. 168

⁹ Kemenag RI, *Moderasi Islam*, page. 10

because they will be witnessed by all humanity.¹⁰

According to Yusuf al-Qardhawi, the moderation referred to in the verse is a comprehensive and general moderation, namely moderation in beliefs and patterns of view, moderation in rites and worship, moderation in morals and behavior, ie between materialism and spiritualism moderation in systems and laws- law, and moderation in thought and feeling.¹¹ Which makes man to be a witness of man and occupy a chair as a great teacher to all men.

Another term related to the talk of moderation is the term 'adl. The term 'adl and its derivatives are mentioned 16 times in the Qur'an.¹² In other literature it is mentioned 28 times in the Qur'an. 'Adl can be interpreted by al-musawah, ie the person who is said to be fair is the one who rewards others in accordance with what he receives, whether received is good or bad.¹³ When understood or associated with moderation, the term 'adl includes a balanced, harmonious and impartial meaning. Islam itself is a religion that is identical with a just religion.¹⁴ Morality in Islam, among others, is based on justice, that is putting something in its place or in its portion.

The third term is al-mizān or al-wazn and its derivations in the Qur'an are mentioned 28 times. Term al-wazn means knowing the level or size of something.¹⁵ If understood in the context of moderation term al-mizan means to be fair, honest and not deviate from the established line. Therefore, injustice and dishonesty will damage the balance of nature.¹⁶

Interfaith Conflicts in Indonesia

The burning of mosques in Medan, This case occurred in Lumban Lobu Village, Porsea District, Toba Samosir Regency, North Tapanuli. The burning of the mosque took place after the dawn prayer by an unknown person, right on July 27, 2010. According to Information, the mosque is the oldest mosque among the majority of Christians. And tragically again, after the case happened, there was no serious handling from the police.

The second conflict was the burning of Vihara and Four Pagoda in Tanjungbalai. The incident that occurred on July 29, 2016, started with a complaint from a Chinese ethnic against the sound of the call to prayer al-Maksum mosque near his home. Finally, the residents did not accept the complaint of the woman and moved to Juanda Vihara. According to information, the number of burned monasteries amounted to one, and four temples destroyed and burned, along with a foundation building, three units of cars and motorbikes burned.

The next conflict was Poso conflict occurred on 25 December 1998, coinciding with Christmas Day. The conflict began with three Christian youths who came to Ridwan, a Muslim sleeping in a mosque. Allegedly three young Christians are drunk. Suddenly, the three young men are hacking Ridwan. Ridwan fight and shout for help. And the Muslims around the mosque who were eating sahur running out of the house chasing the three youths who do the bribing. This event triggered the Muslim-Christian conflict in Poso.

This is the worst religious conflict ever recorded in Indonesian history. With the death toll of 8,000-9,000 people dead, material losses of 29,000 burned houses, 45 mosques, 47 churches, 719 shops, 38 government buildings, and 4 banks were destroyed. Conflict lasts for up to 4 years. As many as 65% of the violence in the conflict in Indonesia is based on religion, and 10,000 people died due to religious conflict category.

¹⁰ Muchlis Hanafi, *Konsep al-Wasathiyyah dalam Islam*, dalam *Multikultural & Multireligius* Vol. VIII

¹¹ Yusuf al-Qardhawi, *Berinteraksi dengan al-Quran* (Jakarta : Gema Insani, 1999), page.

¹² Jejen Musfah, *Indeks al-Quran* (Bandung : Hikmah, 2006), page. 2-3

¹³ Al-Raghib al-Ashfahani, *Mufradat Alfadz al-Quran*, page. 552

¹⁴ Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia* (Bandung : Mizan, 2017), page. 131.

¹⁵ Al-Raghib al-Ashfahani, *Mufradat Alfadz al-Quran*, page. 868

¹⁶ Kemenag RI, *Moderasi Islam*, page. 12

Moderation Concepts

Muslims are expected not to be trapped and affected by the narrow and textual models of extreme understanding, nor to drift into the wild understanding of the transcendent liberals, to have a comprehensive understanding of Islamic teachings, not to justify personal opinions or to perceive themselves as true causing intolerant attitude among humankind. Therefore, in running the teachings and thoughts of Islam, Muslims should take the middle road (moderation).

Islam has the principles of moderation that are qualified, among them are justice ('*adalah*), balance (*tawāzun*), and tolerance (*tasāmuh*). The concepts of these three principles are part of *ahlu-sunnah wal-jama'ah*.¹⁷ The three concepts of moderation can be described as follows:

1. Justice ('*adalah*)

In Big Indonesian Dictionary, the word fair means not one-sided, equally severe, and impartiality. While the word "justice" is defined by fairness (deeds, treatment, etc.).¹⁸ Upholding justice in Islam is an obligation in all levels and aspects of life. This principle implies a one-sided impartiality. The discourse of justice in the Qur'an can be found from meaningful tauhid to beliefs about the day of resurrection, from prophethood to leadership, from individuals to society.¹⁹ Justice is a requirement for the creation of welfare standards in society.

Allah creates and manages this universe with justice, and demands that justice encompass all aspects of life, including *aqeedah*, *shari'a* or law, morals, even love and hate.²⁰ "O ye who believe! You shall be the ones who always uphold (righteousness) for Allah, bear witness justly. And let not your hatred against any people, encourage you to be unfair. Be fair,

because fair is closer to piety. And fear Allah, Allah is well acquainted with what you do." (Surat al-Maidah: 8). From this verse it can be concluded that hatred can not be a reason not to do justice, even though hatred is directed to non-Muslims though.

2. Balance (*Al-Wazn*)

Balance or *tawazun* implies the attitude and movement of moderation. This attitude leads to justice, humanity and equality. The person who is such a *lamb* means to be firm, but not hard because it is always on the side of justice, only the siding is arranged so as not to harm others. *Tawazun* means not putting things into their own extremities, which is to maintain balance. Balance that is balanced attitude in *berkhidmat* for the creation of harmonization of life among human beings.

3. Tolerance (*Tasamuh*)

Islam teaches for mutual respect for fellow Muslims, and so with other religions, Muslims are commanded to be tolerant. Tolerance is also limited to matters that are worldly, not concerning *aqidah*, *shari'ah* and worship. The Word of God which means: Say: "O ye disbelievers, I will not worship what ye worship And ye are not worshipers of the Lord whom I serve, and I have never been a worshiper of what ye worship, And ye have never [become a worshiper of the Lord whom I worship, for you your religion, and for me, my religion. " (Surah Al-Kaafiruun: 1-6). This verse asserts that there is no tolerance in the case of *aqidah* and worship.

Plurality in our lives is an inevitability. In terms of religious plurality (religious plurality) Islam is a religion whose holy scriptures expressly acknowledge the existence of other religions, contained in the QS. Al-Baqarah verse 62 which reads: "Surely the believers, the Jews, the Christians, and the Sabians, any of them

¹⁷ Kemenag RI, *Moderasi Islam*, page. 20

¹⁸ KBBI Online

¹⁹ Kemenag RI, *Moderasi Islam*, page. 25

²⁰ Kemenag RI, *Moderasi Islam*, page. 32

who truly believe in Allah, the Last Day and do good deeds, will receive their reward from their Lord, no concerning them, and neither shall they grieve.

Wahbah Zuhaili interprets the above verse by stating: "All who believe in Allah, the last day, and do good deeds and hold fast to their religion, then they are among the lucky ones."²¹ The verse does not explain all the same religious groups, this verse asserts that all religious groups will be saved as long as they believe in God, the last day, and do good deeds.²²

Islam, in addition to having exclusive doctrines such as Judaism and Christianity, it also has plural-inclusive doctrines, which recognize and acknowledge the truth of other religions.²³ Al-Quran is a book that really appreciate the existence of other religions. Normatively, the Koran has also applied some principles of religious freedom and tolerance.

Urgency of Islamic Moderation in Religious Life

The principle of Islamic teachings is love (peace). There is no peace in this world if there is no good relationship between religious people.²⁴ The problematic inter-religious community is not new in today's contemporary era. Conflict between religions has been around since the time of the Prophet in Medina, so that at that time emerged Medina Charter as a form of tolerance of ethnic and religious differences.

In its journey, this diversity is colored by some conflicts that cause hostility. It is characterized by several events that are often reported in the mass media such as the

bombing of places of worship (churches, mosques), ethnic riots, discrimination against minorities, etc. One of the causes is the extreme attitude that is often a tendency by Muslims as described earlier. This is where the point where moderation of Islam becomes so important in religious life.

Implementing moderate Islamic concepts and understandings is a very important subject, as it not only values other schools within Islam, but also other religious communities. Sturdy understanding of moderation of Islam will affect the behavior of people who uphold differences and tolerance, especially against other religions. Matters that must be applied, among others, in accordance with the principles of Islamic moderation that includes justice, balance and tolerance. Tawazun means not putting things into their own extremities, which is to maintain balance. Being 'adl' means putting something in its place. Being tolerant means respecting each other, and in truth these three principles are related to each other.

Forms of Implementation of Islamic Moderation in Religious Life

From the previously studied descriptions, it can be concluded that in order to create peace and harmonization within religious communities caused by extreme measures in various aspects, the authors will conclude some points related to Islamic moderation that need to be implemented in religious life so that it becomes a solution for the creation of peace, among others:

1. Affirming Moderate Attitudes in Religion

Islam is a moderate religion, in the sense of not teaching extreme attitude in various aspects. In Surat al-Baqarah verse 143 Allah says:

وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون
الرسول عليكم شهيدا وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا
لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وإن كانت
لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع إيمانكم إن
الله بالناس لرؤوف رحيم

²¹ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jil. II, Juz 3, page. 178

²² Abdurrahman, *al-Quran dan Isu-Isu Kontemporer*, (Yogyakarta : eLSAQ press, 2011), page. 22.

²³ Umi Sumbulah, *Islam Radikal dan Pluralisme Agama* (Jakarta : Badan Litbang dan Diklat Kementrian Agama RI, 2010), hal. 59.

²⁴ Robert B. Baowollo, *Menggugat Tanggung Jawab Agama-Agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia* (Yogyakarta: Kanisius, 2010), page. 34

"And thus We have made you (the Muslims), the just and chosen, that ye be witnesses of the deeds, and that the Messenger (Muhammad) be a witness of your (deeds). And We have not established the Qibla which is your qibla (now) but that We may know (to be real) who follows the Apostle and who defected. And indeed (the removal of the qibla) it is very heavy, except for those who have been guided by God; and God will not waste your faith. Allah is Most Merciful, Most Merciful to men. "

In this verse, the Qur'an states that the ummah to be built by the Qur'an is a moderate Ummah. In the Qur'an, all the terms of the beats indicate a medieval meaning in a moderate sense. By moderating, it can eliminate the tendency to go right (fundamental) and left (liberal), and according to the writer this attitude becomes the key or starting point for the following forms of moderation implementation implementation.

For example if you understand the verse about jihad and qital. If the verses of jihad and qital are understood partially, then there will be a misunderstanding of those verses. From this mistaken understanding Islam will be seen as a ferocious and violent religion. But if we understand the other verses and review the meaning of jihad in its entirety, it will appear the face of Islam as a religion of rahmatan lil 'alamin (grace for the universe) and a moderate religion.

Recognizing Diversity as a Necessity

One of the principles of Islamic moderation is tasamuh / tolerance, both to fellow Muslims and non-Muslims. God created man is different, meaning that difference is a necessity that can not be denied. The assertion that God does not create man is the same in the QS. Al-Baqarah: 256 which reads:

ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم

"If He will, He will make you one (only), but He will test you for the gifts He has given you"

In Surat al-Hujurat verse 13 it is explained that Allah created man with diversity :

يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير

"O mankind, We created you from a man and a woman and made you nation and tribe so that you may know one another. Verily the most honorable among you by Allah is the most wicked among you. Allah is the Knower, the Knower. "

2. Avoid Excessive Fanatic Attitude

In Big Indonesian Dictionary (KBBI), fanatical word means a very strong belief in the teachings (politics, religion, etc.).²⁵ A religious fanatic attitude is an overwhelming belief in his religion. This character also relates to the principle of moderation of Islam that is justice. This nature is not a bad trait on the one hand, but it becomes disgraceful when this excessive attitude of fanaticism makes one to despise others and seize their right to adhere to the teachings, beliefs, or opinions it chooses.

It is undeniable that every adherent of religion is required (by his religion) to be fully convinced of the truth of what he embraces, but Muslims are at the same time taught a tolerant attitude, as in QS. Al-Kafirun: 1-6.²⁶ The expression of this verse is the recognition of mutual existence. Each party can carry out what they think is right and right without refuting opinions to others without neglecting their respective beliefs.

3. Respect for the Rights and Existence of Other Religions

One of the principles of moderation in Islam that is most important in building a peaceful life among religious people is

²⁵ KBBI Online

²⁶ Kemenag RI, *Moderasi Islam*, page. 56

tasamuh or tolerance. From the very beginning Islam declared itself a peaceful religion. The Qur'an also explicitly recognizes the existence of other religions and does not require coercion of faith.

The Qur'an is a mashalihu an-nas wa al-'alam (goodness of human being and universe), which brings benefit to man and the whole of nature. The Qur'an also speaks volumes about the freedom to embrace their respective religions, as the example in the verse contained in Surah al-Baqarah verse 256 which explicitly states that there is no compulsion to embrace another religion which reads:

لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي

"There is no compulsion to (enter) religion (Islam); in fact it is clearly the right path rather than a misguided path"

Abu Ja'far says that ta'wil scholars differ on the meaning of this verse.²⁷ Ibn Jarir al-Tabari narrates the hadith from Ibn Abbas, he says: the verse "la ikraha fi al-din" goes down with Hushain's friend of the anshor of Bani Salim who has two Christian children, while he is a Muslim, asked the Prophet "Am I allowed to force both ?, because they ignore me and still want to be a Christian." So Allah revealed the verse.²⁸ There is no compulsion in religion, because it is clearly a straight path. In the above verse it is clearly stated that there is no compulsion in religious beliefs. God wants all human beings to do peace.²⁹ God wants everyone to feel peace. Peace can not be achieved if his soul is not peaceful, and coercion makes the soul uncomfortable.³⁰

²⁷ Ibn Jarir al-Tabari, *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Quran*, Jil. III, Juz 3 (Lebanon : Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2009), hal. 15

²⁸ Wahbah az-Zuhaili, *Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syari'ah wa al-Manhaj*, Jil. II, Juz 3 (Beirut : Dar al-Fikr al-Mu'ashir, 2003), hal.22

²⁹ Lajnah Pentashihan Mushaf al-Quran, *Tafsir al-Quran Tematik: Hubungan Antar-Umat Beragama*, (Jakarta : Aku Bisa, 2012), hal. 26

³⁰ Quraishy Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, (Jakarta : Lentera Hati, 2011), Juz. III, hal. 669.

Another verse that matches the QS. Al-Baqarah: 256 was contained in the QS. Jonah: 99-100 which reads:

ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مساعدا

"And if thy Lord willed, surely the believers of all the earth shall be all. Do you then (forcefully) persuade men to be believers? And no one will believe except by the permission of Allah; and Allah infuses wrath upon those who do not use their wits "

The above verse expressly implies that man is given freedom of faith or unbelief. The freedom is not from human strength but grace from God, because if Allah wills then believe all human beings who are on this earth entirely.³¹ This verse asserts that coercion of religious beliefs is not justified in Islam. The verse is also in line with the QS. Hud: 118-119 and QS. Ar-Ra'du: 31.

In the history of Islam, precisely when Muslims migrated from Mecca to Habashah due to the unfavorable condition of Mecca, good relations occurred between Muslims and the Habasha rulers who were Christians. It is said that in the fifth year of prophethood or 615 AD, Muslims performed the first Hijrah to Habashah with a total of 16 people. Then they returned to Mecca after two months in Habashah for hearing information that Mecca was safe. However, it turns out the information is wrong, the situation of Mecca is still not safe. Finally the Prophet Muhammad ordered the Muslims to emigrate for the second time with a larger number of entourage, 83 men and 11 women. Muslim entourage stayed in Habashah for a long time and received good treatment from the Habasha ruler. Until finally they heard the news that Prophet Mohammad migrated to Madinah, they decided to go home and follow the Prophet to emigrate to Madinah.

There are lessons to be learned from these historical events. That Muslims can live

³¹ Lajnah Pentashihan Mushaf al-Quran, *Tafsir al-Quran Tematik: Hubungan Antar-Umat Beragama*, page. 29.

side by side with the predominantly Christian Habashah population and they are even treated well, even though their status is immigrants. An important note to note is that each group both Muslims and Christians remain in their respective creeds. And it is not heard in history that one party imposed its religious beliefs on the other.

Hans Kung said "There is no peace in the world without inter-religious peace, no interfaith peace without interfaith dialogue." So the most fundamental thing for religious people is to build a collective awareness of the importance of religion in social life which furthermore the consciousness is translated into in the religious encounter honestly and openly with the willingness to dialogue. Hans Kung's statement thus illustrates that religion becomes an important position in the realization of peace in the world. If there is no mutual respect between one religion and another religion then peace in this world also will not be well preserved.

Conclusions

The tendencies of Muslims in religion, namely the extreme tendency to the right (fundamental) and to the left (liberal) which often becomes the root of the problem of inter-religious conflict must be changed. Islam itself is a universal and moderate religion (*wasatiyah*) that teaches the values of tolerance (*tasāmuḥ*) which is one of the core teachings of Islam that parallels other teachings, such as justice (*'adl*).

The writer summarizes some of the forms of implementation of Islamic moderation in daily life to be a solution for peace-building among religious people, namely to affirm moderation in religion, not to understand partial al-quran, to realize diversity as a necessity, to avoid excessive fanaticism, respect for the rights and the existence of other religions.

References

- Abdurrahman. 2011. *Al-Quran dan Isu-Isu Kontemporer*. Yogyakarta : eLSAQ press.
- Al-Ashfahani, Al-Raghib. 2009. *Mufradat Alfadz al-Quran*. Damaskus : Dar al Qalam.
- Al-Qardhawi, Yusuf. 1999. *Berinteraksi dengan al-Quran*. Jakarta : Gema Insani.
- Bagir, Haidar. 2017. *Islam Tuhan Islam Manusia*. Bandung : Mizan.
- Baowollo, Robert B. 2010. *Menggugat Tanggung Jawab Agama-Agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia*. Yogyakarta: Kanisius.
- Dede Rodin ADDIN, Vol. 10, No. 1, Februari 2016
- Hidayat, Komarudin. 2008. *Wahyu di Langit Wahyu di Bumi, Doktrin dan Peradaban Islam di Panggung Sejarah*. Jakarta : Paramadina.
- KBBI Online.
- Kemenag RI. 2012. *Moderasi Islam*. Lajnah Pentashihan Mushaf al-Quran : Jakarta.
- Lajnah Pentashihan Mushaf al-Quran. 2012. *Tafsir al-Quran Tematik : Hubungan Antar-Umat Beragama*. Jakarta : Aku Bisa.
- Mandzur, Ibnu. T.th. *Lisān al-Arab*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Muchlis Hanafi, *Konsep al-Wasathiyyah dalam Islam*, dalam Multikultural & Multireligius Vol. VIII
- Musfah, Jejen. 2006. *Indeks al-Quran*. Bandung : Hikmah.
- Salatolohy, Fahmi. 2004. *Nasionalisme Kaum Pinggiran: dari Maluku, tentang Maluku, untuk Indonesia*, Rio Pelu (ed.). Yogyakarta: LkiS Yogyakarta.
- Shihab, Quraishy. 2011. *Tafsir al-Mishbah*. Jakarta : Lentera Hati.
- Sumbulah, Umi. 2010. *Islam Radikal dan Pluralisme Agama*. Jakarta : Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.

- Al-Tabari, Ibn Jarir. 2009. *Jami' al-Bayan fi Ta'wil al-Quran*. Lebanon : Dar al Kutub al-Ilmiyah,
- Yuli, dkk. 2009. *Pemaksaan Terselubung Hak atas Beragama dan Berkeyakinan*. Jakarta : Komnas HAM.
- Az-Zuhaili, Wahbah. 2003. *Tafsir al-Munir fi al-Aqidah wa al-Syari'ah wa al Manhaj*. Beirut : Dar al-Fikr al-Mu'ashir.



THE MOVEMENT OF ECONOMY ISLAMIZATION BASED ON LOCAL WISDOM IN PAMEKASAN

Zainal Abidin

STAIN Pamekasan

email: zainal.madura@gmail.com

Abstract:

The Assessment and implementation of Islamic Shari'a agency (LP2SI) has a significant role in the development of Pamekasan, one of which in the economic sector development. However, as a drafter and not as a practitioner, LP2SI has some limited authority. Furthermore, it seems that the human resources of LP2SI have also some constraints so far. The role of LP2SI stems from a mindset that has been structured so as to produce some concepts including in the economic areas. The relation between the mindset and Islamic economics then gives rise to Islamic economics schools. In the spectrum of economic thought, LP2SI, can be classified into the thought of mainstream.

Key Words:

economic movement; local wisdom; kyai

Introduction

Gerbang Salam (Salam Gate) was declared in Pamekasan on November 4, 2002 in front of the Great Mosque of As Syuhada Pamekasan by KH. Kholilurrahman SH, as a Chairman of PCNU Pamekasan. The legal basis as a guidance of the Gerbang Salam is a decree of the regent number 188/126/441 012/2002 dated 30 April 2002 in conjunction with a decree number 188/340/44 131/2009.

To solidify Salam Gate process, a special agency that support the movement named LP2SI (Research Institute for Islamic Sharia Application) established has been established. The main task of this institution is to design programs how to apply Islamic law in Pamekasan. It is impossible to apply Shari'a simultaneously in every sectors of life, but substansisively, with the presence of the movement significant changes in the application of Islamic law in Pamekasan have occurred.

There are two forms of efforts made in carrying out the Gerbang Salam namely

through the structural and cultural approaches. In terms of structural approach, it is implemented in the form of government policies both through SKPD (local work unit) and Local regulation, such as regulation on alcohol. Moreover, to support the Gerbang Salam icon, an Islamic center building has been built in Pamekasan, which is quite magnificent and the only one in Madura, inaugurated on the 16th September 2009 to coincide with the commemoration of Revelation of the Qur'an.

Cultural approach is applied in the form of a moral, good example and habituation movement. A monthly meeting between Islamic scholars and authorities is also held regularly in Pameksan. In that casual conversation many problems occur in the regency is freely delivered by Kiai (Islamic shoolars) and listened to by the Regent and his staff. It has lasted a long time and seems to be an effective way to welcome such a Gerbang Salam movement.

In terms of strategy, there are a lot of things planned and implemented by the district government, amongst others; the first is a good condition in the government levels which is conducive to practice the teachings of Islam. One of example of this is that that there is no one of the government employee in the district of Gerbang Salam who does not wear hijab. Second, there is synergy between government and Gerbang Salam programs. Furthermore, pioneer personnel as well as partnerships has been fostered and prepared to ensure that there would be a movement to support Gerbang Salam. Every effort has been made to help create an atmosphere that is close to ideal Islamic morals in Pamekasan.

If traced back, there would be several things that influence the notion of Gerbang Salam in Pamekasan, among others; the obligations of carrying out the teachings of Islam wholly. For this to happen, the founding fathers and stakeholders in Pamekasan need to seek a breakthrough in how to find the right formula so that life in Pamekasan is in accordance with the values of sharia. Second, the momentum of the regional autonomy and the era of openness seem to give a chance for regions to compete and search for their existence. As a region with religion fanaticism, in Pamekasan then the religion has been the deepest desire to apply in the life of the nation.¹

However, no movement has been found in Islamic economy even though the government has welcomed sharia base financial institution. From the YPEC (*Young Pamekasan Entrepreneurship Competition*), it can hardly be seen the touch of Islam in running the economy and business in Pamekasan. In years to come, it is the Gerbang Salam responsibility for drafting how economic sector has to be discussed and designed.

The movement of Gerbang Salam applies an integrated approach of both cultural and structural approaches so that there is no

significant friction with other religions or other parties. However, there must be dynamics that will give certain touch to the rise and fall of religious life in Pamekasan, including in the economic sector. Based on the orientation of the aforementioned facts, this topic is interesting to study.

Formulation of the issue

From the above orientation, the issues to be examined in this study can be formulated as follows;

1. What is the LP2SI role in the economic development movement in Pamekasan?
2. How is this role in the view of Islamic economy?

The significance of the issue

The significance of this study is classified into the significance in theoretical and practical realm. In the theoretical realm, this study will find more concrete relationship patterns between religion, state and economy to make broader repertoire in the study of economic development based on Islamic law. In practical realm, this study will certainly become a check and balance as well as track record guide to organize and develop the economy in Pamekasan which is in accordance with the principles of Islamic Sharia for stake holders, particularly LP2SI and all policy makers and all related to the economy in Pamekasan.

Theoretical framework

As for a theoretical framework to facilitate the discussion and search for research findings and analysis, this study applies several theories and concepts that can be used as theoretical basis of this study. Some of these theories are:

1. Mapping the scientific field as both pure and applied economics, namely economics for development so that the position of economic development of Pamekasan will be recorded clearly and the discussion will not float with clear ground.

¹TIM LP2SI, *Mengenal Gerbang Salam* (Pamekasan: LP2SI, 2010), 2-4.

2. The relation between religion and the economy that records how religion has its relevance to the development of economy.
3. The relation between religion and state to illustrate how the relationship functions and plays roles, primarily in the developments and pace of economy of a country, although on a smaller scale such as Pamekasan regency.
4. Mapping the school of thought in Islamic economics in order to record and assess movement patterns. It is based on the view that anything done by someone is based on his school of thought.

Of the four theories above, it will be clear the role of LP2SI as an institution responsible for research and implementation of Islamic law in Pamekasan, where it has had a significant role in some other sectors such as education. In accordance with its role in the field of education, the role of LP2SI in the sector of economic development in Pamekasan, which is to create a movement of developing economy that is in accordance with Islamic principles, will be also clear.

Mapping the School of Thought in Islamic Economics

For discussion of Islamic economics ² a mapping of the view of Islamic economics itself is required. In contemporary Islamic economics studies there are three schools of thought, namely:

1. The school of Baqir Al-Sadr

This school is pioneered by Baqir Al Sadr. In his book, *iqtisodhuna* he asserted that economics is never the same with Islam, the economy remains the economy, Islam remains Islam. both can never be united because both come from a contradictory philosophy. Thus, the perspective would be different when looking at the economy.

According to economics, the economic problems occur due to the unlimited human desires while the resources are limited. Baqir Al Sadr opposes it, arguing that resources are not limited as Allah said in the Quran surah Al Qomar paragraph 49:

إنا كل شيء خلقناه بقدر

Indeed, all things We created with predestination.³

All human needs have been provided by Allah SWT. All are measured perfectly. An example of this is when people stop drinking while water is available so much. Therefore, it is the human needs that are limited, in this regard the thirst, while the resource to relieving thirst or water is abundant.

Another economic problem arises because of unjust distribution. As a result of the economic system that allows exploitation by the powerful against the weak. Access to resources owned only by the rich, not because of the limited resource but because of human greed itself. The meaning of *al- iqtisod* is not only the economy but also the state of balance. Therefore, all theories developed by conventional economics are rejected and discarded. Thus, exploring the Qur'an and Al Hadith for a new theory of economics labeled as Islamic economics is required.⁴

2. The Mainstream school of thought

This school is pioneered by M. Umer Chapra, Mannan, and Nejatullah Siddiqi. In their view, they agree that the economic problems come from limited resources faced with human desires which are unlimited. The evidence is the scarcity of certain resources in certain areas, such as water and fuel. Scarcity was also

² See Jaribah bin Ahmad Al-Haritsi, *Fikih Ekonomi Umar Bin Al-Khatthab*, trans. Asmuni Solihan Zamakhsyari (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014), VII-VIII. Compare with Muhammad Husein Haekal, *Umar Bin Khattab*, trans. Ali Audah (Bogor: Litera Antar Nusa, 2013), V-X.

³DEPAG, *Al Qur'an dan Terjemahnya* (Surabaya: Jaya Sakti, 1971), 883.

⁴Ismail Nawawi Uha, *Isu-Isu Ekonomi Islam; Kompilasi Pemikiran dan Teori Menuju Praktik di Tengah Arus Ekonomi Global, Book 2 Nalar Perilaku* (Surabaya: vivpress, 2013), 159-161,

recognized in the quran. It is said in Surat Al Baqarah 155:

وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ
وَالْأَنْفُسِ وَالْأَمْوَالِ وَبَشَرٍ الصَّابِرِينَ

And We will surely test you with something of fear and hunger and a loss of wealth and lives and fruits, but give good tidings to the patient.⁵

In fact, as it is understood that human desires are also unlimited, it is also insinuated by the Qur'an in surah Takatsur 1-5:

أَلْهَاكُمْ التَّكَاثُرُ (1) حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ (2) كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ
(3) ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ (4) كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ (5)
لَتَرَوْنَّ الْجَنِّيمَ (6) ثُمَّ لَتَرَوْهَا عَيْنَ الْيَقِينِ (7) ثُمَّ لَتُسْأَلُنَّ
يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ (8)

Competition in [worldly] increase diverts you. Until you visit the graveyards. No! You are going to know. Then no! You are going to know. No! If you only knew with knowledge of certainty.⁶

According to this thought, the problems of Islamic economy is similar to conventional economy. The difference is how to solve the problem of the economy. Human has choices so that there should be a priority. Conventional economy prioritizes each individual, so that instructions of a religion could be either ignored or followed. This is often called as worshipping desires. In contrast, in Islam the desire is constrained by clear rules.

Islamic Economics should be developed but not by destroying valuable analysis of conventional economics. Taking something good and beneficial from non-Muslims is not prohibited in Islam.⁷ Such a practice has been taught and

practiced by the classical Muslim scientists with a useful principle; taking something beneficial and leaving things with no benefits. This is a form of Islamic transformation, including in the context of the relationship between Islamic and conventional economics in the economic sphere.⁸

3. Critical Alternative school of thought

This school is pioneered by Timur Kuran, Jomo And Muhammad Arif. This school criticizes former other schools. The school of Baqr is criticized as one who wants to find something that already exists and has been discovered by others, or even practiced by others; destroying the old theory by replacing it with a new theory. The school of mainstream is criticized because it is just a copy of conventional economics which eliminates *riba* and replaces it with *zakat* and intentions. As the name implies, this school is characterized by criticality. According to this school, a critical analysis should be done of not only on socialism and capitalism but also on Islamic economics concept. It believes that Islam must be true, but the Islamic economics as an interpretation of the teachings of Islam is not necessarily true, and even if it is true then it is not an absolute truth. As conventional economic propositions, all propositions of truth proposed by Islamic economics should also be verifiable.⁹ The result of the verification is a scientific tradition that would examine the extent of the validity of the concept of Islamic economics. As a criticism, of course, it should be done carefully and proportionately.

Methods and Research Approach

This field research is a case study with qualitative approach. This research tries to uncover and formulate field data in the form of complete verbal narration that describes the original reality before the data can be analyzed. With the form of a case study, it is expected that this research can formulate a

⁵.DEPAG, *Al Qur'an*..., 39.

⁶Ibid,1096.

⁷In a hadith, the prophet states that wisdom is something lost from Moslems, when they find it they have right to take it.

⁸Ismail, *Isu-Isu Ekonomi*..., 162-163.

⁹Ibid, 163-164, Compare with Wahbah al-Zuhayli, *al-Fiqh al-Islami wa Adillatuh*, Vol. IV (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), 2-5.

whole role of LPPSI to develop economy which is in accordance with Islamic law in economic development of Pamekasan.¹⁰

In this study, a phenomenological perspective is emphasized by the researcher to capture and deepen this study.¹¹ namely an emphasis on interpretation and *emic* analysis.¹² This is done in order that what is implied can be explored and found to produce a research which is closed to reality.

Data Collection Procedures

There are several sources that are commonly used in a qualitative research, they are:¹³

1. Observation

In the data collection, the researcher applies direct observation (participant observation) to the data sources in the field to obtain accurate data and the validity the data can be justified. With observations, a research will gain in-depth and thorough knowledge of all aspects of the research.

This study observes how LP2SI develops programs and implements the programs that have been drawn, one of which how LP2SI play its role in public sphere in Pamekasan, mainly in relation to economic development.

2. Interview

Interview is needed to capture data not easily obtained through observation or to deepen existing data, including things that

could be seen such as mindset or events that have occurred.¹⁴

In addition, researcher tries to be as natural as possible so that the data obtained is completely out of a clear mind of informants. The interview applied in this study is the one that has been adapted to circumstances, but is still in accordance with research topics noted in the points of interview which is called unorganized inclusive interview.¹⁵

Using the existing guidelines, the researcher explores information from the Chairman of LP2SI who has the mandate from the Gerbang Salam, as an icon of Pamekasan.

3. Documentation

Documentation is a necessity of a research study. Moreover, this study is done not in the absence of contexts, but it is in a dynamic social setting in which there must be documentations that can be used as a data source. Likewise, the documentation is used to collect data that support the research topic.

The presence of several printed books and leaflets is really helpful for researcher to collect data that support the research undertaken. The function of the documentation can take the form of clarifications, cross-check of both existing and new data as supporting data of the research undertaken.

Data Sources

The primary source of this research is the board of LP2SI Pamekasan, While the secondary source is all things relating to the movement of economic development in Pamekasan.

¹⁰ Ismail Namwawi, *Metoda Penelitian Kualitatif* (Surabaya: Viv Press, 2012), 83.

¹¹ Sri Soeparto, "Fenomenologi Husser sebagai dasar Mengembangkan Filsafat dan Dasar Menentukan Kebenaran", *Jurnal Filsafat* (Yogyakarta: Yayasan Pembina Fakultas Filsafat UGM seri ke-30 Oktober 1999), 88-101. See also Lark Moutakas, *Phenomenological research methods* (California: SAGE, Thousand Oaks, 1994), 26.

¹² Ahmad Fedyani Saifuddin, *Antropologi Kontemporer satu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma* (Jakarta: Prenada Media, 2005), 92.

¹³ Anselm Strauss Juliet Corbin, *Dasar-Dasar Penelitian kualitatif Prosedur, Teknik dan Teori Grounded*, trans. M. Djunaidi (Surabaya: Bina Ilmu, 1997), 14.

¹⁴ Soeharto Sigit, *Pengantar Metodologi Penelitian Sosial-Bisnis-Manajemen* (Jakarta: Lukman Offset, 1999), 159.

¹⁵ Robert Bogdan & Steven J. Taylor, *Kualitatif; Dasar-Dasar Penelitian*, trans. Khozin Afandi (Surabaya: Usaha Nasional, 1993), 31.

Data Analysis

Analysis is a process to explain, interpret and understand in more depth the research data in order to predict future events¹⁶ and to reveal the meaning of research data to be obtained from the data analysis phase.¹⁷

Analysis works as the manual of Huberman and B. Miles, namely:

First, data collection. entering and collecting data from the field.

Second, data reduction. It is done by selecting the data by simplifying and classifying data into themes according to the research topic.

Third, data presentation. Data that have been reduced and categorised according to research topics is presented.

Fourth, verification. It is done to a conclusion which is the researcher interpretation of data.¹⁸

Data Validation

To examine whether or not the obtained data is valid, validation of findings is needed. This is done through following steps: *First*, adding and extending the intensity of researcher presence in doing research. *Second*, observation that is deepened in the research field. *Third*, triangulation which is applying multiple sources of data. This can be done by interviewing more than one person so that results of the research shows real facts and not by chance.

LP2SI and Economic Development in Pamekasan

One of the uniqueness of Pamekasan regency when compared with other regencies in Madura is its movement toward an Islamic society. The movement is known as Gerbang Salam. It was declared in Pamekasan on November 4, 2002 in front of the Great

Mosque of As-Shuhada Pamekasan by KH. Kholilurrahman SH, as Chairman of PCNU Pamekasan at that time. The legal basis used as a guidance of Gerbang Salam is a decree number 188/126/441 012/2002 dated 30 April 2002 in conjunction with a decree number 188/340/44 131/2009.

To solidify Gerbang Salam process, a special agency that support the movement named LP2SI (Research Institute for Islamic Sharia Application) is established. The main task of this institution is to design programs how to apply Islamic law in Pamekasan.

It is impossible to apply Shari'a simultaneously in every sectors of life, but substansisively, with the existence of the movement significant changes in the application of Islamic law in Pamekasan have occurred.

There are two forms of the efforts made in carrying out the Gerbang Salam namely through the structural and cultural approaches. In terms of structural approach, it is implemented in the form of government policies both through SKPD (local work unit) and Local regulation, such as regulation on alcohol. Moreover, to support the Gerbang Salam icon, an Islamic center building has been built in Pamekasan, which is quite magnificent and the only one in Madura, inaugurated on the 16th September 2009 to coincide with the commemoration of Revelation of the Qur'an.

Cultural approach is applied in the form of a moral, good example and habituation movement. A monthly meeting between Islamic scholars and authorities is also held regularly in Pameksan. In that casual conversation many problems occur in the regency is freely delivered by Kiai (Islamic shoollars) and listened to by the Regent and his staff. It has lasted a long time and seems to be an effective way to welcome such a Gerbang Salam movement.

In terms of strategy, there are a lot of things planned and implemented by the district government, amongst others; the first is a good condition in the government levels

¹⁶ Ian Dey, *Qualtative Data Analysis a User-Friendley Guide for Social Scientist* (London: Routledge, 1993), 30.

¹⁷ Burhan Bungin, *Penelitian Kualitatif Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik dan Ilmu Sosial lainnya* (Jakarta: Prenada Media Group), 44.

¹⁸ Ismail, *Metoda...*, 87-88.

which is conducive to practice the teachings of Islam. One of example of this is that there is no one of the government employee in the district of Gerbang Salam who does not wear hijab. Second, there is synergy between government and Gerbang Salam programs. Furthermore, pioneer personnel as well as partnerships has been fostered and prepared to ensure that there would be a movement to support Gerbang Salam. Every effort has been made to help create an atmosphere that is close to ideal Islamic morals in Pamekasan.

If traced back, there would be several things that influence the notion of Gerbang Salam in Pamekasan, among others; the obligations of carrying out the teachings of Islam wholly. For this to happen, the founding fathers and stakeholders in Pamekasan need to seek a breakthrough in how to find the right formula so that life in Pamekasan is in accordance with the values of sharia. Second, the momentum of the regional autonomy and the era of openness seem to give a chance for regions to compete and search for their existence. As a region with religion fanaticism, in Pamekasan then the religion has been the deepest desire to apply in the life of the nation.¹⁹

The movement of Gerbang Salam applies an integrated approach of both cultural and structural approaches so that there is no significant friction with other religions or other parties. However, there must be dynamics that will give certain touch to the rise and fall of religious life in Pamekasan, including in the economic sector.

One of Gerbang Salam mission is written in a statute book of Gerbang Salam point 2. It is described that the mission of Gerbang Salam is community empowerment and strengthening democratic economy through local potential development.²⁰

It is clear how Gerbang Salam has determined its direction in economic sphere.

Democratic economy strengthening based on local potentials with good natural resources and competent human resources who are characterized by the Muslim as the majority would be in harmony with the values of sharia.

Sharia is broad, but by specializing the *maqasid al -syariah* as the purpose of revelation of sharia, it can be the basis to think and act as a frame work for LP2Si to study so as to produce a program both as materials for socialization and suggestions for the government through institutions concerned so that the Gerbang Salam could find its way towards the purpose and intention of the Gerbang Salam as the icon of Pamekasan, especially in managing economic development.

It is admitted by the board of LP2SI that its authority is very limited because LP2SI is as merely an institution functioning as consultant that act either passively or actively. Apart from that, LP2SI and Gerbang Salam as well as series of achievements have been able to make the icon of Gerbang Salam contribute to the development of Pamekasan including in the economic sector, although it may be only limited to the realm of study as a preparation for its implementation.

As clear guidelines for transaction (muamalah) namely *maqasidsyariah* related to economy is *hifdz al-mal* (protection of property).

In this sphere, some points that can be applied as a guideline of values in the economy are:²¹

- Ensuring economic development of and for the benefit of the community.
- Respecting and maintaining ownership.
- Teaching procedures for obtaining properties which are allowed such as trade.
- Use of property for the benefit not just for oneself, but for others and social interests. Besides, the use of the property should not be pleonastic.

¹⁹TIM LP2SI, *Mengenal Gerbang Salam* (Pamekasan: LP2SI, 2010), 2-4.

²⁰TIM LP2SI, *Buku Besar Gerbang Salam*(Pamekasan, LP2SI, 2002), 9.

²¹TIM, *Mengenal Syariat Islam* (Pamekasan: LP2SI, 2010), 10-11.

In Islamic term, economy belongs to the study of *muamalah*. There are several principles of sharia in *muamalah* that have been codified and compiled by LP2SI, namely:²²

- *Tabadul al-manafi'* which means giving advantages or mutual benefits of parties related.
- Equity which means that a property should not only controlled by a handful of people, it must distributed to all members of society.
- Willingness, which means that there should be willingness amongst parties without coercion and intervention of other parties.
- *'Adam al-ghurur* namely the absence of deception and fraud in a transaction.
- *Al birr wa al-taqwa* which means transaction should be directed to things that are good and devotion.
- *Musharaka* which means that a property is beneficial for others.

At the age of twelve years, LP2SI is actually mature enough to embrace the dynamics of life in Pamekasan including in the economy. However, there is evidence that indeed the Gerbang Salam with LP2SI has not yet touched reality in the economic sphere. LP2SI through the Gerbang Salam has not yet got involved in YPEC of the 2014 and 2015 volumes. According to printed media observation there has been no touch of sharia values in entrepreneurship training for the future in Pamekasan. By a simple logic, if the prospective employers who are educated by local government of Pamekasan, who may collaborate with stake holders, are not provided with values of sharia, then how they can apply and implement business nuanced and grounded in the values of sharia in managing their businesses. It means that the presence of LP2SI, which is "government-affiliated agency", has not been able to contribute in the realm of practical economics. Indeed, there are a lot of problems that may surround it, among others, as described by the

chairman of LP2SI, is a view that LP2SI is not capable in dealing with the economic sphere. In a simple word, it may not yet the time as in the context of sharia, the areas to work in are very numerous.

Entrepreneurs who work in businesses need to know the values of sharia, such as the concept of Al-Ghazali as one of the Islamic economic leading thinkers. Al-Ghazali states that a businessman is not only focused its business to the world alone. A businessman must also remember the life of hereafter. Thus, he has to keep the capital in its activities, namely religion and the business being done.²³ As a guideline in doing businesses, Al-Ghazali has several sources, namely Qur'an, Hadith and *atsar* of the companions. These are sources of business activity guidelines that must be understood by businessman in order to be free from things that might be harmful to the business.²⁴

Some of the business guidelines according to Ghazzali are as follows:

- a. Keeping the intention straight. A good intention is a major step in a business. The recommended intentions in businesses are to keep away from begging and the desire to beg from (*al-isti'fāf*), seeking halal (permitted) sustenance, maintain the religion, and fulfilling family's needs. With such intention, the business undertaken would be of value to the life of hereafter. If you gain profits, it is a bonus, but if you loss, it is only for the worldly life and you still have the profits in the Hereafter.²⁵
- b. Doing an obligation of fard *fard} al-kifa>yah..* If the business sector is abandoned by everyone, it would endanger life. The variety of professions is indeed a necessity and mercy for mankind.²⁶
- c. Always remembering God while doing businesses. Piety must be applied wherever and whenever including in the market

²³ Abu-Hamid bin Muhammad al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. II (Mesir: Maktabah Nahdiah, 1964), 84.

²⁴ Ibid., 66.

²⁵ Ibid., 84.

²⁶ Ibid., 84.

²²Tim, *Mengenal Syariat Islam* (Pamekasan: LP2SI, 2010), 14-16.

when someone is doing business. It is an indicator of businesspeople who do not forget the hereafter.²⁷

- d. Not being too ambitious. Too ambitious in a business tends to be greedy in seeking for profits.²⁸
- e. Stay away from things which is subhat. It refers to doubts in doing business especially of goods which is not clear whether it is permitted or forbidden. Beside listening to fatwa (guidance) of religious scholars, listening to the heart is a necessity. It must be ensured that whatever is earned from the business must be halal.²⁹
- f. Introspection in doing businesses. Introspection or evaluation should be done in all business activities, whether the business is conducted in accordance to shariah or not.³⁰

A business should be done in *ih}san*. To achieve that degree of al-Ghazali set several conditions, namely:

- a. Taking profits reasonably. Deception and fraud should be avoided in searching for profits, let alone chasing after the profits. Indeed, the profit is something expected, but it must be done appropriately.³¹
- b. Willing to sacrifice to suffer a loss when doing business with the poor. Doing business selectively and not generalize buyers, and so willing to have a little profit when dealing with the poor is a defense and affection of a businessman which is termed *ih}san* by al-Ghazali.³²
- c. Showing the best manner when collecting and paying off debts.³³
- d. Canceling a transaction when one of the parties feel regret. A transaction should satisfy all the parties, so there is no party suffering a loss.³⁴

In a simple mapping, LP2SI as Gerbang Salam has done with regards to the economic sector. If we follow the map that divides the economy into two sectors, namely real sector and monetary sector, the achievements that have been made by LP2SI are as follows:

- In the realm of the real sector, LP2SI has provided a moral appeal in the form of billboards and Friday bulletin to call on doing business which is in accordance with Islamic principles.
- In the monetary sector, it has established Islamic financial institutions as an application financial sector which is in accordance with the Islamic principles.

In its development, LP2SI has been inspired and directed by a clear and detailed book so that the direction of the movement can be measured and properly scheduled.

The role of LP2SI in the economic development movement in Pamekasan in the view of Islamic economics

To determine the position of LP2SI in Islamic economic movement in Pamekasan, it can be seen from the movement of thought of LP2SI stakeholders in which it can be done through seeing the characteristics of the three schools of contemporary Islamic economics thought then assess studies and programs planned by LP2SI based on those characteristics. By identifying the proximity of existing traits, the position of the thought could then be classified.

As a movement, the direction of Gerbang Salam which is led by LP2SI could be mapped by recognizing model and characteristics of the movement. According to the model and movement, LP2SI movement with no exception in the economic sector that is inherent in Gerbang Salam which concerns with the study and implementation of Sharia can be mapped clearly.

The characteristic of contemporary Islamic economics school of thought can be seen in the table below:

²⁷Ibid., 85.

²⁸Ibid., 87.

²⁹Ibid., 87.

³⁰Ibid., 88.

³¹Ibid., 81.

³²Ibid., 82.

³³Ibid., 82-83.

³⁴Ibid., 83.

Table 4.6: The characteristic of contemporary Islamic economics school

No.	School of Thought	Characteristics
1	Baqir Al-Sadr	- Economics is never the same with Islam, the economy remains the economy, Islam remains Islam. both can never be united because both come from a contradictory philosophy. Thus, the perspective would be different when looking at the economy. - All theories developed by conventional economics are rejected and discarded. Thus, exploring the Qur'an and Al Hadith for a new theory of economics labeled as Islamic economics is required.³⁵
2	Mainstream	Islamic Economics should be developed but not by destroying valuable analysis of conventional economics. Taking something good and beneficial from non-Muslims is not

³⁵ Ismail Nawawi, *Isu-Isu Ekonomi Islam; Kompilasi Pemikiran Dan Teori Menuju Praktik di Tengah Arus Ekonomi Global, Book 2* (Surabaya: Viv Press, 2013),159-161,

		prohibited at all in Islam. ³⁶ Such a practice has been taught and practiced by the classical Muslim scientists with a useful principle; taking something benifical and leaving things with no benefits. This is a form of Islamic transformation, including in the context of the relationship between Islamic and conventional economics in the economic sphere. ³⁷
3	Alternative critical	Having criticizing former schools of thought, the school of Baqr is criticized as one who wants to find something that already exists and has been discovered by others, or even practiced by others; destroying the old theory by replacing it with a new theory. The school of mainstream is criticized because it is just a copy of conventional economics which eliminates <i>riba</i> and replaces it with <i>zakat</i> and intentions. As the name implies, this school is characterized by criticality. According to this school, a critical

³⁶ In a hadits, the prophet states that wisdom is something lost from Moslems, when they find it they have right to take it.

³⁷ Ibid., 162-163.

		analysis should be done of not only on socialism and capitalism but also on Islamic economics concept. It believes that Islam must be true, but the Islamic economics as an interpretation of the teachings of Islam is not necessarily true, and even if it is true then it is not an absolute truth. As conventional economic propositions, all propositions of truth proposed by Islamic economics should also be verifiable. ³⁸ The result of the verification is a scientific tradition that would examine the extent of the validity of the concept of Islamic economics. As a criticism, of course, it should be done carefully and proportionately.

Observing the movement of thought of LP2SI as written in the guidebook and billboards, combined with the characteristics of the movements that promote cultural and structural movement, in an executive circles base and act as a consultant of the government, then we can classify that the ideology adopted by LP2SI through Gerbang Salam is closer to the mainstream school than other schools.

It is obvious how Gerbang Salam provides suggestions to the executive and directions to the community as well as appeals to the public to implement sharia in the economic sector.

In addition, when speaking about Islamic economics and the government, it is about relation between religion and state. In this context, the LP2SI which is the representation of the government or one of the organs of the state that deals with religion, in this case the Islamic economy, the state is obliged to oversee and ensure that the economy should be run at optimum level. In the context of sharia, it must also be guaranteed that economic activity run in accordance with the values of sharia. The argument of it is related to the duties of Imam (leaders), namely the state should provide benefit to the people. This is in accordance with the rules saying that *tasarraf al-imam ala al-ruiyyat manut bi al-maslahah*. It is also intertwined with LP2SI in playing its role that the foundation of it is *maqasid al-shariah*, one of which is *maslahah* (people welfare).

Conclusion

LP2SI plays a significant role in the development of Pamekasan because it is a government consultant. One of the roles is in the sector of economy. However, the role of LP2SI in the sector of economy has not been maximized yet because LP2SI has limited authority so far. The authority of LP2SI is simply as a drafter and not as a practitioner or it is known as the actor behind the scenes, because the real policy maker is the executive, particularly those in the local work unit who responsible for economic development. In addition, human resources of LP2SI in the sector of economy are limited.

The role of LP2SI which is related to a policy comes from a mindset that has been structured so as to produce some concepts, including in the economic areas. The relation between the mindset and Islamic economics then gives rise to Islamic economics schools. In the spectrum of economic thought, the movement of LP2SI in Islamic economics can be classified into the mainstream school of thought pioneered by Umar Chapra.

³⁸ Ibid, 163-164,

References

- Bogdan, Robert & Steven J. Taylor. Kualitatif; Dasar-Dasar Peneliti., Trans. Khozin Afandi. Surabaya: Usaha Nasional. 1993.
- BPS Pamekasan. PDRB Menurut Lapangan Usaha Kabupaten Pamekasan Tahun 2012. Pamekasan: Multi Mitrasatata, 2012.
- Burhan Bungin, Penelitian Kualitatif Komunikasi, Ekonomi, Kebijakan Publik dan Ilmu Sosial lainnya (Jakarta: Prenada Media Group), 44.
- Corbin,Anselm Strauss Juliet.Dasar-Dasar Penelitian kualitatif Prosedur, Teknik dan Teori Grounded, Trans. M. Djunaidi. Surabaya: Bina Ilmu. 1997.
- DEPAG. Al Qur'an dan Terjemahnya. Surabaya: Jaya Sakti, 1971.
- Dey,Ian.Qualtative Data Analysis a User-Friendly Guide for Social Scientist.London: Routledge. 1993.
- Fealy, Greg. dan Greg Barton (ed), Tradisionalisme Radikal: Persinggungan NU- Negara. Yogyakarta: LKiS, 1997.
- al-Ghazali, Abu-Hamid bin Muhammad.Ihya' 'Ulum al-Din, Vol. II. Mesir: Maktabah Nahdlatul,1964.
- Haekal,Muhammad Husein.Umar Bin Khattab,terj. Ali Audah. Bogor: Litera Antar Nusa, 2013
- Al-Haritsi,Jaribah bin Ahmad.Fikih Ekonomi Umar Bin Al-Khatthab, trans. Asmuni Solihan Zamakhsyari. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2014.
- Hasan, Zainul, dkk. NU Dalam Lintasan Sejarah, Meneropong Perjalanan NU di Pamekasan. Pamekasan : PCNU Pamekasan, 2006.
- <http://sejarahanda.blogspot.com/2012/09/sejarah-perjalanan-sarekat-islam.html>. retrieved Nopember 12, 2013.
- Huda, Nurul.Sekilas Nahdlatut Tujjar. Surabaya: Pustaka Pesantren , 2004.
- Kuntowijoyo, Perubahan Sosial dalam Masyarakat Agraris Madura 1850-1940.Yogyakarta: Mata Bangsa, 2002.
- Muh. Syamsuddin. "Agama dan Perilaku Ekonomi Migran di Yogyakarta" in the Jurnal Penelitian Agama Vol X No. 3 (September-Desember 2011). Pusat Penelitian IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- MM Billah, 'Pergolakan Nu dan Kelompok Islam; Interplay dalam gerakan tandingan dengan gerakan tandingan dan tandingan atas gerakan tandingan" in the journal of Tasywirul Afkar, Vol. No. 2 1998 51-52.
- Nawawi, Ismail. Metoda Penelitian Kualitatif. Surabaya: Viv Press, 2012.
- Nawawi, Ismail.Isu-Isu Ekonomi Islam; Kompilasi Pemikiran Dan Teori Menuju Praktik di Tengah Arus Ekonomi Global, Buku 2. Surabaya: Viv Press, 2013.
- Ridwan,A. Muhtadi. "Pola Pemahaman Agama Dan Perilaku Ekonomi Masyarakat Pengrajin Tempe Dikelurahan Purwantero Kec Blimbing Kota Malang". Disertation, IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2011.
- Rifai, Mien Ahmad.Manusia Madura: Pembawaan, Perilaku, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan Hidupnya Seperti Dicitrakan Peribahasanya. Yogyakarta: Pilar Media,2007.
- Saifuddin, Ahmad Fedyani. Antropologi Kontemporer Suatu Pengantar Kritis Mengenai Paradigma. Jakarta: Prenada Media. 2005.
- Sigit, Soeharto. Pengantar Metodologi Penelitian Sosial-Bisnis-Manajemen. Jakarta: Luckman Offset. 1999.
- Sobary,Muhammad.Kesalehan Dan Tingkah Laku Ekonomi. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, 1995.
- Soeparto, Sri. "Fenomenologi Husser sebagai dasar Mengembangkan Filsafat dan Dasar Menentukan Kebenaran". Jurnal Filsafat (Yogyakarta: Yayasan Pembina Fakultas Filsafat UGM serial 30th October 1999.

Tim LP2SI. Buku Besar Gerbang Salam.
Pamekasan, LP2SI, 2002.

Tim LP2SI. Mengenal Gerbang Salam.
Pamekasan: LP2SI, 2010.

Tim LP2SI. Mengenal Syariat Islam.
Pamekasan: LP2SI, 2010.

Tim LP2SI. Mengenal Syariat Islam.
Pamekasan: LP2SI, 2010.

Wiyata, Latief. Carok; Konflik Kekerasan dan
Harga Diri Orang Madura. Yogyakarta:
LkiS, 2002

Al-Zuhayli, Wahbah. al-Fiqh al-Islami wa
Adillatuh, Vol. IV. Beirut: Dar al-Fikr,
1989.



QURBANOMIC: THE ROLE OF ISLAMIC PHILANTHROPY IN SUPPORTING INDONESIA SUSTAINABLE DEVELOPMENT GOALS (SDGS)

Galuh Widitya Qomaro

Lecturer of Islamic Faculty, Universitas Trunojoyo Madura

gwiditya@gmail.com

Abstract

This research seeks to describe the role of *Qurban*, economically and practically, as part of Islamic philanthropy in Indonesia in improving the people's welfare, especially in the field of food security and increasing economic growth as the target of Sustainable Development Goals. This research is carried out with qualitative approach, and data collection using literature study to search data and information through documents, both written document and electronic document that can support in writing process. This study shows that *Qurban* has comprehensive economic dimension so that with maximal management have big contribution to the achievement of zero hunger and decent work and economic growth in sustainable development goals program.

Key Words:

Qurbanomic, Philanthropy, Sustainable Development Goals.

Introduction

The Islamic philanthropy practices in Indonesia have begun since the presence of Islam in the archipelago in the 8-9th century AD, but it began to appear in the 12th century AD during the successful Islamic empires and continued colonial times which were more focused on the construction of mosques and Pesantren. From then on, two institutions that inculcate philanthropic action for Muslim societies are mosques and Pesantren. Both institutions have been built since the 15th century AD, when Muslim communities, especially in Java, began to make these two centers a center of education and da'wah movement.¹ Looking at its history, philanthropic activities in the past in Indonesia, are still very traditional, so philanthropic activities are less developed. The cause of the condition is due to several factors, one of which is the lack of proper

raising and channel management so that public confidence is slowly becoming lost. Currently, the role of stakeholders in development has been in a balanced position. Islamic philanthropic activity is growing and not only charity but also managed deeper to alleviate society from poverty and dependence through community empowerment.²

Qurban is the main advice for society to be able to set aside some of its properties in the form of *Qurban* animals to slaughter and distribute its meat to the poor. *Qurban* is an event of togetherness, because its enjoyment is not only for the poor, but some of the *Qurban* animal meat is permitted for the enjoyment of *Qurban*. *Qurban* is an important event, in which the wealthy people should entertain the poor with their property. From the socioeconomic aspect, the *Qurban* re-ensures harmonious interaction between the poor and wealthy, not in patronage but in the form of banquets. *Qurban* ensures the

¹ Muhamad Hakiki, "Optimalisasi Filantropi Islam", *Lampung Post, Epaper* (25 Maret 2011).

² Ibid.

provision of the rich to the poor in the specific form of *Qurban* animal meat, not in the form that may be needed by the poor based on current conditions such as money.³

This service assurance by the rich to the poor must have unique and specific economic implications. With *Qurban*, wealthy people make sure their demand for specific production goods is *Qurban* animals. The certainty of this demand will certainly maintain supply. That means the existence of *Qurban* ensures that the *Qurban* animal husbandry sector always has its own market. The amount of demand and supply levels that determine the volume of the *Qurban* economy is largely determined by the faith of the rich.⁴

With the voluntary characteristic of the *Qurban* (the main suggestion for those who can afford), it reflects that faith has a vital role in boosting the volume of economic transactions resulting from *Qurban* activities. Because it is the faith that encourages whether the rich want do *Qurban* or not. With their faiths, the rich people determine whether he will sacrifice goats or cattle, one or two animals *Qurban*, assuming that they are able or have enough property for it. Implementation of *Qurban* in the largest Muslim majority of this country certainly brings huge impact to the development of the domestic economy. The financial circulation in *Qurban* is high. Starting from the process of preparing *Qurban* animals to the recipients of *Qurban* meat. This potential is considered to support SDGs.

Agreed upon at the September 2015 world meeting, Agenda 2030 for Sustainable Development is a new development agreement that encourages shifting changes toward sustainable development based on human rights and equality to promote social, economic development and the environment.

³ Ali Sakti, "Membumikan Ekonomi Syariah", Milist, Desember 2008: refer to [fossei.org](https://fossei.org/2016/02/02/ibadah-Qurban-bagian-dari-pendidikan-ekonomi-islam/), <https://fossei.org/2016/02/02/ibadah-Qurban-bagian-dari-pendidikan-ekonomi-islam/> (Accessed on 22 September 2017).

⁴ Ibid.

SDGs are enforced with universal, integration and inclusive principles to ensure that no one will be missed or "No-one Left Behind." SDGs consist of 17 Goals and 169 targets in order to continue the efforts and achievements of the Millennium Development Goals ending in 2015.⁵

Indonesia is the largest democratic country with 250 million people located in 34 provinces. Since 2000, Indonesia has implemented a decentralization policy that gives autonomy to local governments to plan development in their areas. The implementation of the MDGs has resulted in significant progress in various sectors but further efforts with strong partnerships are needed to not only improve but also expand progress. SDGs are reflected in 20 national development priorities: 1.Human Development, 2.Economic Growth, 3.Population & Family Planning, 4.Education, 5.Health, 6.Gender, 7.Child Protection, 8.Food & Nutrition, 9.Energy, 10.Maritime, 11.Infrastructure, 12.Water & Sanitation, 13.Environment, 14.Inequality, 15.Urban & Rural Development, 16.Governance, 17.Politics & Democracy, 18.Security & Defense, 19.Poverty, and 20.Global Partnership.⁶

Research Methodology

The method used in this research is descriptive research method, which discuss some possibility to solve actual problem by collecting data, compile, analyze, and interpret it. Descriptive method of analysis is done by describing facts which then followed by analysis, not merely deciphering, but also provide sufficient understanding and explanation to solve a problem.

Collecting data through literature study. Library study is a method of collecting data directed to search data and information through documents, either written documents,

⁵ INFID, *Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*, International NGO Forum on Indonesian Development, (New York: 2015)

⁶ Ibid.

photographs, images, or electronic documents that can support the writing process. "The results will also be more credible if supported by photographs or existing academic and art papers." So it can be said that literature study can affect the credibility of the results of research conducted.⁷

Research Results and Discussion

The Development of Islamic Philanthropy in Indonesia

Robert Poyton explains that philanthropy is a voluntary donation to others, outside of the family itself, for the purpose of the common good. This is in contrast to the concept of philanthropy in Islam, because Islam suggests that *Infaq* and *Shadaqah* are advisable first given to relatives like family, relatives, or close neighbors in need.⁸ Philanthropy in KBBI means love (generosity) to fellow human beings.⁹ Etymologically, philanthropy means "love to humanity" or "charity" or often translated with "generosity", but philanthropy in Islam is more morally oriented in "love for man", while in Islam its philosophical basis is the "obligation" of "God" to bring about social justice on earth. Islamic philanthropy means the manifestation of good relations with God and the concern of the Islamic community with respect to the surrounding environment.¹⁰ So, Islamic philanthropy brings sacred value and profane value at once. Islamic philanthropy should have multiple goals, individual change and collective change. First, transform individuals into

caring, more than just giving, and secondly, transforming social or collective order to build a culture of shared social responsibility and prosperity.¹¹

The shift in the paradigm of Islamic philanthropy is clearly seen in the tradition of giving toward a new tradition that tries to use a new approach in solving social problems, ie. "resolving the problem from its roots" in a planned, long-term, and measurable way.¹² This means that philanthropy is no longer practiced in terms of food, drink, clothing, or the construction of Mosques, Madrasah or Pesantren. More than that, philanthropy seeks to build people with economic empowerment, attention to the world of education, health, environment, and so forth.

Amid state constraints, the collective role of society is believed to be able to overcome various problems at the micro level (individuals and communities). Its existence is able to encourage a change of mental attitude in the body of society not to rely solely on the role of government.¹³ This effort becomes an alternative buffer for social welfare system in Indonesia. The role of society collectively one of them is manifested by charity. Charity became a hereditary tradition that has been inherent in various cultures of society. The tradition of charity is an important teachings aspect of every religion. Indonesian people who are predominantly Islamic, have the roots of the alms tradition that comes from the religious tradition. Islam teaches charity through *Zakat*, *Infaq*, *Shadaqah* and *Waqf* (ZISWAF) that have been rooted in society as a form of social piety. This tradition was born

⁷ Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif & RD*, (Bandung: Alfabeta, 2010), 83.

⁸ *Abubakar, Irfan* dan Chaidar S. Bamualim. 2006. *Filantropi Islam dan Keadilan. Sosial. CSRC UIN Syarif Hidayatullah. Jakarta. Al-Muthi'in*,

⁹ Kementerian Pendidikan dan kebudayaan, *Filantropi*, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/> (Accessed on 22 September 2017)

¹⁰ Dian Interfidei, *Gerakan Filantropi Islam di indonesia*, <http://interfidei.or.id/detailkegiatan-18-gerakan-filantropi-islam-di-indonesia.html>, (Accessed on 23 September 2017)

¹¹ Hilman Latief, "Philanthropy and "Muslim Citizenship" in Post-Suharto Indonesia", *Kurenai*, 5 (2): 269-286, *Southeast Asian Studies*, (Agustus, 2016). Lihat juga dalam Hilman Latief, "Islamic Charities and Dakwah Movements in a Muslim Minority Island". *Journal of Indonesian Islam*, the Institute for the Study of Religion and Society (LSAS) and the Postgraduate Program (PPs), the State Institute for Islamic Studies (IAIN) Sunan Ampel Surabaya, (November, 2012)

¹² *Ejournal*, <etd.repository.uqm.ac.id/.../S299510-introduction.pdf>, (Accessed on 25 September 2017)

¹³ Ibid.

with a variety of complex motives as an expression of the relationship between the giver and the recipient of charity.

The birth of philanthropic institutions encouraged the development of a culture of charity into a culture of philanthropy. One that is developing is Islamic philanthropy through the accumulation of ZISWAF potential. The outbreak of Islamic philanthropy institutions is the actual response of its managers in facing the surrounding social problems, besides this is also in response to the huge potential of public funds that can be raised. In this study the institutions studied were Lazis Muhammadiyah, Baznas, and Dompot Dhuafa

***Qurbanomic* within the Scope of Sustainable Development Goals**

By the end of the Millennium Development Goals in the end of 2015, in September 2015 world leaders have called for a new ambitious agenda to improve human life and protect the planet for future generations called Sustainable Development Goals (SDGs). SDGs are a set of universal goals, targets and indicators of an agreed development agenda at the global level over the next 15 years. SDGs are expected to tackle global issues, including eliminating poverty and hunger, promoting health and education, sustainable building cities, combating climate change and protecting oceans and forests. The framework of SDGs has been developed over the past three years through a broad and inclusive consultation process with diverse stakeholders in government, civil society and the private sector. SDGs are supported by 193 UN member states and are used to frame national development plans of countries around the world over the next 15 years.¹⁴

As part of the philanthropic institute in Indonesia, BAZIS, LAZIS and Dompot Dhuafa can contribute to the achievement of SDGs through the development of various programs that have been done. *Qurban* can be an alternative resource in supporting the achievement of SDGs by promoting an

inclusive and strategic, long-term and sustainable approach.¹⁵ Meanwhile, SDGs can be used as a measuring tool and guide the empowerment programs undertaken by various institutions managing *Qurban* funds. So far, the potential of *Qurban* has not been maximally utilized and most of it is still utilized for sponsorship activities and social services. The potential of *Qurban* for the success of SDGs in Indonesia is huge, considering that the majority of its citizens are Muslims with a high level of awareness of sacrifice. The potential of *Qurban* Indonesia is also quite large (estimated at Rp 200 trillion), although the realization of organized raising only reaches 5 trillion per year. To develop the potential of this *Zakat*, in particular, the government established a non-structural institution named BAZNAS which is given the authority to perform *Zakat* management nationally. The government also encourages and facilitates community involvement in the management of *Zakat* through LAZIS. *Zakat* and SDGs will be energized because both have the same goal. Of the 17 points of SDGs, the outline of the activities of *Qurban* focuses on two issues: the elimination of hunger and economic growth. The government and scholars also support the empowerment of *Qurban* to support the achievement of SDGs. This is illustrated by one of the Indonesian Ulama Council (MUI) declares that the property of *Zakat*, *Infuq*, *Shadaqa* and *Waqf* can be utilized for the development of clean water and sanitation facilities as one of the target of SDGs.¹⁶

15 Filantropi.or.id., Merumuskan Fiqih Zakat untuk SDGs, <http://filantropi.or.id/acara/d/philanthropy-learning-forum-18-merumuskan-fiqih-zakat-untuk-sdgs>, (Accessed on 25 September 2017)

16 Baznas, Baznas dan Filantropi Indonesia Inisiasi Fiqih Zakat on SDGs, Juli 2017, <http://pusat.baznas.go.id/berita-utama/baznas-dan-fi-inisiasi-fiqih-zakat-on-sdgs/>, (Accessed on 25 September 2017)

¹⁴ INFID, Transforming Our World, (New York: 2015)

Qurbanomic as Part of Philanthropy Potential

One of the characteristics of worship in Islam is that worship must have a socio-economic side, either directly or indirectly. Thus, the benefits of worship, not only felt in the context of a servant's vertical relationship with Allah SWT, but also have horizontal implications with fellow human beings. Some worship even gives direct economic impact (direct effect). *Qurban* is a very beloved worship by Allah SWT, which was held from the 10th to the 13th of *Dhu al-Hijjah*. Spiritually, the spirit of *Qurban* reflects the submission and solemnity of all his provisions. Hopefully, the impact of this *Qurban* will change a man to a person who has the commitment and enthusiasm to sacrifice all that is owned, for the sake of God's sentence on earth. *Qurban* is one way to achieve the title of *taqwa*, and is a form of gratitude for the blessings God has given.¹⁷

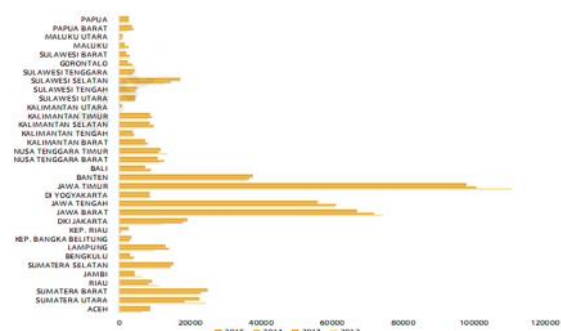
Qurbanomic is a series of two words "*Qurban*" and "Economics" which is simply interpreted *Qurban* economy. *Qurban* has vertical and horizontal dimensions. *Qurban* in the vertical dimension is as a form of servant submission to Him. While in the horizontal dimension is a social concern to the same creature that has the value of economic benefits.¹⁸

1.2 The Role of Qurbanomic in Achieving Targets of SGDs

Eid al-Adha has enormous potential to create economic opportunities to rural areas. So, not only traditional animal seller that can be circulated around the village but also brochures or proposal distributors / agents selling *Qurban* animal in big cities. Now it is also common to find consumers who hunt *Qurban* animals directly to the location of the farm. Of course this competition will bring profits to farmers with a significant price

difference, and also definitely different when the price is determined by the middleman. With the value of economic surplus is a form of distribution of the fulfillment needs of Eid al-Adha and the distribution of money in the dynamics of the *Qurban* animal market which includes the perpetrators such as breeders, agents, *Qurban* slaughter houses, and so forth.¹⁹

Economically, the implementation of this *Qurban* service also has implication on the demand and supply side. On the demand side, this *Qurban* service guarantees the demand for *Qurban* animal. Even this demand has a tendency to increase over time, along with economic growth and prosperity, as well as increased public awareness to perform this worship. Director General of Animal Husbandry and Animal Health of the Republic of Indonesia, Syukur Iwantoro, stated that the increase in demand for animals in the year 1433 H is varied. Especially for Jabodetabek area, this increase reaches 10-15 percent.²⁰ Such requests conditions provide a signal to us to make arrangements from the supply side. The supply side should be optimally utilized to drive the wheels of the people's economy, especially the livestock industry, which is included in the category of UMKM.



Pic 1: The Percentage of Cow Availability in Indonesia on 2016

¹⁷ The Qur'an, Al-Kautsar (108): 1-2

¹⁸ Rofi Wahyudi, *Qurbanomic*, Kompasiana, September 2017, <http://www.kompasiana.com/>, (Accessed on 22 September 2017)

¹⁹ Sawqi elHasan, *Ekonomi Idul Adha*, September 2014, <http://elhasancorner.blogspot.co.id/2014/09/>, (Accessed on 22 September 2017)

²⁰ Alanu, *Fikih Ekonomi: Dimensi Ekonomi Dalam Kurban*, Agustus 2017, <https://www.AlanuOfficial/>, (Accessed on 25 September 2017)

Secondly, in terms of economic resilience, *Qurban* can be an instrument to maintain the balance of the domestic economy in to face the global crisis.²¹ If the supply of *Qurban* animals comes from imports, then that will enjoy economic circulation is the economy of *Qurban* animal exporting countries. High international demands, will greatly benefit their country, such as Australia who became the largest cattle exporter to the country. Therefore, it should be considered more seriously, how to increase domestic production, so that the provision of *Qurban* animal can be met by local farmers.

Increased domestic production can be pursued by building and developing centers of livestock industry. In addition, it can create new jobs for the local community with guidance and debriefing through socialization and training. According to BPS data in August 2016 the population working on formal activities amounted to 42.40 percent and those working on informal activities amounted to 57.60 percent. When compared to the conditions in August 2015 the percentage of formal workers increased from 42.24 percent to 42.40 percent in August 2016.²² Some efforts of *Zakat* institutions, both BAZNAS and LAZ, to build a livestock business center managed by the orphans, need to be supported. The existence of these centers should be multiplied, and the community of potential candidates should be encouraged to buy from the cattle of the people's business. If the effort to build the center of this livestock farm faces capital constraints, then *Sharia* banking can get involved in its financing. To that end, innovative business models that benefit all parties need to be created.

The large potential of *Zakat* livestock is also a socio-economic function that should not be forgotten. Neal Robinson, who says *Zakat* has a very high socio-economic function, and related to the prohibition of usury, *Zakat* leads not to accumulate wealth, instead stimulating investment for the means

of production and trade.²³ Optimization of *Zakat* livestock can be pursued by BAZNAS in mapping the potential of *Zakat* breeders and *Qurban* animal traders, which has been mapping the potential of *Zakat* individuals amounting to 271 billion. In addition, management of *Zakat* is required for livestock breeders, traders or animal livestock, as well as training, education and socialization by private and national *Zakat* institutions such as *Zakat* livestock recording, *Zakat* livestock counting and others. Thus, *Zakat* livestock sector can increase and contribute to food sovereignty of the people

The third aspect is in terms of national food security. In the goal of achieving the second SDGs, which focuses on eliminating hunger, achieving good food and nutrition, and improving sustainable agriculture. The ongoing settlement effort to end all types of famine by 2030 and strive for food security aimed at ensuring that every person wherever he is, having good food security for his healthy life has been pursued one by Lazizmu who records the number of *Qurban* beneficiaries is about 3,148,686 households. Lazizmu distributed *Qurban* to the 3T country (the Inner, Outermost, and Disadvantaged). The distribution of *Qurban* conducted by the philanthropy institution of Muhammadiyah, starting from Aceh to Papua through representative office and service office of Lazizmu unit spread in Indonesia. Lazizmu with various communities also hold special *Qurban* in Eastern Indonesia area such as Papua and Nusa Tenggara Barat. Furthermore, the meat of *Qurban* animals was distributed to the people who rarely feel the *Qurban* meat. Even Lazizmu at *Qurban* in 2017 has achieved the record in the number of active sacrificing community of *Qurban* beneficiaries.²⁴

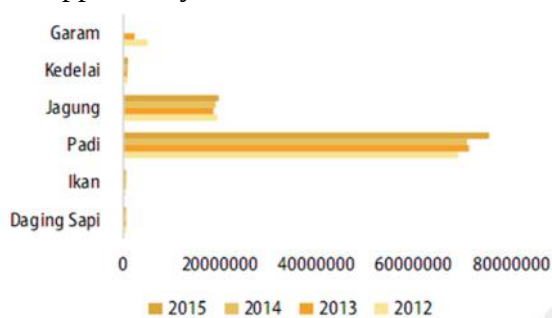
²³Rofi Wahyudi, *Qurbanomic*, Kompasiana, September 2017

²⁴Dana Aditiasari, *Lazizmu Catat Total Nilai Ekonomi Qurban 2016 Mencapai 240 M*, Detik Finance, September 2017, <https://finance.detik.com/berita-ekonomi-bisnis/>, (Accessed on 25 September 2017)

²¹ Ibid.

²² INFID, *Transforming Our World*, (New York: 2015)

Qurban can help strengthen national food security, where the *dhuafa* gets additional supply of ready to consumed meat. Although very temporary, but at least, *Qurban* can increase the consumption of meat per capita, which currently only reaches seven kilograms per capita per year. Still much lower than the Malaysian meat consumption reached 44 kg per capita per year.²⁵ The low consumption of meat is caused by the large number of people who do not have the ability to buy meat. With *Qurban*, at least they have the opportunity to consume meat.



Pic 2: The Percentage of Food Production in 2012-2015

The achievement of zero hunger requires better access to food and a wide-ranging cultivation of agriculture. These include the development of productivity and inclusion of smallholders by promoting equality of land, technology and sales, sustainable food production systems, and continuous cultivation. This requires increased investment through international cooperation to support agricultural production capacity of developing countries.²⁶ In line with this, Lazismu is processing 100 building centers of *Qurban* animal farms in 34 provinces. From each center, there will be 1000 *Qurban* animals that are reared.²⁷

To achieve the eighth goal of SDGs, the decent work and economic growth which

includes inclusive and sustainable growth of inclusive, productive and wholesome work opportunities, and decent work for all, the role of *Qurban* economy is considered very promising. Sustainable and inclusive economic growth is a prerequisite for sustainable development, which can contribute in improving livelihoods for people across the region. Economic growth can create new and better job opportunities and provide greater economic security for all. In addition, rapid growth can help reduce the wage gap so as to reduce the striking gap between rich and poor.

In the period 2011-2015, Indonesia's real GDP per capita growth rate shows a downward trend. In 2011 the real GDP per capita growth rate reaches 4.65 percent and gradually decreases every year. Until 2015, Indonesia's real GDP per capita growth rate was only 3.44 percent. The number is only half of the target of at least 7 percent per year. This shows that it still needs hard work to achieve sustainable and inclusive economic growth goals.²⁸

The fourth and no less important also *Qurban* worship can improve the productivity of the economy. The spirit of sacrifice will give birth to productive individuals. One may not have the ability to do *Qurban* if they are not productive. Individual and community productivity is a very valuable social capital in the effort to build *Sharia* economic civilization

Sharing Economy in *Qurban* Digitalization

In conventional *Qurban* practice, people who perform *Qurban* generally buy from traders, not from farmers or ranchers. Thus, those who enjoy the great benefits of providing *Qurban* animals are merchants, not farmers or ranchers. By utilizing information technology, Lazis, Baznas or related government institutions can break the system by building applications that bring people who perform *Qurban*, farmers and financial institutions directly in one place. The

²⁵ Al Mangindo Kayo, Indra Catri Dan Keluarga Berqurban 1 Ekor Sapi, *Valora.co.id.*, September 2017 <http://www.valora.co.id/berita/>, (Accessed on 22 September 2017)

²⁶ INFID, *Transforming Our World*, (New York: 2015)

²⁷ Dana Aditiasari, *Lazismu Catat Total Nilai Ekonomi Qurban 2016 Mencapai 240 M.*

²⁸ INFID, *Transforming Our World*, (New York: 2015)

distribution chain becomes shorter. Farmers get a reasonable profit. People who perform *Qurban* gets goats at reasonable prices. That is how *Qurban* sharing-economy distributing profit to more people, ie to farmers and ranchers in the villages. The *Qurban* sharing-economy will create a powerful multiplier effect in the countryside, from job creation to braking urbanization to rural urban areas for no job reason.²⁹



Pic 3: PDB Growth per Employee per Years

According to Rhenald Kasali, economic sharing is the attitude of participation in economic activities that create value, independence, and prosperity. The players participate by performing their respective roles, so that results sharing will happen by the roles that are played. Sharing economic in addition to generating prosperity, can also create efficiency because of the involvement of technology that becomes a tool in performing various forms and types of transactions and accelerate and facilitate the meeting of consumers and producers.

This inclusive and comprehensive economic empowerment is being pursued by Baznas, Lazismu, and Dompot Dhuafa by cooperating with Ecommerce platform, such as: Bukalapak, tokopedia, Kitabisa, muslimarket, vestifarm in *Qurban* Digitalization program. These institutions are considered quite credible and solid with cutting-edge management, have strong resources, and have a network down to the bottom. The relevant government agencies are

very possible to coordinate and manage the upstream and downstream process of *Qurban* economic activities because they have strong legitimacy and structured organization. Managing *Qurban* economic activity with good and modern management will greatly help realize the sharing economy so that welfare does not accumulate in a small group, but the splash of its well-being can also be enjoyed by more people. Performing *Qurban* is not only to fulfill religious duties, but also to make farmers and ranchers prosperous in villages.

Economic sharing through Digital *Qurban* enables people in performing *Qurban* with 4 aspects of excess. First, ease. With a variety of services performing *Qurban* through Digital *Qurban*, facilitate the public to perform *Qurban*, through Digital *Qurban* application, Account Transfer, E-commerce, Pick a *Qurban* system, and *Qurban* Outlet. Second, empower. Many parties are empowered through Digital *Qurban*, among them, animal farmers, goat and cattle traders, cutter, inter / distribution services and many more who benefit from the benefits of Digital *Qurban*. Third, transparent. Through Digital *Qurban*, the transparency aspect of the *Qurban* process is well preserved, real time reports from the cutter at the slaughtering site to the distribution of the *Qurban* meat can be reported immediately in the ongoing process. Bankable transaction process to maintain accountability of *Qurban* transactions. Fourth, interactive. Intraction between *Qurban* performers and community as beneficiaries can be bridged through Digital *Qurban* that every event can be accepted by *Qurban* performers through smartphone with SMS/ WA/ email notification facility.³⁰

Digital *Qurban* is a movement to invite people to enjoy *Qurban* economy. That is the *Sharia* effort to move the livestock

²⁹ Sharing Economic Kurban, *Waspada*, Agustus 2016, <http://www.muhammadyamin.com/tag/kurban/>, (Accessed on 25 September 2017)

³⁰ Fuji Pratiwi dan Agung Sasongko, Kurban Digital Berdayakan Masyarakat, *Republika*, Agustus 2016, <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/wakaf/16/08/29/>, (Accessed on 22 September 2017)

economy by encouraging good livestock management and increasing productivity and maintaining the quality of livestock ranging from animal feed, labor, livestock waste, and etc.

Conclusion

Qurbanomic is one part of Islamic philanthropy that has a big share in the achievement of zero hunger targets and decent work and economic growth in sustainable development goals. *Qurban* has explicitly been able to accommodate economic resilience in supply and demand fulfillment and improvement of economic productivity and national food security in the availability of ready-to-eat meat and improved nutrition of marginal society.

In the framework of economic sharing, Islamic philanthropy institute also initiated digital *Qurban* by cooperating with some ecommerce platform for the convenience of modern society in *Qurban*. The advantages of digital *Qurban* include: ease, community empowerment, transparency, and interactive. Some of the advantages of digital *Qurban* is considered able to meet the needs of all stakeholders and able to support the achievement of sustainable development goals in 2030.

References

- Baznas, 2017, *Baznas dan Filantropi Indonesia Inisiasi Fiqih Zakat on SDGs*.
<http://pusat.baznas.go.id/berita-utama/baznas-dan-fi-inisiasi-fiqih-Zakat-on-sdgs>.
- Elhasan, Sawqi, 2014, *Ekonomi Idul Adha*, September
<http://elhasancorner.blogspot.co.id/2014/09/ekonomi-idul-adha.html>
- Filantropi.or.id., 2017, *Merumuskan Fiqih Zakat untuk SDGs*,
<http://filantropi.or.id/acara/d/philanthropy-learning-forum-18-merumuskan-fiqih-Zakat-untuk-sdgs>. *fosse.org*.
- Hakiki, Muhamad, 2011, "Optimalisasi Filantropi Islam", *Lampung Post*.
- Hilman Latief, 2016, "Philanthropy and "Muslim Citizenship" in Post-Suharto Indonesia", *Kurenai*, 5 (2): 269-286, *Southeast Asian Studies*.
- Hilman Latief, 2012, "Islamic Charities and Dakwah Movements in a Muslim Minority Island". *Journal of Indonesian Islam*, the Institute for the Study of Religion and Society (LSAS) IAIN Sunan Ampel Surabaya.
- Infid, 2015, *Transforming Our World: The 2030 Agenda for Sustainable Development*, International NGO Forum on Indonesian Development, New York.
- Interfidei, Dian, 2017, *Gerakan Filantropi Islam di indonesia*,
<http://interfidei.or.id/gerakan-filantropi-islam-di-indonesia.html>.
- Irfan, Abu bakar, dan Chaider S. Bamualim. 2006. *Filantropi Islam dan Keadilan Sosial*. CSRC UIN Syarif Hidayatullah. Jakarta. Al-Muthi'in
- Kementrian Pendidikan dan kebudayaan, 2017, *Filantropi*,
<https://kbbi.kemdikbud.go.id/>
- Sakti, Ali, 2016, "Membumikan Ekonomi Syariah", *Milist*.
- Sugiono, 2010, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif & RD*, Bandung: Alfabeta.
- Wahyudi, Rofi, 2017, *Qurbanomic, Kompasiana*,
<http://www.kompasiana.com/rofiul/>



FROM TRADITIONAL KNOWLEDGE TO FISHERMEN'S HOUSEHOLD AWARENESS IN PRODUCING FISH - PROCESSED HALAL FOOD (An Application of the Integrative-Participative Community Empowerment Model Using Entrepreneurial Mindset Approach)

Vina Salviana Darvina Soedarwo¹, Elfi Anis Saati²

¹ Muhammadiyah University of Malang.

² Muhammadiyah University of Malang.

vina_salviana@yahoo.co.id, elfiumm@yahoo.co.id

Abstract:

The daily life of the fishermen's household in Lekok-Pasuruan, East Java (Indonesia) is still adopting traditional knowledge, especially in their activities in catching and processing fishes. This knowledge is inherited from generation to the next. However, at present they have started making entrepreneurial endeavors although the endeavors are still limited to producing processed fishes in the form of fried fishes that are sold in the nearest markets. The problem encountered by the fishermen community is the stagnation of their welfare due to their relatively low incomes. Therefore, it is necessary to study the problem and also to guide them in solving the problem. In this study a *Participatory Action Research* (PAR) was employed to result in an integrative-participative model of community empowerment using entrepreneurial mindset approach. It is through this empowerment model that the fishermen's household will be more aware of the necessity of fish-processed food variations and *halal* certification.

Keyword:

traditional knowledge, awareness in producing halal foods, fishermen's household.

Introduction

Indonesia is a maritime country with width of its territorial waters of about three times of that of the land areas, besides its specific economic zone of 200 nautical miles. Therefore it cannot be denied that Indonesia possesses high potential of fishery products coming from its marine resources. This potential, if it has not been managed in a balanced fashion and in a maximal synergy, will cause various problems one of which is low level of the fishermen's household welfare as the community living around the natural resources.

A phenomenon that fishermen are still using the knowledge of fish catching and processing from one generation to another is

generally found in each coastal region in Indonesia, also in the coastal region in Lekok-Pasuruan (East Java-Indonesia). The knowledge possessed by the fishermen on the processed fish is limited to salted dry fish or is made into *kerupuk* (crackers) and they are sold to the nearby markets. This kind of processing certainly is not significantly added to its value. The principle adopted by fishermen in Lekok to survive is *nyaur-nyamek*, meaning "fishes are taken and sold". This principle makes their life stagnant and trapped into routine activities of catching and selling them to the market from early in the morning to late afternoon. Their drop-out children also inherit the same traditions. As young generation, their children also have not

had the spirit of entrepreneurship to process fishes to get added value.¹

Dealing with their education and job, the fishermen and their families may be said that they have the spirits of their entrepreneurship. When they have done their jobs according to their ability to attain the intended/targeted results, their incomes have not been enough to survive. Their spirit as fishermen is very great, as shown by their work hour for 12 hours a day. They start working from 2 A.M to 2 P.M to wade through the ocean to catch and sell fishes to earning their living. Without any strong will and determination, their life will not work well.²

Viewed from their effort to sort out and processes fishes to improve their selling price, it shows that the fishermen are more creative in obtaining better incomes by presenting the fishes they catch in different forms. It can be said that they do not merely catch and sell fresh fishes. Their creativity shows their entrepreneurship spirit really exists.³

Their efforts in processing foods with the basic materials of fishes in various forms, tastes and types show that they have a more innovation power. It means that they have some capability in making various types of foods with the basic materials of fishes by changing forms and tastes which are preferred by consumers. The various types of the processed foods are among other fish crackers, fish ball and petis (the essence of fishes in the form of cream). This shows that the fishermen's entrepreneurship spirit increases.⁴

¹ Vina Salviana Darvina Soedarwo, et.al. "The Problem of Entrepreneurial Spirit of Indonesian Fishermen in Global Era". *International Business Management*, Volume 11, issue 3, (2017). p 738-742.

² Vina Salviana Darvina Soedarwo, et.al. *Pemberdayaan Rumah Tangga Nelayan Melalui Penguatan Spirit Kewirausahaan Yang Berdaya Saing* (Stranas-Research Report, funded by the Ministry of Research, Technology and Higher Education of The Republic of Indonesia, 2016). p 18-21.

³ Ibid. p, 30.

⁴ Ibid.

Viewed from the way of selling and marketing the results of the fishes caught, the fishermen never directly sell their fishes in the market but to the collectors in the port. It shows that they have ability to create a better marketing network to reduce costs of product distribution and storage. Moreover, this also shows their ability to make some renewals in the field of production and marketing management, meaning that they start possessing some ability in understanding a better management method to help succeed in their entrepreneurship. Management is very vital in entrepreneurship. The better understanding of the management shows that their entrepreneurship spirit is better.⁵

To improve their socio-economic condition or their prosperity through their improved incomes, an empowerment program was made based on the result of the first year research from the multiyear research with the title of '*The integrative-participative model of fishermen Community with entrepreneurial mindset approach*'. It is an empowerment model involving a synergy of fishermen, higher education, and local government parties or concerned institutions to empower them to be autonomous in creating business in their effort to improve their economic condition.⁶

From the results of the first year research, some testing of the model should be made in order to be able to change the mindsets of the fishermen's households in doing their economic activities. From the descriptions of the reality above, the objective of the second year research is to disseminate the empowerment model in the hope that the fishermen's households may possess some competitiveness in entrepreneurship.

Research Method

The method of this multiyear research is *Participatory Action Research* (PAR), an applied research involving the researchers to

⁵ Ibid.

⁶ Vina Salviana Darvina Soedarwo, et.al. "The Problem of Entrepreneurial Spirit of Indonesian Fishermen.

take roles.⁷ PAR is conducted with a certain characteristic, namely it is more comprehensively practiced. The participants do and learn from changes that happen during the process. as a research method or type, PAR has the following characteristics: (a) planning a change, (b) studying and observing process and consequences of the changes, (c) studying the process and the consequences, (d) re-planning, (e) learning and observing, (f) studying, and so on.⁸

The characteristics of PAR and this present research are as follows. (a) PAR as a social process is used to study the relationship between the fishermen and the social sphere, in this case, the fishermen who are working to earn a living and at the same time who are involved in the production process of catching and processing fishes. (b) It is participatory in nature, meaning that this method studied the interpretation made by the fishermen to their action related to their interpretation in their life background of the locality. (c) It is practical and collaborative, meaning that this method asked the fishermen to study their social practices in making relation with others, in this matter, the relation is made with fellow fishermen, or with the Technical Implementing Unit in the port and other parties. (d) It is emancipator, meaning that this method helped the fishermen free from any structural pressures which are not productive. (e) It is critical, meaning that this method helped the fishermen free themselves from any hindrances they encounter. (f) it is recursive (reflective dialectic), meaning that it is intended to help the fishermen study study the reality and change it.⁹

Subject of this research was determined, based on the information obtained from this research partners namely the head of the

Installation of the Fishing Port in Lekok-Pasuruan. The subject was fishermen's households which always build relations with the head of the Installation of the Fishing Port, especially in the transactions of the results of the fish catch. The subject of this research was group of fishermen's households. The first group interested in processing fishes as their side job out of catching fishes consisted of 15 persons under the coordination of Siamah and the group of Fish Processor and Marketer (Poklahsalar) is Bintang Laut group headed by Inayah. This group is part from the group chaired by Abdullah Asfaka. Mentoring was made to the heads of the two groups and it was then disseminated to a new group. The new group mentored by the research team is KANIA group, it is a group of fisherwomen processing shrimp crackers, *rengginang* (a kind of cracker made of glutinous rice) with the shrimp taste and *terasi* (shrimp paste), and also crispy *trasak*.

Technique of Data Collection

Technique of data collection in this research is interview with the transect walks¹⁰, meaning that the researchers walked together with the informants or the research subjects passing through an area of selling or processing fishes with activities of observations, interviews, discussions, and technologies of fishes process applied at the first year research. In the second year research, the partners of the research team played a very important role since they would take part together in the dissemination (application) of the participative-integrative people's empowerment model using entrepreneurial mindset approach.

Technique of Data Analysis

Somme steps in the data analysis will be presented in the following. After various data were obtained from the files or reports in the Office of Installation Fishing Port in Lekok

⁷ Norman K Denzin, and Yvonna Lincoln. *Handbook of Qualitative Research*. Translated by Dariyatno. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), p 454-455,

⁸ Norman K Denzin, and Yvonna Lincoln. *Handbook of Qualitative Research*. Translated by Dariyatno. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), p. 470.

⁹ Vina Salviana Darvina Soedarwo, et.al. "Pemberdayaan Rumah Tangga Nelayan

¹⁰ Robert Chambers. *PRA Participatory Rural Appraisal Memahami Desa Secara Partisipatif*. Translated by Sukoco. (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1996). p 37.

and also from transect walks and also reflective cycles of PAR, namely actions, observations and re-studying and making some changes together with the subject (fishermen) to improve the fishes-processed production and also making an analysis of changes that had happened after they were empowered with the fishes- processing technology intended to make them improve their entrepreneurship spirit and able to possess some competitiveness in the regional and even national market. The last stage of the data analysis, together with the research partners and subject, is to make production and market mapping.

The Results of the Research and Discussion

From the results of the second year research, the mapping of production and market opportunity for the research subject was produced. The production at either the first, second, and third group had desires that their fished-processing foods would not only have good and hygienic packages but also *halal* label certification.

From the result of this mapping, the next step taken was mentoring the subject in the form of improving the knowledge on *halal* and safe fishes processing. Remembering that the *halal* assurance has been one of the important issues in the global market leading to the development of the *halal* foods either at the national or international level, especially for the countries with the majority of Muslims. Therefore, the *halal* assurance at the global market is one of the most important need in food trading. For *muslim* countries like Indonesia where the *muslim* population is 87%, the support from the government is badly needed to show that Indonesian people seriously want as the world center for the *halal* foods.¹¹

The subjects were also given knowledge on the standardization of *halal* products and on the information that the certification of *halal* products in the market would not hinder the trading system, but even provide the consumers with products safety. The government facilitate the universities in Indonesia to develop knowledge on the *halal* with the aim to inspire the knowledge-powered *halal* products. It is expected that various innovations of high quality and competitive *halal* products would be created to support the distribution of healthy and *halal* foods that would contribute to prosper the people. Indonesian government can make the *halal* products seriously and creatively as business opportunities and constructively respond the demand for *halal* products, and also can seize opportunities to increase the export of *halal* product to improve the economy of this country.¹²

Instant changes of life style in modern society cause consumers to like to enjoy all products they want, because most economic motive of entrepreneurs and industries is to pursue material benefits. Few entrepreneurs and industries dominate the market would really apply the Islamic teachings in their economic motive and activities. Whereas, the *muslim* consumers around all the world amount 1.6 million.¹³ Islam as a complete religion guides each human affairs not to go out of their natural tendency, including anything feasible (*halal*) or not feasible (*haram*) to consume. It is in line with *Surrah AL-Qur'an Ads-Dzaarivat* (QS. 51: 56): "And I did not create the jinn and mankind except to worship Me", meaning that "human beings are created to inhabit God, or in other words, worship God.". Therefore, the instruction of the word "*halal*" serves as the guide for human beings when they do activities of consuming or producing.

Health becomes a need, since it is an invaluable value. So it is natural if the understanding of the importance of keeping

¹¹ Elfi Anis Saati. 2017. "Pentingnya Sertifikasi Halal dan Peluang Bisnis/Industri Berbasis Halal dalam Perdagangan Global". Paper has presented on *halal* certification accompaniment for fishermen's household at Lekok Port-Pasuruan. August 21, 2017.

¹² Ibid.

¹³ Ibid.

the food quality among the people increases in order to support the vitality of the body and to prevent and treat a disease. Consuming *halal* foods and drinks is the duty of each muslim.¹⁴ It is stated in the QS *al Maidah*: 88, “And eat of what Allah has provided for you [which is] lawful and good. And fear Allah, in whom you are believers, in QS-*Al-Baqarah*: 18 saying the duty to consume halal and good foods, and also the suggestion in the QS *Al-Baqarah*: 172: “Hi, you who have believed, eat from the good things which We have provided for you and be grateful to Allah if it is [indeed] Him that you worship.”

The principle of choosing the food products is stated in Q.S. *Al-Maidah* (5): 88: “And eat of what Allah has provided for you [which is] lawful and good. And fear Allah, in whom you are believers.”. Halalan comes from the word “*halal*”, meaning: free or not bound; anything that is allowed and may be done because it is free from any dangers in the world and hereafter. Therefore, *halal* foods are those that will not make human beings do some sins in the world and will not get tortures in the hereafter. While the word *thayyib* means good, healthy, calm, delicious, and the most important is that (a) The food is not dirty in terms of its substance or defective (expired) or food that is not contaminated with *najis*, as a food that invites taste for those consuming it and that does endanger their physic and mental. (b) The food is healthy, proportional and safe.¹⁵

Foods really affect (a) Physical development and brain intelligence, (b) characteristics and behavior, (c) embryo development, (d) prayer acceptance and denial, and (e) world and here after life. It is stated in Surah An-Nahl (16) verse 115 saying that “*He has only forbidden to you dead animals, blood, the flesh of swine, and that which has been dedicated to other than Allah . But whoever is forced [by necessity], neither desiring [it] nor transgressing [its*

limit] - then indeed, Allah is Forgiving and Merciful.”

In line with what is stipulated in Al-Qur’an, the government has been trying to protect consumers over the substance of chemical additives harmful to the health as stated in the Decision Letter of the Minister of Health of the Republic of Indonesia No. 233/Men Kes/Per/VI/1970 on the food coloring and it has been revised through the decision letter of Minister of Health of the Republic of Indonesia No. 722/Men Kes/Per/IX/1988 on additional food ingredients. Formalin, borax, Rhodamin B/Wantext (Permenkes No. 722/Menkes/Per/IX/1988 & No.VII/99.

The subjects, in this case, fishermen’s households, got knowledge on food safety. Food safety is condition and effort needed to prevent foods from possible biological, chemical and other pollutants that may disturb, injure, and harm human health, generally the problem dealing with toxic and dangerous compounds that might exist in foods or raw materials daily processed at home.

Actually, food additive is any compound of which the objective of the use may cause or directly or indirectly become the components that influence the food characteristics/quality, such as among others, preservatives, flavor enhancers (sweeteners, SG and the like), clot, homogenizers, dye, developers and the like at the stage of food handling, covering preparation, production, processing, packaging, transporting to storing to make the foods more durable at home at the hands of the consumers.¹⁶ Therefore, it needs some alertness, carefulness and supervision which are the duty of the producers to assure their consumers that the materials used in the production process are *halal*, the media and the process are also *halal*.

The application of this *Integrative - Participative Community Empowerment Model Using Entrepreneurial Mindset*

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Ibid.

Approach (Figure 1) has been able to change the traditional knowledge inherited from one generation to the next into an awareness of the importance of fish-processed food products to get *halal* certificates so that in the packaging of the products label “*halal*” may be set.



Fig. 1: **Modified from the integrative-participative model of fishermen Community using entrepreneurial mindset approach**¹⁷

The process of the emergence of this awareness is certainly not instant because as stated by Berger and Luchmann that it is a social process through its action and interaction, where an individual continuously creates a reality commonly possessed and experienced subjectively. The reality is the fact par excellence namely a daily reality which is then called paramount/main fact.¹⁸ From the Berger and Luchmann's view, it can be understood that the daily life fact experienced by the fishermen's households is that they are fully aware that their activities of catching and selling fishes are the knowledge which is socialized from one generation to the next and which has become the stock of knowledge for them. It means that the daily life fact as fishermen possessing traditional knowledge is a normal thing that forms natural attitude. Something that is done in an order and organized way in the daily life of the fishermen and their crew is to catch fishes in the ocean. They go to the sea at two A.M

and return to the part at about two P.M.¹⁹ Therefore, the fishermen and their crew catch fishes for about 12 hours continuously from day to day.

In the beginning, they had tried to do entrepreneurship, besides selling fresh fishes, namely processing fresh fishes, sorting them out and drying them and weighing and selling them to the collectors as dried fish products. Then they started their business by making fish-processed foods, but the packaging was still very simple. After joining in the *Integrative-Participative Community Empowerment Model Using Entrepreneurial Mindset Approach* program with the mentoring on the certification of *halal* food, they started to have some awareness to soon register their products as the *halal* foods.

The awareness growing among the life of the fishermen are not free from the process called by Berger and Luchmann as externalization, objectivation and internalization in their life.²⁰ First, externalization is an effort of one's self-expression or outpouring into the world, either in mental or physical activities, where it is the basic characteristic of human beings. He will always outpour himself into the place in which he lives. In this case, the fishermen were expressing themselves as fishermen wither physically or mentally. The form of this expression is not different from the fishermen before them.

Second, objectivation is the the result that has been reached either mentally or physically from the activities of human externalization. It is through the objectivation that the society becomes a reality *Sui generis*. The result of the fishermen's cultural externalization in catching fishes using catching tools is to achieve the ease of life and to develop non material (in the form of language) culture in their daily life. Either the catching tools or the language are the activities of human

¹⁷ Vina Salviana Darvina Soedarwo, et.al. "The Problem of Entrepreneurial, p. 3

¹⁸ Peter L Berger and Thomas Luchmann. *Tafsir Sosial atas Kenyataan Rialah tentang Sosiologi Pengetahuan*, Translated by Hasan Basari. Jakarta: LP3 ES, 2013. p 30.

¹⁹ Vina Salviana Darvina Soedarwo, et.al. "Pemberdayaan Rumah Tangga Nelayan"

²⁰ Peter L Berger and Thomas Luchmann. *Tafsir Sosial atas Kenyataan*.

externalization when the fishermen face the world. In short, the catching tools or the language are the results of human activities.

Third, the internalization process is the re-absorption of the objective world into the awareness in such a way that the individual subjective is influenced by the social structure of the world. Various types of elements from the objectified world will be caught as the symptoms of the reality out of the fishermen's awareness, and also as the internal symptoms for the awareness. The fishermen's households have captured the knowledge on the importance of *halal* certifications for the fish-process food products they make. It is through the internalization that the fishermen can understand and possess the awareness of the importance of *halal* certification.

For Berger, the reality is not formed naturally, and is also not something given by God. But, it is formed and constructed. Based on this kind of understanding, the reality has plural/double face. Each person possessing experiences, preferences, certain education and social environment will interpret the social reality with his own construction. But, dealing with the construct of *halal* foods it is necessary to have a similarity of view among fishermen's households in producing fish-processed foods. The similar of view is based on understanding of *halal* foods as stated in the verses of *Al-Qur'an*. therefore, the model of mentoring the *halal* certification becomes important. This mentoring may start from activities of counseling and focus group discussion intended to make the subjects to have more knowledge and stronger awareness.

Conclusions

From the descriptions above it can be concluded that some changes happened in the fishermen's minds. At first they had traditional knowledge, but at present they possess an awareness of the importance of *halal* certification in their products, so that the products are labeled '*halal*'. The traditional knowledge is part of their stock of knowledge that has been constructed along their life. At present, it is through the mentoring as part of

the *integrative-participative community empowerment model using entrepreneurial mindset approach* program, an awareness of the importance of *halal* label emerges. Moreover, the reality of the market demand for the *halal* label given in their food production has become an unavoidable reality that should be fulfilled by producers in order that their products will be well sold.

References

- Berger, Peter L and Thomas Luchmann. *Tafsir Sosial atas Kenyataan Rialah tentang Sosiologi Pengetahuan*, Translated by Hasan Basari. Jakarta: LP3 ES, 2013.
- Chambers, Robert. *PRA Participatory Rural Appraisal Memahami Desa Secara Partisipatif*. Translated by Sukoco. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1996.
- Denzin, Norman K and Yvonna Lincoln. *Handbook of Qualitative Research*. Translated by Dariyatno. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Saati, Elfi Anis. "*Pentingnya Sertifikasi Halal dan Peluang Bisnis/Industri Berbasis Halal dalam Perdagangan Global*". Paper has presented on *halal* certification accompaniment for fishermen's household at Lekok Port-Pasuruan. August 21, 2017.
- Soedarwo, Vina Salviana Darvina. et.al. "The Problem of Entrepreneurial Spirit of Indonesian Fishermen in Global Era". *International Business Management*, Volume 11, issue 3, (2017). p 738-742.
- _____. *Pemberdayaan Rumah Tangga Nelayan Melalui Penguatan Spirit Kewirausahaan Yang Berdaya Saing Stranas*- Research Report, funded by the Ministry of Research, Technology and Higher Education of The Republic of Indonesia, 2016.
- The Qur'an, al Baqarah (2):168, 172, Ahmad Hatta, *Tafsir Qur'an Per Kata*. Jakarta:Magfirah Pustaka, 2009.

The Qur'an, al Adz-Dzaariyaat (51): 52, Ahmad Hatta, *Tafsir Qur'an Per Kata* Jakarta: Magfirah Pustaka, 2009.

The Qur'an, al Maidah (5): 88, Ahmad Hatta, *Tafsir Qur'an Per Kata*. Jakarta:Magfirah Pustaka, 2009.

The Qur'an, an Nahl (16): 115 Ahmad Hatta, *Tafsir Qur'an Per Kata*. Jakarta:Magfirah Pustaka, 2009.



DYNAMIC-SPIRITUAL ISLAM IN SOCIAL, ECONOMICS AND BUSINESS REALITY (AN APPROACH OF NORMATIVE-HISTORICAL THOUGHT)

Ach. Mus'if

*Dosen Program Studi Hukum Bisnis Syariah Fakultas Keislaman
Universitas Trunojoyo Madura.
(salaf_mania@yahoo.com)*

Abstract

The pressure of economic liberalization is a consequence of globalization. The existence of world view as presented by Huntington about Clash of Civilization of West and Islam increasingly exacerbate condition of social and economic crisis of Islamic society today. So on the other hand it is interesting to consider Fathi Osman's view that it must be a new energy to build a global civilization, since both are more similar than differences and there is no reason for the inability to live peaceably rather than the reason for the difference of world view. Islam is a friendly, dynamic and accommodative religion against social, cultural, economic and business dynamics, even politics. This fact can be proved by the existence of Islamic religious thought that has a relatively absolute pattern. Unlike the case with Islamic thought that is absolutely absolute and absolutely relative, both of them precisely deliver to the attitude of static, rigid or even otherwise too loose and even secular. The universality of Islamic teachings in the social, economic and business dynamics manifests itself from Islamic principles and Islamic ethical values. In the social sphere, Islam becomes a dynamic and spiritualist religion because it has the values of ukhuwah as we understand from the Qur'an that is not only limited to the internal brotherhood of the religious (Moslem), but also the external religious community in order to build a harmonious society, peaceful, and prosperous and remain in the frame of religious spiritual purpose. While in the economy and business sphere, in principle the nature of ownership belongs to God with the consequence that human beings are only entitled to take advantage of it so required to be honest, fair, professional, cooperate, patient and steadfast in obtaining, managing or distributing the property owned.

Keyword:

Dinamic, Spiritual, Islam, Social, economic and Bussiness

Pendahuluan

Secara global di saat segala upaya reformasi telah dilakukan realitas sosial dan politik dunia mengalami perubahan yang massif sehingga mempengaruhi corak dan integrasi masyarakat Indonesia. Fakta historis dewasa ini, blok Barat telah ada yang sampai pada kesimpulan bahwa kubu Eropa-Amerika

telah muncul sebagai pemenang pergolakan ideologis ataupun kultural yang dibuktikan dengan kalahnya ideologi fasisme, absolutisme dan komunis. Kemenangan Barat ini ditegaskan misalnya oleh Francis

Fukuyama¹ yang memastikan kemenangan budaya Barat dalam pertarungan dengan budaya-budaya lain. Ia melihatnya sebagai “*the end of history*”, yakni puncak kemenangan ekonomi dan politik liberal (sekular) Barat, ataupun akhir dari evolusi ideologi yang kini telah menjadi bentuk final dari pengorganisasian umat manusia.

Setelah *The End of History*, Fukuyama terus menulis buku-buku berikutnya. Menurut Ishomuddin, dalam *Trust* (1995) Fukuyama mencoba menggunakan konsep modal sosial, sosial kapital, untuk memahami lebih jauh persoalan dan keberhasilan pembangunan ekonomi di berbagai negara. Sementara itu, lewat *The Great Disruption* (1999) dan *Our Post Human Future* (2002), ia mengajak memahami bagaimana proses perubahan sosial dan perkembangan teknologi mempengaruhi nasib dan masa depan manusia. Karya-karya ini membuktikan minat Fukuyama yang luas dan kemampuannya yang mengagumkan untuk menyerap hasil-hasil mutakhir perkembangan pemikiran dari berbagai disiplin ilmu.²

Dominasi peradaban Barat serta pengaruhnya dalam kehidupan seluruh umat manusia disebut oleh George Ritzer dengan bahasa populer “*Mc Donald*”-sasi. Demikian pula Giddens melihat ada tiga hal penting dalam hal kuatnya pengaruh globalisasi Barat, pertama *Manufactured Uncertainty*, yaitu masa yang diliputi dengan ketidakpastian, kedua *High Consequence Risk*, yaitu resiko yang harus diambil oleh manusia pada akhir abad kedua puluh yang mempunyai konsekuensi yang amat jauh, dan ketiga *Ontological Security*, yaitu manusia telah berhasil menghasilkan kehidupan modern yang memuat kepastian-kepastian. Menurut Giddens, di penghujung abad kedua puluh ini akan dicirikan oleh *Manufactured Uncertainty*, yaitu suatu masa yang diliputi

ketidakpastian dan resiko yang diambil oleh manusia adalah resiko yang mempunyai konsekuensi amat jauh. Contoh perusakan lapisan ozon, polusi, desertifikasi, penyakit yang ditimbulkan oleh teknologi pertanian. Dalam bukunya yang berjudul *The Consequences of Modernity*, ia menolak pemakaian istilah Postmodern atau PostModernity untuk menamai zaman sekarang. Ia mengusulkan dengan istilah *Radicalised Modernity*.³

Di sisi lain, kebangkitan agama khususnya di kalangan masyarakat Islam semakin nampak sebagai kekuatan alternatif yang dapat menggugat “kemenangan” kultur Barat. Banyak negara yang berpenduduk mayoritas Islam telah mengalami antusiasme keagamaan, khususnya dalam merespon dominasi kultur Barat. Karenanya, Samuel P. Huntington (1996) menegaskan dalam bukunya *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, bahwa pada era pasca perang dingin peta politik dunia mengalami rekonfigurasi, dari yang semula sangat didasarkan pada pengelompokan ideologis atau ekonomi, ke entitas-entitas budaya yang berbeda-beda, akan merubah seluruh bentuk-bentuk konflik yang terjadi.⁴ Menurut Moeslim Abdurrahman dalam Mark R. Woodward (ed.) (1996), Islam sebagai peradaban yang mempunyai pengikut besar akan sangat mungkin menjadi penghadang Barat dalam benturan tersebut. Generalisasi yang menghasilkan dugaan seperti itu nyata

¹ Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992), 341.

² Ishomuddin, *Agama Produsen Realitas Tafsir Islam-Tradisi Masyarakat Model Prismatic* (Malang: UMM, 2007), 8.

³ Ibid., 9. Giddens termasuk orang yang pesimis –seperti halnya orang-orang posmo- bahwa dunia saat ini bergulir entah kemana. Gambaran yang dipakainya adalah *Juggernaut* (truk besar yang melaju kencang tanpa kendali). Jalan yang ia tawarkan adalah Jalan Ketiga, (*Centre-Left, The Third Way*) yang keluar dari pembelaan “Kiri” dan “Kanan” yang naif. Yaitu lebih dari suatu jalan untuk dapat meredakan ketegangan antara *high consequences risk* dan *Ontological security* (berhasil menghasilkan kehidupan modern yang memuat kepastian-kepastian). Baca Anthony Giddens, *Jalan Ketiga; Pembaruan demokrasi Sosial (Centre-Left, The Third Way)* (Jakarta: Gramedia, 2000), x-xii

⁴ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996), 213.

sekali diwarnai oleh stereotipe Barat yang “ketakutan”, daripada kenyataan sosiologis yang objektif. Sayangnya, menurut Mark R. Woodward luput dari perhatian Huntington dan para pakar lainnya yang berkata kepada kita bahwa Ancaman Merah (ancaman komunisme) sudah digantikan oleh Ancaman Hijau (ancaman Islam).⁵

Berbeda halnya dengan Fathi Osman, benturan seperti yang dinyatakan Huntington tidaklah mesti berakhir dengan konflik-konflik baru antara Islam dan Barat. Menurutnyanya, justru sebaliknya, energi baru untuk membangun peradaban global semakin terbuka. Kedua peradaban ini memiliki lebih banyak kesamaan daripada perbedaan. Tidak ada alasan yang dapat dikemukakan bahwa kaum Muslim dan Barat tidak sanggup hidup secara damai satu dengan lainnya bila hanya sekedar karena alasan perbedaan pandangan dunia.⁶

Agama (Islam) sebagai salah satu simbol penting dalam tatanan hubungan masyarakat selalu dituntut untuk mengartikulasikan prinsip-prinsip dan nilai-nilai etika universalnya. Sebab senyatanya agama memiliki peran strategis dalam mengembangkan nilai-nilai etika sosial, ekonomi dan bisnis bahkan politik. Dalam konteks ini, Islam tidak saja diaktualisasikan dalam area pemikiran murni dan spekulatif, akan tetapi harus juga ditempatkan sebagai dasar nilai-nilai etika sosial, ekonomi dan bisnis dimana semua itu digerakkan. Sebagai sesuatu yang mengusung nilai-nilai, agama Islam tentu selayaknya untuk terus dieksplorasi makna-maknanya secara kontekstual untuk diperjuangkan dalam konstruksi kehidupan sosial.

Pada abad 21, persoalan dalam keberagamaan Islam akan jauh lebih signifikan tidak lagi soal mendirikan negara

Islam, yaitu bagaimana menghadapi berbagai masalah besar dan medasar seperti masalah-masalah globalisasi, demokratisasi, pluralisme, dan dalam kadar tertentu kemungkinan munculnya *clash of civilization* antara Islam dan Barat. Pemikiran signifikan dalam kondisi demikian terletak pada bagaimana mekanisme umat Islam dalam menghadapi tantangan global tersebut. Selama masih dalam koridor penataan etika sosial, ekonomi dan bisnis, maka nilai-nilai agama (Islam) harus mampu menjadi pemicu perubahan menuju tata kehidupan masyarakat yang tidak hanya kuat, bebas, kreatif dan dinamis, tetapi juga berperadaban.

Selain domain sosial, perbincangan ekonomi dan bisnis di kalangan Muslim, biasanya memunculkan penilaian umum yang bersifat stereotipikal terutama ketika diposisikan dalam perspektif empirik, yaitu situasi nyata ekonomi negara-negara yang mayoritas penduduknya adalah Muslim baik yang terdapat di kawasan Afrika maupun Asia menunjukkan lemahnya penguasaan ekonomi masyarakat Islam. Persepsi stereotipikal tersebut adalah rendahnya gairah kegiatan ekonomi dan rendahnya kualitas kapitalisme disamping melimpahnya sumberdaya alam yang ada di kawasan tersebut, serta bagaimana mereka memanfaatkan sumberdaya yang mereka miliki.

Persepsi stereotipikal ini, khususnya yang banyak dikembangkan oleh kalangan non-Muslim, baik dari kalangan akademisi maupun praktisi, dalam perkembangannya menurut Effendy menyentuh paling tidak dua wilayah pembahasan utama. Yang pertama berkaitan dengan soal teologis, dan yang kedua menyangkut masalah sosiologis. Gabungan dari dua wilayah pembahasan tersebut tercermin secara jelas dalam berbagai studi tentang hubungan antara kegiatan ekonomi, perdagangan, ataupun etos kerja dalam kaitannya dengan kehidupan keagamaan.⁷

⁵ Ishomuddin, Agama Produsen Realitas, 10-11.

⁶ Mohamed Fathi Osman, *The Children of Adam: an Islamic Perspective on Pluralism* (terjemahan oleh Paramadina “Islam, Pluralisme dan Toleransi Keagamaan; Pandangan al-Qur’an, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban”) (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2006), vii

⁷ Bahtiar Effendy, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan: Perbincangan Mengenai Islam*,

Pemikiran Keagamaan Islam dalam Realitas Sosial, Ekonomi dan Bisnis

Ke depan, terlebih lagi tahun 2020, masyarakat Muslim Indonesia khususnya benar-benar telah memasuki kehidupan era industrial bahkan pasca industrial. Ketika era globalisasi ilmu pengetahuan dan budaya memasuki kesadaran penuh bangsa Indonesia, batas-batas konvensional antarbangsa, negara dan budaya akan semakin kabur dan tidak sejelas yang dirasakan saat ini. Pada masa tersebut, mentalitas dan cara berpikir keagamaan Islam era agraris berhadapan dan berdialog langsung dengan entalitis dan cara berpikir keagamaan era industrial. Cepat atau lambat, perubahan peta wilayah, perkotaan, dan wajah-wajah desa di tanah air akan pula mengubah tatanan ekonomi, kehidupan sosial, dan mentalitas sosial-keagamaan era agraris. Berbagai mega proyek industri akan berakibat pada konstruk pemikiran keagamaan era agraris, etos keilmuan, nilai-nilai ekonomi dan bisnis yang dianut, dan kehidupan sosial kemasyarakatan secara lebih luas.

Tantangan di atas dapat dihadapi dengan mentalitas dan cara berpikir yang jernih, logis, wajar, objektif dan kritis dengan mendahulukan nilai-nilai fundamental dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, filsafat ilmu-ilmu keislaman dapat dijadikan media membentuk sikap kritis terhadap realitas kehidupan beragama dan mencari nilai-nilai fundamental yang berada di balik formulasi rumusan doktrin yang formal.

Dalam era pluralitas internal umat Islam⁸ dan pluralitas eksternal antar umat beragama, menurut Amin Abdullah filsafat ilmu-ilmu keislaman diperlukan untuk mengantisipasi dan mengurangi fanatisme kelompok. Pertentangan-pertentangan kepentingan ekonomi, politik, dan sosial

semakin hari semakin tajam tidak terbendung dan mudah memunculkan fanatisme kelompok sempit yang dengan mudah akan mengarah pada kehancuran total secara bersama-sama.⁹

Ada tiga pola pikir keagamaan Islam yang ditawarkan M. Amin Abdullah untuk dicermati bersama, didialogkan dan dikembangkan dalam khasanah intelektual muslim era millenium baru:¹⁰

1. Pola pemikiran keagamaan Islam yang bersifat *absolutely absolute*

Pola ini memandang bahwa ajaran agama seluruhnya adalah *tauqify*. Unsur wahyu lebih dikedepankan daripada akal. Bahkan hal yang dicurigai sebagai produk akal cepat-cepat disebut sebagai "*bid'ah*". Unsur *ta'abbudy* lebih digarisbawahi daripada unsur *ta'aqquly*, begitupula yang biasa disebut-sebut sebagai *qath'iyat* (*certainly*; kepastian) lebih diutamakan daripada *dzanniyat*.

Pola pikir Islam model ini sangat *rigid*, kaku dan tidak mengenal kompromi. Para pemangku model pemikiran ini selalu mengambil jarak sejauh mungkin dari campur tangan dan intervensi orang lain apalagi penganut agama lain. Mereka melupakan dimensi kesejarahan, *tarikhiyyat* atau historisitas pemikiran keagamaan dan mudah terjebak pada proses *taqdis al-afkar al-diniyyah* (pensakralan pemikiran keagamaan), fanatik dan sulit diajak tukar pikiran secara jernih dengan kesediaan untuk melakukan proses *take and give*. Mereka menolak sama sekali bahwa perilaku agama adalah juga perilaku sosial dan perilaku budaya biasa, hanya saja perilaku ini diinspirasi oleh teks-teks kitab suci dan naskah-naskah keagamaan yang terderivasi dari nash-nash kitab suci baik langsung maupun tidak.

Masyarakat Madani, Etos Kewirausahaan (Yogyakarta: Galang Press, 2001), 195-196

⁸ Menurut Dale Eikelman dalam bukunya Sumber Konflik bukan hanya disebabkan oleh teori Samuel Huntington tentang *The Clash of Civilization* antara kebudayaan Barat dan Timur (Islam dan Kongfusioneisme), tetapi lebih pada pertentangan kepentingan internal umat Islam.

⁹ M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), 81-82

¹⁰ Ibid.

Para penganut pola pikir keagamaan yang bercorak *absolutely absolute* ini teguh dalam bersikap, tidak luwes dalam berkomunikasi dan bergaul dengan sesamanya. Pemahaman teks-teks wahyu secara *harfiyyah* menjadi *stabling block* untuk melakukan kajian sosial dan budaya lebih lanjut terhadap perilaku keagamaan. Pola pikir dan perilaku keagamaan model ini mungkin bagus dan terpuji untuk wilayah keagamaan yang bersifat homogen. Dalam wilayah kehidupan beragama yang bersifat heterogen, kesulitan dan benturan-benturan sering dihadapi oleh penggemar pola pikir ini.

2. Pola pemikiran keagamaan Islam yang bersifat *absolutely relative*

Para tokoh agama yang mempunyai latar belakang ilmu-ilmu sosial dan budaya mempunyai sedikit kecenderungan untuk berpendapat bahwa perilaku agama adalah identik dengan perilaku sosial dan budaya. Sulit dibedakan antara “agama” dan “tradisi”. Tradisi adalah agama dan agama adalah tradisi. Dengan demikian apa yang disebut dengan “kebenaran” dan terlebih kebenaran agama adalah tidak ada. Tidak dikenal dimensi rohaniah-esoterik dari agama-agama. Yang ada hanyalah dimensi lahiriyah-eksoterik daripada pemeluk agama-agama.

Pandangan ilmuwan sosial era positivistik mewakili cara pandang terhadap realitas kehidupan beragama. Tidak perlu memeluk agama secara serius, karena agama hanyalah fenomena sosial biasa, bahkan sebagai sumber dan akar konflik sosial keagamaan dan kesukuan. Pola pikir ini muncul sebagai antitesis pola pikir pertama. Jika yang pertama sangat *rigid* dan kaku, maka yang kedua adalah sangat longgar, bahkan cenderung sekuler. Dalam sosiologi agama pola pikir keagamaan yang kedua ini lebih bersifat

reduksionistik, sedang yang pertama adalah idealistik.¹¹

Tata nilai (*value*) dan religiusitas dianggap sebagai fenomena sosial biasa. Bukan hal yang fundamental dalam kehidupan manusia. *Inner life* dan spiritualitas dianggap tidak lagi bermakna, karena pandangan mereka terhadap hakikat manusia hanyalah sebagai kumpulan daging yang bergerak tak ubahnya seperti hewan. Manusia adalah makhluk yang berkelompok, tetapi kehidupan berkelompok tersebut tidak jauh berbeda dari kelompok hewan.

3. Pola pemikiran keagamaan Islam yang bercorak *relatively absolute*

Pola ini merupakan sikap dan pandangan keagamaan Islam baru yang diperlukan dalam menghadapi realitas kehidupan beragama yang plural atau majemuk seperti di tanah air. Sikap dan pandangan keagamaan Islam yang baru ini, sekaligus akan mempunyai dampak juga pada sikap pandangan dan hubungan antar etnis, ras, suku di tanah air. Sikap dan pandangan keagamaan Islam yang baru dimaksud adalah bercorak *relatively absolute*.

Dengan sikap baru tersebut, sama sekali tidak dimaksudkan untuk memandang rendah aqidah yang kita miliki dan tidak beralasan juga untuk memandang rendah ajaran dan doktrin dari agama-agama, adat-istiadat dan tradisi yang dimiliki dan dijunjung tinggi oleh orang lain. Umat beragama tetap harus menjaga dan memelihara doktrin dan ajaran mereka sendiri karena itulah sumber pedoman hidup yang mereka miliki. Namun, ketika

¹¹ Protagonis pola pemikiran ini tidak dapat menikmati rasa hangatnya manusia beragama. Masyarakat Barat disinyalir sudah tidak punya rasa “agama” seperti yang dipahami oleh pola yang pertama. Namun kesan ini bisa saja tidak tepat. Ketidaktepatan pemahaman tentang entitas agama seperti yang digambarkan oleh corak pemikiran keagamaan yang dipelopori oleh ilmuwan sosial era positivistik ini telah banyak dikritik dan diluruskan oleh para ilmuwan studi agama-agama (*religious studies*)

mereka memiliki budaya hidup, keyakinan dan keimanan yang harus dipegang teguh secara absolute untuk membimbing kehidupan individu, keluarga dan kelompok mereka sendiri janganlah secara serta-merta meniadakan dan menganggap remeh kelompok lain yang memiliki pandangan hidup, keyakinan dan keimanan yang dipegang secara absolute pula.

Dengan demikian, dalam beragama (Islam, khususnya) perlu disadari bahwa dalam melakukan dan menjalankan perintah-perintah agama ada juga faktor-faktor historisitas kemanusiaan kita yang sangat fragile dan lemah. Tidaka ada sesungguhnya apa yang disebut sepenuhnya “ta’abbudy” yang absolut-mutlak karena ikut campurnya unsur kesejarahan kemanusiaan di situ, juga tidak ada yang disebut “ta’aqquly” relatif-bersyarat, karena ketika manusia menyepakati norma-norma dan nilai-nilai yang harus ditegakkan dan dijunjung tinggi bersama, maka aspek absolutitasnya diperlukan sebagai driving force untuk mematuhi dan menaati aturan-aturan yang diajarkan bersama tersebut.¹²

Tanpa absolutitas dalam menjalani tatanan moral maka tiada manfaatnya menciptakan tatanan moral untuk kehidupan bersama. Ibaratnya, seluruh pengguna jalan akan bebas seenaknya melanggar traffic light (norma-norma lalu lintas) dan akan menimbulkan kemacetan dan merugikan banyak pengguna jalan yang lain. Dari kerangka berpikir seperti itu, untuk menghindari absolutitas yang ekstrim (sikap yang berlebihan atau taghut) dan menghindari relativitas yang ekstrim, diperlukan sikap baru yang sedapat-dapatnya mampu mengkombinasikan keduanya dalam satu keutuhan sikap hidup beragama era baru, yaitu sikap hidup dan tatanan moral/keagamaan yang bersifat relatively absolute (cara pandang yang bersifat ta’abbudy absolute dan ta’aqquly relative sekaligus dalam entitas keberagamaan manusia).

Nilai sosial, ekonomi dan bisnis Islam dalam bingkai Islam Agama Rahmatan lil ‘alamin

Nilai Sosial Islam dalam Bingkai Islam Agama Rahmatan lil ‘Alamin

Sampai detik ini, di era globalisasi agama tetap menarik perhatian masyarakat dunia dimana situasi teknologi komunikasi, transportasi dan informasi berkembang dengan pesatnya sehingga terjadi kecenderungan sekularitas dalam kehidupan manusia khususnya dalam melihat hubungan agama dan persoalan-permasalahan dunia. Bahkan sering muncul penilaian bahwa agama akan diletakkan dalam posisi *subordinate* dalam hubungannya dengan perkembangan sosial-budaya, ekonomi, dan politik.

Namun, dalam banyak hal kenyataan di lapangan tampak menunjukkan gejala sebaliknya. Di negara-negara industri maju seperti Amerika Utara, Eropa Barat atau Asia Timur, agama memperoleh tingkat peneguhan yang relatif tinggi. Sementara di sejumlah negara berkembang, agama menempati posisi penting dalam proses pembangunan. Terlebih di belahan dunia tertentu, agama mengalami proses revitalisasi dalam bentuknya yang sangat bersemangat. Dalam konteks itu, “fundamentalisme” –untuk dibedakan dengan “ekstrimisme”— kehidupan keberagamaan masyarakat telah ikut mewarnai wacana kehidupan sosial-budaya, ekonomi, dan politik mereka. Antara lain, karena itu, pendulum kehidupan, khususnya sejak dekade 1980-an, sering dinilai sebagai tengah bergerak ke “kanan”.¹³

Dengan pemahaman demikian, menurut Effendy yang menjadi penekanan adalah bahwa agama khususnya dalam kaitannya dengan nilai-nilai universal yang dikandungnya, bukanlah sesuatu yang bersifat pribadi (*private*). Namun, agama pada

¹² Ibid., 89

¹³ Bahtiar Effendy, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan*, 21-22. Lihat, Phillippe E. Hammond (ed.), *The Sacred in A Secular Age*, Berkeley: University of California Press, 1985; Jose Cassanova, *Public Religion in The Modern World*, Chicago: The University of Chicago Press, 1994

dasarnya merupakan sesuatu yang bersifat publik (*public*), dimana dua sosiolog terkemuka Robert N. Bellah dan Jose Casanova seperti yang dikutip Effendy menyebutnya sebagai sesuatu yang bersifat *civic* atau *deprivatized*.¹⁴

Oleh karenanya, agama baik secara teologis maupun sosiologis dapat dipandang sebagai instrumen ilahiyah untuk “memahami” dunia. Dalam pengertian ini, hampir tak ada kesulitan bagi agama apapun untuk menerima premis tersebut. Secara teologis, hal itu dikarenakan oleh –terutama dalam konteks Islam—watak *omnipresent* agama, yaitu agama baik melalui simbol-simbol atau nilai-nilai yang dikandungnya, “hadir di mana-mana”. Dengan cara itu, agama ikut mempengaruhi, bahkan membentuk struktur sosial, budaya, ekonomi dan politik serta kebijakan umum. Dengan ciri seperti itu, seperti diisyaratkan oleh Fazlur Rahman, di manapun berada, agama diharapkan dapat memberi panduan nilai atau moral bagi seluruh wacana kegiatan manusia –baik yang bersifat sosial, budaya, ekonomi, maupun politik. Sementara itu secara sosiologis, tidak jarang agama menjadi faktor penentu dalam proses transformasi dan modernisasi.¹⁵

Menurut Nurcholis Madjid, inti keagamaan seperti iman dan taqwa pada dasarnya adalah individual (hanya Allah yang mengetahui iman dan taqwa seseorang—seperti banyak ditegaskan dalam ajaran agama itu sendiri). Sekalipun demikian, pemeluk agama tidaklah berdiri sendiri sebagai pribadi-pribadi yang terpisah. Mereka membentuk masyarakat atau komunitas. Dan setingkat

dengan kadar intensitas keagamaannya itu, masyarakat atau komunitas yang mereka bentuk bersifat sejak dari yang sangat agamis sampai kepada yang kurang atau tidak agamis.¹⁶

Abdul Qodir Audah dalam bukunya “*al-Islam wa Audha’una al-Qanuniyah*” menyatakan 12 prinsip atau (nilai-nilai sosial) masyarakat Islam, yaitu:¹⁷

1. Adanya persamaan yang merata
2. Keadilan ditegakkan di berbagai dimensi kehidupan
3. Kemerdekaan yang seluas-luasnya baik bidang spiritual maupun material
4. Persaudaraan yang mendalam
5. Persatuan yang kuat
6. Saling membantu dan membela yang dikenai gangguan
7. Memelihara kesopanan dan kehormatan
8. Menjunjung akhlak yang mulia dan sifat yang utama
9. Mempunyai ras memiliki bersama (*istikhlaf*) segala materi yang diciptakan Allah SWT
10. Merataan kekayaan di antara manusia
11. Saling mengasihi sesama makhluk yang berbuat baik
12. Memegang teguh prinsip musyawarah

Nilai-nilai sosial dapat ditemukan melalui pemaknaan terhadap al-qur’an dan as-sunnah tentang ukhuwah yang dapat dibedakan menjadi empat bentuk:¹⁸

- a. *Ukhuwah fil Ubudiyah*, yaitu seluruh makhluk adalah bersaudara salam arti memiliki persamaan (QS. 6:38). Persamaan ini antara lain bahwa semua manusia merupakan ciptaan Allah dan tunduk kepada-Nya (QS. 2:28)

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid., 23. Menurut Jose Casanova dalam bukunya *Public Religion in The Modern World*, kehadiran suatu agama selalu disertai dengan “dua muka” (*janus-face*). Pada satu sisi, secara inherent agama memiliki identitas yang bersifat “*exclusive*”, “*particularist*”, dan “*primordial*”. Di sisi lain, agama juga kaya akan identitas yang bersifat “*inclusive*”, “*universalist*”, dan “*transcending*”. Lihat, Bahtiar Effendy, *Islam dan Tata Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.

¹⁶ Nurcholis Madjid, *Masyarakat Religius* (Jakarta: Paramadina, 2000), 3

¹⁷ Muhaimin, dkk., *Dimensi-Dimensi Studi Islam* (Surabaya: Karya Abditama, 1994), 325

¹⁸ Ibid., 320-323. Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an* (Bandung: Mizan, 1992), 357. Muhammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2000), 489-491

Bentuk ukhuwah ini mirip dengan *ukhuwah alamiyah*, yaitu adanya kesesuaian dengan alam semesta, mengingat manusia merupakan bagian kecil (alam mikro) dari alam makro, walaupun alam mikro sebagai intinya. Konsekuensinya adalah keharusan manusia untuk melestarikan semua ciptaan Allah SWT, menggunakan karunia Allah melalui pemanfaatan alam secara proporsional, tidak kikir dan tidak berlebihan, serta tidak membuat kerusakan karena kerusakan alam pada dasarnya adalah akibat ulah manusia sendiri (QS. 30:41)

- b. *Ukhuwah fil Insaniyah*, yaitu seluruh umat manusia adalah bersaudara, karena mereka bersumber dari ayah-ibu yang satu (QS. 49:12), sebagaimana ditekankan dalam sabda Nabi SAW.

“Jadilah kamu hamba-hamba Allah yang bersaudara, karena semua hamba itu semuanya bersaudara” (HR. Muslim)

Bentuk Ukhuwah ini memiliki cakupan lebih sempit daripada yang pertama, karena sebata antar manusia yang hidup di dunia tanpa dibedakan bangsa, ras, suku, bahas dan adat istiadat, semuanya bersaudara tanpa terkecuali. Konsekuensinya adalah anjuran interaksi sosial secara makro, mengadakan transaksi sosial yang global, sehingga semua manusia di dunia ini benar-benar bersaudara dalam rangka menunaikan tugas-tugas kekhalifahan dan kemanusiaan.

- c. *Ukhuwah fil Wathaniyah wan Nasab*, yaitu saudara dalam seketurunan dan kebangsaan seperti yang diisyaratkan dalam ayat *“wa ila ‘adin akhahum huda”* (QS. 7:65, 11:50), *“wa ila tsamuda akhahum shaliha”* (QS.

11:61, 7:73), *“wa ila madyana akhahum syu’aiba”* (QS. 7:85, 11:84)

Bentuk ukhuwah ini juga lebih sempit cakupannya daripada kedua bentuk sebelumnya, karena hanya meliputi saudara sebangsa dan setanah air. Ukhuwah ini tidak mengkonsentrasikan pada pemerintahan Islam, hanya saja masing-masing warga negara mempunyai kewenangan untuk berpartisipasi dalam mengembangkan negara, dapat menunaikan kewajiban dan menuntut haknya, tanpa membedakan agama, bagi warga yang tidak menganut agama resmi negara mempunyai jaminan (*dzimmi*) keselamatannya, asal warga tersebut memenuhi peraturan yang ada.

Prinsip paling cocok dalam ukhuwah ini adalah berpijak pada *“at-Tasamuh”* (toleransi), yaitu adanya interaksi timbal balik antar umat beragama, menghargai kebebasan beragama bagi orang-orang yang tidak sepaham, tidak mengganggu peribadatan serta tetap menjaga *ukhuwah wathaniyahnya*.

- d. *Ukhuwah fi Diinil Islam*, yaitu persaudaraan antar intern umt Islam (QS. 33:5), sabda Nabi SAW *“antum ashhabiy, ikhwanuna al-ladzina yu’tuna ba’diy”* (kalian adalah sahabat-sahabatku, saudara-saudara kita adalah yang datang sesudah wafatku).

Bentuk ukhuwah ini sifatnya lebih sempit daripada tiga sebelumnya karena hanya mencakup umat Islam saja. Namun secara substansi, cakupan *ukhuwah fi diinil Islam* ini jauh lebih luas karena tidak dibatasi teritorial negara atau alam yang ditempati, bahkan masih hidup atau mati, semuanya bersaudara tidak hanya dunia empirik tapi juga meta-empirik. Misalnya mengucap dan menjawab

salam, mengurus dan mengantar janazah, menghadiri undangan *walimah al-‘ursy*, memberi nasehat kebenaran dan kesabaran, menjenguk sesamanya yang sakit, bahkan yang hidup mengucapkan salam jika melewati pekuburan.

Ukhuwah ini juga menuntut integritas umat (*Tauhidul Ummah*) secara keseluruhan tanpa mengenal aliran dan madzhab yang dianut, baik aliran teologi, madzhab fiqh Islam maupun tarekat-tarekat serta cara-cara pendakian ma’rifat. Semuanya adalah sama, dalam arti mempunyai kesamaan dalam prinsip pokoknya yang pada suatu saat dapat menjadi satu kebulatan dalam *ukhuwah fi diinil Islam*.

Tuntutan setiap aliran dan madzhab dalam Islam adalah adanya tenggang rasa antar aliran dan antar madzhab tanpa memonopoli aliran dan madzhabnya yang lebih benar dan menyalahkan aliran lain. Timbulnya aliran dalam Islam merupakan konsekuensi logis dari perbedaan cara pandang dan perbedaan penggunaan metode dalam memahami universalitas Islam. Semua cara pandang dan metode dapat dibenarkan walaupun sebatas kebenaran subyektif yang masih dipertimbangkan subyek dan kondisi yang mempengaruhi, sehingga apapun kesimpulan hasil ijtihadnya tidak mengikat pada ijtihad yang lain, masing-masing mempunyai status yang sama, bisa benar dan bisa salah. Karena itu, prinsip dan nilai dari *ukhuwah fi diinil Islam* ini merupakan sarana yang tepat untuk *Tauhidul Ummah fil Islam* (Perstuan dan Kesatuan Umat Islam)

Nilai Ekonomi dan Bisnis Islam dalam Bingkai Islam Agama Rahmatan lil ‘Alamin

‘Aliya ‘Ali Izetbegovic menyebutkan dalam bukunya yang berjudul *Islam between East and West* sebagaimana dikutip oleh M. Kuswandi, ajaran Islam dengan zakat, puasa, zakat dan haji bukan hanya berstujuan menghubungkan diri manusia dengan Sang Khalik, Allah SWT, tetapi dari ibadah ritual tersebut sekaligus dalam rangka mengelola hubungan manusia antar manusia yang bersifat keduniaan baik politik, ekonomi, maupun sosial dan kemiliteran. Dengan kata lain di dalam Islam terjadi kesatuan dwikutub. Salah satu yang dicontohkan adalah ibadah yang berkaitan erat dengan masalah ekonomi adalah zakat. Sejak Nabi Muhammad SAW membangun komunitas Madinah beliau mulai memperlakukan zakat sebagai suatu kewajiban hukum, suatu pajak yang harus dibayar oleh kaum kaya kepada kaum miskin, ini merupakan gerakan sosial oleh Islam. Watak zakat jelas disebutkan dalam al-Qur’an yakni delapan kali dalam surah Makkiyah dan dua puluh kali dalam surah-surah Madaniyah.¹⁹

Untuk merespon tekanan liberalisasi perdagangan khususnya dalam ranah bisnis secara nasional, Indonesia kini sangat membutuhkan perhatian yang serius dari berbagai pihak terkait, baik pemerintah, pemilik, pengurus maupun pegawai setiap perusahaan, dimana setiap perusahaan harus dikelola dengan manajemen dan sumber daya manusia yang profesional, kompeten dan memiliki moral yang baik sehingga disinilah titik temu ajaran Islam yang universal tidak mengenal batas negara dan karyawan yang islami; jujur, kerja berrsungguh-sungguh, bertanggungjawab, bermoral prima, etos kerja tinggi, saling menghormati, disiplin, kerja dengan senang hati, selalu bersemangat untuk

¹⁹ M Kuswandi, *Spiritual, Agama, dan Ekonomi* dalam Maryadi dan Syamsudin (ed.), *Agama Spiritualisme dalam Dinamika Ekonomi Politik* (Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2001), 186-187

belajar agar selalu dapat mengikuti perkembangan.

Terdapat perbedaan antara prinsip ekonomi Islam dan konvensional. Dalam prinsip ekonomi konvensional dinyatakan bahwa kebutuhan manusia tidak terbatas, sementara sumber daya alam yang tersedia untuk memenuhi kebutuhan tersebut terbatas jumlahnya sehingga ekonomi muncul untuk mengatur bagaimana mempergunakan input yang seminimal mungkin untuk dapat mendapatkan hasil yang semaksimal mungkin. Ekonomi Islam berprinsip bahwa alam telah menyediakan diri sebagai sumber daya yang tidak terbatas, karena bumi dan isinya diciptakan Allah untuk makhluk-Nya, manusia diberi kebebasan untuk memanfaatkan alam semaksimal mungkin dengan sengan selalu menjaganya, (QS. 2:29).²⁰

Sebaiknya, kebutuhan manusia tak lebih dari apa yang dimakan dan dipakainya sehari-hari, selebihnya harus didistribusikan kepada manusia lain yang membutuhkannya. Manusia dibatasi oleh umurnya (waktu) sehingga untuk memanfaatkan alam dan isinya, maka manusia harus berpacu dengan waktu untuk bekerja keras. Dalam distribusi kekayaan alam harus dilakukan secara adil, merata, jujur, dan tidak boros sesuai dengan prinsip Islam sehingga kemakmuran dan kesejahteraan akan terjamin. Prinsip-prinsip ekonomi Islam antara lain:²¹

1. Kekayaan merupakan amanah dari Allah dan tidak dapat dimiliki secara mutlak
2. Manusia diberi kebebasan untuk bermuamalah selama tidak melanggar ketentuan syariah
3. Manusia merupakan khalifah Allah dan bertugas untuk memakmurkan bumi (QS. 2:30)
4. Di dalam harta seseorang terdapat bagian bagi orang miskin (QS. 70:24-25)
5. Dilarang makan harta sesama secara batil, kecuali dengan perniagaan secara suka sama suka (QS. 4:29-30)

6. Penghapusan praktek riba (QS. 2:275)

7. Penolakan terhadap monopoli

Berdasarkan prinsip-prinsip tersebut, pelaksanaan ekonomi Islam harus disertai etika bisnis Islam, yakni memiliki nilai-nilai:

- a. Jujur dan amanah (QS. 4:58)
- b. Adil (QS. 5:8)
- c. Profesional (QS. 67:2)
- d. Saling bekerjasama (QS. 5:2)
- e. Sabar dan tabah (QS. 2:45)

Dalam perspektif ini, yang menjadi tujuan manusia bukan sekedar aspek materi saja, akan tetapi ada yang lebih berharga yakni yang bersifat immateri atau spiritualitas yang menjadi orientasi utama sebagai sebuah upaya melepas tekanan “dosa-dosa” sains, kapitalisme, imperialisme dan segala hal yang bersifat eksploitatif. Sebab Islam sebagaimana dinyatakan Ziauddin Ahmad sangat tegas mencela ketidakmerataan pendapatan yang ditimbulkan dari praktik-praktik yang eksploitatif.²² Akan tetapi bukan berarti Islam menentang perbedaan pendapatan selama pendapatan itu secara umum merupakan usaha yang jujur dari jenis kegiatan ekonomi yang beragam dan dibolehkan.²³

Menurut Khudzaifah Dimiyati, ada empat titik tolak yang bernilai ilahiyah sebagaimana dikutip dari pemikiran Yusuf Qardhawi²⁴ yang mengacu pada konsep ekonomi Islam untuk mewujudkan realitas ekonomi dan bisnis yang berdimensi moral dan spiritual:²⁵

1. Ekonomi Islam adalah ekonomi ilahiyah karena titik berangkatnya dari Allah, tujuannya mencari ridha Allah dan caranya tidak bertentangan dengan syari'at-Nya. Kegiatan ekonomi baik

²² Fenomena eksploitasi dapat mengantarkan manusia ke jurang *absurditas*, alienasi diri, baik diri sendiri maupun lingkungan sekitarnya, dan bahkan Tuhannya.

²³ Ziauddin Ahmad, *al-Qur'an, Kemiskinan dan Pemerataan Pendapatan* (Yogyakarta: Dana Bahakti Prima Yasa, 1998), 7

²⁴ Lihat, Yusuf Qardhawi, *Daurul Qiyam wal Akhlaq fil Iqtishodil Islami*, terj. Didin Hafidhuddin, dkk. (Jakarta: Robbani Press, 1997), 25-36

²⁵ Khudzaifah Dimiyati,

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., 194

produksi, konsumsi, penukaran dan distribusi, diikatkan dengan prinsip ilahiyah dan pada tujuan ilahi. Manusia muslim memproduksi karena memenuhi perintah Allah.

2. Ekonomi dalam pandangan Islam, bukanlah tujuan itu sendiri tetapi merupakan kebutuhan manusia dan sarana yang lazim baginya agar bisa hidup dan bekerja untuk mencapai tujuannya yang tinggi. Ekonomi merupakan sarana penunjang baginya dan menjadi pelayan bagi aqidah dan risalahnya.
3. Hal yang jelas dalam ekonomi Islam yang ilahiyah adalah pengawasan internal atau hati nurani, yang ditumbuhkan oleh iman di dalam hati seorang muslim, dan menjadikan pengawas bagi dirinya.
4. Pentingnya pendidikan iman dalam rangka mengarahkan perekonomian ke arah yang dikehendaki Islam dan mengendalikannya dengan hukum syariah.

Di antara nilai-nilai agung dan istimewa yang menjadi pusat nilai ilahiyah (berdimensi spiritualitas)²⁶ dalam ekonomi dan bisnis Islam adalah nilai yang menetapkan bahwa sesungguhnya manusia yang memiliki itu adalah “wakil” dalam harta Allah. Konsep ini memperkuat karakteristik ilahiyah atau spiritualitas dalam ekonomi dan bisnis Islam. Seorang muslim yakin bahwa ia adalah makhluk Allah. Ia beramal di muka bumi dengan kemampuan-kemampuan yang dianugerahkan Allah, serta sejalan dengan aturan-aturan yang telah dibuat oleh Allah.

Penutup

Berdasarkan realitas sosial dan ekonomi serta bisnis dewasa ini menunjukkan fakta terdapat beragam pemikiran dalam keberagamaan umat Islam yang berdampak pada intoleransi intern umat beragama dan bahkan ekstern antar umat beragama. Oleh karena itu, untuk menghindari absolutitas yang ekstrim (sikap yang berlebihan atau

taghut) dan menghindari relativitas yang ekstrim, diperlukan sikap baru yang mampu mengkombinasikan keduanya dalam satu keutuhan sikap hidup beragama era baru, yaitu sikap hidup dan tatanan moral/keagamaan yang bersifat *relatively absolute* (cara pandang yang bersifat *ta'abbudy absolute* dan *ta'aqquly relative* sekaligus dalam entitas keberagamaan manusia).

Secara sosial pemaknaan terhadap hubungan intern dan ekstern umat Islam harus berdasarkan pada pemaknaan yang dinamis, humanis dan religis melalui pendekatan ukhuwah (persaudaraan) sebagaimana nilai-nilai sosial pada ajaran al-Qur'an, yaitu *Ukhuwah fil Ibadah*, *Ukhuwah fil Insaniyah*, *Ukhuwah fil Wathaniyah* dan *Nasab*, dan *Ukhuwah fi Diinil Islam*. Sedangkan dalam wilayah ekonomi dan bisnis harus diperkuat dengan prinsip dan nilai yang berkarakteristik ilahiyah atau spiritualitas yaitu nilai yang menetapkan bahwa sesungguhnya manusia yang memiliki itu adalah “wakil” dalam harta Allah. Sebagai makhluk Allah, ia beramal di muka bumi dengan kemampuan-kemampuan yang dianugerahkan Allah, serta sejalan dengan aturan-aturan yang telah dibuat oleh Allah.

Referensi

- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkoneksi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- Ahmad, Ziauddin. *al-Qur'an, Kemiskinan dan Pemerataan Pendapatan*, Yogyakarta: Dana Bahakti Prima Yasa, 1998.
- Cassanova, Jose. *Public Religion in The Modern World*, Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Effendy, Bahtiar. *Islam dan Tata Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1998.
- _____, *Masyarakat Agama dan Pluralisme Keagamaan: Perbincangan Mengenai Islam, Masyarakat Madani, Etos*

²⁶ Spiritualitas dapat berwujud iman, sabar, doa, *qana'ah*, *istiqamah* dan *tawakkal*.

- Kewirausahaan, Yogyakarta: Galang Press, 2001.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press, 1992.
- Gidden, Anthony. *Jalan Ketiga; Pembaruan demokrasi Sosial (Centre-Left, The Third Way)*, Jakarta: Gramedia, 2000.
- Hammond, Phillipe E. *The Sacred in A Secular Age*, Berkeley: University of California Press, 1985.
- Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuter, 1996.
- Ishomuddin. *Agama Produsen Realitas Tafsir Islam-Tradisi Masyarakat Model Prismatic*, Malang: UMM, 2007.
- Madjid, Nurcholis, *Masyarakat Religius*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Maryadi dan Syamsudin. *Agama Spiritualisme dalam Dinamika Ekonomi Politik*, Surakarta: Muhammadiyah University Press, 2001.
- Muhaimin, dkk. *Dimensi-Dimensi Studi Islam*, Surabaya: Karya Abditama, 1994.
- Osman, Mohamed Fathi, *The Children of Adam: an Islamic Perspective on Pluralism* (terjemahan oleh Paramadina “Islam, Pluralisme dan Toleransi Keagamaan; Pandangan al-Qur’an, Kemanusiaan, Sejarah, dan Peradaban”), Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2006.
- Qardhawi, Yusuf. *Daurul Qiyam wal Akhlaq fil Iqtishodil Islami*, terj. Didin Hafidhuddin, dkk., Jakarta: Robbani Press, 1997.
- Shihab, Muhammad Quraish. *Membumikan al-Qur’an*, Bandung: Mizan, 1992.
- _____. *Wawasan al-Qur’an: Tafsir Maudhu’i atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2000.



YASINAN DALAM PERSPEKTIF HADIS (Telaah Hadis Perintah Membacakan Yasin Kepada Orang Mati)

Muhammad Kudhori

*STAI Al-Fithrah Surabaya, Jl. Kedinding Lor 30 Surabaya 60129
(khudhori84@gmail.com)*

Abstract:

One of the traditions that develop in Indonesia is reading surah Yasin or it is known as Yasinan. This tradition has already known in our society for a long time because it is supported by hadith. It is "Iqra'u>Ala>Mautakum Yasin" which means "Read Yasin for someone who passed away" and it has already practiced by Moslem in Indonesia since long time ago. Nowadays, some groups of people make this as a problem. They are saying that the hadith is a shadhah and it is idharab. From data analysis that has already taken can be concluded that the quality of this hadith "Iqra'u>Ala>Mautakum Yasin" is Sahih Li Ghairih. So that is why, the hadith can be a hujjah. This hadith "Iqra'u>Ala>Mautakum Yasin" containing a suggestion to read surah Yasin for someone who will be die or who already passed away.

Key Words:

Tradition, hadith, yasinan, surah Yasin, death.

Pendahuluan

Masyarakat Indonesia merupakan masyarakat yang mayoritas penduduknya memeluk agama Islam. Keberadaan kaum muslimin yang menjadi mayoritas di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari peran Wali Songo dalam menyebarkan agama Islam di Nusantara, terutama di tanah Jawa. Dalam dakwahnya Wali Songo tidak menggunakan metode yang frontal terhadap kebiasaan masyarakat pada waktu itu, akan tetapi menggunakan media yang sesuai dengan kebiasaan masyarakat pada waktu itu. Sebagai contoh adalah islamisasi yang dilakukan oleh Sunan Kalijaga melalui pertunjukkan wayang. Konon Sunan Kalijaga merupakan tokoh yang mahir memainkan wayang. Ia tidak pernah meminta upah dalam pertunjukannya, tetapi ia hanya meminta agar penonton mengikutinya mengucapkan kalimat syahadat. Sebagian cerita wayangnya masih diambil dari cerita Mahabharata dan

Ramayana, tetapi dengan bertahap nama tokoh-tokohnya diganti dengan pahlawan Islam.¹ Singkatnya metode dakwah yang dilakukan oleh Wali Songo ini banyak melahirkan tradisi-tradisi keislaman yang berkembang di kalangan masyarakat Indonesia.

Di antara tradisi yang berkembang di kalangan masyarakat Indonesia adalah membaca surat Yasin atau yang lebih terkenal dengan istilah Yasinan. Bentuk Yasinan yang dilakukan oleh masyarakat Indonesia bermacam-macam. Di antaranya adalah ketika seseorang sedang menghadapi sakaratul maut, maka sanak saudara atau famili akan membacakan surat Yasin di hadapan orang tersebut. Pembacaan Yasin juga dilakukan di hadapan mayat yang telah meninggal. Tidak hanya itu saja, pembacaan

¹ Nor Huda, *Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia* (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), 50.

Yasin juga dilakukan dalam majlis-majlis tahlilan² maupun istighathah³ yang sering dijumpai di tengah-tengah masyarakat.

Tradisi membaca Yasin telah mengakar kuat pada masyarakat Indonesia. Jelas saja karena Yasinan mempunyai landasan teoritis sebuah hadis yang berbunyi: "Iqra' u>'ala>mautakum Yasin" (bacakanlah Yasin pada orang-orang mati kalian) dan telah diamalkan oleh muslim nusantara sejak dulu kala. Namun sebenarnya bagaimana kualitas hadis yang dijadikan landsan amaliyah ini? Tulisan ini akan menelaah kualitas hadis Yasin yang selama ini dijadikan sebagai dalil masyarakat dalam melaksanakan kegiatan Yasinan serta menggali pemaknaannya.

Hadis "Iqra' u>'ala>Mautakum Yasin" Dalam Kitab Induk Hadis

Berdasarkan analisis Ibnu Hajar al-'Asqalani> hadis "Iqra' u>'ala>Mautakum Yasin" diriwayatkan oleh: Ahmad bin Hanbal dalam kitabnya yang berjudul Musnad Ahmad bin Hanbal, Abu Dawud dalam kitab Sunan Abi Dawud, al-Nasa'i> dalam kitab Sunan al-Nasa'i> al-Kubra> Ibnu Majah dalam kitab Sunan Ibni Majah, Ibnu Hibban dalam kitab Sahih Ibnu Hibban dan al-Hakim dalam kitabnya al-Mustadrak 'ala> al-Sahihain. Semua riwayat tersebut bersumber dari jalur Sulaiman al-Taimi> dari Abu Uthman (bukan Abu Uthman al-Nahdi> dari ayahnya, dari Ma'qil bin Yasar.⁴ Berikut ini adalah data hadis "Iqra' u>'ala>Mautakum Yasin".

²Tahlil secara bahasa berarti pengucapan kalimat la>ilaha illallah. Tahlil, atau biasa disebut dengan tahlilan sangat erat kaitannya dengan kaum Nahdliyin. Yaitu berkumpulnya orang-orang untuk melakukan doa bersama bagi orang yang sudah meninggal dunia. Mereka berharap agar orang yang sudah meninggal itu amalnya diterima oleh Allah SWT dan dosanya diampuni. (Soelaiman Fadeli dan Muhammad Subhan, Antologi NU, Buku I. Surabaya: Khalista, 2007, 147.)

³Istighathah adalah memohon datangnya manfaat atau terhindarnya bahaya kepada Allah, dengan menyebut nama seorang nabi atau wali karena memuliakan (ikram) terhadap keduanya. (Muhammad Idrus Ramli, Membedah Bid'ah & Tradisi dalam Perspektif Ahli Hadis & Ulama Salafi. Surabaya: Khalista, 2010, 77-78.)

⁴Ahmad bin 'Ali> bin Muhammad bin Hajar al-'Asqalani> Talkhis> al-Habib> fi> Takhrij> Ahadith al-Rafis> al-Kabir>, vol.

Redaksi Hadis

Riwayat Ahmad bin Hanbal dalam Musnad Ahmad bin Hanbal:

"(Abu Bakr al-Qa'ni> berkata:) 'Abdullah bercerita kepada kami, dari Ayahnya (Ahmad bin Hanbal), dari 'A'rim, dari 'Abdullah bin al-Mubarak, dari Sulaiman al-Taimi> dari Abu Uthman, bukan Abu Uthman al-Nahdi> dari Ayahnya, dari Ma'qil bin Yasar, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: "Bacakanlah Yasin pada orang-orang mati kalian."⁵

"(Abu Bakr al-Qa'ni> berkata:) 'Abdullah bercerita kepada kami, dari Ayahnya (Ahmad bin Hanbal), dari 'Ali> bin Ishak, dari 'Abdullah dan 'Atab, dari 'Abdullah bin al-Mubarak, dari Sulaiman al-Taimi> dari Abu Uthman, bukan Abu Uthman al-Nahdi> dari Ayahnya, dari Ma'qil bin Yasar, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: "Bacakanlah Yasin pada orang-orang mati kalian."⁶

Riwayat Abu Dawud dalam Sunan Abi> Dawud:

"(Abu Dawud berkata:) Muhammad bin al-'Ala> dan Muhammad bin Makkial-Marwazi> bercerita kepada kami, dari Ibnu al-Mubarak, dari Sulaiman al-Taimi> dari Abu Uthman, bukan Abu Uthman al-Nahdi> dari Ayahnya, dari Ma'qil bin Yasar, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: "Bacakanlah Yasin pada orang-orang mati kalian."⁷

Riwayat al-Nasa'i> dalam Sunan al-Nasa'i> al-Kubra>

"(al-Nasa'i> berkata:) Mahmud bin Khalid mengabarkan kepada kami, dari al-Walid, dari Ibnu al-Mubarak, dari

2, tahqiq: 'Adil Ahmad 'Abdul Maujud dan 'Ali> Muhammad Mu'awwad} (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006), 244-245.

⁵ Ahmad bin Hanbal, Musnad Ahmad bin Hanbal, vol. 5 (Kairo: Mu'assasah Qur'ubah, t.th.), 26.

⁶ Ibid., 27.

⁷ Abu Dawud al-Sijistani> Sunan Abi Dawud, vol. 3 (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi> t.th.), 160.

Sulaiman al-Taimi> dari Abu Uthman, bukan Abu Uthman al-Nahdi> dari Ayahnya, dari Ma'qil bin Yasar, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: "Bacakanlah Yasin pada orang-orang mati kalian."⁸

"(al-Nasa'i>berkata:) Muhammad bin 'Abd al-A'la>mengabarkan kepada kami, ia berkata: Mu'tamar bercerita kepada kami, dari Ayahnya, dari seorang laki-laki, dari ayah laki-laki itu, dari Ma'qil bin Yasar, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: "Yasin adalah hatinya al-Qur'an. Tidaklah seorang laki-laki yang menghendaki Allah dan negeri akhirat membacanya kecuali ia diampuni dosa-dosanya. Bacakanlah Yasin pada orang-orang mati kalian."⁹

Riwayat Ibnu Majah dalam Sunan Ibnu Majah:

"(Ibnu Majah berkata:) Abu Bakr bin Abi Shaibah bercerita kepada kami, dari 'Ali bin al-Hasan bin Shaiq, dari Ibnu al-Mubarak dari Sulaiman al-Taimi> dari Abu Uthman, bukan Abu Uthman al-Nahdi> dari Ayahnya, dari Ma'qil bin Yasar, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: "Bacakanlah Yasin pada orang-orang mati kalian."¹⁰

Riwayat al-Hakim dalam al-Mustadrak 'ala al-Sahihain:

"(al-Hakim berkata:) Abu 'Abdillah Muhammad bin 'Abdullah al-Safa> bercerita kepada kami, dari al-Hasan bin 'Ali bin Bahr al-Barri> dari 'Arim bin al-Fadl Abu Nu'man, dari 'Abdullah bin al-Mubarak dari Sulaiman al-Taimi> dari Abu Uthman, bukan Abu Uthman al-Nahdi> dari Ayahnya, dari Ma'qil bin Yasar, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: "Bacakanlah Yasin pada orang-orang mati kalian."¹¹

Riwayat Ibnu Hibban dalam Sahih Ibnu Hibban:

"(Ibnu Hibban berkata:) 'Imran bin Musa> bin Majashi' al-Sakhtiyani> mengabarkan kepada kami, dari Abu Bakr bin Khalid al-Bahili> dari Yahya al-Qatib, dari Sulaiman al-Taimi> dari Abu Uthman, dari Ma'qil bin Yasar, ia berkata: Rasulullah SAW bersabda: "Bacakanlah Yasin pada orang-orang mati kalian."¹²

Agar lebih mudah dalam menelusuri sanad hadis di atas dari berbagai jalurnya, maka pada pembahasan selanjutnya akan ditampilkan skema sanad hadis secara lengkap.

Biografi Para Perawi dan Jarh wa Ta'dib

Jika diteliti, jalur sanad di atas semuanya bermuara pada Abu Uthman. Oleh karena itu pada biografi dan jarh wa ta'dib hanya akan diteliti empat jalur riwayat saja, karena hal itu sudah mencukupi untuk menentukan kualitas hadis Yasin di atas.

Riwayat Ibnu Hibban (Ibnu Hibban)

Nama : Muhammad bin Hibban bin Ahmad bin Hibban bin Mu'adh bin Ma'bad bin Sa'id bin Shahid.¹³

Lahir : 207 H.¹⁴

Wafat : Syawal, 354 H di Bust, Sijistan.¹⁵

Guru : di antaranya adalah 'Imran bin Musa> bin Majashi' al-Sakhtiyani>

Jarh wa Ta'dib : Abu Bakr al-Khatib berkata: Ibnu Hibban adalah orang yang thiqat dan cerdas.¹⁶

'Imran bin Musa>

Nama : Ibnu Majashi' 'Imran bin Musa al-Jurjani>

Lahir : 210 H.

Wafat : 305 H.¹⁷

⁸ Ahmad bin Shu'aib al-Nasa'i> Sunan al-Nasa'i> al-Kubra> vol. 6 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991), 265.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibnu Majah, Sunan Ibnu Majah, vol. 2 (t.t: Maktabah Abi al-Ma'at> t.th.), 439.

¹¹ Muhammad bin 'Abdullah al-Hakim, al-Mustadrak 'ala al-Sahihain, vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), 753.

¹² Ibnu Hibban al-Busti> Sahih Ibnu Hibban, vol. 7 (t.t.: Mu'assasah al-Risalah, t.th.), 269.

¹³ Al-Dhahabi> Siyar A'lam al-Nubala>, vol. 16 (Mu'assasah al-Risalah, 1985), 92.

¹⁴ Ibid., 93.

¹⁵ Ibid., 94.

¹⁶ Ibid., 102.

¹⁷ Ibid., 137.

Guru : Hudbah bin Khaḍid, Shaiban bin Farrukh dan para ulama yang semasa dengannya.¹⁸

Murid : Rafiqah Ibrahim bin Yusuf al-Hisinjani> Abu>Abdillah bin al-Akhram dan lain-lain.

Jarh}wa Ta'dib> al-Hakim berkata, 'Imran bin Musad-Jurjani> adalah seorang ahli hadis yang thabat dan maqbul>19al-Isma'i> berkata: Abu>sh>'Imran bin Musad-Jurjani> adalah Sa'duq, seorang ahli hadis pada masanya.²⁰

Abu>Bakr bin Khaḍid

Nama : Muhammad bin Khaḍid bin Kathir>al-Bahili> Abu>Bakr al-Bashari>

Lahir : -

Wafat : Menurut Abu>Bakr bin Abi>As>im wafat pada tahun 240 H. Menurut pendapat lain 249 H. Pendapat lainnya mengatakan tahun 250 H.²¹

Guru : Bishr bin Sari> Bishr bin Manshur al-Sulaimi> Sufyan bin 'Uyainah, Yahya> bin Sa'id> al-Qatt> dan lain-lain.²²

Murid : Muslim, Abu>Dawud, Ibnu Majah, Ibrahim bin Ish> al-Harbi> dan lain-lain.²³

Jarh}wa Ta'dib> Musad> berkata: Abu>Bakr bin Khaḍid>al-Bahili> adalah thiqat, akan tetapi membanggakan diri dengan hal-hal yang tidak ada padanya. Ibnu H>bban> menyebutkannya dalam kitabnya al-Thiqat>.²⁴

Yahya> al-Qatt>

Nama : Yahya> bin Sa'id> bin Farukh al-Qatt> al-Tamimi>²⁵

Lahir : 120 H.

Wafat : 198 H.²⁶

Guru : Gurunya di antaranya adalah: Sulaiman> al-Taimi>²⁷

Murid : Muridnya di antaranya adalah Abu>Bakr Muhammad bin Khaḍid> al-Bahili>²⁸

Jarh}wa Ta'dib> Ahmad bin Hanbal berkata: Aku tidak pernah melihat seseorang yang lebih thabat dari pada Yahya> Ahmad bin Hanbal juga mengatakan bahwa Yahya> bin Sa'id> adalah orang yang paling thabat (athbat al-nas).²⁹

Muhammad bin Sa'id> berkata: ia adalah orang yang thiqat, ma'mun> (dapat dipercaya) dan merupakan seorang hujjah. Al-'Ajli> berkata: ia adalah seorang Bashrah yang thiqat. Ia tidak berbicara kecuali dari orang yang thiqat. Abu>Zur'ah berkata: Yahya> al-Qatt> termasuk seorang yang thiqat dan huffaz> Abu>H>tim berkata: ia adalah thiqat dan hafiz> Al-Nasa'i> berkata: ia adalah thiqat, thabat, mardjyun> (diridhai).³⁰

Sulaiman> al-Taimi>

Nama : Sulaiman bin Tarkhan> al-Taimi>

Lahir : pada tahun 46 H.

Wafat : di Bashrah pada bulan Dhulqa'dah 143 H. Abu>Dawud menyebutkan, dari Mu'tamar, bahwa saat ia meninggal, usianya adalah 97 tahun.³¹

Murid : di antaranya adalah Ibrahim bin Sa'd>, Asbat> bin Muhammad, Isma'il bin 'Ulayyah, 'Abdullah bin al-Mubarak, Yahya> bin Sa'id> al-Qatt> dan lain-lain.³²

Guru : Aslam al-'Ajli> Anas bin Malik, Thabit> al-Bannani> Abu>Uthman> (bukan Abu>Uthman> al-Nahdi>) dan lain-lain.³³

¹⁸ Al-Dhahabi> Siyar A'lam al-Nubala>, vol. 14 (Mu'assasah al-Risalah, 1985), 136.

¹⁹ Ibid., 136.

²⁰ Ibid., 137.

²¹ Al-Mizi> Tahdhib al-Kama>, vol. 25 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1980), 171.

²² Ibid., 169-170.

²³ Ibid., 170.

²⁴ Ibid., 171.

²⁵ Al-Mizi> Tahdhib al-Kama>, vol. 31 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1980), 329.

²⁶ Ibid., 341.

²⁷ Ibid., 333.

²⁸ Ibid., 333.

²⁹ Ibid., 337-338.

³⁰ Ibid., 340.

³¹ Al-Mizi> Tahdhib al-Kama>, vol. 12 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1980), 12.

³² Ibid., 7.

³³ Ibid., 6.

Jarh}wa Ta'di} Ahmad bin Hanbal berkata, Sulaiman al-Taimi> adalah thiqat. Yahya bin Ma'in dan al-Nasa'i> juga mengatakan thiqat. Muhammad bin Sa'd berkata: ia adalah thiqat, banyak hadisnya dan termasuk salah seorang yang ahli ibadah dan mujtahid.³⁴

Abu Uthman

Nama : Abu Dawud mengatakan bahwa namanya adalah Abu Uthman al-Sili>³⁵

Murid : Sulaiman al-Taimi> 'Ali> bin al-Madini> berkata: "Hanya al-Taimi> saja yang meriwayatkan hadis darinya. Ia adalah isnad yang majhul"

Guru : Anas bin Jandal al-Basji> Anas bin Malik dan Ma'qil bin Yasa> Menurut satu pendapat, dari ayahnya, dari Ma'qil bin Yasa>

Jarh}wa Ta'di} Ibnu Hibban> menyebutkannya dalam kitabnya al-Thiqat>³⁶ Ibnu Hajar dalam kitabnya Taqrib al-Tahdhib> menyatakan bahwa ia adalah rawi yang maqbul> termasuk dalam kategori rawi pada tingkatan ke empat.³⁷ Tingkatan ke empat adalah para rawi yang berada di bawah thiqat yang biasa diungkapkan dengan sebutan saduq>, la ba'sa bih, atau laisa bihi ba'sun.³⁸

Ma'qil bin Yasa>

Nama : Ma'qil bin Yasa> bin 'Abdullah bin Mu'ib> al-Muzani> Ia termasuk sahabat yang mengikuti baiat di bawah pohon (bai'at al-ridwan>). Ia termasuk sahabat>

Lahir : -

Wafat : di Bashrah pada akhir pemerintahan Mu'awiyah.

Murid : al-Hasan al-Basji> al-Hakam bin al-A'raj, 'Uqbah bin Maisarah dan lain-lain. Abu Uthman> meriwayatkan dari Ayahnya, dari Ma'qil bin Yasa> Menurut pendapat lain, dari Abu Uthman>, dari Ma'qil bin Yasa> (tidak melalui ayahnya).

Guru : Nabi SAW, al-Nu'man bin Maqran al-Muzani>

Jarh}wa Ta'di} Sahabat Nabi SAW.40

Riwayat Ibnu Majah/ Ibnu Majah

Nama : Muhammad bin Yazid al-Rabi> Abu Abdullah> Ibnu Majah al-Qazwaini>⁴¹

Lahir : 209 H.⁴²

Wafat : 273 H.⁴³

Murid : Muhammad bin 'Isa al-Abhari> Abu Fayyib> dan lain-lain.

Guru : di antaranya adalah Abu Bakr bin Abi Shaibah.⁴⁴

Jarh}wa Ta'di} Abu Yahya al-Khalili> berkata: Ibnu Majah adalah seorang yang thiqat, kabi>, muttafaq 'alaih, muhtajjun bih.⁴⁵

Abu Bakr bin Abi Shaibah

Nama : 'Abdullah bin Muhammad bin Abi Shaibah Ibrahim bin 'Uthman bin Khuwasat al-'Abbasi>

Lahir : -

Wafat : al-Bukhari> dan ulama yang lain mengatakan bahwa ia wafat pada tahun 235 H.

Guru : Abu al-Ahwas> 'Abdullah bin Idri>, Ibnu al-Mubarak dan lain-lain.

³⁴ Ibid., 12.

³⁵ Al-Mizi> Tahdhib al-Kama> vol. 34 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1980), 75.

³⁶ Ibid.

³⁷ Al-'Asqalani> Taqrib al-Tahdhib> vol. 2 (t.t.: Da> al-Rashid, 1406), 257.

³⁸ Ibid., vol. 1,1.

³⁹ Ibid., vol. 10, 212. Al-Mizi> vol. 28, 279.

⁴⁰ Al-Mizi> Tahdhib al-Kama> vol. 28 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1980), 280-281.

⁴¹ Al-Mizi> vol. 27, 40.

⁴² Al-Dhahabi> Siyar A'laman al-Nubala> vol. 13 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1985), 277.

⁴³ Ibid., 279.

⁴⁴ Ibid., 278.

⁴⁵ Ibid., 279.

Murid : al-Bukhari> Muslim, Abu Dawud, Ibnu Majah dan lain-lain.

Jarh}wa Ta'di} al-'Ajli> mengatakan bahwa ia adalah orang yang thiqat dan hafiz} Abu H}im dan Ibnu Kharrash mengatakan bahwa ia adalah thiqat, sehingga Ibnu H}jar menyimpulkan bahwa ia termasuk rawi yang thiqatun hafiz} (thiqat dan hafiz}).⁴⁶

Ali> bin al-H}san bin Shaqi>

Nama : 'Ali> bin al-H}san bin Shaqi> bin Dinar al-Abdi> Abu> Abdirrahman al-Marwazi>

Lahir : -

Wafat : 215 H. Menurut pendapat lain ia wafat sebelum tahun 215 H.

Murid : al-Bukhari> Muhammad bin Abdillah bin Qahzad, Abu> Bakr bin Abi> Shaibah dan lain-lain.⁴⁷

Guru : al-Husain bin Waqif>, Kharijah bin Mas}ab, Ibnu al-Mubarak, 'Abdul Warith bin Sa'id dan lain-lain.

Jarh} Wa Ta'di} Abu> Dawud berkata: "Aku mendengar Ahmad, lalu ditanyakan kepadanya tentang 'Ali> bin Shaqi>. Ia berkata: 'Ali> bin Shaqi> tidak masalah (lam yakun bihi ba'sun). Hanya saja para ulama berbicara tentang dia dalam masalah irja', namun ia telah mencabutnya." 'Ali> bin al-Husain bin H}bban> berkata: "Aku menemukan dalam kitab ayahku dengan tulisannya: Abu> Zakariya> berkata: Aku tidak mengetahui seorang pun yang datang kepada kami dari Khurasan> yang lebih utama dari Ibnu Shaqi>.⁴⁸

Ibnu al-Mubarak

Nama : 'Abdullah bin al-Mubarak bin Wad} al-Handh'Alia> al-Taimi>

Lahir : Ahmad bin Hanbal dan yang lainnya berkata: "Ia lahir pada tahun 118 H."

Wafat : Ibnu Sa'd berkata: "Ia meninggal pada tahun 181 H." Usianya adalah 63 tahun.⁴⁹

Guru : Sulaiman> al-Taimi> 'As}mal-Ahwal> Humaid al-Tawfi> dan lain-lain.

Murid : Ma'mar, al-Thauri> Abu> Sa}ad al-Fazari> sekelompok orang dari guru-gurunya, Baqiyah, Ibnu Wahab, 'Ali> bin al-H}san bin Shaqi>⁵⁰ dan lain sebagainya yang tidak mungkin disebutkan semuanya.⁵¹

Jarh} wa Ta'di} Seorang imam, Shaikh al-Islam, orang yang paling alim pada zamannya, pemimpin orang-orang yang bertakwa di masanya, seorang yang hafiz} dan seorang yang paling alim.⁵²

Sulaiman> al-Taimi>

Biografinya telah disebutkan di atas.

Abu> Uthman>

Biografinya telah disebutkan di atas.

Ayah Abu> Uthman>

Biografinya tidak diketahui (majhu}).

Ma'qil bin Yasa>

Biografinya telah disebutkan di atas.

⁴⁶ Ibnu H}jar al-'Asqalani> Tahdhib al-Tahdhib, vol. 6, 3-4.

⁴⁷ Ibnu H}jar al-'Asqalani> vol. 7, 263.

⁴⁸ Al-Mizi> Tahdhib al-Kama} vol. 20 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1980), 372-373.

⁴⁹ Ibnu H}jar al-'Asqalani> Tahdhib al-Tahdhib, vol. 5, 337.

⁵⁰ Ibid., 335.

⁵¹ Al-Dhahabi> Siyar A'laman al-Nubala>, vol. 15 (Mu'assasah Ar Risalah, t.t.), 396-397.

⁵² Ibid., 395.

Riwayat Ahmad bin Hanbal

Ahmad bin Hanbal

Nama : Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal bin Asad Al-Shaibani⁵³

Lahir : 164 H.⁵⁴

Wafat : 241 H.

Guru : Ibrahim bin Khalid al-San'ani, Ibrahim bin Sa'd al-Zuhri dan lain-lain.⁵⁵

Murid : al-Bukhari, Muslim, Abu Dawud, Ibrahim bin Ishaq al-Harbi dan lain-lain.⁵⁶

Jarh}wa Ta'dib} al-Imam, Shaikh al-Islam.⁵⁷

'Arim bin al-Fadl

Nama : 'Arim Muhammad bin Fadl al-Sadusi al-Basji

Lahir : 140 H.⁵⁸

Wafat : 224 H.⁵⁹

Murid : al-Bukhari, Ahmad bin Hanbal dan lain-lain.⁶⁰

Guru : di antaranya adalah 'Abdullah bin al-Mubarak.⁶¹

Jarh}wa Ta'dib} Abu Hatim ditanya tentang 'Arim, maka ia berkata: Ia adalah thiqat. Al-Bukhari berkata: hafalannya berubah pada akhir umurnya.⁶²

'Abdullah bin al-Mubarak

Biografinya telah disebutkan di atas.

Sulaiman Al-Taimi

Biografinya telah disebutkan di atas.

Abu Uthman

Biografinya telah disebutkan di atas.

Ayah Abu Uthman

Biografinya telah disebutkan di atas.

Ma'qil bin Yasa

Biografinya telah disebutkan di atas.

Riwayat Abu Dawud/ Abu Dawud

Nama : Abu Dawud Sulaiman bin Ash'ath bin Shidad

Lahir : 202 H.

Wafat : 275 H.

Murid : al-Tirmidhi, al-Nasa'i dan lain-lain.

Guru : al-Qa'nabi, Sulaiman bin Harb dan lain-lain.

Jarh}wa Ta'dib} al-Imam, Shaikh al-Sunnah, al-Hafiz⁶³

Muhammad bin Makki dan Muhammad bin al-'Ala

Nama : Muhammad bin Makki bin 'Isa Abu Abdillah Al-Marwazi

Lahir: -

Wafat: -

Murid : Abu Dawud, Ahmad bin Siyar al-Marwazi dan lain-lain.

Guru : 'Abdullah bin al-Mubarak, 'Umar bin Harun al-Balkhi, al-Nadlr bin Muhammad al-Marwazi

Jarh}wa Ta'dib} Ibnu Hibban menyebutkannya dalam kitabnya al-Thiqat.⁶⁴

'Abdullah bin al-Mubarak

Sudah disebutkan di atas.

Sulaiman al-Taimi

Sudah disebutkan di atas.

Abu Uthman

Sudah disebutkan di atas.

Ayah Abu Uthman

Sudah disebutkan di atas.

⁵³ Ibid., vol. 1 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1980), 437.

⁵⁴ Al-Dhahabi, Siyar A'lam al-Nubala, vol. 11 (Mu'assasas Ar Risalah, t.t.), 179.

⁵⁵ Al-Mizi, Tahdhib al-Kamaf, vol. 1 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1980), 437.

⁵⁶ Ibid., 440.

⁵⁷ Al-Dhahabi, Siyar A'lam al-Nubala, vol. 11 (Mu'assasas Ar Risalah, t.t.), 177.

⁵⁸ Ibid., vol. 10, 256.

⁵⁹ Ibid., 266.

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ Al-'Asqalani, Tahdhib al-Tahdhib, vol. 9, 357.

⁶² Al-Dhahabi, vol. 10, 266.

⁶³ Al-Dhahabi, vol. 13, 203.

⁶⁴ Al-Mizi, Tahdhib al-Kamaf, vol. 26 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1980), 495.

Ma'qil bin Yasa

Sudah disebutkan di atas.

Kualitas dan Pemaknaan Hadis “Iqra’u> ala> Mautakum Yasir”

1. Analisis Kualitas Sanad

a. Uji persambungan sanad

Penyajian dan analisis data persambungan sanad dapat disebutkan sebagai berikut:

Riwayat Ibnu H{bba

Ibnu H{bba berkata: أخبرنا عمران بن موسى بن مجاشع السخثياني، ‘Imra bin Musa bin Majashi’al-Sakhtiyani> berkata: حدثنا أبو بكر بن خالد الباهلي، AbuBakr bin Khaḍal-Bahili> berkata: حدثنا يحيى القطان، Yahyaal-Qaṭṭān berkata: حدثنا سليمان التيمي، Sulaiman al-Taimi> berkata: حدثنا أبو عثمان. Ibnu H{bba menggunakan redaksi “أخبرنا” dalam meriwayatkan hadis, sementara empat rawi berikutnya menggunakan redaksi “حدثنا”. Dua macam redaksi di atas digunakan oleh muḥaddithin untuk periwayatan hadis dalam bentuk simaḥ, yaitu seorang Shaikh membaca hadis dan murid mendengarkannya, baik sang guru membaca dari hafalannya atau dari kitabnya, baik sang murid mendengar sekaligus mencatat apa yang ia dengar, atau hanya mendengarkan saja. Sima> merupakan bentuk redaksi tahammul Hadis yang paling tinggi.⁶⁵ Dengan demikian berarti ada pertemuan antara Ibnu H{bba dengan gurunya ‘Imra bin Musa> bin Majashi’al-Sakhtiyani> Imra bin Musa> bin Majashi’al-Sakhtiyani> dengan gurunya AbuBakr bin Khaḍal-Bahili> AbuBakr bin Khaḍal-Bahili> dengan gurunya Yahyaal-Qaṭṭān, Yahyaal-Qaṭṭān dengan gurunya Sulaiman al-Taimi> dan Sulaiman al-Taimi> dengan gurunya AbuUthman. Persambungan antara rawi dan gurunya pada sanad ini juga didukung

dengan data-data yang menyebutkan bahwa masing-masing rawi tercantum sebagai murid atau guru dari rawi-rawi yang bersangkutan, sebagaimana data di atas. Dengan demikian sanad hadis di atas sampai di sini adalah muttasl (bersambung).

AbuUthman berkata: عن معقل بن يسار، Ma’qil bin Yasa> berkata: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. Ungkapan periwayatan AbuUthman ini memang menggunakan redaksi ‘an (عن), tetapi ‘an’-annya tidak mengindikasikan terputusnya sanad, bahkan dapat dinyatakan bahwa sanadnya adalah muttasl, karena dalam biografinya disebutkan bahwa AbuUthman pernah berguru kepada Ma’qil bin Yasa. Sebaliknya dalam biografi Ma’qil bin Yasa juga terdapat nama AbuUthman dalam jajaran muridnya. Sementara itu, Ma’qil bin Yasa merupakan seorang sahabat yang berguru kepada Nabi SAW. Dengan demikian sanad pada tingkatan ini adalah muttasl.

Riwayat Ibnu Majah

Ibnu Majah berkata: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، AbuBakr bin AbiShaibah berkata: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ شَفِيقٍ. Kedua rawi ini menggunakan redaksi “حدثنا” dalam meriwayatkan hadis. Sebagaimana penjelasan di atas, redaksi ini digunakan oleh muḥaddithin untuk periwayatan hadis dalam bentuk simaḥ. Dengan demikian berarti ada pertemuan antara Ibnu Majah dengan gurunya AbuBakr bin AbiShaibah dan AbuBakr bin AbiShaibah dengan gurunya ‘Ali> bin al-Ḥasan bin Shaqīq. Persambungan antara rawi dan gurunya pada sanad ini juga didukung dengan data-data yang menyebutkan bahwa masing-masing rawi tercantum sebagai murid atau guru dari rawi-rawi yang bersangkutan, sebagaimana data di atas. Dengan demikian sanad hadis di atas sampai di sini adalah muttasl (bersambung).

⁶⁵ Maḥmūd al-Tahḥān, Taysir Mustalah al-Ḥadīth (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 133.

'Ali>bin al-Hāsan bin Shaqīq berkata: عَنْ ابْنِ الْمُبَارَكِ, Ibnu al-Mubarak berkata: عَنْ سُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ, Sulaiman al-Taimi>berkata: عَنْ أَبِي عُثْمَانَ, Abu>Uthman> berkata: عَنْ أَبِيهِ, Ayahnya berkata: عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ, Ma'qil bin Yasar>berkata: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. Ungkapan periwayatan 'Ali>bin al-Hāsan bin Shaqīq, Ibnu al-Mubarak, Sulaiman al-Taimi>Abu>Uthman> dan Ayah Abu>Uthman> memang menggunakan redaksi 'an (عَنْ), tetapi 'an'anahnya tidak mengindikasikan terputusnya sanad, bahkan dapat dinyatakan bahwa sanadnya adalah muttas>il, karena dalam biografi para perawi itu disebutkan bahwa yang bersangkutan mempunyai hubungan guru dan murid. Sementara itu, Ma'qil bin Yasar> merupakan seorang sahabat yang berguru kepada Nabi SAW. Dengan demikian sanad pada tingkatan ini adalah muttas>il.

Riwayat Ahmad bin Hanbal

Abu>Bakr al-Qaṭṭi'>berkata: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ, 'Abdullah> berkata: حَدَّثَنِي أَبِي, Ayah 'Abdullah> (Ahmad bin Hanbal) berkata: ثَنَا, 'Aḥim> berkata: ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ, 'Abdullah bin al-Mubarak> berkata: ثَنَا, 'Abdullah bin al-Mubarak> berkata: ثَنَا سُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ.⁶⁶ Para rawi hingga tingkatan ini semuanya menggunakan redaksi "حدثنا" yang disingkat menjadi "ثنا". Ini menunjukkan bahwa sampai tingkatan ini sanadnya adalah muttas>il, sebagaimana keterangan di atas.

Sulaiman al-Taimi>berkata: عَنْ أَبِي عُثْمَانَ, Abu>Uthman> berkata: عَنْ أَبِيهِ, Ayahnya berkata: عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ, Ma'qil bin Yasar>berkata: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. Ungkapan periwayatan Sulaiman al-Taimi> Abu>Uthman> dan Ayah

Abu>Uthman> memang menggunakan redaksi 'an (عَنْ), tetapi 'an'anahnya tidak mengindikasikan terputusnya sanad, bahkan dapat dinyatakan bahwa sanadnya adalah muttas>il, karena dalam biografi para perawi itu disebutkan bahwa yang bersangkutan mempunyai hubungan guru dan murid. Sementara itu, Ma'qil bin Yasar> merupakan seorang sahabat yang berguru kepada Nabi SAW. Dengan demikian sanad pada tingkatan ini adalah muttas>il.

Riwayat Abu>Dawud

Abu>Dawud> berkata: مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ, Muhammad bin al-'Ala>berkata: حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ. Kedua rawi ini menggunakan redaksi "حدثنا", maka dapat disimpulkan bahwa sanad pada tingkatan ini adalah muttas>il, sebagaimana keterangan-keterangan di atas.

Ibnu al-Mubarak> berkata: عَنْ سُلَيْمَانَ التَّيْمِيِّ, Sulaiman al-Taimi>berkata: عَنْ أَبِي عُثْمَانَ, Abu>Uthman> berkata: عَنْ أَبِيهِ, Ayahnya berkata: عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ, Ma'qil bin Yasar>berkata: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. Ungkapan periwayatan Ibnu al-Mubarak>, Sulaiman al-Taimi>Abu>Uthman> dan Ayah Abu>Uthman> memang menggunakan redaksi 'an (عَنْ), tetapi 'an'anahnya tidak mengindikasikan terputusnya sanad, bahkan dapat dinyatakan bahwa sanadnya adalah muttas>il, karena dalam biografi para perawi itu disebutkan bahwa yang bersangkutan mempunyai hubungan guru dan murid. Sementara itu, Ma'qil bin Yasar> merupakan seorang sahabat yang berguru kepada Nabi SAW. Dengan demikian sanad pada tingkatan ini adalah muttas>il.

b. Uji Kethiqatan Rawi

Riwayat Ibnu H{bban>

Jalur sanad Ibnu H{bban> adalah: Ibnu H{bban> - 'Imran> bin Musa> Abu>Bakr bin Khaḍid> - Yahyaa> al-Qaṭṭi'> - Sulaiman al-

⁶⁶ Para ahli hadis banyak yang menulis redaksi "حدثنا" dengan rumus "ثنا", "نا", atau "دنا". Sedangkan redaksi "أخبرنا" ditulis dengan rumus "رنا", "أرنا", atau "أنا". (Muḥammad bin Ibrahīm bin Jama'ah, al-Manḥal al-Rawī fi Mukhtaṣar 'Ulum al-Hādīth al-Nabawī> tahqīq: Muḥyiddīn 'Abdurrahman> Ramadān>, (Damaskus: Da' al-Fikr, 1406 H), 96. Sirajuddin 'Umar bin 'Ali>bin Aḥmad al-Anṣārī> al-Muqni' fi 'Ulum al-Hādīth, tahqīq: 'Abdullah bin Yūsuf al-Jadī>, (Saudi: Da' Fawaz li al-Nashr, 1413 H), 363.)

Taimi> Abu>Uthman - Ma'qil bin Yasa> - Nabi SAW. Semua rawi dalam jalur sanad ini adalah thiqat, kecuali 'Imran bin Musa> yang oleh 'Imran bin Musa> al-Jurjani> dinilai sebagai rawi yang *Sāduq* dan Abu>Uthman yang menurut penilaian Ibnu Hajar dalam kitabnya *Taqrib al-Tahdhib* sebagai rawi yang maqbul, termasuk dalam kategori rawi pada tingkatan ke empat.⁶⁷ Tingkatan ke empat adalah para rawi yang berada di bawah thiqat yang biasa diungkapkan dengan sebutan *sāduq*, la ba'sa bih, atau laisa bihi ba'sun.⁶⁸ Dari analisis ini dapat disimpulkan bahwa hadis riwayat Ibnu Hibban ini berkualitas *ḥasan* Li Dhatih, karena sanadnya yang bersambung dan para perawinya ada yang di bawah perawi hadis *Sāhib*.

Riwayat Ibnu Majah

Jalur sanad Ibnu Majah adalah: Ibnu Majah - Abu>Bakr bin Abi>Shaibah - 'Ali>bin al-Ḥasan bin Shaqīq - Ibnu al-Mubarak - Sulaiman al-Taimi> - Abu>Uthman - Ayah Abu>Uthman - Ma'qil bin Yasa> - Nabi SAW. Semua rawi dalam jalur sanad ini adalah thiqat, kecuali bin al-Ḥasan bin Shaqīq yang dinilai oleh Ahmad sebagai rawi yang tidak masalah (lam yakun bihi ba'sun), Abu>Uthman yang dinilai maqbul oleh Ibnu Hajar dan Ayah Abu>Uthman yang biografinya tidak diketahui (majhul). Dari analisis ini dapat disimpulkan bahwa hadis riwayat Ibnu Majah ini berkualitas *ḍa'īf*, karena ada salah satu rawi yang tidak diketahui biografinya, yaitu Ayah Abu>Uthman.

Riwayat Ahmad bin Hanbal

Jalur sanad Ahmad bin Hanbal adalah: Ahmad bin Hanbal - 'Aḥim bin al-Fadl - 'Abdullah bin al-Mubarak - Sulaiman al-Taimi> - Abu>Uthman - Ayah

Abu>Uthman - Ma'qil bin Yasa> - Nabi SAW. Semua rawi dalam jalur sanad ini adalah thiqat, kecuali Abu>Uthman yang dinilai maqbul oleh Ibnu Hajar dan Ayah Abu>Uthman yang biografinya tidak diketahui (majhul). Dari analisis ini dapat disimpulkan bahwa hadis riwayat Ahmad bin Hanbal ini berkualitas *ḍa'īf*, karena ada salah satu rawi yang tidak diketahui biografinya, yaitu Ayah Abu>Uthman.

Riwayat Abu>Dawud

Abu>Dawud - Muhammad bin Makki> dan Muhammad bin Al-'Ala> - 'Abdullah bin al-Mubarak - Sulaiman al-Taimi> - Abu>Uthman - Ayah Abu>Uthman - Ma'qil bin Yasa> - Nabi SAW. Semua rawi dalam jalur sanad ini adalah thiqat, kecuali Abu>Uthman yang dinilai maqbul oleh Ibnu Hajar dan Ayah Abu>Uthman yang biografinya tidak diketahui (majhul). Dari analisis ini dapat disimpulkan bahwa hadis riwayat Abu>Dawud ini berkualitas *ḍa'īf*, karena ada salah satu rawi yang tidak diketahui biografinya, yaitu Ayah Abu>Uthman.

2. Analisis Kualitas Matan

a. Uji shadh atau tidak shadh matan hadis

Dalam menguji matan hadis dari unsur shadh, penulis akan membandingkan dengan sebuah hadis riwayat Muslim dan yang lainnya yang berbunyi:

لَقِّنُوا مَوْتَكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ.

"Ajarilah orang-orang mati kalianla ilaha illallah."⁶⁹

⁶⁷ Al-'Asqalani> *Taqrib al-Tahdhib*, vol. 2 (Da> al-Rashīd, 1406), 257.

⁶⁸ Ibid., vol. 1 (Da> al-Rashīd, 1406), 1.

⁶⁹ Muslim, *Sāhib* Muslim, vol. 3 (Beirut: Da> al-Jail, t.t.), 37, hadis no. 2162, 2164. Abu>Dawud, *Sunan Abi>Dawud*, vol. 3 (Beirut: Da> al-Kitāb al-'Arabī> t.t.), 159, hadis no. 3119. Al-Tirmidhi> *Sunan al-Tirmidhi>* vol. 3 (Beirut: Da> Ihya> al-Turath al-'Arabī> t.t.), 306, hadis no. 976. Al-Nasa'i> *Sunan al-Nasa'i>* vol. 4 (Hālib: Maktab al-Matbu'at al-Islamiyah, 1986), 5, hadis no. 1826. Ibnu Majah, *Sunan Ibni Majah*, vol. 2 (Maktabah Abi Ma'atj> t.t.), 437, hadis no. 1444. Al-Bazza> *Musnad al-Bazza>*, vol. 6 (Madinah: Maktab al-'Ulum wa al-Hikam, 2009), 208, hadis no. 2248. Abu>Ya'la> al-Mawsili> *Musnad Abi>Ya'la>* vol. 2 (Damaskus: Da> al-Ma'mun li al-Turath, 1984), 347, hadis no. 1096.

Hadis ini penulis pakai untuk menguji shadh-tidaknya hadis “Iqra’u>‘ala> mautakum Yasir” karena penulis pernah berdiskusi dengan seorang ikhwan yang menyatakan bahwa hadis “Iqra’u>‘ala> mautakum Yasir” bertentangan dengan hadistalqin di atas, yang tentunya kualitasnya lebih tinggi dari pada hadis “Iqra’u>‘ala> mautakum Yasir”, karena diriwayatkan oleh Muslim dan imam-imam hadis yang lain. Jika klaim ini benar, maka kedudukan hadis “Iqra’u>‘ala> mautakum Yasir” yang dijadikan landasan kegiatan Yasiran tidak lebih hanya sebagai hadisshadh⁷⁰, atau bahkan munkar⁷¹ yang tidak layak dijadikan hujjah dan diamalkan karena bertentangan dengan hadis yang kualitasnya lebih tinggi.⁷² Benarkah demikian?

Ketika terjadi pertentangan di antara dua dalil, maka upaya pertama adalah wajib untuk dijama’kan (dikompromikan) dengan cara yang benar sesuai dengan kaidah al-jam’uwaal-taufiq. Jika upaya pertama ini tidak memungkinkan, maka cara kedua adalah melakukan tarjih (menguatkan salah satu dalil) dengan cara-cara tarjih yang dibenarkan. Jika upaya kedua ini tidak memungkinkan, maka cara selanjutnya adalah meneliti, mana yang lebih dahulu turun dari kedua dalil tersebut untuk kemudian dilakukan upaya nasikh-mansukh. Jika cara ini juga tidak

memungkinkan, maka pilihan terakhir adalah tawaquf, tidak mengamalkan kedua-duanya.⁷³

Hadis talqinla> ilaha illallah mempunyai makna memerintahkan kaum muslimin untuk menalqin (mengajari) orang-orang yang sedang menghadapi kematian agar dapat mengucapkan la>ilaha illallah. Sedangkan hadis “Iqra’u>‘ala> mautakum Yasir” berisi perintah kepada kaum muslimin untuk membacakan surat Yasir di hadapan orang yang sedang menghadapi kematian (atau orang-orang yang telah mati, menurut satu pendapat, sebagaimana akan dijelaskan pada pembahasan berikutnya, Insya Allah). Dari kedua pemahaman ini tentunya kedua hadis di atas tidak lah bertentangan, karena keberadaan yang satu tidak menafikan keberadaan yang lain, atau tidak bertentangan dengan tuntutan dalil yang lain. Sedangkan kedua dalil dapat dikatakan bertentangan manakala keberadaan yang satu akan menafikan atau akan bertentangan dengan tuntutan dalil yang lainnya.⁷⁴

Kasus yang terjadi pada kedua hadis di atas tidaklah demikian. Redaksi “laqqinu” mempunyai arti mengajarkan, yaitu agar orang yang diajari juga dapat ikut mengucapkan kalimat la>ilaha illallah. Sedangkan redaksi “Iqra’u” mempunyai arti perintah untuk membacakan Yasir. Perintah untuk membacakan tentunya tidak mempunyai tuntutan bahwa orang yang dibacakan juga dianjurkan untuk membaca. Dengan demikian kedua hadis di atas dapat diamalkan bersama-sama, sehingga kedua hadis di atas tidaklah bisa dikatakan bertentangan.

⁷⁰Shadh adalah: hadis yang diriwayatkan oleh rawi yang thiqat, akan tetapi bertentangan dengan hadis yang diriwayatkan oleh rawi yang kualitasnya lebih tinggi, baik dalam sanad maupun matannya. (Muhammad bin ‘Alwi>al-Makki>al-Qawa’id al-Asasiyah fi>‘Ilmi Musthalah al-Hadith, (Surabaya: al-Ma’had al-Dini>al-Salafi>al-Fitrah, t.t.), 37.)

⁷¹Munkar adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang rawi yang lemah dan hadis itu bertentangan dengan hadis lain yang diriwayatkan oleh seorang rawi yang thiqat. (Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, Usul>al-Hadith. Beirut: Da>al-Fikr, 2006, 229.)

⁷²Klaim bahwa hadis iqra’u> ‘ala> mautakum yasir bertentangan dengan hadis talqin pernah disampaikan oleh seorang ikhwan yang bernama Abu Mahadir ketika berdiskusi dengan penulis via internet tentang masalah ini. Diskusi penulis dengan Abu Mahadir dapat dilihat di <http://abumahadir.wordpress.com/>

⁷³Abd al-Wahhab Khalaṣ, ‘Ilmu Uṣūl>al-Fiqh, (Da> al-Rashid, t.t.), 212.

⁷⁴Ibid. al-Khatib> al-Baghdadi> al-Kifayah fi> ‘Ilmi al-Riwayah, (Beirut: Da>al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2006), 371.

b. Uji ber'illat atau tidak ber'illat matan hadis

Berdasarkan analisis Ibnu Hajar al-'Asqalani, hadis iqra'u> 'ala> mautakum Yasir diriwayatkan oleh Ahmad bin Hanbal, Abu Dawud, al-Nasa'i, Ibnu Majah, Ibnu Hibban dan al-Hakim dari jalur Sulaiman al-Taimi dari Abu Uthman (bukan Abu Uthman Al-Nahdi, dari ayahnya, dari Ma'qil bin Yasar. Al-Nasa'i dan Ibnu Majah tidak mengatakan: "dari ayahnya". Ibnu al-Qatib menganggap hadis ini mempunyai 'illat (cacat) yang disebabkan oleh idjrab, mauquf dan keberadaan Abu Uthman dan ayahnya yang tidak diketahui (majhu). Abu Bakr bin al-'Arabi mengutip dari al-Daruquthi mengatakan bahwa hadis ini sanadnya da'if, matannya tidak diketahui (majhu), dan dalam masalah ini tidak ada hadis yang Sahih.⁷⁵

Dari data-data yang dipaparkan Ibnu Hajar ini dapat disimpulkan bahwa hadis "iqra'u> 'ala> mautakum Yasir" mempunyai beberapa 'illat, sebagaimana yang disampaikan oleh Nasruddin al-Albani dalam kitabnya Irwa' al-Ghali fi Takhrij Ahadith Man al-Sabih,⁷⁶ yaitu; identitas Abu Uthman yang tidak diketahui (Jahlatu Abi Uthman), identitas Ayah Abu Uthman yang tidak diketahui (Jahlatu Abihi), idjrab (sanadnya goncang)⁷⁷ dan mauquf.

Klaim yang disampaikan oleh al-Albani ini tentu harus dikaji ulang,

mengingat hadis ini sudah diamalkan oleh para ulama sejak dahulu kala dan dicantumkan dalam kitab-kitab mereka.

Identitas Abu Uthman yang tidak diketahui (Jahlatu Abi Uthman). Kesimpulan yang disampaikan oleh al-Albani bahwa Abu Uthman adalah majhu diambil dari pernyataan 'Ali bin al-Madini yang mengatakan: "Hanya al-Taimi saja yang meriwayatkan hadis darinya. Ia adalah isnad yang majhu." Juga diambil dari keterangan Al-Dhahabi dalam kitabnya Mizan al-I'tida, ketika menulis biografi Abu Uthman. Ia berkata: "Abu Uthman, dari ayahnya, dari Anas. La yu'raf (sanadnya tidak diketahui/majhu)."⁷⁸ Akan tetapi jika dilihat pada data-data di atas, dijelaskan bahwa menurut Abu Dawud namanya adalah Abu Uthman al-Sili.⁷⁹ Ibnu Hibban menyebutkannya dalam kitabnya al-Thiqat.⁸⁰ Kemudian Ibnu Hajar dalam kitabnya Taqrib al-Tahdhib menyatakan bahwa ia adalah rawi yang maqbu, termasuk dalam kategori rawi pada tingkatan ke empat.⁸¹ Tingkatan ke empat adalah para rawi yang berada di bawah thiqat yang biasa diungkapkan dengan sebutan sadiq, la-ba'sa bih, atau laisa bihi ba'sun.⁸² Maka tentunya kesimpulan yang disampaikan oleh al-Albani tentang kejahalahan Abu Uthman akan bertentangan dengan data-data di atas.⁸³

⁷⁸ Al-Dhahabi>Mizan al-I'tida, vol. 4, 550.

⁷⁹ Al-Mizi>Tahdhib al-Kama, vol. 34, 75.

⁸⁰ Ibid., 75.

⁸¹ Al-'Asqalani>Taqrib al-Tahdhib, vol. 2 (Da' al-Rashid, 1406), 257.

⁸² Ibid., vol. 1 (Da' al-Rashid, 1406), 1.

⁸³ Seorang rawi yang yang tidak meriwayatkan darinya kecuali hanya satu orang disebut dengan majhu al-'ain. Hukum majhu al-'ain menurut pendapat yang sahih yang dipegang oleh mayoritas ulama adalah tidak diterima hadisnya. Namun hadis yang diriwayatkan oleh rawi yang majhu al-'ain ini menurut pendapat yang asah diterima dengan salah satu dari dua hal, sebagaimana yang disebutkan oleh Ibn Hajar: 1) Rawi majhu tersebut dinilai thiqah oleh selain rawi yang meriwayatkan darinya. Dalam kasus Abu Uthman, Ibn Hibban telah menilainya thiqah, sedangkan Ibn Hajar menilainya sadiq, la-ba'sa bih, atau laisa bihi ba'sun.

⁷⁵ Ahmad bin 'Ali bin Muhammad bin Hajar Al-'Asqalani>Talkhis al-Habib, vol. 2, 244-245.

⁷⁶ Nasruddin al-Albani>Irwa' al-Ghali fi Takhrij Ahadith Man al-Sabih, vol. 3, (Beirut: al-Maktab al-Islami>1985), 150.

⁷⁷ Mudharrib adalah hadis yang perawinya berbeda dalam meriwayatkan hadis itu, di satu sisi ia meriwayatkan melalui jalur ini dan di sisi yang lain ia meriwayatkan dari jalur ini yang berbeda dengan jalur yang pertama. Idjrab dapat terjadi pada sanad dan matan. Sebuah hadis dapat dikatakan idjrab manakala dua riwayat yang berbeda itu kualitasnya sama dan tidak bisa untuk ditarjih. Jika bisa ditarjih, maka idjrab itu hilang dan yang diamalkan adalah hadis yang lebih unggul. (Al-Iraqi>Fath al-Mughith Sharh>Alfiyat al-Hadith (Beirut: Da' al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), 120.)

Jika ada dua pendapat, yang satu menafikan (menganggap bahwa AbuʿUthman adalah majhul), sedangkan yang lain menetapkan keberadaan AbuʿUthman, bahkan menyatakan maqbul, maka berlakulah kaidah “al-muthbit muqaddamun ‘alal-nafi”, pendapat yang menetapkan didahulukan dari pada pendapat yang menafikan (menganggap bahwa AbuʿUthman adalah majhul), karena bisa jadi -dan itu sangat mungkin-, yang menyatakan majhul tidak mengetahui atau tidak mengenal AbuʿUthman. Kasus seperti ini pernah terjadi pada al-Tirmidhi yang oleh Ibnu Hāzīm dianggap sebagai rawi yang majhul. Ibnu Hāzīm berkomentar tentang al-Tirmidhi sebagai seorang yang majhul (tidak diketahui biografinya). Akhirnya komentar Ibnu Hāzīm ini ditentang ramai-ramai oleh para ahli hadis. Ketidaktahuan Ibnu Hāzīm ternyata dilatarbelakangi oleh ketidaktahuannya terhadap kitab al-Jamī’ dan ‘Ilal yang telah ditulis oleh al-Tirmidhi. Penyebabnya kedua kitab tersebut memang belum sampai ke Andalusia (tempat tinggal Ibnu Hāzīm) pada masa Ibnu Hāzīm. Kitab ini baru masuk ke Andalusia setelah Ibnu Hāzīm meninggal dunia.⁸⁴ Dengan demikian klaim yang dilontarkan oleh Ibnu Hāzīm tentu tidak bisa diterima.

Identitas Ayah AbuʿUthman yang tidak diketahui (Jahālu Abihī). Data-data di atas memang menunjukkan bahwa Ayah AbuʿUthman adalah majhul Idjrab (sanad hadis yang goncang). ‘Illat Idjrab yang disampaikan oleh al-Qatib yang juga diamini oleh al-Albani berlaku jika status AbuʿUthman adalah majhul, sehingga ada dua sanad yang

berbeda (melalui Ayah AbuʿUthman dan yang tidak melalui Ayah AbuʿUthman) yang sama-sama dāʿif, sehingga tidak bisa ditarjih. Sedangkan data-data di atas menyatakan bahwa AbuʿUthman merupakan rawi yang maqbul, sehingga sanadnyanya pun lebih kuat yang melalui jalur AbuʿUthman - Maʿqil bin Yasar, sebagaimana riwayat Ibnu Hibban, al-Nasaʿi dan Ibnu Majah (menurut pernyataan Ibnu Hajar dalam Talkhis).⁸⁵ Dari analisis ini, tentunya ‘illat Idjrab di atas telah hilang. Keidhtiraban hadisiqra’u ala mautakum Yasir ini juga dilontarkan oleh ‘Adil Ahmad Abdul Maujud dan ‘Ali Mahmud Mu’awwad yang mentahqiq Talkhis al-Hābi. Dalam catatan kakinya, ia mengatakan: idjrab pada hadis ini juga terjadi pada riwayat Al-Tayalisi al-Nasaʿi dalam ‘Amal al-Yaum wa al-Lailah, al-Tabrani dalam Muʿjam al-Kabi dari jalur Sulaiman al-Taimi - Seorang laki-laki - Ayah seorang laki-laki - Maʿqil bin Yasar - Nabi SAW.⁸⁶ Klaim ini juga dapat diterima ketika status AbuʿUthman adalah majhul. Sedangkan faktanya AbuʿUthman tidaklah majhul, maka secara otomatis klaim ini gugur.

Mauquf.

Ibnu al-Qatib menyatakan bahwa hadis ini adalah mauquf, akan tetapi ia tidak menjelaskan dimana letak kemauqufannya. ‘Adil Ahmad Abdul Maujud dan ‘Ali Mahmud Mu’awwad yang mentahqiq Talkhis al-Hābi dalam catatan kakinya menjelaskan bahwa Yahya bin Saʿid meriwayatkannya dari Sulaiman al-Taimi kemudian memauqufkannya. Al-Hakim setelah menyebutkan hadis itu berkata: “Yahya bin Saʿid dan yang lainnya memauqufkannya dari Sulaiman al-

2) Apabila rawi yang sendirian meriwayatkan darinya menyucikan namanya, dengan syarat ia adalah rawi yang ahli dalam ilmu jarh wa taʿdi (Lihat Sayyid ‘Abd al-Majid al-Ghawri Mawsuʿah ‘Ulum al-Hadith wa Fununih, Vol. 3 (Damaskus: Dar Ibn Kathir, 2007), 191-192.)

⁸⁴ Abdurrahman bin ‘Abdurrahman al-Mubarakfi Muqaddimah Tuhfat al-Ahwal (Beirut: Dar al-Fikr, 2003), 242-243.

⁸⁵ Meskipun dalam kenyataannya setelah di cek di kitab Sunan Ibni Majah, Ibnu Majah meriwayatkan melalui jalur Ayah AbuʿUthman. (Ibni Majah, Sunan Ibni Majah (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2009), 235, hadis no. 1448.

⁸⁶ Ahmad bin ‘Ali bin Muhammad bin Hajar Al-Asqalani Talkhis al-Hābi, 245.

Taimi⁸⁷ Seandainya klaim mauqu⁸ ini benar, maka hal ini tidak akan menyebabkan kecacatan pada hadisiqra'u> 'ala>mautakum Yasin, karena hadis itu diriwayatkan secara marfu> dari Sulaiman-Taimi> Abu'Uthman- Ma'qil bin Yasa> Nabi SAW.

Shahid dan Tabi'

Shahid adalah hadis dari jalur lain yang redaksi dan maknanya sama, atau maknanya saja yang sama dan diriwayatkan oleh sahabat yang berbeda. Sedangkan tabi' adalah hadis dari jalur lain yang redaksi dan maknanya sama, atau maknanya saja yang sama dan diriwayatkan oleh sahabat yang sama. Para ahli hadis terkadang juga tidak membedakan antara shahid dengan tabi'. Hal itu karena memandang fungsinya yang sama, yaitu sebagai penguat hadis dari jalur lain (penguat eksternal).⁸⁸

Ibnu Hajar al-'Asqalani> mengatakan bahwa hadis "Iqra'u> 'ala>mautakum Yasin" riwayat Ma'qil bin Yasa> ini mempunyai shahid, yaitu hadis riwayat Ahmad bin Hanbal berikut ini:⁸⁹

حدثنا عبد الله حدثني أبي ثنا أبو المغيرة ثنا صفوان حدثني المشيخة : انهم حضروا غصيف بن الحارث الثمالي حين اشتد سوقه فقال هل منكم أحد يقرأ يس قال فقرأها صالح بن شريح السكوني فلما بلغ أربعين منها قبض قال فكان المشيخة يقولون إذا قرئت عند الميت خفف عنه بها قال صفوان وقرأها عيسى بن المعتمر عند بن معبد

"(Abu>Bakral-Qathi'i>berkata:) 'Abdullah telah bercerita kepada kami, (ia berkata:) Ayahku (Ahmad bin Hanbal) telah bercerita kepadaku, (ia berkata:) al-Mughirah telah bercerita kepada kami, (ia berkata:) Sa'fwan telah bercerita kepada kami, (ia berkata:) para masyayikh (orang-orang tua) telah bercerita kepadaku, bahwa mereka menjenguk Ghudhaf bin al-

Hafithal-Thimah> ketika sakitnya sangat parah, kemudian ia berkata: Adakah salah seorang di antara kalian yang membaca Yasin? Sa'fwan berkata: kemudian Sa'fwan bin Shuraih> al-Sakuni> membaca Yasin, tatkala bacaannya sampai empat puluh ayat dari surat Yasin, ia (Ghudhaf) wafat. Sa'fwan berkata: Para masayayikh mengatakan, ketika surat Yasin dibacakan di hadapan mayat, maka hal itu akan meringankannya. Sa'fwan berkata: 'Isa bin al-Mu'tamar membacakannya di hadapan Ma'bad."⁹⁰

Berikut ini adalah biografi dan jarh>wa ta'di>masing-masing periwayat:

Ahmad bin Hanbal

Nama : Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hila> bin Asad al-Shaibani⁹¹
Lahir : 164 H.⁹²
Wafat : 241 H.
Guru : Ibrahim bin Khalid al-San'ani> Ibrahim bin Sa'd al-Zuhri> Abual-Mughirah al-Syami> al-H{ms}> dan lain-lain.⁹³
Murid : Al-Bukhari> Muslim, Abu Dawud, Ibrahim bin Ishaq al-Harbi> dan lain-lain.⁹⁴ Jarh> wa Ta'di> al-Imam, Shaikh al-Islam.⁹⁵

Abual-Mughirah

Nama : 'Abd al-Quddus bin al-Hajjaj al-Khulani> Abual-Mughirah al-Shami> al-H{ms}>
Lahir : -
Wafat : 212 H.⁹⁶

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Mahjud al-Tahhan, Taysir, 115-116.

⁸⁹ Muhammad 'Ali> bin Muhammad 'Ala> al-S{ddiqi> al-Futub> al-Rabbaniyyah 'ala> al-Adhka> al-Nawawiyyah, Vol. 4 (Beirut: Da> al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), 85.

⁹⁰ Ahmad bin Hanbal, Musnad Ahmad disertai catatan-catatan Shu'aib al-Arnaut> vol. 4, (Kairo: Mu'assasah Qur'ubah, t.t.), 105

⁹¹ Ibid., vol. 1 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1980), 437.

⁹² Al-Dhahabi> Siyar A'lam al-Nubala> vol. 11 (Mu'assasas Ar Risalah, t.t.), 179.

⁹³ Al-Mizi> Tahdhib al-Kama> vol. 1 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1980), 437.

⁹⁴ Ibid., 440.

⁹⁵ Al-Dhahabi> Siyar A'lam al-Nubala> vol. 11, 177.

⁹⁶ Al-Mizi> Tahdhib al-Kama> vol. 18, 237.

Guru : Bisr bin 'Abdillāh bin Yasar, Sāfwan bin 'Amr al-Saksasi dan lain-lain.⁹⁷

Murid : al-Bukhari, Ahmad bin Hanbal dan lain-lain.⁹⁸

Jarh}wa Ta'dib} Abu Hātim berkata: ia adalah *sāduq*, Ahmad bin Abdillāh al-'Ajli dan al-Daruquthi berkata: ia *thiqat*, al-Nasa'i berkata: *laisa bihi ba'sun* (tidak masalah). Ibnu Hibban menyebutkannya dalam kitabnya *al-Thiqat*.⁹⁹

Sāfwan

Nama : Sāfwan bin 'Amr bin Hāram al-Saksaki Abu Amr Al-H[ms].¹⁰⁰

Lahir : 72 H.

Wafat : Menurut Yazid bin Abdu Rabbih, ia wafat pada tahun 155 H. Sedangkan menurut Sulaiman bin Salamah al-Khabairi ia wafat pada tahun 158 H. Ahmad bin Muhammad bin 'Isa Sa'ih mengatakan, ia wafat pada usia 83 tahun. Dengan demikian dapat disimpulkan, ia lahir pada tahun 72 H.¹⁰¹

Guru : Azhar bin 'Abdullāh al-Harazi, Anas bin Malik secara mursal dan lain-lain.¹⁰²

Murid : 'Abd al-Quddus bin al-Hajjal-Khulani Abu al-Mughirah al-Shami al-H[ms] dan lain-lain.¹⁰³

Jarh}wa Ta'dib} Ahmad bin Hanbal mengatakan, ia *laisa bihi ba'sun*. Abu Hātim bertanya kepada Yahya bin Ma'in tentang Sāfwan, kemudian ia memujinya dengan kebaikan. 'Amr bin 'Ali berkata, ia *thabat* dalam hadis. Ahmad bin 'Abdullāh al-'Ajli Duhaim,

Abu Hātim dan al-Nasa'i berkata: ia adalah *thiqat*.¹⁰⁴

Al-Masyikhah (orang-orang tua)

Orang-orang tua yang disebutkan dalam riwayat di atas tidak disebutkan nama-namanya (*majhul*), akan tetapi mereka adalah orang-orang yang termasuk antara sahabat dan *tabi'in* senior, sehingga kemajhulannya tidak menyebabkan riwayat tersebut cacat.¹⁰⁵

Ghudāif

Nama: Ghudāif bin Al-Harith bin Zunaim al-Sakuni

Jarh}wa Ta'dib} ia seorang sahabat.¹⁰⁶

Shu'aib al-Arnaut mengomentari riwayat ini: "Athar yang sanadnya *hasan*. Penyamaran nama para masyayikh tidak bermasalah (tidak mengurangi kualitas *hasannya*).¹⁰⁷ Kesimpulan semacam ini tentunya berlandaskan pada data-data yang telah dipaparkan di atas, bahwa para perawi hadis ini adalah para perawi hadis *hasan* yang terdiri dari para perawi *thiqat* dan *sāduq*.

Ghudāif yang disebutkan dalam riwayat di atas menurut mayoritas ulama adalah seorang sahabat. Sedangkan para masyayikh yang disebutkan dalam riwayat di atas tidak disebutkan nama-namanya, akan tetapi mereka adalah orang-orang yang termasuk antara sahabat dan *tabi'in* senior. Apa yang diungkapkan oleh Ghudāif ini merupakan sesuatu yang tidak mungkin keluar dari pendapatnya sendiri, dan juga tidak ada indikasi mengambil dari riwayat-riwayat *israiliyat*, sehingga riwayat ini dapat dihukumi sebagai *hadis marfu' hujumi*.¹⁰⁸

Hadis riwayat Ahmad bin Hanbal ini tentunya telah mementahkan pernyataan al-Daruquthi yang mengatakan bahwa hadis ini sanadnya *da'if*, matannya tidak diketahui (*majhul*), dan dalam masalah ini tidak ada hadis yang *shahih*.

⁹⁷ Ibid.

⁹⁸ Ibid., 238.

⁹⁹ Ibid., 239.

¹⁰⁰ Ibid., vol. 13, 201.

¹⁰¹ Ibid., vol. 13, 205.

¹⁰² Ibid., 201.

¹⁰³ Ibid., 203.

¹⁰⁴ Ibid., 204.

¹⁰⁵ Muhammad 'Ali bin Muhammad 'Ala al-Siddiqi al-Futuh al-Rabbaniyyah 'ala al-Adhkar al-Nawawiyah, vol. 4, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004), 85.

¹⁰⁶ Al-Dhahabi Siyar A'lam al-Nubala, vol. 3 (Beirut: Mu'assasah al-Risalah, t.t.), 435.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Al-Siddiqi al-Futuh, 85.

3. Analisis Kehujjahan Hadis

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa hadis “*Iqra’u>ala> mautakumYasiin*” adalah *Shahih* Li Ghairih, sehingga dapat digunakan sebagai hujjah.

Sebagai penguat bahwa hadis di atas dapat dijadikan hujjah, maka penulis merasa perlu untuk menampilkan komentar para ulama tentang kesunahan membaca *Yasiin* di hadapan orang yang sedang mengalami sakaratul maut berikut ini:

- a. Ibnu ‘Abidin, seorang ulama dari kalangan Madhhab *Hanafi* menyatakan disunahkan membaca *Yasiin* di hadapan orang yang sedang menghadapi kematian berdasarkan sabda Nabi SAW: “*Iqra’u>ala> mautakumYasiin*” (bacakanlah *Yasiin* pada orang-orang mati kalian).¹⁰⁹
- b. Ibnu *Habib*, salah seorang ulama dari Madhhab *Maliki* menganjurkan untuk membaca *Yasiin* di hadapan orang yang sedang mengalami sakaratul maut berdasarkan sabda Nabi SAW yang diriwayatkan oleh *Abu Dawud*: “*Iqra’u>ala> mautakumYasiin*” (bacakanlah *Yasiin* pada orang-orang mati kalian).¹¹⁰
- c. *Al-Shirazi* seorang ulama fiqh Madhhab *Shafi’i* juga berpendapat disunahkan membaca *Yasiin* di hadapan orang yang sedang menghadapi kematian. Ia berkata: “Disunahkan dibacakan surat *Yasiin* di sampingnya berdasarkan hadis yang diriwayatkan dari Ma’qil bin *Yasar* bahwa Rasulullah SAW berkata: “*Iqra’u>ala> mautakum Yasiin*” (bacakanlah *Yasiin* pada orang-orang mati kalian).¹¹¹ Pernyataan senada juga disampaikan oleh *al-Nawawi*,¹¹² meskipun menurutnya dalam hadis ini terdapat dua rawi yang majhul (tidak diketahui

- identitasnya). Ia berkata: “Hadis Ma’qil diriwayatkan oleh *Abu Dawud* dan Ibnu *Majah* dengan sanad yang di dalamnya terdapat dua rawi yang majhul, namun *Abu Dawud* tidak mendakikannya.”¹¹³ Kesunahan membaca *Yasiin* di hadapan orang yang sedang menghadapi kematian juga disampaikan oleh penulis kitab fiqh Madhhab *Shafi’i* kontemporer, *Mustafa* Alkhin, *Mustafa* Albugha dan ‘*Ali al-Syarbiji* dalam karya mereka *al-Fiqh al-Manhaji* ‘*Ala al-Madhab al-Imam al-Shafi’i* Mereka berkata: “Disunahkan dibacakan *Yasiin* di sisi orang yang sedang menghadapi kematian, berdasarkan hadis: “*Iqra’u>ala> mautakumYasiin*” (bacakanlah *Yasiin* pada orang-orang mati kalian).” Yang dimaksud dengan “*mautakum*” adalah orang yang menghadapi kematian.¹¹⁴
- d. Ibnu Qudamah, seorang tokoh Madhhab *Hanbali* juga menyatakan tentang kesunahan membacakan *Yasiin* di samping orang yang sedang mengalami sakaratul maut, berdasarkan hadis: “*Iqra’u>ala> mautakumYasiin*” (bacakanlah *Yasiin* pada orang-orang mati kalian).¹¹⁵
 - e. Ibnu Taimiyah dalam kitabnya yang berjudul *al-Ikhtiyar al-Fiqhiyyah* juga mensunahkan membacakan *Yasiin* di hadapan orang yang sedang menghadapi kematian.¹¹⁶
 - f. Ibnu Qayyim al-Jauziyah juga mengakui eksistensi hadis ini sebagai landasan anjuran untuk membaca *Yasiin* di hadapan orang yang sedang menghadapi kematian.¹¹⁷
 - g. Ibnu *Hajar al-’Asqalani* pakar hadis terkemuka ternyata juga mencantumkan

¹⁰⁹ Ibnu ‘Abidin, *Hasyiyah Rad al-Mukhtar ‘ala al-Dur al-Mukhtar*, vol. 2 (Beirut: Da al-Fikr, 2000), 191.

¹¹⁰ Ahmad bin Idris al-Qurafi al-Dhakirah, vol. 2 (Beirut: Da al-Gharb, 1994), 445.

¹¹¹ Al-Shairazi al-Muhadhdhab, vol. 1, 126. (Dalam Maktabah al-Shamilah versi 10000 kitab).

¹¹² Al-Nawawi al-Majmu Sharh al-Muhadhdhab, vol. 5, 115-116. Al-Adhkar al-Nawawiyah, vol. 1, 145. (Dalam Maktabah al-Shamilah versi 10000 kitab).

¹¹³ Ibid., 111.

¹¹⁴ Mustafa Alkhin, Mustafa Albugha dan ‘Ali al-Sharbiji, *al-Fiqh al-Manhaji ‘ala al-Madhab al-Imam al-Shafi’i* vol. 1, 163.

¹¹⁵ Ibnu Qudamah, *Sharh al-Kabi* vol. 2, 305.

¹¹⁶ Ahmad bin ‘Abd al-Halim Ibnu Taimiyah al-Harani al-Ikhtiyar al-Fiqhiyyah, vol. 1 (Beirut: Da al-Ma’rifat, 1978), 447.

¹¹⁷ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *al-Ruh* (Beirut: Da al-Kutub al-Ilmiyah, 1975), 11.

hadis ini dalam kitabnya *Bulugh al-Maram min Adillat al-Ahkam*. Dalam muqaddimah, Ibnu Hajar menyatakan bahwa kitab ini (*Bulugh al-Maram min Adillat al-Ahkam*) berisi dalil-dalil hukum-hukum *shar'iyah* yang telah mengalami seleksi yang sangat ketat.¹¹⁸ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa menurutnya hadis ini dapat dijadikan sebagai pijakan amaliyah (hujjah) membaca *Yasin* dihadapan orang yang sedang menghadapi kematian.

Syarah Hadis

Syarah hadis adalah penjelasan kandungan makna yang terdapat dalam teks sebuah hadis. Penjelasan ini perlu agar tidak menimbulkan salah faham dalam memahami makna sebuah hadis.

Pada hadis di atas, "Rasulullah SAW bersabda: "Bacakanlah *Yasin* dihadapan orang-orang mati kalian."

Hadis ini mempunyai pengertian bahwa kaum muslimin diperintahkan untuk membacakan surat *Yasin* di hadapan orang-orang mati (*mauta*). Para ulama berbeda pendapat dalam memaknai kata "*mauta*". Ibnu Hajar menyatakan bahwa yang dimaksud dengan kata "*mauta*" pada hadis ini adalah orang-orang yang menghadapi kematian. Sementara itu Ibnu Rif'ah justru menyatakan kebalikannya. Ia berpendapat bahwa surat *Yasin* itu dibacakan setelah orang tersebut meninggal dunia, sesuai dengan makna tekstual yang terdapat dalam hadis itu. Al-Siddiqi menyatakan, akan lebih baik jika kedua pendapat itu dipakai semuanya, sehingga boleh-boleh saja membacakan surat *Yasin* di hadapan orang yang sedang mengalami sakaratul maut maupun setelah ia meninggal dunia.¹¹⁹

Kesimpulan

Dari paparan-paparan dan data-data yang telah disampaikan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa kualitas hadis "*Iqra' u>ala> mautakum Yasin*" adalah *Sahih* Li Ghairih. Dengan demikian hadis tersebut dapat dijadikan sebagai hujjah penetapan sebuah amaliyah. Adanya anggapan bahwa hadis tersebut bertentangan dengan hadis *talqin* *ilaha illallah* tidak bisa diterima karena substansi makna kedua hadis tersebut tidak bertentangan. Demikian pula klaim bahwa hadis tersebut mengalami *idjrab* juga tidak bisa diterima. Alasannya karena rawi yang bernama Abu>Utsman merupakan rawi yang *maqubul*, sehingga otomatis klaim *idjrab* itu gugur dengan sendirinya.

Hadis "*Iqra' u>ala> mautakum Yasin*" ini mengandung perintah untuk membacakan surat *Yasin* di hadapan orang-orang mati (*mauta*). Para ulama berbeda pendapat dalam memaknai kata "*mauta*". Ibnu Hajar menyatakan bahwa yang dimaksud dengan kata "*mauta*" pada hadis ini adalah orang-orang yang menghadapi kematian. Sementara itu Ibnu Rif'ah justru menyatakan kebalikannya. Ia berpendapat bahwa surat *Yasin* itu dibacakan setelah orang tersebut meninggal dunia, sesuai dengan makna tekstual yang terdapat dalam hadis itu. Al-Siddiqi menyatakan, akan lebih baik jika kedua pendapat itu dipakai semuanya, sehingga boleh-boleh saja membacakan surat *Yasin* di hadapan orang yang sedang mengalami sakaratul maut maupun setelah ia meninggal dunia. Wallahu A'lam.

Referensi

- 'Abidin, Ibnu. *Hasyiyah Rad al-Mukhtar 'ala> al-Dur al-Mukhtar*. Beirut: Dar al-Fikr, 2000.
- Albani> (al), Nasiruddin. *Irwa' al-Ghali> fi> Takhrij> Ahadith Mana> al-Sabi>*. Beirut: al-Maktab al-Islami>, 1985.
- Alkhin, Mustafa>, Mustafa> Albugha dan 'Ali> al-Sharbiji. *al-Fiqh al-Manhaji> ala> al-Madhab al-Imam al-Shafi'i*. T.t.: t.p., t.th.

¹¹⁸ Ibnu Hajar Al-'Asqalani> *Bulugh al-Maram min Adillat al-Ahkam* (Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah, 2002), 10.

¹¹⁹ Al-Siddiqi> *al-Futuh*, 84.

- Ansari>(al), Sirajuddin 'Umar bin 'Ali>bin Ahmad. al-Muqni' fi>Ulum al-Hādith. Saudi: Dar>Fawaz li al-Nashr, 1413 H.
- 'Asqalani (al), Ahmad bin 'Ali> bin Muhammad bin Hajar. Talkhis> Al-Hābi> fi>Takhri> Ahādith al-Rafī> al-Kabi>. Beirut: Dar> al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006.
- _____. Bulugh al-Maram min Adillat al-Ahkam. Jakarta: Dar> al-Kutub al-Islamiyah, 2002.
- _____. Taqrib> al-Tahdhib. t.t.: Dar>al-Rashid, 1406.
- _____. Ibnu Hajar. Tahdhib al-Tahdhib. t.t.: t.p., t.th.
- Baghdadi>(al), al-Khatib>. al-Kifayah fi>'Ilmi al-Riwayah. Beirut: Dar> al-Kutub al-'Ilmiyah, 2006.
- Bazza> (al). Musnad al-Bazza>. Madinah: Maktab al-'Ulum wa al-Hikmah, 2009.
- Busti>(al), Ibnu Habbah>. Sahih> Ibnu Habbah>. t.t.: Mu'assasah al-Risalah, t.th.
- Dhahabi>(al). Siyar A'lam al-Nubala>. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1985.
- Fadeli, Soelaiman dan Muhammad Subhan. Antologi NU, Buku I. Surabaya: Khalista, 2007.
- Ghawri> (al), Sayyid 'Abd al-Majid. Mawsu>ah 'Ulum al-Hādith wa Fununih, Vol. 3. Damaskus: Dar> Ibn Kathir>, 2007.
- Hakim (al), Muhammad bin 'Abdillah. al-Mustadrak 'ala>al-Sahih>. Beirut: Dar>al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990.
- Hanbal, Ahmad bin. Musnad Ahmad bin Hanbal. Kairo: Mu'assasah Qurṭubah, t.th.
- Hārani>(al), Ahmad bin 'Abd al-Halim Ibnu Taimiyah. al-Ikhtiyarat> al-Fiqhiyah, vol. 1 (Beirut: Dar>al-Ma'rifat, 1978.
- Huda, Nor. Islam Nusantara: Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indonesia. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.
- Iraqi>(al). Fath al-Mughith> Sharh>Alfiyat al-Hādith. Beirut: Dar> al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001.
- Jama>ah, Muhammad bin Ibrahim bin. al-Manhal al-Rawi>fi>Mukhtasar 'Ulum al-Hādith al-Nabawi> Damaskus: Dar> al-Fikr, 1406 H.
- Jauziyah (al), Ibnu Qayyim. al-Ruh. Beirut: Dar>al-Kutub al-'Ilmiyah, 1975.
- Khalaf>, 'Abd al-Wahhab>. 'Ilmu Usul>al-Fiqh. T.t.: Dar>al-Rashid, t.t.
- Khatib> (al), Muhammad 'Ajjaj. Usul> al-Hādith. Beirut: Dar>al-Fikr, 2006.
- Majah, Ibnu. Sunan Ibni Majah. Halb: Maktabah Abi>al-Ma'atj>t.th.
- Maḥiki> (al), Muhammad bin 'Alwi> al-Qawa'id al-Asasiyah fi>Ilmi Mustalah al-Hādith. Surabaya: al-Ma'had al-Dini>al-Salafi>al-Fitjah, t.t.
- Mawsuli>(al), Abu>Ya'la> Musnad Abi>Ya'la> Damaskus: Dar> al-Ma'mun li al-Turath, 1984.
- Mizi> (al), Tahdhib al-Kamah>. Beirut: Mu'assasah al-Risalah, 1980.
- Mubarakfuri> (al), 'Abdurrahman bin 'Abdurrahman. Muqaddimah Tuhfat al-Ahywadhi>(Beirut: Dar>al-Fikr, 2003.
- Muslim. Sahih> Muslim. Beirut: Dar> al-Jail, t.t.
- Nasa'i>(al), Ahmad bin Shu'aib. Sunan al-Nasa'i>al-Kubra. Beirut: Dar>al-Kutub al-'Ilmiyah, 1991.
- Nawawi> (al). al-Majmu> Sharh> al-Muhadhdhab. T.t.: t.p., t.th.
- _____. Al-Adhkar> al-Nawawiyah. T.t.: t.p., t.th.
- Qudamah, Ibnu. Sharh> al-Kabi>. T.t.: t.p., t.th.
- Quraḥi>(al), Ahmad bin Idris>. al-Dhakhirah. Beirut: Dar>al-Gharb, 1994.
- Ramli, Muhammad Idrus. Membedah Bid'ah & Tradisi dalam Perspektif Ahli Hadis & Ulama Salafi. Surabaya: Khalista, 2010.
- Shairazi>(al). Al-Muhadhdhab. T.t.: t.p., t.th.
- Siddiqi>(al), Muhammad 'Ali>bin Muhammad 'Ala>.al-Futub> al-Rabbaniyyah 'ala> al-Adhkar> al-Nawawiyah. Beirut: Dar> al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004.
- Sijistani>(al), Abu>Dawud. Sunan Abi>Dawud. Beirut: Dar al-Kitab> al-'Arabi>t.th.
- Tahḥah> (al), Mahḥud. Taysir> Mustalah> al-Hādith. Beirut: Dar>al-Fikr, t.t.

Tirmidhi(al), Sunan al-Tirmidhi>Beirut: Da>
Ihya>al-Turath al-‘Arabi>t.t.

<http://abumahadir.wordpress.com/>



AL-KHWARIZMI DAN KEJAYAAN ISLAM PADA MASA ABAD PERTENGAHAN

Achmad Mulyadi, M.Ag.

Program Doktor Studi Islam Konsentrasi Ilmu Falak UIN Walisongo Semarang

Abstract:

The progress of Islamic civilization is inseparable from the influence of the emergence and rapid development of Islamic astronomy. Islam leads the civilization of the world and breaks the record as the longest-lasting civilization that lasted more than 14 centuries. And astronomical activity in the Islamic world was widespread intensively in the Middle Ages. This is where al-Khwarizmi made a very valuable contribution. His work became the subject of study of scientists thereafter. Together with other scientists, al-Khwarizmi pursue this scholarship and worked on the field of practical and theoretical astronomy at the time of the Caliph al-Mansur. Various studies of the astronomical scholarship that developed the time of Greece caused him to write and write a number of valuable books that became the starting point of the development of the next Islamic astronomy. The emergence of an active observatory, and new observations with more modern tools give rise to many new theories in the study of world astronomy today. The construction of mathematical astronomical thought al-Khwarizmi is his contribution in refining and complementing previously developed astronomical thinking, such as the geocentric theory of Aristotle and Ptolemy. Zij Sindhind's book, in addition to other rows of books, is the result of the deepening of the theory in particular concerning the movement of the sun, moon and the 5 other planets. That is the great and fundamental contribution of al-Khwarizmi in the heyday of medieval Islam which has finally become the starting point for the development of the next Muslim astronomers and mankind to this day).

Key Words:

al-Khwārizmī, Islamic Astronomy, Geosentris, Heleosentris

Pendahuluan

Selama kurang lebih 14 abad, peradaban Islam dapat Berjaya di seantero dunia. Peradaban Islam dapat mengungguli semua peradaban pada masa itu dalam semua aspek kehidupan, baik dalam bidang politik, militer, ekonomi, sosial dan ilmu pengetahuan serta teknologi khususnya ilmu astronomi.¹

Dalam bidang ilmu astronomi, peradaban Islam menjadi pelopor sekaligus

peletak pondasi bagi perkembangan ilmu astronomi saat ini, walaupun munculnya minat awal dalam kajian astronomi dunia memiliki akar dalam astrologi dan daya tarik kekuatan misteri langit. Di samping, pertimbangan praktis, seperti menemukan satu arah selama perjalanan malam atau memahami korelasi antara musim tahun dan posisi dari planet-planet juga turut mendorong berkembangnya studi astronomi.² Pada

¹ Ramdan, *Islam Astronomi*, (Jakarta: Bee Media Indonesia, 2009), 5

² Astronomi merupakan sebuah ilmu pengetahuan yang dikembangkan atas dasar pengamatan (observasi). Oleh karenanya, ilmu astronomi disebut *observational*

kenyataannya, manusia berkenalan dengan langit sudah beribu-ribu tahun, hal ini dibuktikan dengan ditemukannya peninggalan berupa lukisan tua di La Pileta, Spanyol yang diinterpretasikan sebagai gambar matahari. Lukisan itu telah berusia kurang lebih 35.000 tahun. Perjalanan panjang telah ditempuh manusia untuk sampai pada era astronomi modern.³

Di tengah perjalanan historisnya, Abad Pertengahan merupakan zaman keemasan Islam yang menyumbangkan banyak teori baru dalam khazanah sains termasuk bidang astronomi. Kota-kota seperti Baghdad (Irak), Damaskus (Syria), Kairo (Mesir), Maragha, dan Kordoba (Spanyol) sangat populer dan dianggap sebagai kiblat ilmu pengetahuan. Huff menyatakan bahwa pada abad tersebut terutama dalam rentang abad kedelapan hingga akhir abad keempat belas, pengetahuan yang ada di dunia Islam adalah sains yang jauh melampaui Barat dan Cina.⁴ Dan terbukti banyak ilmuwan Muslim yang lahir dan besar di kota-kota ini, seperti Muhammad al-Fazari, Ya'qub Ibnu Thariq, al-Hasan al-Baghdadi, Banu Musa, Musa Ibnu Syakir, al-Khwarismi, al-Farghani, Habash al-Hasib, Abu al-Wafa al-Buzjani dan Abd al-Rahman al-Sufi.⁵

Dari beberapa ilmuwan muslim tersebut, tulisan ini hanya menfokuskan pada sumbangsih al-Khwarismi dalam tumbuh kembangnya ilmu astronomi khususnya pada abad-abad pertengahan yang menandai majunya peradaban Islam di tengah-tengah kegelapan Barat dari perspektif historis, khususnya kontribusi al-Khwarismi pada puncak kemajuan ilmu astronomi sebagai pengembang mazhab astronomis-matematis pada masa kejayaan kekhalifahan Islam.

science. Setyanto, *Membaca langit*, (Jakarta: Al-Ghuraba, 2008), 31

³ Wahyu Setiawan, *Geneologi Tradisi Ilmiah Astronomi Islam: Studi Historis Perkembangan Astronomi muslim abad Pertengahan.*, Jurnal Vol. 23

⁴ Toby E. Huff, *The Rise of Early Modern Science: Islam, Cina, and The West*, (New York: Cambridge University Press, 1995), 48

⁵ Ramdan, *Islam*, 30-37.

Biografi Singkat al-Khwārizmī

Sedikit yang dapat diketahui dari hidup al-Khawārizmī, bahkan lokasi tempat lahirnya sekalipun. Nama beliau mungkin berasal dari Khwarizm (Khiva) yang berada di Provinsi Khurasan pada masa kekuasaan Bani Abbasiyah (sekarang Xorazm, salah satu provinsi Uzbekistan), yaitu Muhammad bin Mūsā al-Khawārizmī lahir sekitar tahun 780 di Khwārizm (sekarang Khiva, Uzbekistan) dan wafat sekitar tahun 850 di Baghdad.⁶ Gelar beliau adalah Abū 'Abdu llāh atau Abū Ja'far. Beliau adalah seorang ahli matematika, astronomi, astrologi, dan geografi. Hampir sepanjang hidupnya, ia bekerja sebagai dosen di Sekolah Kehormatan di Baghdad. Diakui oleh beberapa pengkaji beliau bahwa sangat sulit melacak sejarah hidup al-Khwārizmī ini, mungkin karena popularitas keilmuan yang tinggi saat hidup dan setelah meninggalnya, beliau diabadikan dengan berbagai penulisan sesuai siapa, dimana dan bagaimana seseorang menulisnya. Diantara nama-namanya yang bisa dijadikan kata kuncinya, yaitu, al-Khwārizmī, al-Jwārizmī, al-Hwārizmī, al-Khowārizmī, al-Jowārizmī, al-Howārizmī, al-Khuwārizmī, al-Juwārizmī, al-Huwārizmī, al-Khwārezmī, al-Khowārezmī, al-

⁶ There is some confusion in the literature on whether al-Khwārizmī's full name is Abū 'Abdallāh Muḥammad ibn Mūsā al-Khwārizmī or Abū Ja'far Muḥammad ibn Mūsā al-Khwārizmī. Ibn Khaldun notes in his encyclopedic work: "The first who wrote upon this branch [algebra] was Abu 'Abdallah al-Khowarizmi, after whom came Abu Kamil Shoja' ibn Aslam." (MacGuckin de Slane). (Rosen 1831, xi–xiii) mentions that "[Abu Abdallah Mohammed ben Musa] lived and wrote under the caliphate of Al Mamun, and must therefore be distinguished from Abu Jafar Mohammed ben Musa, likewise a mathematician and astronomer, who flourished under the Caliph Al Motaded (who reigned A.H. 279–289, A.D. 892–902)." In the introduction to his critical commentary on Robert of Chester's Latin translation of al-Khwārizmī's *Algebra*, L.C. Karpinski notes that Abū Ja'far Muḥammad ibn Mūsā refers to the eldest of the Banū Mūsā brothers. Karpinski notes in his review on (Ruska 1917) that in (Ruska 1918): "Ruska here inadvertently speaks of the author as Abū Ga'far M. b. M., instead of Abū Abdallah M. b. M".

Khuwārezmī⁷, Algorismi, Guarismo dan Algarismo.⁸

Sejarawan al-Tabari menamakan beliau Muhammad bin Musa al-Khwārizmī al-Majousi al-Katarbali. Sebutan al-Qutrubbulli mengindikasikan beliau berasal dari Qutrubbull, kota kecil dekat Baghdad.⁹ Pemberian nama ini dengan “al-Majousi”, diasumsikan oleh al-Tabari bahwa agama aslinya adalah agama Yahudi Zoroaster. Ini mungkin terjadi karena pada saat itu, agama seorang penduduk asli Iran adalah Zoroaster. Walaupun, al-Tabari meyakini bahwa itu terjadi pada masa muda al-Khwārizmī, dan pada saat selanjutnya, al-Khwārizmī adalah seorang muslim ortodoks.¹⁰

Dalam *kitāb al-Fihrist*, Ibn al-Nadīm's menulis sekelumit tentang al-Khwārizmī bahwa al-Khawarizmi menekuni hampir seluruh pekerjaannya antara 813-833 M, sebagai seorang dosen yang mengapdi pada Sekolah Kehormatan yang didirikan oleh Khalifah Bani Abbasiyah al-Ma'mun, khususnya setelah Islam masuk ke Persia, dimana Baghdad menjadi pusat ilmu dan perdagangan dunia, yang kemudian banyak pedagang dan ilmuwan dari Cina dan India berkelana ke kota tersebut, tempat dimana al-Khwārizmī belajar ilmu alam dan matematika, termasuk mempelajari terjemahan manuskrip Sanskerta dan Yunani.

⁷ Luis Puig, *Historias_de_al-Khwarizmi_1a_entrega*, Universitat de València, historias@revistasuma.es SUMA 58 Junio 2008

⁸ Luis Puig, *Historias*, 2

⁹ Rashed, Roshdi (1988). "*al-Khwārizmī's Concept of Algebra*". In Zurayq, Qusṭanṭīn; Atiyeh, George Nicholas; Oweiss, Ibrahim M. *Arab Civilization: Challenges and Responses : Studies in Honor of Constantine K.* (Zurayk: SUNY Press),108. ISBN 0-88706-698-4.

¹⁰ G. J. Toomer, 1990, "Another epithet given to him by al-Ṭabarī, "al-Majūsī," would seem to indicate that he was an adherent of the old Zoroastrian religion. This would still have been possible at that time for a man of Iranian origin, but the pious preface to al-Khwārizmī's *Algebra* shows that he was an orthodox Muslim, so al-Ṭabarī's epithet could mean no more than that his forebears, and perhaps he in his youth, had been Zoroastrians".

Perkembangan Ilmu Astronomi Islam

Geneologi Lahirnya Ilmu Astronomi

Astronomi dipahami sebagai ilmu yang mempelajari benda dan materi yang berada di luar atmosfer bumi seperti bintang, planet, galaksi, komet dan lai-lain, serta fenomena yang berhubungan dengannya seperti fenomena-fenomena angkasa, gerhana bulan dan matahari, bintik matahari dan lainnya. Ilmu astronomi bermula dari keingintahuan manusia terhadap apa yang dilihatnya di langit. Oleh karena itu, awalnya astronomi hanya meneliti langit yang terlihat mata telanjang, namun ternyata tidak berhenti sampai di situ saja sehingga ilmu astronomi berkembang menjadi lebih kompleks seiring dengan berjalannya waktu dan peningkatan daya pikir manusia. Dalam konteks inilah, manusia tidak hanya memperhatikan benda-benda langit akan tetapi mulai mengamati dari pengaruh pergerakannya terhadap kehidupan di bumi seperti terjadinya siang dan malam, pergantian musim dan lai-lain.¹¹ Dari perjalanan pengamatan ini akhirnya lahir yang disebut ilmu astronomi.

Bangsa yang pertama dikenal sebagai penemu ilmu ini adalah bangsa Mesopotamia, yaitu sekitar tahun 3000 SM – 2000 SM. Kemudian berkembang pada bangsa-bangsa lain yang melakukan hal serupa sesuai dengan tingkat penelitian dan logika yang dimiliki seperti di Sumeria, Babilona, Mesir, Persia, Maya, India, dan Cina.

Di Babilonia ilmu astronomi mulai terlihat pada sekitar tahun 1800 SM. Para pemikir bangsa tersebut sudah mulai mencoba membuat penanggalan sederhana, mengamati terjadinya gerhana, perpindahan matahari dan bulan, terjadinya siang dan malam dan lain sebagainya.¹²

Di Cina kegiatan astronomi dimulai pada tahun sekitar 1130 SM. Tampaknya, perkembangan pengamatan terhadap benda-benda langit oleh para ilmuan di Cina

¹¹ Ramdan, *Islam*, 14.

¹² Ramdan, *Islam*, 14.

berkembang pesat karena didukung oleh para Kaisar seperti Kaisar Wu-Ting dan Ti-hsing. Mereka mulai mengamati fenomena gerhana bulan, bahkan pada tahun 700 SM, sudah mengamati bayangan matahari dari sebuah menara untuk akhirnya digunakan untuk menyusun perhitungan kalender selama 1500 tahun dan telah berhasil menentukan panjang tahun matahari yaitu 365,5 hari. Dan lahir seorang astronom, Zhang Heng, dengan beberapa hasil temuannya, yaitu langit seperti telur, tanah seperti kuning telur, ada sekitar 2500 bintang di daerah Tiongkok Tengah, dan mencatat terjadinya gempa di propinsi Shaanxi tahun 138 M.¹³

Ilmu astronomi semakin berkembang, para astronomi sudah mulai mendirikan observatorium sederhana dan muncullah berbagai macam keingintahuan yang lebih menantang seperti bagaimana memetakan posisi benda-benda langit, mempertanyakan bentuk bumi yang didiami dan posisinya di alam jagat raya ini.

Perkembangan Ilmu Astronomi

Dalam rangka memahami keilmuan kita dalam ilmu astronomi, di sini akan dipetakan perkembangan ilmu tersebut. Perkembangan ilmu astronomi dapat dilihat pada tiga masa, yaitu masa keemasan Yunani, masa kejayaan Islam dan masa pencerahan Eropa.

1. Perkembangan Astronomi Yunani

Pemikiran tentang astronomi di Yunani, dimulai dari munculnya seorang filosof bernama Thales sekitan tahun 600 SM. Namun perubahan besar di Yunani terjadi ketika ia membawa ilmu pengetahuan matematika dari Mesir dan ilmu astronomi dari Babilonia. Hal ini menyebabkan ilmu-ilmu selanjutnya dipengaruhi oleh ilmu tersebut yang dibawa dari Mesir dan Babilonia. Pada masa ini, awalnya ilmu astronomi dan ilmu hitung digunakan untuk keperluan penanggalan, pertanian dan

pelayaran, akan tetapi akhirnya berkembang pada hal-hal lainnya.¹⁴

Sekitar tahun 550 SM, kemajuan ilmu astronomi semakin tampak jelas. Ini ditandai dengan hipotesa astronomi tentang berbagai temuan, diantaranya bentuk bumi oleh seorang ilmuwan, Pythagoras. Ia menyatakan bahwa bumi berbentuk bulat dan garis edar atau orbit bulan mengelilingi bumi membentuk suatu sudut kemiringan terhadap garis ekuator bumi, pembuatnya kalender oleh Oenopides dan Philolaus serta hipotesanya yang menyatakan bahwa bumi bergerak walau belum memiliki bukti yang kuat, panjang waktu tahun tropis dari titik balik matahari oleh Meton dan Euctemon.

Tahun keemasan ilmu astronomi di Yunani diawali oleh munculnya seorang astronom sekaligus matematikawan yaitu Eudoxus dengan temuan bahwa lintasan gerak benda-benda langit itu di alam semesta ini berbentuk lingkaran dengan teori matematika dan alam semesta berbentuk bulat. Namun hipotesa ini diyakini hanya sebagai perhitungan matematika. Pembuktian dibuktikan secara nyata dan empiris oleh muridnya Callippus. Perkembangan dan kemajuan ilmu astronomi tersebut terwariskan kepada Aristoteles yang lahir sekitar 384 SM. Ilmuan ini akhirnya menjadi yang terpopuler dengan pendapatnya bahwa bumi merupakan pusat alam semesta dan alam semesta sendiri memiliki batas serta bumi terbentuk dari empat unsur, yaitu tanah, udara, air dan api. Alam semesta tersebut berputar mengelilingi bumi dengan bentuk lintasan berupa lingkaran.¹⁵

¹⁴ Thomas, *Geer Astronomy*, (London; GPC, 1991), 1-9

¹⁵ Pada masa ini sudah muncul beberapa ilmuan, seperti Autholycus, Euclid dan Aristarchus, yaitu sekitar tahun 330 SM. Autholycus mengembangkan teori geometri bola, kemudian dikembangkan oleh muridnya, Euclid dan Aristarchus mengusulkan hipotesa yang berbeda dengan Aristoteles bahwa matahari sebagai pusat tata surya, namun tidak ada yang mepedulikan karena tidak ada bukti yang cukup kuat.

¹³ Ramdan, *Islam*, 14-15

Temuan tersebut dikuatkan oleh teori yang digagas oleh Ptolemeus¹⁶, yaitu teori geosentris, bumi sebagai pusat tata surya, matahari dan planet lain bergerak mengelilinginya. Dia mampu memberikan bukti dan perhitungan matematika yang memadai. Teori-teorinya ditemukan dalam buku yang dikarangnya, yaitu al-Magest. Buku ini berisi tentang teori matematika secara detail yang menggambarkan gerak matahari, bulan dan planet. Ptolemy membagi periode waktu dari pergerakan bulan, yaitu pertama, periode yang digunakan bulan untuk kembali ke posisi garis bujur yang sama, kedua, periode untuk kembali pada kecepatan yang sama dengan sebelumnya dan ketiga, periode yang digunakan ke garis lintang yang sama.¹⁷

2. Perkembangan Astronomi Islam

Setelah masa kejayaan Yunani berakhir, maka pusat peradaban ilmu beralih ke tangan bangsa-bangsa Arab yang maju dengan datangnya agama pembawa kebenaran, yaitu Islam. Masa kejayaan peradaban Islam berlangsung paling lama dibanding peradaban lainnya, yaitu selama 14 abad. Kepemimpinan pemerintahan Islam memiliki wilayah yang sangat luas meliputi Timur Tengah, Afrika Utara hingga Andalusia (Spanyol). Pada saat di Eropa lainnya masih mengalami masa kegelapan, peradaban Islam mencapai puncaknya dalam bidang ilmu dan teknologi. Salah satu bidang ilmu yang berpengaruh signifikan adalah perkembangan ilmu astronomi. Ilmu ini bersentuhan langsung dengan agama Islam yang ditekuni dan diyakini dan sangat dibutuhkan dalam kegiatan ibadah umat Islam. Kondisi ini

menyebabkan lahirnya ilmuwan astronomi muslim.¹⁸

Dalam catatan sejarah, perkembangan astronomi Islam terperiodisasi menjadi empat periode, pertama, periode awal astronomi Islam (700 M–825 M), kedua, periode kemajuan astronomi Islam (825 M–1025 M), ketiga, periode puncak kejayaan astronomi Islam (1025 M–1450 M), keempat, periode kemunduran astronomi Islam (1540 M–1900 M).

Pada periode awal astronomi Islam, terjadilah transfer keilmuan astronomi melalui proses transliterasi dari buku-buku dan literature berbahasa Yunani, India dan Persia. Tercatat ada tiga buku astronomi yang diterjemahkan. Buku astronomi pertama yang diterjemahkan adalah buku *Zij al-Sindhind* (India) oleh Muhammad al-Fazari dan Yaqub Ibnu Tariq ke dalam bahasa Arab pada tahun 777 M atas pesanan khalifah al-Mansur. Buku astronomi kedua yang diterjemahkan adalah *Zij al-Shah* (Persia), dan buku *al-Magest* karangan Ptolemeus. Dan akhirnya, Muhammad al-Fazari menulis buku astronomi sendiri yang berjudul *Zij ala sinin al-'Arab*, yang memuat tabel astronomi berdasar pada tahun Arab.

Pada periode selanjutnya merupakan periode kemajuan astronomi Islam. Pengembangan kajian astronomi Islam mendapat dukungan penuh dari dinasti Abbasiyah, yaitu khalifah al-Ma'mun, yang pusat peradaban Islamnya berada di kota Baghdad dan Damaskus. Sementara dinasti Umayyah menguasai wilayah Andalusia, yang berpusat di kota Kordoba.¹⁹ Puncak kejayaan astronomi Islam terjadi saat Bani Umayyah menjadi pusat peradaban Islam dan Andalusia jatuh ke tangan orang-orang kristen. Atas dukungan para khalifah saat itu, maka lahirlah astronom- astronom muslim kenamaan,

¹⁶ Nama aslinya adalah Claudius Ptolemy, ia lahir pada tahun 85 SM di Mesir. Ia berasal dari orang Yunani yang menjadi penduduk Romawi, akan tetapi tinggal di Mesir dan dikenal sebagai ahli astronomi dan geografi.

¹⁷ Ptolemeos berkarya dalam bidang geografi dan optik. Ia memetakan wilayah-wilayah utama yang ada di bumi dengan garis lintang dan bujur dan ia meneliti tentang warna, pemantulan cahaya, pembiasan dan variasi bentuk-bentuk cermin. Lihat, Ramdan, *Islam*, 26-27.

¹⁸ Purwanto, Pengantar Kosmologi, (Surabaya; ITS Press, 2009), 17

¹⁹ Baghdad dan Kordoba merupakan dua kota besar Islam yang merupakan pusat peradaban Islam di dunia dengan masa keagungan dan keemasan mereka. Lihat pada Haidar, *Muslim Contribution to Civilization*.

diantarnya yaitu al-Hasan al-Baghdadi (825 M) dan Banu Musa (Musa Bersaudara) yang memiliki observatorium astronomi di rumahnya dan juga terlibat pada penelitian di observatorium yang dibangun oleh al-Ma'mun. Prestasi yang mereka hasilkan adalah menemukan titik terjauh matahari dari bumi sebesar 82 derajat 39 menit dan panjang keliling bumi sejauh 40.200 km.

Pada masa berikutnya, lahirlah matematikawan sekaligus astronom terkemuka yaitu al-Khwarismi. Beliau menulis buku berjudul *Zij al-Sindhind* pada tahun 830 M. buku tersebut adalah buku pertama yang ditulis dengan perhitungan matematika yang sangat baik pada masa itu. Buku ini menjelaskan tentang pergerakan matahari, bulan, dan 5 buah planet yang mengelilingi bumi. Teori yang dia gunakan berkaitan dengan pergerakan matahari, bulan dan planet lainya adalah teori geosentris. Di samping buku matematika tentang teori al-Jabar yang tulis dalam sebuah buku berjudul *Kitab al-Mukhtasar fi Hisab al-Jabr wal Muqabala*. Dan terus lahir astronom-astronom baru mengikuti kesuksesan al-Khwarizmi, seperti al-Farghani (*kitab fi Jawani-koreksi atas kesalah teori geosentris*), Habash al-Hasib (*gerhana matahari*), Muhammad Ibnu Musa (*pendulum dan sundial*), Abu al-Wafa al-Buzjani (*hukum identitas trigonometri dan hukum sinus untuk geometri bola, crater bulan*), 'Abd al-Rahman al-Sufi (*Galaksi Andromeda*).

Periode puncak kejayaan astronomi Islam, ilmu astronomi dikembangkan dengan lebih detail dan akurat, ditandai dengan lahirnya tulisan beberapa astronom muslim, diantaranya yaitu; pertama, Ibnu al-Haytham berjudul *al-Shuku 'ala Batlamyus*, yang berisi kritikan terhadap perhitungan Ptolemeus, meski pada intinya masih sepakat dengan teori geosentris. Kedua, al-Biruni menyusun buku *al-Qanun al-Mas'udi* dengan temuannya tentang pemodelan system geosentris yang akurat, pengukuran jarak bumi ke matahari dan gravitasi bumi. Ketiga, Al-Zarqali menemukan bahwa orbit matahari dan planet mengelilingi matahari berbentuk elipse, bukan

lingkaran. Keempat, Al-Khazini, dengan bukunya *The Book of the Balance of Wisdom*, yang berisi temuan bahwa gaya gravitasi bergantung pada jarak benda tersebut dari pusat bumi. Kelima, al Badi al-Asturlabi dengan bukunya *Zij al-Mahmudi*. Keenam, Ibnu al-Shatir dengan bukunya *Kitab Nihayat alSul fi Tashih al-Usul* yang berisi reformasi teori Ptolemeos dengan tambahan episiklus. Ketujuh, Ulugh Beg mendirikan observatorium di Samarkand.

Periode selanjutnya yaitu masa penurunan ilmu astronomi Islam. Pada masa ini tidak lagi didapat penemuan-penemuan yang berarti walaupun masih ditemukan pendirian observatorium di Istanbul oleh Tqiyyuddin Ibn Ma'ruf. Masa ini adalah masa menerapkan hasil-hasil temuan sebelumnya.

3. Perkembangan Astonomi Eropa

Tidak dapat diingkari bahwa perkembangan ilmu pengetahuan khususnya ilmu astronomi pada masa kejayaan Islam berpengaruh hingga keluar wilayah Islam. Wilayah yang paling terpengaruh adalah Eropa. Pengaruh ini masuk melalui wilayah Andalusia, kemudian melalui Sisilia (wilayah yang juga dikuasai Islam hingga 1091 M). Para ilmuan ini mulai tertarik dengan astronomi Islam sehingga mereka menerjemahkan banyak karya-karya astronomi Islam ke dalam berbagai bahasa baik bahasa latin maupun bahasa Yahudi dan bahasa-bahasa yang lain. Dari buku-buku terjemahan inilah, mereka mempelajari serta mengkajinya.

Dalam konteks pengkajian mereka, saat itu, masyarakat eropa umumnya teori geosentris, sama seperti teori yang berkembang pada masa Yunani dan Islam. Namun demikian, setelah berjalan cukup lama, muncullah pemikiran baru tentang alam semesta sekitar abad ke 16 yang diperkenalkan oleh Copernicus. Dengan keilmuan matematikanya, Copernicus mengenalkan teori *heleosentris*. Sebagai koreksi dari teori sebelumnya, *geosentris*, yang ia pelajari dari buku Ibnu Haytam dan al-Biruni. Dalam teorinya, Copernicus

menyatakan bahwa bumi berputar pada porosnya dan bergerak bersama bulan dan planet lainnya mengelilingi matahari. Ide ini mendapat pertentangan yang amat keras dari para ilmuwan lainnya bahkan dari institusi gereja. Pertentangan ini terus berlanjut sampai Copernicus menemui kematiannya, dan institusi gereja melarang penerbitan dan peredaran buku-buku karangan Copernicus. Namun ide Copernicus ini terus berkembang dan 21 tahun dari kematiannya, ide ini muncul kembali dari seorang ilmuwan Italia, yaitu Galileo. Galileo ini semakin memperkuat ide ini dengan berbagai penelitian yang dilakukannya mulai tentang gerak jatuh benda sampai pergerakan planet Yupiter dan planet-planet lainnya.²⁰

Di tengah pertentangan yang semakin dahsyat, muncullah ilmuwan dari Denmark, Tyscho Brache dengan menggunakan kedua teori tersebut, yaitu ada 5 buah planet bergerak mengelilingi matahari yang bersama-sama mengelilingi bumi. Dengan muncullah ide ini, maka astronomi eropa terbelah menjadi 3 kubu, yaitu Copernicus dan Galileo (helesentris), Tyscho Brache (Gabungan) dan Institusi Greja beserta ilmuwan lainnya (Geosentris). Perdebatan ini terus bergulir sampai Galilio menemui ajalnya, namun akhirnya perkembangan astronomi Eropa bersandar pada teori helesentris, walaupun teori geosentris sendiri belum bisa terbantahkan sepenuhnya, hingga akhirnya, sebagian besar masyarakat dunia terkonsep dengan teori heliosentris.

Pemikiran al-Khwarismi Pada Masa Kejayaan Islam Abad Pertengahan

Dari perkembangan ilmu astronomi, tampak bahwa pemikiran al-Khwārizmī berada pada periodisasi abad pertengahan, yaitu pada masa-masa kejayaan dan puncak keemasan Islam. Pemikiran al-Khwārizmī tentu dipengaruhi perkembangan astronomi yang telah berkembang sebelumnya. Ada

beberapa karya terbesar al-Khwārizmī yang membuat dia besar di masanya. Ini dapat dilihat dalam berbagai bidang, diantara dalam disiplin ilmu matematika, astronomi, astrologi, geografi, dan kartografi. Karya-karya tersebut menjadi pondasi keilmuan astronomis-matematis dan kemudian lebih inovatif dalam al-jabar, trigonometri, serta pada bidang lain yang beliau tekuni.²¹

Pola pemikiran al-Khwārizmī dapat didalam pada beberapa karya yang disusunnya, Adapun karya-karya al-Khwārizmī, antara lain sebagai berikut;

1. Al-Jabar.

Dalam berbagai sumber atau referensi, al-Jabar tertulis Algebra. Karya ini membahas solusi sistematik dari linear dan notasi kuadrat, sehingga al-Khwārizmī populer sebagai Bapak al-Jabar.



Ini adalah prin out manuskrip asli arab dari “Book of Algebra by Al-Khwārizmī”.



²⁰ Berry, *A Short History Of Astronomy: From Earliest Times Through The Nineteenth Century*, (New York: Dover Publications, 1898), 92-124.

²¹ Al-Jabar adalah nama yang diambil dari nama salah satu buku beliau pada tahun 830 M, al-Kitab al-mukhtasar fi hisab al-jabr wa'l-muqabala atau: "Buku Rangkuman untuk Kalkulasi dengan Melengkapakan dan Menyeimbangkan", buku pertama beliau yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Latin pada abad ke-12.

Ini adalah terjemahan berbahasa Inggris dari *The Algebra of Al-Khwarizmi* oleh Fredrick Rosen.²² Buku al-Jabar dirangkum dari sebuah karangannya yaitu kitab *al-mukhtaṣar fī ḥisāb al-jabr wa-l-muqābala*, yang ditulis pada tahun 830 M dan disalin ke dalam bahasa latin dengan judul *Liber algebrae et almucabala* oleh Robert Chester (Segovia, 1145) dan Gerardus dari Cremona.²³ Kitab tersebut memberikan solusi atau penyelesaian persamaan linear dan kuadrat dengan menyederhanakan persamaan menjadi salah satu dari enam bentuk standar dimana b dan c adalah bilangan bulat positif, sebagaimana notasi berikut.²⁴

- squares equal roots ($ax^2 = bx$)
- squares equal number ($ax^2 = c$)
- roots equal number ($bx = c$)
- squares and roots equal number ($ax^2 + bx = c$)
- squares and number equal roots ($ax^2 + c = bx$)
- roots and number equal squares ($bx + c = ax^2$)

Dari rumus tersebut dapat dibaca bahwa membagi koefisien dari kuadrat dengan menggunakan dua langkah yaitu; *al-jabr* (الجبر); pemulihan atau pelengkapan dan *al-muqābala* (penyetimbangan). *Al-jabr* adalah proses memindahkan unit negatif, akar dan kuadrat dari notasi dengan menggunakan nilai yang sama di kedua sisi sebagaimana contohnya, $x^2 = 40x - 4x^2$ disederhanakan menjadi $5x^2 = 40x$ dan *al-muqābala* adalah proses memberikan kuantitas dari tipe yang

sama ke sisi notasi seperti contoh $x^2 + 14 = x + 5$ disederhanakan ke $x^2 + 9 = x$.²⁵

Dari karya tersebut menunjukkan bahwa perkembangan matematika arab yang paling signifikan dimulai sejak munculnya karya al-Khwārizmī, yang dikenal dengan *the beginnings of algebra*. Ini penting untuk dipahami bahwa betapa besar pengaruhnya konsep ini pada saat itu dan menjadi sebuah pergerakan yang revolusioner dari konsep matematika Yunani, yang secara esensial adalah menggunakan teori Geometry. *Al-Jabar* adalah teori unifikasi yang membolehkan jumlah rasional dan tidak rasional, magnit geometris dan lain-lain, untuk diujicobakan (sebagai obyek al-jabar, "*algebraic objects*"). Ini adalah pengembangan baru secara keseluruhan dalam matematika dari konsep yang ada sebelumnya. Dan aspek penting lainnya dari pengenalan *al-Jabar* adalah membolehkan matematik untuk diterapkan dengan sebuah cara atau langkah yang belum ada sebelumnya.²⁶

Teks *Al-Khwarizmi* dapat terlihat berbeda, tidak hanya dilihat dari koordinat Babilonia, akan tetapi juga dari aritmatika Diophantus. Ini tidak lagi menyangkut serangkaian masalah yang harus diselesaikan, namun sebuah eksposisi yang dimulai dengan istilah primitif dimana kombinasi tersebut harus memberikan semua prototipe yang mungkin untuk persamaan, yang kemudian secara eksplisit menjadi objek studi yang sebenarnya. Di sisi lain, gagasan tentang persamaan demi kepentingannya sendiri muncul dari awal dan, seseorang dapat

²² Frederic Rosen., "*The Compendious Book on Calculation by Completion and Balancing, al-Khwārizmī*". 1831 English Translation. Retrieved 2009-09-14.

²³ Karpinski, L. C. (1912). "*History of Mathematics in the Recent Edition of the Encyclopædia Britannica*". American Association for the Advancement of Science, dan beberapa pengarang lain telah menerbitkan tulisan dengan nama *Kitāb al-ğabr wa-l-muqābala*, termasuk Abū Ḥanīfa al-Dīnawarī, Abū Kāmil (Rasāla fī al-ğabr wa-al-muqābala), Abū Muḥammad al-‘Adlī, Abū Yūsuf al-Miṣṣīṣī, Ibnu Turk, Sind bin ‘Alī, Sahl bin Biṣr, dan Šarafaddīn al-Ṭūsī.

²⁴ "The Arabs in general loved a good clear argument from premise to conclusion, as well as systematic organization — respects in which neither Diophantus nor the Hindus excelled." Boyer, Carl B. (1991). "*The Arabic Hegemony*". A History of Mathematics (Second ed.). John Wiley & Sons, Inc. 228. ISBN 0-471-54397-7.

²⁵ Ibid., (Boyer 1991, "The Arabic Hegemony", 229) "It is not certain just what the terms *al-jabr* and *muqabalah* mean, but the usual interpretation is similar to that implied in the translation above. The word *al-jabr* presumably meant something like "restoration" or "completion" and seems to refer to the transposition of subtracted terms to the other side of an equation; the word *muqabalah* is said to refer to "reduction" or "balancing" — that is, the cancellation of like terms on opposite sides of the equation."

²⁶ John J O'Connor,.; Robertson, Edmund F., "*Muhammad ibn Musa al-Khwarizmi*", MacTutor History of Mathematics archive, University of St Andrews

mengatakannya dengan cara yang umum, sejauh tidak muncul begitu saja dalam menyelesaikan masalah, namun secara khusus digunakan untuk mendefinisikan masalah-masalah tertentu.²⁷



2. Dixit Algorizmi

Karya terbesar kedua al-Khwārizmī adalah tentang aritmatika, yang bertahan dalam bahasa latin, akan tetapi hilang dari bahasa aslinya, bahasa arab, yaitu *al-Jam'a wa al-tafrīq bi-ḥisāb al-Hind*. Adelard of Bath menterjemahkan buku tersebut pada abad ke-12, di samping juga menerjemahkan tabel astronomi (dixit algorizmi atau algoritmi de numero Indorum)²⁸ Karya al-Khwārizmī tentang aritmatika ini merupakan tanggungjawab keilmuannya untuk memperkenalkan angka-angka arab berdasarkan sistem angka Arab-Hindu yang berkembang pada masyarakat India dan dunia barat.²⁹

²⁷ Rashed, R.; Armstrong, Angela (1994). *The Development of Arabic Mathematics*. Springer., 11–2. ISBN 0-7923-2565-6. OCLC 29181926.

²⁸ The Latin manuscripts are untitled, but are commonly referred to by the first two words with which they start: *Dixit algorizmi* ("So said al-Khwārizmī"), or *Algoritmi de numero Indorum* ("al-Khwārizmī on the Hindu Art of Reckoning"), a name given to the work by Baldassarre Boncompagni in 1857. The original Arabic title was possibly *Kitāb al-Jam' wat-Tafrīq bi-Ḥisāb al-Hind*¹ ("The Book of Addition and Subtraction According to the Hindu Calculation"). Berggren 1986, 7

²⁹ Dengan demikian, kata "algorithm" berasal dari "algorism" berarti teknik pembentukan aritmatik dengan menggunakan angka Arab-Hindu, yang keduanya berasal dari bahasa latin dari nama al-Khwārizmī.



Ini adalah contoh terjemahan latin dari dixit algorizmi.

3. Astronomi

Karya al-Khwārizmī dalam bidang ilmu astronomi dapat dilihat pada karangannya yaitu; *Zīj al-Sindhī*: زيج الهند.³⁰ Ini merupakan karya terbesar ketiga yang penamaan bukunya dengan *Zīj al-Sindhī* karena buku tersebut didasarkan pada metode astronomi India.³¹ Karya ini berisi tabel astronomi yang terdiri dari 37 simbol pada perhitungan kalender astronomi dan 116 tabel dengan data kalender, data astronomi dan data astrologi. Karya asli buku ini ditulis dalam bahasa arab pada tahun 820 M, akan tetapi buku ini dinyatakan hilang, akan tetapi dalam versi lain yang ditulis tahun 1000, para ahli astronomi Spanyol seperti Maslama al-Majrīṭī tetap menggunakannya dalam bahasa Latin, Kemudian, karya ini diterjemahkan oleh Adelard of Bath (26 Januari 1126) yang sekarang masih ada di the Bibliothèque Publique (Cartes), the bibliothèque Mazarine (Paris), the Bibliotheca Nacional (Madrid) dan the Bodleian Library (Oxford). Tabel-tabel dalam buku ini berisi tentang elaborasi pergerakan matahari, bulan

³⁰ A. Jeffrey Toomer Oaks,. "Was al-Khwarizmi an applied algebraist?". *University of Indianapolis*. Retrieved 2008-05-30.; Hogendijk, Jan P. (1998). "al-Khwarizmi". *Pythagoras*. 38 (2,):1990: 4–5. ISSN 0033-4766.

³¹ Edward S. Kennedy, *Mathematical Geography*, 188, in (Rashed & Morelon 1996, 185–201), 26–29.

dan 5 planet lain yang dikenal saat ini. Karena itu, buku ini menjadi titik poin dari perkembangan astronomi Islam.³²



Ini adalah bagian isi dari buku tabel astronomi versi bahasa latin.

4. Geografi

Karya utama keempat al-Khwārizmī adalah bukunya Kitāb Ṣūrat al-Arḍ (bahasa Arab: **كتاب صورة الأرض**, "Book of the Description of Earth").³³ Buku ini dikenal sebagai buku Geografi al-Khwarizmi, yang selesai pada tahun 833. Buku ini merupakan pengerjaan ulang besar Geografi abad ke-19 Ptolemeus, yang terdiri dari daftar 2402 koordinat kota dan fitur geografis lainnya. Hanya ada satu salinan kitāb yang masih ada, disimpan di Perpustakaan Universitas Strasbourg dan sebuah terjemahan bahasa Latin disimpan di Biblioteca Nacional de España di Madrid. Buku ini dibuka dengan daftar garis lintang dan garis bujur, sesuai dengan "zona cuaca", artinya di blok garis lintang dan, dalam setiap cuaca zona, dengan urutan bujur.

³² Hitherto said that muslim astronomers had adopted a primarily research approach to the field, translating works of others and learning already discovered knowledge. Ibid., 128.

³³ The full title is "The Book of the Description of the Earth, with its Cities, Mountains, Seas, All the Islands and the Rivers, written by Abu Ja'far Muhammad ibn Musa al-Khwārizmī, according to the Geographical Treatise written by Ptolemy the Claudian", although due to ambiguity in the word *surah* it could also be understood as meaning "The Book of the Image of the Earth" or even "The Book of the Map of the World".

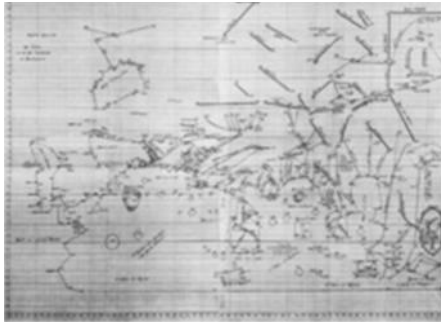
Seperti yang ditunjukkan oleh Paul Gallez, sistem yang sangat baik ini memungkinkan pengurangan banyak garis lintang dan garis bujur di mana satu-satunya dokumen yang ada dalam kondisi yang buruk sehingga membuatnya tidak terbaca, baik salinan Arab maupun terjemahan Latin mencakup peta dunia itu sendiri. Namun, Hubert Daunicht mampu merekonstruksi peta yang hilang dari daftar koordinat. Daunicht membaca garis lintang dan garis bujur titik-titik pesisir dalam manuskrip, atau menyimpulkannya dari konteks di mana mereka tidak terbaca. Dia memindahkan poin ke kertas grafik dan menghubungkannya dengan garis lurus, mendapatkan perkiraan garis pantai seperti pada peta aslinya. Dia kemudian melakukan hal yang sama untuk sungai dan kota

Dalam buku tersebut, al-Khwārizmī mengoreksi konsep Ptolemeus untuk panjang Laut Mediterania dari Kepulauan Canary ke pantai timur Laut Tengah. Ptolemy melebih-lebihkan hal itu pada tingkat bujur 63 derajat, sementara al-Khwārizmī hampir memperkirakannya dengan tepat pada hampir 50 derajat bujur.³⁴ Dia "juga menggambarkan Samudra Atlantik dan Hindia sebagai badan perairan terbuka, bukan daratan yang dikuasai daratan seperti yang dilakukan Ptolemy. Meridian utama dalam pemikiran al-Khwārizmī berada di Bukit Beruntung berada di sekitar 10° BT dari garis yang digunakan oleh Marinus dan Ptolemy. Kebanyakan gazetteer Muslim abad pertengahan terus menggunakan meridian utama temuan al-Khwārizmī."³⁵

Contoh rekonstruksi Daunicht dari bagian peta dunia al-Khwārizmī map tentang Samudra Hindia

³⁴ Edward S. Kennedy, *Mathematical Geography*, 188, in (Rashed & Morelon 1996), 185–201.

³⁵ Ibid.



Versi 15 abad Geografi Ptolemius



5. Kalender Yahudi

Al-Khwārizmī menulis beberapa karya lain berjudul *Risāla fi istikhraj ta'rikh al-yahūd* (bahasa Arab: رسالة في استخراج تاريخ اليهود, "Ekstraksi Era Yahudi"). Ini menggambarkan siklus Metonik, siklus interkalasi 19 tahun, aturan untuk menentukan pada hari apa minggu pertama bulan Tishrei akan jatuh, menghitung interval antara tahun Anno Mundi (penciptaan Adam) dan era Seleukus dan memberi aturan untuk menentukan bujur rata-rata matahari dan bulan menggunakan kalender Ibrani.³⁶

6. Karya-Karya Lain Tersisa

Ibn al-Nadim menyebutkan bahwa al-Khwārizmī menulis buku sejarah (arab: كتاب التاريخ). Namun buku ini hilang, namun salinannya telah sampai di Nusaybin pada abad ke-11 yang ditemukan oleh Bar Mar Elyas Shinaya.³⁷ Dan beberapa manuskrip

Arab yang ada di Berlin, Istanbul, Tashkent, Kairo dan Paris dianggapnya sebagai karya al-Khwārizmī, yang menjelaskan tentang jam matahari. Di samping juga, Ibnu al-Nadim menyatakan pujiannya kepada al-Khwārizmī terhadap karya-karya lainnya, yaitu *Kitāb ar-Rukhāma (t) (كتاب الرخامة)*, yang mengurai tata cara menentukan arah Mekah dengan metode spherical astronomi, kitab *Ma'rifat sa'at al-mashriq fi kull balad* dan *Kitab Ma'rifat al-samt min qibal al-irtifā*.

Al-Khwarizmi: Seorang Pemikir Astronomi Matematik Muslim Masa Abad Pertengahan Islam

Para astronom muslim secara garis besar dapat diklasifikasikan menjadi dua mazhab, yaitu; pertama, mazhab yang berorientasi matematis di bagian timur dunia muslim, dan kedua, mazhab yang berorientasi filosofis dengan basis di wilayah barat kekuasaan dunia muslim.³⁸

Pada golongan mazhab timur, tidak bisa diingkari kontribusi pemikir periode awal dan abad pertengahan perkembangan astronomi Islam mulai masa al-Fazari sampai Ulugh Beg, tidak terkecuali adalah al-Khwarizmi. Konstruksi pemikiran al-Khwarizmi dalam beberapa karangannya khususnya al-Jabar merupakan konstruksi ilmu astronomi matematis yang sangat cerdas di masanya, walaupun dalam pengakuannya, hanya memberi koreksi atau semacam catatan atas pemikiran Ptolemeus saat itu. Akan tetapi, dalam kajian banyak para ilmuwan astronomi setelahnya, konstruksi pemikiran al-Khwarizmi telah menjadi titik tolak pengembangan konstruksi astronomi-matematis dalam ilmu astronomi Islam berikutnya. Dari sebuah konsepsi teoritik sampai lahirnya berbagai observatorium di dunia Islam.

Pada masa puncak kejayaan astronomi Islam, Maragha adalah nama yang diidentikkan dengan reformis dari para

³⁶ Gerald Toomer. "Al-Khwārizmī, Abu Ja'far Muḥammad ibn Mūsā". In Gillispie, Charles Coulston. *Dictionary of Scientific Biography*. 7. (New York: Charles Scribner's Sons, 1990). ISBN 0-684-16962-2.

³⁷ LJ Delaporte, *Chronographie de Mar Elie bar Sinaya*. Paris. 1910, xiii.

³⁸ Pedersen, *Early Physics and Astronomy : A Historical Introduction*, (Cambridge: CUP, 1993), 59

astronom timur, sebagai pengakuan atas prestasi dari sejumlah ahli astronomi yang bekerja di sebuah observatorium yang didirikan di Maragha (dekat Azerbaijan) pada tahun 1259, yang pada saat itu menjadi ibukota Dinasti Ilkhāniyyah.³⁹ Reformasi ini mencapai titik tertinggi pada abad keempat belas. Bahkan, beberapa astronom dari mazhab Maragha telah memulai proyek reformasi mereka sebelum bergabung dengan observatorium di kota ini. Observatorium Maragha adalah sebuah observatorium yang sangat penting dalam perkembangan astronomi Islam. Al-Ṭūsī sebagai direktur dari observatorium Maragha telah berhasil mengubah observatorium dari concern individual menjadi lembaga ilmiah dimana sekelompok sarjana yang berprestasi bekerja sama dan kelestariannya tidak tergantung pada seorang individu. Observatorium Maragha kemudian dijadikan model observatorium berikutnya yang dibangun di Istanbul oleh Taqī al-Dīn dan di Samarkand oleh Ulugh Bek.⁴⁰

Observatorium Samarkand didirikan tahun 1424, bangunan ini merupakan satu observatorium terbesar yang pernah dibuat. Bangunan monumental yang digagas oleh Ulugh Beg (1394-1449) ini mempunyai radius 40,4 meter. Observatorium ini memiliki meridian yang sangat besar. Di sini, sebanyak 100 ilmuwan berkarya. Salah satu ilmuwan muslim yang berkantor saat itu adalah al-Kāshī, seorang astronom, ahli matematika, peneliti, dan arsitek murid kesayangan Ulugh Bek. Hasil observasi yang dihasilkan oleh lembaga ini merupakan akumulasi penelitian selama tiga dekade dan secara ilmiah hasilnya sangat akurat.

Hasil penelitian lembaga ini beberapa ada yang tetap eksis hingga saat ini. Misalnya temuan tentang tahun bintang yang meliputi 365 hari, 6 jam, 10 menit, dan 8 detik, serta katalog bintang yang meliputi jumlah 1.012 buah. Observatorium ini aktif

hingga tahun 1500-an. Para astronom dari tradisi timur mengadopsi strategi reformasi matematika dalam upaya untuk memecahkan masalah teoritis dari model Ptolemeus. Dua alat matematika yang berguna dan sangat berpengaruh saat itu diciptakan oleh astronom abad ketiga belas, yaitu al-Tusi dan al-Urdi. Alat pertama, yang dikenal dalam keilmuan modern sebagai Tusi Couple, yang menghasilkan osilasi linier sebagai hasil dari kombinasi dari dua gerakan melingkar seragam. Alat ini digunakan dalam berbagai cara oleh banyak astronom, termasuk astronom Nicolaus Copernicus Polandia. Alat kedua adalah Urdu Lemma, yaitu alat matematika serbaguna yang diciptakan oleh al-Urdi dan digunakan para penerusnya.⁴¹

Untuk menerapkan Lemma ini dengan model planet-planet atas, misalnya, al-Urdi membalik arah gerak dan membagi eksentrisitas dari model Ptolemeus. Dengan demikian mampu menghasilkan gerak seragam sekitar pusat geometris dari bola, sementara pada saat yang sama mereproduksi gerakan seragam di sekitar pusat equant Ptolemeus. Untuk menghasilkan representasi optimal secara fisik dan matematis, astronom lain mengkombinasikan kedua alat tersebut dan menemukan alat tambahan dari penemuan mereka sendiri. Model yang paling komprehensif dan sukses diperkenalkan pada abad keempat belas oleh astronom Damaskus Ibn al-Shatir: modelnya untuk semua planet menggunakan kombinasi gerakan melingkar sempurna di mana setiap lingkaran berputar seragam di sekitar pusat yang dituangkan dalam draf kajiannya, *Nihayat al-Sul fi Tashih al-Usul*. Ibn-alShatir juga mampu memecahkan masalah jarak planet dan untuk menyediakan data yang lebih akurat untuk observasi astronomis. Dia merupakan ilmuwan yang pertama kali memetakan pergerakan planet di luar angkasa, teori yang diyakini dunia modern sebagai milik Kepler dan Copernicus. Periode Ash-Shatir inilah

³⁹ Kartanegara, *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam* (Jakarta: Penerbit Baitul Ihsan, 2006), 42.

⁴⁰ Kartanegara, *Reaktualisasi Tradisi*, 42-45.

⁴¹ Astronomy, dalam <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/book/islam>

yang dilewatkan dalam sejarah astronomi dunia. Setelah Ptolomeus, orang hanya mengenal Copernicus (1473-1543). Padahal, setelah Ptolemaic System ada temuan yang tak kalah berharga. Dalam diagram astronomisnya, Ash-Shatir menjelaskan tentang pergerakan Planet Merkurius. Temuannya saat itu dianggap sebagai sukses pertama representasi gerakan planet di tata surya. Sejumlah model Ibnu al-Shatir direproduksi satu setengah abad kemudian oleh Copernicus dalam melakukan reformasi astronomi pada tradisi ilmiah Barat.

Konstruksi Teori Geosentris Dalam Pemikiran al-Khwārizmī

Ilmu astronomi, secara khusus, dimaknai sebagai ilmu yang mempelajari benda-benda langit dan fenomena lain yang berhubungan dengannya, seperti fenomena pergerakan bumi, bulan dan matahari serta planet-planet lain yang bertebaran di angkasa dan saling berhubungan. Membaca fenomena tersebut, mereka sudah mengemukakan konsep dan teorinya dengan memberikan argumentasi kuat, mengikuti dan menguatkan teori yang berkembang yaitu teori geosentris. Terlepas benar atau tidaknya teori yang digunakan mereka telah memberi kontribusi besar dan fundamental untuk kemajuan ilmu astronomi, lalu bagaimana dengan al-Khwārizmī?

Geosentris berasal dari bahasa Yunani, yang terdiri dari 2 suku kata, “geo” berarti bumi dan “sentris” berarti pusat. Maka, geosentris berarti pusat bumi. Teori ini diartikan dengan yang menyatakan bahwa bumi sebagai pusat dari alam semesta. Untuk itu, bumi tidak bergerak. Teori ini diajukan pertama kali oleh Aristoteles. Ia berpendapat bahwa alam semesta ini terbatas atau tetap dan mempunyai bentuk yang bulat. Ia beralasan bahwa bulat itu adalah bentuk yang sempurna dan terbatas karena alam ini mempunyai pusat. Ia juga berpendapat bahwa bumi berbentuk bulat seperti alam semesta. Dalam hal ini ia mengemukakan contoh sebagai bukti bahwa berbedanya bentuk

penampakan bulan setiap malam menyatakan bahwa bumi itu bulat. Selanjutnya, ia mengatakan bahwa jika seseorang berjalan ke arah utara atau selatan pada malam hari, maka ia tidak akan menjumpai bintang yang sama selama perjalanannya. Ini juga bukti bahwa itu bulat. Planet-planet seperti Merkurius, Venus, Mars, Yupiter, Saturnus, dan Matahari serta bulan mengelilingi bumi sesuai garis edarnya masing-masing yang berbentuk lingkaran. Benda-benda langit tersebut bergerak dengan kecepatan yang tetap. Namun, Aristoteles mengakui bahwa model alam semesta yang diajukannya tidak dapat mengetahui bagian terluar alam semesta menjaga keseimbangan dari pengaruh pergerakan benda-benda langit di bagian dalam. Walaupun demikian, model yang diajukannya ini mampu bertahan retusan tahun walau banyak yang harus diperbaiki.

Kemudian, Ptolemy mengajukan model yang lebih baik dengan model alam semesta yang berisi penjelasan matematika yang cukup baik. Model ini pada dasarnya sama dengan model alam semesta Aristoteles. Perbaikannya khususnya pada pergerakan planet. Ia mengajukan suatu model yang disebut episiklus. Dengan model ini berarti pergerakan suatu planet bergerak mengelilingi titik episiklus sambil berputar mengelilingi bumi. Lintasan episiklus ini juga berbentuk lingkaran. Model ini bertujuan untuk menjelaskan pergerakan mundur (retrograde) beberapa planet. Pada model pergerakan planet yang diajukan Ptolemy dinyatakan bahwa matahari berputar mengelilingi bumi dan planet-planet berputar mengelilingi titik episiklus sambil bergerak mengitari bumi dan bumi tidak berotasi atau berputar pada porosnya. Teori inipun mampu bertahan cukup lama hingga berlanjut ke masa peradaban Islam.

Dalam konteks tersebut, ilmuan dan astronom muslim menganalisa lebih jauh teori geosentris yang diajukan oleh Aristoteles dan Ptolemy (Ptolemy). Para ilmuan dan astronom muslim juga membuat dan mengembangkan disiplin ilmu yang membantu dan mempermudah masalah-

,asalah sulit sekitar astronomi. Dan disiplin ilmu yang paling membantu ilmu astronomi adalah ilmu matematika. Untuk itu, al-Khwārizmī menyempunakannya dengan menyusun teori matematisnya dalam al-Jabar dan melengkapinya dengan menyusun buku-buku yang lain seperti buku Aritmatika, Geografi, Tabel-Tabel Astronomi⁴² dan membuktikannya dalam bentuk Kalender Yahudi. Dengan demikian, pada prinsipnya, ilmuwan dan astronom muslim, khususnya al-Khwārizmī, sepakat dengan teori geosentris bahwa bumi tidak bergerak dan benda-benda lain yaitu Matahari, Planet dan Bulan bergerak mengelilingi Bumi. Ilmuwan dan astronom muslim, khususnya al-Khwārizmī, hanya melengkapi kekurangan-kekurangan model ini seperti ukuran bumi, jarak bumi ke matahari dan teori-teori yang menguatkan teori geosentris.

Kesimpulan

Upaya yang dilakukan para astronom muslim dalam memperkaya khazanah astronomi dunia tidak terlepas dari langkah penerjemahan karya-karya luar biasa dalam bahasa asing ke dalam bahasa Arab yang sudah pada era Yunani. Pada tahap selanjutnya adalah suburnya budaya kritik ilmiah terhadap teori yang telah dianggap mapan pada masanya melalui pengkajian ilmiah yang intensif sehingga melahirkan berbagai karya-karya monumental dalam sejarah astronomi Islam.

Aktivitas astronomi di dunia Islam tersebar luas secara intensif pada Abad Pertengahan. Di sinilah al-Khwarizmi memberikan kontribusi yang amat berharga. Karyanya menjadi bahan kajian ilmuwan-ilmuan setelahnya. Bersama ilmuwan lainnya, al-Khwarizmi menekuni keilmuan ini dan bekerja pada bidang astronomi praktis dan teoritis pada masa khalifah al-Mansur.

⁴² Seperti dijelaskan sebelumnya bahwa tabel-tabel dalam buku Zij Sindhind berisi tentang elaborasi pergerakan matahari, bulan dan 5 planet lain yang dikenal saat itu. Buku tersebut menjadi titik poin dari perkembangan astronomi Islam sampai saat ini.

Berbagai kajian terhadap keilmuan astronomi yang berkembang masa Yunani menyebabkannya mengarang dan menulis sejumlah buku berharga yang menjadi titik tolak perkembangan ilmu astronomi Islam berikutnya. Munculnya observatorium yang aktif, dan observasi-observasi baru dengan alat-alat yang lebih modern yang melahirkan banyak teori-teori baru dalam kajian astronomi dunia saat ini.

Konstruksi pemikiran astronomis matematis al-Khwarizmi merupakan kontribusinya dalam menyempurnakan dan melengkapi pemikiran astronomi yang berkembang sebelumnya, seperti teori geosentrinya Aristoteles dan Ptolemy. Buku Zij Sindhind, di samping deretan buku lainnya, merupakan hasil pendalaman tentang teori tersebut khususnya menyangkut pergerakan matahari, bulan dan 5 planet lainnya.

Semoga tulisan ini bermanfaat, saran dan kritik untuk penyempurnaan artikel ini merupakan vitamin yang menguatkan keilmuan astronomi penulis dimasa yang akan datang.

Referensi

- Astronomy, dalam <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/book/islam>,
- Berry, Arthur. *A Short History Of Astronomy: From Earliest Times Through The Nineteenth Century*, New York: Dover Publications, 1898.
- Boyer, Carl B. (1991). *"The Arabic Hegemony". A History of Mathematics (Second ed.)*. John Wiley & Sons, Inc. ISBN 0-471-54397-7.
- Hendro Setyanto, *Membaca Langit*, Jakarta: Al-Ghuraba, 2008.
- Huff, Toby E. *The Rise of Early Modern Science: Islam, Cina, and The West*, New York: Cambridge University Press, 1995.
- Jeffrey Toomer Oaks,. *"Was al-Khwarizmi an applied algebraist?"*. University of Indianapolis. Retrieved 2008-05-30.; Hogendijk, Jan P. (1998). *"al-*

- Khwarzimi". *Pythagoras*. (2,)1990: 4–5. ISSN 0033-4766.
- John J O'Connor,.; Robertson, Edmund F., "Muhammad ibn Musa al-Khwarizmi", *MacTutor History of Mathematics archive*, University of St Andrews
- Karpinski, L. C. (1912
- Kartanegara, Mulyadhy. *Reaktualisasi Tradisi Ilmiah Islam*, Jakarta: Penerbit Baitul Ihsan, 2006.
- Kennedy, Edward S. *Mathematical Geography*, In Rashed & Morelon 1996,
- LJ Delaporte,.*Chronographie de Mar Elie bar Sinaya*. Paris. 1910.
- Luis, Puig. *Historias_de_al-Khwarizmi_1a_entrega*, Universitat de València, historias@revistasuma.es SUMA 58 Junio 2008.
- Purwanto, Agus. *Pengantar Kosmologi*, Surabaya; ITS Press, 2009.
- Ramdan, Anton. *Islam Astronomi*. Jakarta: Bee Media Indonesia, 2009.
- Rashed, R.; Armstrong, Angela (1994). *The Development of Arabic Mathematics*. Springer,. ISBN 0-7923-2565-6. OCLC 29181926.
- Rashed, Roshdi (1988). "al-Khwārizmī's Concept of Algebra". In Zurayq, Qusṭanṭīn; Atiyeh, George Nicholas; Oweiss, Ibrahim M. *Arab Civilization: Challenges and Responses : Studies in Honor of Constantine K.* (Zurayk: SUNY Press), ISBN 0-88706-698-4.
- Rosen, Frederic. "The Compendious Book on Calculation by Completion and Balancing, al-Khwārizmī". 1831 English Translation. Retrieved 2009-09-14.
- Setiawan, Wahyu. *Geneologi Tradisi Ilmiah Astronomi Islam: Studi Historis Perkembangan Astronomi muslim abad Pertengahan*.
- Thomas L. Heath, *Geer Astronomy*, London; GPC, 1991
- Toomer, Gerald. "Al-Khwārizmī, Abu Ja'far Muḥammad ibn Mūsā". In Gillispie, Charles Coulston. *Dictionary of Scientific Biography*, New York: Charles Scribner's Sons,1990). ISBN 0-684-16962-2.



UNIVERSALITY URGENCY OF INDONESIAN ULEMA COUNCIL (MUI) FATWA TO BE PLURALISTIC INDONESIA

Critical Studies Toward MUI'S Exclusivism Fatwa Based on The Sociology of Religion Perspective

Abd Hannan¹, Fadlillah²

¹Magister of Sociology, Airlangga University.

² Magister of English Literature, Kebangsaan Malaysia University.
Hannan.taufiqi@gmail.com, alamat email fadlichong@gmail.com

Abstract:

In the recent year, a debate of the Indonesia Islamic Assembly (MUI) demonstrates in the public area. This case is due to the existence of MUI's speech or Fatwa that is regarded often establishing exclusive perspective. As the result, it emerges a debate and speculation in the lower society. This research studies about Universality Urgency of Indonesian Ulema Council (MUI) Fatwa To Be Pluralistic Indonesia. There are two cases that must be answered in this study; 1, what is the exclusivism and universality behind MUI lens? 2, how is the significant fatwa to establish universally, so that it can be a power in Indonesian plurality? Both of this questions will be analyzed by using sociologies of religious perspective. This study is qualitative research by establishing a pronouncement approach. The result of the study contains an elaboration about exclusive and universality comprehension having an association with the existence of MUI Fatwa as the strategy to empower, maintain, and create in the plurality of Indonesia.

Key Words:

Fatwa of Indonesian Ulema Council (MUI) Universality, Exclusive

Pendahuluan

Dalam beberapa waktu terakhir, diskursus kebangsaan kita diwarnai oleh diskusi keberadaan fatwa Majelis Ulama Indonesia. Hal ini dipicu oleh munculnya beberapa fatwa MUI yang dianggap sarat kontroversial. Dalam perkembangannya, diskursus tersebut semakin memanas dan meluas, seiring munculnya penilaian pihak tertentu yang memandang muatan Fatwa Majelis Ulama Indonesia seringkali bergesekan

dengan nilai-nilai toleran dan pluralitas.¹ Konsekuensinya, nama besar dan kedudukan MUI sebagai lembaga keagamaan (Islam) *an sich* banyak dipertanyakan, karena dianggap telah mencoreng jati diri Indonesia yang sejak kelahirannya dikenal *bhinneka*.

Jika ditelusuri dari keberadaannya, aspek *kebhinnekaan* Indonesia merupakan

¹BBC Indonesia, *MUI Membantah Disebut 'Mendorong' Pelanggaran Kebebasan Beragama*, (<https://www.google.com/search?q=Mui+Membantah+Disebut+%27Mendorong%27+Pelanggaran+Kebebasan+Beragama>), (diakses pada tanggal 25 Juni 2017).

identitas khas, telah sejak lama tertanam kuat dalam jati diri kebangsaan dan kenegaraan. Kaya akan banyak suku, warna kulit, bahasa, tradisi, kebudayaan, bahkan dengan keyakinan yang beragam pula. Sebab itu, fakta bahwa Indonesia sebagai negara plural adalah kenyataan — meminjam bahasanya Nur Cholish Madjid — *indigenous*.² Sebuah identitas keaslian yang tidak dapat dibantah kebenarannya, baik dari aspek kultural maupun historis.

Dari sudut pandang ini, maka kehadiran Majelis Ulama Indonesia — pada batasan-batasan tertentu — sejatinya memiliki peran urgen untuk menjaga sisi kebhinnekaan tersebut. Dikatakan urgen karena melalui fatwa yang dimunculkannya, Majelis Ulama Indonesia memiliki otoritas dan legalitas kuat untuk mempengaruhi kelompok masyarakat tertentu, baik itu dalam berpikir maupun bertindak. Khususnya dalam hal yang berkaitan dengan agama. Umdah El-Baroroh dalam Ilman Nafi'a (2013) menemukan fakta, terdapat hubungan yang signifikan antara Fatwa MUI dengan tindak kriminalitas yang berlandaskan doktrin agama. Tingginya angka-angka kekerasan, menurutnya, mempunyai hubungan dengan kemunculan fatwa MUI, baik pada tingkat lokal daerah maupun tingkat nasional, MUI pusat.³ Dan sesungguhnya, di titik inilah prinsip universalitas Fatwa Majelis Ulama Indonesia menjadi penting dibumikan.

Secara historis, tanggung jawab penguatan kebangsaan melalui pesan universalitas Fatwa Majelis Ulama Indonesia sesungguhnya sudah terekam lama semenjak kelahiran MUI itu sendiri. Iswahyudi (2016) menyebut terdapat dua pijakan historis yang bisa menjadi penegas atas visi keberagaman

dan kebhinnekaan MUI.⁴ Pertama, MUI didirikan atas prakarsa dan keinginan untuk membentengi bangsa Indonesia dari ancaman gerakan negara Islam dan juga gerakan komunisme.⁵ Penjelasan ini mengandaikan bahwa MUI melalui otoritas fatwanya mengemban tanggung jawab menjaga Indonesia dari munculnya berbagai gerakan yang mengancam kesatuan dan persatuan bangsa-negara. Sehingga, potensi munculnya paham, aliran dan kelompok keagamaan (Islam) yang mengancam keutuhan bangsa-negara dapat ditekan.

Kedua, MUI adalah organisasi dengan komposisi para ulama, *zu'amâ* dan cendekiawan muslim Indonesia yang bertugas menyatukan gerak dan langkah-langkah umat Islam Indonesia dalam mewujudkan cita-cita bersama.⁶ Cita-cita demikian mensyaratkan atas keberadaan MUI sebagai garda terdepan, penggerak kesatuan umat Islam dalam rangka memperjuangkan dan melindungi keberagaman dan kesatuan bangsa-negara Indonesia.

Dengan dua landasan historis di atas, muncul kemudian beberapa pertanyaan mendasar sebagai tindak lanjut nalar kritis kita atas keberadaan fatwa MUI beserta dinamika sosial yang ditimbulkan; apakah peran sosial (fatwa) MUI selama ini telah berjalan sebagaimana seharusnya? Kemudian, apakah fatwa-fatwa yang selama ini dihasilkan mengusung semangat universalitas? Dengan kata lain mendukung terhadap realitas keberagaman dan keanekaragaman sosial Indonesia, baik dari aspek sosial budaya, sosial politik, dan lebih-lebih sosial agama. Dua pertanyaan ini menjadi penting dan menarik untuk ditelusuri dan dikaji, mengingat selama ini sekian fatwa MUI seringkali menimbulkan pertentangan hebat di kalangan masyarakat, bahkan dalam beberapa kesempatan memicu pergolakan dan

² Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren, Sebuah Potret Perjalanan*, (Jakarta, PT. Dian Rakyat, 1997), 3

³ Ilman Nafi'a, *Fatwa Pluralisme Dan Pluralitas Agama Mui (Majlis Ulama Indonesia) Dalam Perspektif Tokoh Islam Cirebon*, dalam jurnal *holistik* Vol.14 (No.1, 2013), 129.

⁴ Iswahyudi, *Majelis Ulama Indonesia dan Nalar Fatwa-Fatwa Eksklusif*, dalam jurnal *al-Hikam* (Vol. 11 No.2 2016), 362.

⁵ *Ibid*, 362.

⁶ *Ibid*, 363.

kegaduhan sosial politik nasional. Penilaian-penilaian miring pun bermunculan, yang paling ekstrim adalah menilai MUI telah melibatkan dirin dalam pergulatan politik praktis.⁷

Jika mengacu pada dua pertanyaan di atas, kemudian menghubungkannya dengan berbagai fenomena sosial yang berkembang akhir-akhir ini, maka untuk sekarang ini tegas kita sampaikan bahwa peran MUI – dalam batasan-batasan tertentu – belum sepenuhnya berjalan optimal, khususnya dalam hal memproduksi dan mereproduksi fatwa-fatwa yang berorientasi universal. Masih terdapat ruang-ruang kosong yang menjadi celah masuknya pandangan-pandangan negatif yang tidak berkesesuaian dengan kebhinnekaan, pluralitas dan keberagaman. Dan celaknya lagi, ruang-ruang kosong tersebut dibiarkan bergulir bebas di tengah-tengah masyarakat, sehingga kerap kali dimanfaatkan kelompok-kelompok tertentu sebagai alat legitimasi untuk bertindak anarkis dan destruktif.

Dalam konteks sosial (keagamaan) Indonesia, kondisi di atas jelas merupakan ancaman serius, berpotensi besar memecah belah sisi kebhinnekaan Indonesia. Apalagi sebagaimana banyak dipahami, bangsa-negara kita sampai saat ini belum sepenuhnya dewasa menyikapi perbedaan. Sebuah survey dari Wahid Foundation mendapati temuan yang cukup mengkhawatirkan. Dari total 1.520 responden sebanyak 59,9 persen memiliki kelompok yang dibenci. Sedangkan dalam hal radikalisme, 7,7 persen bersedia melakukan tindakan radikal.⁸ Jika diproyeksikan dengan total populasi penduduk Indonesia, terhitung 11 juta orang bersedia bertindak radikal.

⁷BBC Indonesia, *Nyatakan Ahok 'Menista Ulama', MUI Dituduh Berpolitik Praktis*, (http://www.bbc.com/indonesia/indonesia/2016/10/161016_indonesia_mui_politikpraktis) (diakses pada tanggal 25 Juni 2017).

⁸ Kompas, *Survei Wahid Foundation: Indonesia Masih Rawan Intoleransi dan Radikalisme*, (<http://nasional.kompas.com/read/2016/08/01/13363111/survei.wahid.foundation.indonesia.masih.rawan.intoleransi.dan.radikalisme?page=all>) (diakses pada 25 Juni 2017).

Berkenaan dengan radikalisasi antar (paham) keagamaan (Islam), *The Wahid Institute*, pada tahun 2012 lalu menemukan fakta, Majelis Ulama Indonesia melalui fatwa yang diproduksinya telah menyumbang 24 kasus dari total 274 kasus aksi radikal.⁹ Fakta ini tentu amat disayangkan, mengingat keberadaan MUI sendiri memiliki tanggung jawab besar menguatkan dan mengembangkan solidaritas dan soliditas sosial. Menjunjung tinggi kebersamaan, kesatuan dan persatuan dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia.¹⁰

Dalam rangka menyikapi dan merespond permasalahan di atas, maka menjadi mutlak kemudian untuk melakukan kajian dan pendalaman permasalahan terkait secara kolektif. Apalagi, sebagaimana dimaklumi bersama, hal-hal yang ada hubungannya dengan (paham) keagamaan (Islam) merupakan wilayah sensitive yang dengan mudah memicu ketegangan, perselisihan, bahkan konflik. Jika MUI tidak hati-hati dalam mengeluarkan fatwa, bukan tidak mungkin dapat memicu pergolakan di tengah masyarakat.

Oleh sebab karenanya, penulisan makalah ini penulis tujuan untuk melakukan analisa, sekaligus kemudian akan diikuti kritik konstruktif terhadap keberadaan MUI, khususnya berkaitan dengan berbagai kebijakan (fatwa) yang dalam pandangan penulis tidak diikuti oleh prinsip-prinsip universalitas. Berkenaan dengan ini, kajian melalui perspektif sosiologi agama bisa menjadi jawaban. Paling tidak terdapat tiga alasan pentingnya melakukan pendalaman permasalahan ini dari aspek sosiologi agama.

Pertama, kemunculan fatwa berhubungan dengan fenomena sosial dan penganut keagamaan (Islam), dalam hal ini struktur masyarakat. Dengan demikian, menjadi mustahil kemudian untuk

⁹ Iswahyudi, *Majelis Ulama Indonesia dan Nalar Fatwa-Fatwa Eksklusif*, dalam jurnal *al-Hikam*, (Vol. 11 No.2 2016), 364.

¹⁰ *Wawasan Majelis Ulama Indonesia, hasil munas VII MUI 2005* (Jakarta: Sekeretariat MUI, 2005)

memisahkan fatwa, masyarakat beserta segala berbagai aspek sosialnya; meliputi tradisi, kebudayaan, serta beragam nilai-nilai lokal yang berlaku di dalamnya. *Kedua*, sosiologi agama merupakan disiplin keilmuan sosial (keagamaan) yang memiliki keunggulan melihat persoalan keagamaan masyarakat secara kompleks, bukan semata melalui sudut pandang tunggal telogis, namun lebih dari itu melibatkan aspek-aspek sosial. *Ketiga*, sosiologi memiliki relevansi dengan cita-cita keislaman dalam hal aspek sosial, sama-sama melihat masyarakat sebagai realitas dinamis dan selalu berubah, dan mempunyai kecenderungan mengedepankan stabilitas sosial. Dalam pandangan ini, dinamisasi regulasi keagamaan (Islam) menjadi relevan dan boleh lakukan, sepanjang itu mengandung kemaslahatan bagi keberlangsungan hidup manusia.

Fokus Kajian

Berdasarkan latar masalah di atas, terdapat beberapa poin yang menjadi fokus pembahasan dalam penulisan makalah ini. Poin-poin yang dimaksud adalah konsep-konsep penting yang berkaitan dengan isu pokok permasalahan, yaitu; konsep tentang eksklusivisme dan universalitas islam kaitannya dengan keberadaan fatwa Majelis Ulama Indonesia. Bagaimana kedudukan keduanya dalam dinamika keberadaan fatwa MUI? Kemudian bagaimana pula keduanya dapat memainkan peran urgen dalam menjaga dan memelihara persatuan dan kesatuan bangsa-negara Indonesia yang pluralis?

Metode Penulisan

Metode penulisan kajian ini menggunakan metode kepustakaan (*library methode*), yaitu metode yang menggunakan sumber data skunder sebagai sumber datanya.¹¹ Untuk dapat menyuguhkan pemahaman dan pembacaan yang komprehensif dan mendalam, penulis batasi kajian kepustakaan ini pada literature-literatur

tertentu, khususnya yang memang betul-butul berkaitan dengan fokus masalah yang penulis angkat. Sedangkan sifat kajian ini adalah deskriptif-analisis, menggambarkan secara tepat fenomena sosial terkait beserta gejala-gejala sosial yang bersentuhan dengannya.

Pembahasan

MUI dan Fatwa; Sebuah Tinjauan Teoritis

Majelis Ulama Indonesia atau yang lebih dikenal dengan sebutan MUI berdiri pada tanggal 17 Rajab 1395 Hijriyah bertepatan dengan tanggal 26 Juli 1975 di Jakarta sebagai hasil pertemuan atau musyawarah para ulama, cendekiawan dan *zu'uma* yang dari berbagai penjuru tanah air. Antara lain meliputi; 26 orang ulama yang mewakili 26 propensi di seluruh Indonesia, 10 orang ulama yang merupakan unsur dari ormas-ormas Islam tingkat pusat, terdiri dari NU, Muhammadiyah, Syarikat Islam, Perti, Al Washliyah, Math'laul Anwar, Guppi, PTDI, DMI dan al-Ittihadiyah, 4 orang ulama dari dinas Rohani Islam, Angkatan Darat, Angkatan Udara, Angkatan Laut, dan POLRI serta 13 orang tokoh/cendekiawan.¹²

Majelis Ulama Indonesia (MUI) berdiri sebagai alat mengakomodir dukungan umat Islam bagi kebijakan-kebijakan pembangunan yang diambil pemerintah. Program kerjanya mencakup tiga tujuan besar: memperkuat kehidupan beragama, yang dipahami sejalan dengan Pancasila, sebagai landasan ketahanan nasional, partisipasi ulama dalam usaha pembangunan, dan pemeliharaan hubungan yang harmonis dengan agama-agama lain.¹³ Jika berlandaskan tiga program kerja ini, MUI dapat digolongkan sebagai salah satu struktural kemasyarakatan yang di satu sisi mengemban peran kebangsaan. Di sisi lain mengemban peran keagamaan (Islam),

¹² Sejarah Berdirinya MUI (<http://mui.or.id/id/category/profile-organisasi/sejarah-mui/>), (diakses pada tanggal 26 Juni, 2017).

¹³ Lies Afroniyati, *Analisis Ekonomi Politik Sertifikasi Halal Oleh Majelis Ulama Indonesia*, dalam Jurnal Kebijakan & Administrasi Publik JKAP Vol 18 No , (Mei 2014), 45.

¹¹ Sutrisno Hadi, *Metodologi Research* (Yogyakarta: Andi Offset, 1990), 9.

mempererat hubungan umat beragama. Tidak saja dalam internal umat Islam, namun turut pula mencakup hubungan antar semua agama.

Berkaitan dengan peran ini, MUI mempunyai wewenang khusus mengeluarkan fatwa, untuk dapat mensterilkan bangsa-negara dari segala bentuk dinamika keagamaan (Islam) yang berpotensi menimbulkan perpecahan dan pertentangan. Meski fatwa MUI di sini sifatnya tidaklah mengikat, namun kedudukannya bisa sebagai landasan hukum (*legal opinion*). Sebab itu, selain dapat menjadi acuan dan pedoman pelaksanaan ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari, fatwa MUI dapat pula menjadi rujukan perumusan peraturan perundang-undangan. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh Wahiduddin Adams, dalam penelitian disertasinya beliau mencatat sebanyak 12 fatwa dalam rentan waktu 1975-1997 telah diserap dalam bentuk Undang-Undang, peraturan pemerintah, keputusan menteri, maupun keputusan Dirjen.¹⁴

Fatwa sendiri secara etimologis berasal dari bahasa Arab. Dalam kamus *Lisân al-‘Arab* karangan Ibnu Mandzur disebutkan bahwa kata *fatwa* merupakan bentuk *mashdar* dari kata *fata*, *yaftu*, *fatwan*, yang bermakna muda, penjelasan, penerangan.¹⁵ Dengan demikian, *fatwa* mensyaratkan atas penjelasan dan keterangan mengenai persoalan dan problem sosial keagamaan (Islam) tertentu, dimana penjelasan dan keterangan tersebut didasarkan pada landasan hukum yang kuat untuk dapat diikuti, dipatuhi dan ditaati oleh masyarakat yang dikenakan fatwa.

Pada lain kesempatan, Al-Fayumi, sebagaimana yang dikutip oleh Ma'ruf Amin, menyebutkan bahwa *al-fatwa* berasal dari kata *al-fata*, yang artinya pemuda yang kuat. Dengan demikian, orang yang mengeluarkan

fatwa disebutnya sebagai *mufti*, karena orang tersebut diyakini mempunyai kekuatan dalam memberikan penjelasan dan jawaban terhadap permasalahan yang dihadapinya sebagai kekuatan yang dimiliki oleh seorang pemuda. Sedangkan menurut al-Jurjani, fatwa berasal dari *al-fata* atau *al-futya*, artinya jawaban terhadap suatu permasalahan dalam bidang hukum, sehingga fatwa dalam pengertian ini diartikan sebagai pemberi penjelasan.¹⁶

Adapun dalam pengertian terminologisnya, fatwa merujuk pada aktivitas menerangkan hukum dari suatu persoalan sebagai jawaban pertanyaan yang diajukan oleh peminta fatwa (*mustafi*), baik perseorangan maupun kolektif, baik dikenal maupun tidak dikenal. Fatwa berarti ketentuan yang berisi jawaban dari *mufti* tentang hukum syariah kepada pihak yang meminta fatwa.¹⁷ Dengan definisi demikian, posisi fatwa dalam kehidupan umat Islam sangat penting, karena merupakan acuan dan pedoman menghadapi segala bentuk persoalan sosial, baik itu yang berhubungan dengan sosial keagamaan dan sosial kebangsaan.

Dalam hal keagamaan, fatwa menjadi jalan keluar atas isu-isu sosial kontemporer, dimana jawaban tentangnya tidak dapat ditemukan pada hukum-hukum keislaman, baik yang bersumber dari hadis nabi, *fiqh*, hukum syara' dan semacamnya. Pencarian hukum tersebut dilakukan melalui proses *ijtihad*, yang dalam hal ini dijalankan oleh komisi fatwa. Sedangkan dalam hal kebangsaan, fatwa bisa menjadi pegangan yang membentengi bangsa-negara (*nation-state*) dari segala bentuk perpecahan, khususnya gerakan keagamaan radikal. Sehingga segala bentuk upaya pengrusakan dan pembengarusan nilai-nilai kesatuan dan persatuan dapat dieleminasi.

¹⁴ Wahiduddin Adams, *Pola Penyerapan fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Peraturan Perundang-undangan 1975-1997*, (Jakarta: Program Pascasarjana UIN Jakarta, 2002), Disertasi.

¹⁵ Andi Shofian Efendi, *Pengaruh Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Terhadap Proses Pengambilan Kebijakan Pemerintah Indonesia*, (Jakarta : Program sarjana UIN Jakarta, 2011), 24.

¹⁶ Ma'ruf Amin, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, (Jakarta: Paramuda Advertising, 2008), 19.

¹⁷ Pengantar Komisi Fatwa MUI dalam *Hasil Munas VII Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: Sekretariat MUI, 2005)

Fatwa dan Problem Eksklusivisme Keagamaan (Islam)

Sebagaimana telah disinggung sebelumnya, MUI merupakan lembaga kemasyarakatan yang di dalamnya beranggotakan ulama lintas organisasi keislaman. Salah satu tugas utama mereka ialah menjalankan visi dakwah, yakni meneruskan perjuangan nabi dalam menegakkan *amar makruf nahi munkar*¹⁸. Dalam konteks ini, fatwa MUI dapat menjadi instrument, rujukan penjelas, penerang atas persoalan sosial keagamaan dalam rangka menegakkan nilai-nilai kebaikan dan mencegah kemunkaran.

Meski pada substansinya fatwa mempunyai tujuan sebagai jalan penerang persoalan keislaman, namun dalam tataran praktisnya tidak jarang kemunculan fatwa diwarnai oleh pandangan-pandangan subjektif yang berujung pada klaim-klaim kebenaran sekaligus pembenaran terhadap kelompok, paham serta aliran keislaman tertentu, dan pada saat bersamaan menafikan keberadaan kelompok lainnya. Kelompok yang satu dianggap paling benar, berusaha dipertahankan dan dibela secara mati-matian, sedangkan kelompok yang lain dicurigai, yang secara apriori selalu dianggap salah. Keberpegangan pada pola kehidupan semacam ini memicu gesekan, dan pertentangan antara kelompok yang senantiasa berujung pada beragam aksi destruktif. Dalam sejarah perjalanan fatwa MUI, hal-hal seperti ini kurang mendapat perhatian, demikian dapat dilihat dari banyaknya angka kekerasan atas nama agama yang awal kemunculannya seringkali dipicu oleh fatwa MUI.

Pada batasan demikian, tingginya tindakan anarkis yang mewarnai perjalanan fatwa MUI dapat diartikan atas ketidaksanggupan mereka menempatkan diri sebagai lembaga kemasyarakatan yang mampu menularkan semangat kebersamaan

dan inklusivitas. Sebaliknya, peran dan fungsi MUI selama ini lebih terlihat sebagai sosok 'hakim'. Mengidentifikasi kelompok dan paham keagamaan (Islam) tertentu sebagai sesat ataupun menyimpang, sehingga muncul kesan sikap dan tindakan mereka sarat akan pandangan-pandangan diskriminatis yang mengarah pada eksklusivisme.

Adapun eksklusivisme sendiri secara terminology berasal dari bahasa Inggris, yakni *exlusive* yang bermakna sendiri, dengan tidak disertai orang lain, berdiri sendiri, terpisah dari yang lain, dan tidak memiliki hubungannya dengan yang lain.¹⁹ Dalam kamus yang lain, seperti *Oxford* juga bermakna sama, yakni *Exclusive* bermakna 'tidak disertai yang lain', terpisah dari yang lain, tidak termasuk, semata-mata, kehuhan.²⁰ Sedangkan dalam kamus besar bahasa Indonesia, eksklusivisme berarti sebuah paham yang mempunyai kecenderungan untuk memisahkan diri dari masyarakat.²¹ Konsep pemisahan di sini bisa disebabkan oleh adanya pandangan yang menilai bahwa apa yang terkonstruksi dalam pemahaman dirinya adalah satu-satunya pemahaman yang paling benar. Dengan demikian, konsep kebenaran hanya berlaku bagi subjektivitas dirinya, dan tidak ada pada lainnya.

Adapun secara terminology, eksklusivisme ialah sebuah pandangan yang menganggap (paham) agama(keislamannya)nya sebagai satu-satunya (paham) agama (keislaman) yang benar, dan (Paham) agama (keislaman) lain sebagai jalan kesesatan.²² Secara genealogis, term-term eksklusivisme berakar dari satu

¹⁹ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1979), 222.

²⁰ Joyce M. Hawkins, *Kamus Dwi bahasa Oxford-Erlangga: Inggris-Indonesia1, Indonesia-Inggris*, terj. A. Remy Rohadian, Ading Dimiyati, Sepina Yuda Purnamasari (Jakarta: Erlangga, 1996), cet. I., h. 115.

²¹ KBBI Online, (<http://kbbi.web.id/eksklusivisme>), (diakses pada 30 Juni, 2017).

²² Mu'im Sirry, Geo Times, *Mempertanyakan Eksklusivisme-Inklusivisme-Pluralisme dalam Beragama*, (<https://geotimes.co.id/mempertanyakan-eksklusivisme-inklusivisme-pluralisme-dalam-beragama/>), (diakses pada tanggal 30 Juni, 2017).

¹⁸ Andi Shofian Efendi, *Pengaruh Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Terhadap Proses Pengambilan Kebijakan Pemerintah Indonesia*, (Jakarta : Program sarjana UIN Jakarta, 2011), 26.

cara pandang kekristenan terhadap agama-agama non-Kristen. Pendekatan eksklusivisme merupakan salah satu pendekatan di dalam studi teologi agama-agama, termasuk Islam. Pendekatan eksklusivisme menyatakan bahwa agama Kristen merupakan satu-satunya jalan keselamatan.²³ Jika mengacu pada dua definisi di atas, baik dari perspektif etimologis maupun terminology, eksklusivisme mensyaratkan atas pemikiran ataupun sikap yang cenderung melihat pemahaman dan pendiriannya paling benar. Sebaliknya, setiap pandangan, penilaian ataupun pemikiran yang berada di luar dirinya dianggap sebagai *the others*, ketidakbenaran. Konsekuensinya, apa yang disebut benar direduksi oleh pemahaman dan penafsiran tunggal yang berlaku pada kalangan dirinya saja.

Dengan demikian, konsep mengenai eksklusivisme fatwa MUI mengandaikan atas keberadaan fatwa yang di satu sisi mengandung keberpihakan pada kelompok ataupun paham keagamaan (Islam) tertentu, dan di sisi lain menegasikan keberadaan kelompok ataupun paham keagamaan (Islam) lainnya. Nilai kemashlahatan tidak diberlakukan secara universal, namun sebatas pada golongan-golongan tertentu. Kemunculan fatwa yang seperti ini kerap kali memicu pengkotak-kotakaan dan pandangan hierarkis. Menempatkan kelompok dan paham keagamaan (Islam) secara berkelas, antara superordinat dan subordinat, superior dan inferior, salah-benar, lurus-menyimpang. Pandangan ini pada akhirnya memunculkan perlakuan semena-mena, dimana kelompok superior dan kelas atas merasa memiliki kewewenangan, merasa lebih benar, lebih angkuh. Ketika muncul statement sesat, menyimpang dan sejenisnya, maka yang muncul adalah tindakan-tindakan destruktif bernuansa kekerasan dan anarkis.

Berkenaan dengan ini, kasus kekerasan terhadap penganut Syiah Sampang, Madura yang terjadi pada tahun 2013 lalu

barangkali merupakan contoh nyata. Status sesat yang disematkan pada kelompok penganut Islam Syiah akhirnya berbuntut atas perlakuan dehumanisasi. Pembakaran, pengrusakan bahkan hingga sampai pengusiran. Dan ironisnya, hingga kinipun tidak ada kejelasan yang pasti mengenai nasib mereka. Bahkan ada kesan pihak berwajib seolah lepas tangan. Buktinya, hingga detik ini ratusan korban rela mengungsi, meninggalkan tanah kelahiran mereka.

Berkenaan dengan eksklusivisme di sini, Iswahyudi (2016) menjelaskan bahwa sebuah fatwa dapat dikatakan eksklusif jika bermuatan ciri-ciri berikut:

Pertama, lebih mengunggulkan aspek literal teks dari pada substansi maksud atau lebih mementingkan yang tersurat dari pada yang tersirat.²⁴ Penjelasan ini mengandaikan pada metode perumusan fatwa yang lebih menekankan sisi tekstual ketimbang sisi konteks sosialnya. Cenderung mereduksi — untuk tidak mengatakan memaksakan — persoalan kemanusiaan pada teks-teks keagamaan, sehingga rumusan hukum yang dihasilkan cenderung mengesampingkan *setting sosial* dan aspek humanisme. Tidak ada aktivitas dialektika antara akal dan teks, yang ada hanya kejumudan dan kekakuan karena terlampaui dimonopoli oleh teks mati.

Kedua, menawarkan kebenaran dan menganggap pendapat yang berbeda sebagai kesalahan.²⁵ Penjelasan demikian mensyaratkan bahwa kebenaran hukum hanya berada di bawah kendali dan otoritas kelompok tertentu. Sedangkan setiap pemikiran, gagasan dan pandangan yang muncul dari lain arah dilihatnya sebagai *the others*. Dengan demikian, untuk dapat diterima dan diakui harus ada kesegaraman dan kesepahaman dalam berpikir dan bertindak. Sekiranya terdapat kelompok ataupun golongan tertentu yang menyalahi, apalagi membelakangi maka yang demikian

²³ Wikipedia, *Eksklusivisme*, (<https://id.wikipedia.org/wiki/Eksklusivisme>), (diakses pada tanggal 30 Juni, 2017)

²⁴ Iswahyudi, *Majelis Ulama Indonesia dan Nalar Fatwa-Fatwa Eksklusif*, dalam jurnal al-Hikam, (Vol. 11 No.2 2016), 368

²⁵ *Ibid*, 368.

merupakan penyangkalan, pembangkangan atau bahkan pelanggaran. Itulah sebabnya, Fazlur Rahman menyebut watak eksklusif sebagai bentuk ortodoksi.²⁶

Ketiga, adanya pandangan kontekstual historis terhadap substansi ajaran Islam.²⁷ Pandangan demikian dilandaskan pada cara berpikir normatif, kaku dan sempit. Pemaknaan terhadap hukum keagamaan (Islam) cukup dimaknai melalui pembacaan tunggal terhadap konteks yang melatarinya, dan pada saat bersamaan mengesampingkan dinamika sosial yang berkembang di tengah masyarakat. Dengan cara pembacaan demikian, produk hukum yang dihasilkan hanya berputar pada pesan keagamaan, namun tawar dari aspek sosial. Ajaran dan nilai agama sekedar dijadikan instrument memperoleh kepuasan spiritual semata, mengesampingkan pesan-pesan universalitas yang mengandung visi pembebasan terhadap kehidupan umat manusia. Pandangan seperti sama halnya menundukkan akal pada metode berpikir yang kurang luas dan kritis.

Fatwa dan Visi Universal Islam

Gagasan mengenai universalitas fatwa MUI adalah gagasan yang berlandaskan pada cita-cita luhur untuk menjunjung tinggi nilai-nilai humanisme, kesatuan bangsa-negara, dan penghormatan pada hak-hak asas kemanusiaan. Agama sebagai pedoman hidup yang memuat nilai dan ajaran kompleks tentang kehidupan memiliki keselarasan dengan cita-cita luhur di atas. Sebab, dalam tataran normatifnya agama adalah kehendak ideal tuhan yang diperuntukkan bagi keberlangsungan hidup umat manusia.²⁸ Dengan demikian ajaran dan pesan dalam ajaran keagamaan (Islam) sejatinya wajib mengusung semangat kebajikan dan penghormatan universal, yakni penghayatan berkesemibangan atas nilai-nilai ketuhanan

dan nilai-nilai kemanusiaan. Aspek universal inilah yang kemudian juga perlu ditanam sekuat mungkin oleh komisi fatwa MUI, khususnya dalam setiap fatwa yang dikeluarkan oleh mereka.

Pertanyaan besarnya kemudian adalah, apa yang dimaksud dengan visi universal dalam sebuah fatwa? Adakah keselarasan antara hukum/fatwa universal dengan Islam? Kemudian bagaimana pula penerapannya? Sebelum menjawab beberapa pertanyaan di atas, maka alangkah pentingnya terlebih dahulu perlu dijelaskan tentang konsep universal itu sendiri.

Berdasarkan Kamus Besar Bahasa Indonesia, universal berarti umum (berlaku untuk semua orang atau untuk seluruh dunia); bersifat (melingkupi) seluruh dunia.²⁹ Dengan demikian, menisbatkan fatwa pada konsep universal berarti mendudukkan fatwa pada tujuan umum yang didasarkan pada nilai-nilai sosial kemanusiaan, yakni kemashalahatan secara menyeluruh, bukan pada golongan atau kelompok tertentu. Dengan artian, konsep universal kaitannya dengan fatwa MUI, mengandaikan pada upaya mewujudkan cita-cita Islam sebagai *Rahmatan lil-'Alamin*.

Jika ditinjau lebih dalam, dimensi universalitas fatwa MUI sejatinya dapat dilacak dari keberadaan Islam sebagai akar utamanya, bahwa Islam sebagai agama yang di dalamnya memuat seperangkat pedoman hidup merupakan agama universal³⁰. Sisi universalitas tersebut membuat Islam menjadi rujukan sempurna, baik untuk kehidupan dunia ataupun akhirat kelak.

Terdapat tiga aspek penting yang dapat dijadikan pegangan universalitas Islam, yaitu: akidah, syari'ah, dan akhlak. Ketiganya membentuk nilai-nilai dan norma-norma dalam kehidupan manusia. Nilai di dalam agama Islam pada hakikatnya adalah kumpulan dari prinsi-prinsip hidup, ajaran-ajaran tentang bagaimana seharusnya manusia

²⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin (Bandung: Penerbit Pustaka, 1984), 105.

²⁷ *Ibid*, 368.

²⁸ Abd A'la, *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan*, (Yogyakarta: penerbit LKiS, 2014), 2.

²⁹ KBBI Online, (<http://kbbi.web.id/universal>), (diakses pada tanggal 30 Juni, 2017).

³⁰ Abul A'la Al Mawdudi, *Towards Understanding Islam*, (Kuala Lumpur : A.S.Noordeen. 1990), 17.

menjalankan kehidupannya di dunia ini. Sebab itu, nilai dan ajaran keislaman mengandung kompleksitas. Ajaran ketauhidan yang di dalamnya memuat kesatuan universal antara tuhan, alam, dan manusia³¹. Nilai-nilai Islam universalitas bersifat tegas, pasti, namun senantiasa dapat menjadi pijakan kehidupan manusia sepanjang masa, dimana saja dan kapan saja tanpa terikat pada ruang dan waktu.

Menurut Syari'ati, Islam selaku agama ketauhidan mensyaratkan atas pentingnya melihat Islam sebagai dasar, pijakan, atau basis segala dimensi kehidupan manusia. Mulai dari sosial ekonomi, sosial politik, sosial pendidikan, sosial budaya, bahkan sampai pada hal yang berada pada wilayah mentalitas sekalipun, berpikir misalkan.³² Dengan demikian, pandangan tentang Islam sebagai ketauhidan yang mengurus segala bentuk kehidupan mengisyaratkan bahwa antara teologis, alam, lingkungan dan manusia tidak dapat dipisahkan. Islam harus senantiasa didialogkan dengan berbagai realitas kehidupan sebagai manifestasi kehadiran dan pembumian ajaran universal itu sendiri.

Aspek universalitas merepresentasikan cara pandang kehidupan yang ilmiah, filosofis, dan analitis tentang Tuhan menuju pada pembebasan kemanusiaan universal dari berhala diri dan berhala sosial. Tauhid adalah fondasi ideologi pembebasan yang menegasi segala bentuk diskriminasi menuju pada egalitarianisme (persamaan) manusia. Tauhid adalah spirit perlawanan atas kezaliman dan penindasan berdasar pada nilai-nilai keadilan³³. Sehingga Islam sebagai ajaran ketauhidan tidak *melulu* ditafsirkan sebagai pedoman menggapai kehidupan abadi di akhirat, namun juga jalan petunjuk yang bisa menjadi penegas atas kehadiran ummat manusia sebagai khilafah di atas muka bumi.

Dengan begitu, fakta atas adanya dimensi universalitas di atas, sudah seharusnya juga diikuti oleh perwujudan hukum (fatwa) yang bersifat universal, tidak terjebak pada pandangan-pandangan dikotomis, atau lebih parah lagi jika sampai menegasikan kelompok, golongan atau paham keislaman tertentu. Hukum Islam dimunculkan dalam wajah yang inklusif, dialogis dan dinamis. Bukan sebaliknya, kaku, mengedepankan pembacaan tekstual dan pengkultusan atas kebenaran sepihak.

Universalitas Fatwa, Menuju Indonesia Pluralis; Sebuah Tinjauan Sosiologis

Penjelasan mengenai fatwa MUI di atas, baik dalam kaitannya dengan konsep eksklusivisme ataupun konsep universalitas, pada dasarnya memiliki titik penekanan yang sama. Kendati terdapat penjabaran berbeda mengenai definisi antar-keduanya, namun terdapat titik gradasi sama yang dapat mempertemukan keduanya, bahwa untuk dapat menjauhkan fatwa dari eksklusivisme dan mendekatkan dirinya pada sifat-sifat universalitas, maka diperlukan sebuah perumusan dan pembacaan hukum secara komprehensif. Dengan artian, hukum tidak semata diproduksi melalui komposisi tunggal nilai-nilai teologis dan spiritualitas, namun harus dikomposisikan dengan dimensi sosial secara utuh. Baik itu dalam hal sosial kebudayaan, sosial politik, sosial pendidikan dan semacamnya.

Penegasan atas keberadaan fatwa yang harus mengikutsertakan dimensi sosial secara tidak langsung mengisyaratkan atas perlunya melakukan pembacaan sosiologis. Hal ini dilandaskan pada pemikiran bahwa persoalan keagamaan (Islam) dalam dinamika sosial masyarakat tidak terjadi dalam ruang kosong, melainkan berkelit kelindan dengan beragam fenomena sosial, mulai dari fenomena yang paling sederhana hingga pada yang paling kompleks dan rumit. Agama merupakan seperangkat aturan yang dijadikan pedoman hidup dimana masyarakat menggantungkan subjektivitas diri dan keyakinan mereka secara totalitas (baca: Iman). Pendefinisian

³¹ Ekky malaky, *Seri Tokoh Filsafat*, hal. 73.

³² Sabara, *Pemikiran Teologi Pembebasan Ali Syar'ati*, Dalam Jurnal AL-FIKR Volume 20 Nomor 2 (Tahun 2016), 225.

³³ *Ibid*, 225

agama oleh Emile Durkhem (1858-1917) yang dimaknai sebagai puncak kesadaran kolektif manusia atas kehadiran kekuatan *ghaib* mensyaratkan atas adanya kohesi sosial, antara nilai-nilai keagamaan dengan realitas kehidupan masyarakat.³⁴ Sehingga menjadi mustahil kemudian untuk memisahkan agama dari realitas bangsa-negara Indonesia yang plural.

Dalam perspektif Sosiologi, pluralism adalah kerangka dimana interaksi beberapa kelompok-kelompok yang menunjukkan rasa saling menghormati dan toleransi satu sama lain. Mereka hidup bersama konsistensi serta membuahkan hasil tanpa pergesekan yang mengarah pada pertentangan dan konflik.³⁵ Pada tataran *de facto* sosiologis, pluralism adalah bangunan realitas tak terbantahkan dan tak terelakan. Dimanapun hidup dan berada akan senantiasa dihadapkan pada keberagaman dan kemajemukan.

Kenyataan bahwa bangsa-negara ini mustahil melepaskan diri dari realitas plural adalah penegasan untuk hidup dalam serba keberagaman dan keanekaragaman, baik itu dalam hal budaya, tradisi bahkan hingga ke ranah yang paling privat dan transenden sekalipun, agama misalkan. Kenyataan ini adalah *sunnatullah* yang telah lama mengakar kuat dan menua di negeri ini. Pada batasan ini, agama sebagai titik pusat kesadaran kolektif manusia yang menjunjung tinggi nilai-nilai universalitas berperan signifikan membentuk dan mengokohkan integrasi bangsa-negara. Standart hukum dalam bertindak, bertingkah, bahkan dalam berpikir sekalipun.

Agama sebagai standart hukum kehidupan mengisyaratkan atas adanya cita-cita agung yang berorientasikan kemanusiaan. Cita-cita luhur tersebut terbangun atas dasar kesepahaman menciptakan, menjaga dan memelihara kedamaian, kerukunan, kasih

sayang dan sikap saling mencitai antar sesama melalui pengembangan sikap moralitas luhur secara kolektif. Keluhuran budi yang ajarkan agama di atas—seperti yang diungkapkan al-Ghazali—terkai erat dengan kepemaafan, solidaritas sosial, serta tidak berperilaku destruktif dengan segala karakteristiknya yang negatif. Nilai-nilai semacam ini juga menjadi komitmen dan ajaran sentral agama-agama dunia (baca: Ajaran Isa Al-Masih), yakni tentang kepengasihannya, kepedulian dan sejenisnya atas sesama merupakan jiwa dan ajarannya.³⁶

Maka, untuk dapat membumikan keluhuran budi agama terhadap realitas kehidupan manusia secara praksis, dibutuhkan langkah-langkah transformatif. Menjadikan perangkat hukum keislaman tidak semata ditransformasikan pada tataran telogis dan pemenuhan spiritual, namun lebih dari itu harus dapat menguatkan nilai-nilai kemanusiaan.³⁷ Membebaskan manusia dari segala bentuk kekacauan dan kekerasan, mengangkat manusia dari kondisi keterpurukan menuju kesejahteraan.

Berkenaan dengan ini, Atho Mudzhar dalam Ilman Nafi'a (2013) memberi penjelasan, hukum Islam dengan kedua sumbernya, al-Quran dan al-Sunah, tidaklah lahir dalam masyarakat yang hampa kultural. Dengan adanya multi kultur ini mengakibatkan munculnya berbagai macam permasalahan dan persoalan secara kompleks serta menantang untuk diperbincangkan sehingga dalam pengambilan solusi pemecahannya pun (baca: fatwa) harus pula mempertimbangkan keragaman serta memperhatikan kemudharatan dan kemaslahatannya. Begitu pula dengan kehadiran sebuah fatwa sehingga tidak menimbulkan ekses yang negatif dalam implementasinya di masyarakat.³⁸

³⁴George Ritser, *Teori Sosiologi Dari Klasik Sampai Postmodern*, Cet. IV, (Bantul: Kreasi wacana, 2010), 379.

³⁵ Ilman Nafi'a, *Fatwa Pluralisme Dan Pluralitas Agama Mui (Majlis Ulama Indonesia) Dalam Perspektif Tokoh Islam Cirebon*, dalam jurnal holistik (Vol.14, No.1, 2013), 143.

³⁶Abd A'la, *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan*, (Yogyakarta: LKiS, 2014), 5.

³⁷ Ali Rahnama, Ali Syari'ati, *Biografi Politik Intelektual revolusioner*, Jakarta, Erlangga 2002, hal. 443

³⁸ Ilman Nafi'a, *Fatwa Pluralisme Dan Pluralitas Agama Mui (Majlis Ulama Indonesia) Dalam*

Untuk itu, dalam proses pemunculan fatwa, MUI sepatutnya tidak menempatkan dirinya sebagai penafsir tunggal. Metodologi pencarian fatwa harus dijalankan secara terbuka, dengan artian perlu ada upaya mengakomodir pandangan-pandangan dari luar mereka, sekalipun itu muncul bukan dari kalangan agamawan. Metodologi ini mensyaratkan agar MUI tidak semata menggunakan pendekatan tunggal, sebatas pada aspek teologis keagamaan. Namun melampaui dari itu semua, MUI seyogyanya berusaha menampung gagasan dan pemikiran dari kalangan-kalangan tertentu yang diketahui memiliki pengetahuan dan pemahaman mendalam perihal objek masalah yang hendak difatwakan.

Untuk dapat menjalankan metodologi di atas, dibutuhkan cara pandang lebih maju, kontekstual berdasarkan fenomena yang berkembang. Hal ini membutuhkan penyegaran, yakni bagaimana mendudukan fatwa sebagai jalan pembuka yang dapat mewujudkan cita-cita universalitas. Yakni sebuah cara, budaya dan tradisi keberislaman yang tidak dipenuhi oleh kejumudan dan kekakuan, melainkan keislaman yang kaya akan kegiatan dialogis serta pemikiran kritis. Menempatkan antara nilai-nilai agama, akal dan realitas secara dialektik dan berkeseimbangan, sehingga dapat melahirkan gagasan-gagasan baru yang mengusung semangat emansipatif. Sebab karenanya, menjadi urgen memandang ijtihad, kaitannya dengan pembentukan fatwa MUI sebagai suatu proses intelektual dinamis, megikikutkan Islam dengan perkembangan-perkembangan modern. Hal paling penting dari sebuah ijtihad adalah kesadaran mendudukan ijtihad bukan semata perjuangan menggapai aspek spiritual, akan tetapi juga bersifat sosial.³⁹ Bahwa nilai kebenaran, keadilan, kesejahteraan, kemanusiaan adalah bagian dari goal

attainment proses ijtihad yang tidak boleh dikecualikan.

Sejalan dengan penjelasan di atas, Ali Syariati menjelaskan, bahwa perumusan hukum (fatwa) harus disterilkan dari pandangan logosentrisme atas monopoli dan otoritas kalangan agamawan.. Bagi syari'ati, mereka yang masuk dalam katagori mujtahid (orang yang melakukan ijtihad) tidak selalu diwakili, atau berada di bawah otoritas kelompok agamawan. Mereduksi ijtihad pada tokoh agama an sich hanya akan mereduksi dimensi keislaman pada kebenaran tunggal, dan kemudian menafikan kebenaran-kebanaran lain yang bisa mungkin muncul di luar dirinya. Konsekuensinya, pesan universalitas sebagai agama bervisikan rahmatan lil 'alami dapat menjadi tawar. Mujtahid tidak saja merujuk pada pribadi atau kalangan tertentu yang diketahui memiliki latar agamawan, namun juga merujuk pada setiap mereka yang sudah tercerahkan, peneliti bebas yang berusaha mencari jawaban-jawaban baru berdasarkan semangat dan orientasi agama, logika ilmiah dan empat sumber syari'at, yakni Al-Qur'an, hadist, Ijma' dan akal (rasionalisasi)⁴⁰.

Abdul Muqsih dalam Ilman Nafi'a (2013) mempertegas, bahwa jika perumusan hukum membutuhkan perlengkapan teknis intelektual untuk menganalisa dalil-dalil normatif dalam Islam, maka menerapkan hukum memerlukan analisis sosial-ekonomi politik pula.⁴¹ Hal demikian bertujuan supaya tercipta keselarasan antara perumusan dan peneraman hukum. Tidak terjadi *gab* yang berpotensi menghilangkan relevansi hukum dengan realitas sosial masyarakat. Tujuan penerapan dari hukum keagamaan (Islam) itu sendiri terletak pada aspek kemashalatan bersama. Sejauh mana hukum tersebut dapat menularkan energy positif bagi keberlangsungan hidup masyarakat. Menghadirkan kesejukan, kedamaian dan menjauhkan bangsa-negara Indonesia dari

Perspektif Tokoh Islam Cirebon, dalam jurnal holistik (Vol.14, No.1, 2013), 131.

³⁹ Ernita Dewi, *Pemikiran Filosofi Syari'ati*, dalam Jurnal Substantia, Vol. 14, No. 2, (Oktober 2012), 240.

⁴⁰ Ali Rahnama, *Ali Syari'ati, Biografi Politik Intelektual revolusioner*, (Jakarta, Erlangga 2002), 443.

⁴¹ *Ibid*, 130.

sikap, perilaku dan tindakan destruktif yang dipenuhi radikal, kekerasan, konflik, kekacauan dan pertentangan sosial.

Kesimpulan

Berdasarkan pembacaan di atas, kaitannya dengan gagasan *Urgensi Universalitas Fatwa Majelis Ulama Indonesia Menuju Indonesia Yang Pluralis*, penulisan makalah ini mendapati beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Bahwa Majelis Ulama Indonesia melalui otoritas dan wewenangnya dalam hal mengeluarkan fatwa – pada batasan-batasan tertentu – memiliki peran sentral menjaga dan menguatkan persatuan dan kesatuan bangsa-negara Indonesia yang sejauh ini dikenal pluralis. Untuk dapat menjalankan peran dan fungsi tersebut, Majelis Ulama Indonesia melalui lembaga komisi fatwa perlu menanamkan sikap hati-hati dalam mengeluarkan sebuah fatwa. Mengedepankan sikap universal, dalam artian mensterilkan fatwa dari keberpihakan terhadap kelompok, golongan, paham, atau aliran keagamaan Islam tertentu. Sikap universal dalam mengeluarkan merupakan penegasan untuk mengamankan fatwa MUI dari pandangan-pandangan eksklusivisme, sehingga tidak lagi ada ruang perdebatan yang berujung pertentangan dan konflik sosial antar paham, kelompok, golongan dan aliran keagamaan (Islam) tertentu.
2. Untuk mewujudkan fatwa yang mengusung semangat universal dan jauh dari pandangan eksklusivisme, penting bagi Majelis Ulama Indonesia, dalam hal ini komisi fatwa untuk melihat sebuah persoalan tidak saja objektif, namun juga komprehensif. Komprehensif di sini mensyaratkan atas model pembacaan masalah secara dialogis, antara pembacaan secara teologis dan pembacaan secara sosiologis.
3. Perumusan hukum keagamaan Islam (fatwa) ditinjau dari aspek sosiologis mengandaikan pada dua pendekatan; *Pertama*, proses pembuatan hukum keislaman (fatwa) tidak boleh didasarkan pada pertimbangan telogis *an sich*, namun harus diimbangi dengan pembacaan konteks sosial masyarakat, baik itu dalam hal kebudayaan, politik, ekonomi dan sebagainya. Dengan demikian, fatwa bukan semata bertujuan penguatan terhadap aspek tunggal spirirtual, namun juga meliputi aspek sosiologis. Membebaskan masyarakat dari segala bentuk ketimpangan, ketertindasan dan kesenjangan sosial. Dan yang tidak kalah pentingnya adalah penguatan terhadap keberlangsungan hidup yang humanis dan berkeadaban. *Kedua*, proses perumusan hukum keislaman (fatwa) secara kontekstual mengisyaratkan bahwa fatwa tidak boleh dimonopoli kalangan agamawan. Lebih dari itu, harus pula mengikutsertakan pembacaan dari luar mereka. Seperti halnya kalangan intelektual atau sosok pengamat yang telah dikethau memiliki kapasitas pengetahuan dan pemahaman mendalam perihal objek permasalahan terkait. Apakah itu dari kalangan akademisi ataupun peneliti. Dengan adanya model pembacaan dan perumusan hukum seperti ini, diharapkan akan terwujud pola hubungan dialogis produktif. Dapat menghasilkan sebuah produk hukum keislaman (fatwa) yang tidak saja benar secara teologis, namun juga bisa diterima secara sosial kemasyarakatan.

Referensi

- Adams, Wahiduddin. *Pola Penyerapan fatwa Majelis Ulama Indonesia dalam Peraturan Perundang-undangan 1975-1997*, Jakarta: Disertasi Program Pascasarjana UIN Jakarta. 2002.
- Al Mawdudi, *Towards Understanding Islam*, Kuala Lumpur : A.S.Noordeen, 1990.
- A'la, Abd, *Jahiliyah Kontemporer dan Hegemoni Nalar Kekerasan*, Yogyakarta: penerbit LkiS, 2014.
- Amin, Ma'ruf, *Fatwa dalam Sistem Hukum Islam*, Jakarta: Paramuda Advertising, 2008.
- Echols, John M. Hassan Shadily. *Kamus Inggris Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 1979.
- Efendi, Andi Shofian, *Pengaruh Fatwa Majlis Ulama Indonesia (MUI) Terhadap Proses Pengambilan Kebijakan Pemerintah Indonesia*, Jakarta : Program sarjana UIN Jakarta, 2011.
- Dewi, Ernita. *Pemikiran Filosofi Syari'ati*, dalam Jurnal Substantia, Vol. 14 (Edisi 2), 2012.
- Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research*, Yogyakarta: Andi Offset, 1990.
- Hawkins, Joyce M. *Kamus Dwi bahasaoxford-Erlangga: Inggris-Indonesia1, Indonesia-Inggris*, terj. A. Remy
- Madjid, Nurcholish. *Bilik-Bilik Pesantren, Sebuah Potret Perjalanan*, Cet. I, Jakarta, PT. Dian Rakyat, 1997.
- Pengantar Komisi Fatwa MUI, *Hasil Munas VII Majelis Ulama Indonesia*, Jakarta: Sekretariat MUI, 2005.
- Rahman, Fazlur. *Islam*, terj. Ahsin, Bandung: Penerbit Pustak, 1984.
- Rahnema, Ali. *Ali Syari'ati, Biografi Politik Intelektual revolusioner*, Jakarta, Erlangga, 2002.
- Ritser, George. *Teori Sosiologi Dari Klasik Sampai Postmodern*, Cet. IV, Bantul: Kreasi wacana, 2010.
- Rahnema. *Ali Syari'ati, Biografi Politik Intelektual revolusioner*, Jakarta, Erlangga, 2002.
- Sabara. *Pemikiran Teologi Pembebasan Ali Syar'ati*, Dalam Jurnal AL-FIKR Volume Nomor 2. 2016.
- Wawasan Majelis Ulama Indonesia. *Hasil Munas VII MUI 2005*, Jakarta: Sekeretariat MUI, 2005.
- Ekky Malaky. *Seri Tokoh Filsafat: Ali Syari'ati: Filosof Etika dan Arsitek Iran Modern*, Jakarta: Teraju, 2004.

Jurnal

- Afroniyati, Lies. *Analisis Ekonomi Politik Sertifikasi Halal Oleh Majelis Ulama Indonesia*, dalam Jurnal Kebijakan & Administrasi Publik JKAP Vol 18 (No 1), 2014.
- Iswahyudi. *Majelis Ulama Indonesia dan Nalar Fatwa-Fatwa Eksklusif*, dalam jurnal al-Hikam, Vol. 11 (No.2), 2016.
- Nafi'a, Ilman. *Fatwa Pluralisme Dan Pluralitas Agama Mui (Majlis Ulama Indonesia) Dalam Perspektif Tokoh Islam Cirebon*, dalam jurnal holistik Vol.14, (No.1), 2013.

Internet

- BBC Indonesia, *MUI Membantah Disebut 'Mendorong' Pelanggaran Kebebasan Beragama*, <https://www.google.com/search?q=Mui+Membantah+Disebut+%27Mendorong%27+Pelanggaran+Kebebasan+Beragama> (diakses pada tanggal 25 **September** 2017).
- BBC Indonesia, *Nyatakan Ahok 'Menista Ulama', MUI Dituduh Berpolitik Praktis* http://www.bbc.com/indonesia/indonesia/2016/10/161016_indonesia_mui_politikpraktis (diakses pada tanggal 25 **September** 2017).
- KBBI Online, <http://kbbi.web.id/eksklusivisme> (diakses pada 30 September, 2017).
- KBBI Online, (<http://kbbi.web.id/universal>) (diakses pada tanggal 30 September, 2017).

Kompas, *Survei Wahid Foundation: Indonesia Masih Rawan Intoleransi dan Radikalisme*
<http://nasional.kompas.com/read/2016/08/01/13363111/survei.wahid.foundation.indonesia.masih.rawan.intoleransi.dan.radikalisme?page=all> (diakses pada 25 **September**, 2017).

Sejarah Berdirinya MUI
(<http://mui.or.id/id/category/profile-organisasi/sejarah-mui/>), diakses pada tanggal 26 September, 2017

Sirry, Mu'im, *Mempertanyakan Eksklusivisme-Inklusivisme-Pluralisme dalam Beragama*, Geo Times
(<https://geotimes.co.id/mempertanyakan-eksklusivisme-inklusivisme-pluralisme-dalam-beragama/>), diakses pada tanggal 30 September, 2017.

Wikipedia, *Eksklusivisme*,
(<https://id.wikipedia.org/wiki/Eksklusivisme>), diakses pada tanggal 30 September, 2017



TEACHING AND LEARNING OF “KITAB KUNING” IN PESANTREN (LEARNING PSYCHOLOGICAL OVERVIEW)

Mohammad Muchlis Solichin

State Higer Sochool for Islamic Studies of Pamekasan, East Java Indonesia
muchlissolichin69@gmail.com

Abstract:

The existence and the emergence of pesantren (Islamic boarding school) generally is seen as the admission of the society to the height of knowledge, the depth of spiritual, the greatness of a personal, and the authority of the *Kiai*, the owner of pesantren. *Kiai* as the founder and manager of the Pesantren has an authoritative authority in managing, choosing the education system, curriculum (*manhaj*) that will be used, and also kinds of *Kitab* that will be used in teaching and learning process. Generally, the *Kiai* uses classical islamic book (*Kitab Kuning*) as the media in teaching in Islamic boarding school. Meanwhile, the methods used in teaching are *sorogan* (individual instruction) and *bandongan* (collective instruction). Teaching and learning using these methods and materials, will produce graduates who are qualified in Islamic knowledge. And this process of learning also involved the students' psychology aspect, such as the students' interest, talent, motivation, and also interaction, communication between the students and the teacher. This paper tries to review the learning psychological aspect in Islamic school, which reviews the learning using *Kitab Kuning* in pesantren from the psychological perspectives. This writing is trying to review the psychological aspects in the process of teaching and learning process in the Islamic boarding school. The finding of the reaserch is that the teaching learning of *kitab kuning* in pesantren empazise if psychological aspect of student's learning, that is interactive communication between kiai and students, motivation, evaluation, methods of learning, etc.

Key Words:

Kitab Kuning, Pesantren, Psychology.

Introduction

At first, the emergence of pesantren is a support from the society for the higher education. Hierarchically, an education in pesantren is a continuation of the education in the mosque (*laggar/ surau*). Besides, the emergence and the existence of pesantren is seen as the admission of the society to the height of knowledge, the depth of spiritual, the greatness of a personal and the authority of the *Kiai*, the owner of the pesantren.

All the strength attached to the *Kiai* the caregiver of the pesantren gives support to

the surrounding youngster and children to study in His pesantren. Based on this support, the society around and people outside come to the place and built the boarding house around the house of the *Kiai* together. Therefore, the existence and the development of Pesantren cannot be separated with the admission of the society.¹

¹ Sukamto, *Kepemimpinan Kiai Dalam Pesantren*. (Jakarta: LP3ES, 1999).

As the traditional education institution in society, Islamic boarding house has specific characteristics which differentiate it from other institution, they are: 1) *pesantren* does not deal with the age limitation for students for want to study, so that everyone can start to study at every age level, 2) education in *pesantren* does not deal with education time, because they follow a lifetime education system, 3) there is no students' classification and staging in study so that everyone can follow the learning process, 4) someone can stay in the Islamic boarding house anytime, even he can stay there forever as long as he obeys the rule, 5) the speed and the amount of the learning depends on the students' wish.

With the attached characteristics, *pesantren* becomes a unique life, consists of a livelihood separated from outside life with only some buildings consists of the *Kiai's* house, a mosque or the small one, a place to study and a boarding place for the students to stay.

A specific characteristic can also be seen from the activity in learning process in the *pesantren* is that the process of reviewing the lesson from the first level/ class to the next class. One sub chapter can be repeated in the other level/ class although it comes from different *Kitab*. Meanwhile, *Kiai* did the teaching using his own chosen *Kitab* and the students are free to choose the class they like, *Kiai* teaches the *kitab* openly, *Kiai* reads, translates and explains the interpretation of the *kitab*.

The unique teaching and learning system cannot be separated from maintained living values, it makes the *pesantren* as sub-culture which symbolized by the believed way of life, views of life and believed values, specific hierarchical authority. Those three things can make the ways working which allows *pesantren* becomes a sub-culture.²

As the oldest institution in Indonesia, some *pesantren* keep their traditional

characteristics, which are to make the students stay and live in the boarding house near the *Kiai's* house. In this kind of *pesantren* there is no specific curriculum, and the *Kiai* hold the full authority to decide the time, place, and models in the process of teaching, kinds or level of *kitab* that needs to study, also the height and the depth of the understanding of the theory. The teaching learning system used some traditional methods; that is *sorogan* (individual learning) and *bondongan* (collective instruction/ learning), debate methods (active debate), memorizing and soon.³

Teaching and learning in *pesantren* using the above methods produces graduates with a qualified Islamic knowledge which is a human being who is *tafaqquh fi-al din*. The successful of the *pesantren* cannot be separated from the students who are active in following the teaching learning process under the guidance and motivation from the teacher and *Kiai*. Therefore, psychologically, a strong interaction and communication between the teachers/ *Kiai* in the process of teaching and learning support the successful of the students very much.

This writing is trying to analyze the learning psychological aspect in *pesantren*, which see the *pesantren* education from the psychological perspective, both from the talent and interest.

The purpose of *pesantren* education.

From the early birth, *pesantren* has been judged successful in producing staff in schools, teachers and the carriers of Islamic teachings. This successful cannot be separated from education system which is done and inherited from the ancestors from generation to generations. One of the aspects from education system in *pesantren* is the purpose of the education in *pesantren* which leads to the process of teaching and learning in *pesantren*.

² Abdurrahman Wahid. "Pesantren Sebagai Subkultur", dalam *Pesantren dan Perubahan*, ed. M. Dawam Rahardjo, (Jakarta: LP3ES, Cet.V, 2004).

³ Zamakhsyari Dofier. *Tradition and Change In Islamic Education*. (Jakarta: Kantor Balitbang Depag RI, 1995).

Generally, education purpose in *pesantren* cannot be found in the fixed rule. Almost all traditional *pesantren* did not have its own education purpose, because it is something impossible if a *pesantren* which is found and stayed for hundreds of years, which can produce many Islamic carriers, have no purpose in leading their education process. In line with this, Mashutu stated that there is no founding about the formulation of a fixed and clear education purpose in *pesantren*, which is generally used by all *pesantren*.⁴

As result, some writers formulized *pesantren*'s education purpose based on their own assumption or from their interview.

Meanwhile, Sukamto explained that the *pesantren*'s education purpose is religion's purpose with sentences related to religion that is to guide and teach someone to have Islamic knowledge and some good characteristics to Allah, parents and teachers.⁵

A more comprehensive *pesantren*'s purpose formulation, as it is stated by M. Dian Nafi' (2004) consists of three things. **First: forming a personal with exemplified characteristics** belongs to the prophet Rasulullah SAW. The *Kiai* agreed that the highest characteristic has the highest level above the education and talent, which is seen in the piety which is based on the deep knowledge about Islamic teachings. *Pesantren*'s graduates' indicator can be seen in the education process in *pesantren* through their daily life, life values and life principles in *pesantren*.

Second, strengthen the students' competence, through 4 levels of goals: they are early goal (*wasâil*), intermediate goals (*ahdâf*), main goals (*maqâsid*) and the last goal (*ghâyah*). *Wasâil* is the mastery of the materials/ lessons in *pesantren* either cognitive, affective, or psychomotoric lessons. The lessons in *pesantren* are Al-Qur'an, Tafsîr, Hadîth, 'Aqîdah, Fiqh, Akhlâq, arabic,

Târikh. *Ahdâf* is giving the lessons to every level of education (*ulâ*, *wustâ*, '*ulyâ*) suitable with the students' need and requirements in their daily life, either as a personal, as a community member or as a leader in their community. *Maqâsid* is the *pesantren*'s main goal to form a moslems who is *tafaqquh fi al-dîn*. While *Ghâyah* is the last goal to reach God's will.

The third, the spreading of knowledge through *amr al-ma'rûf wa al-nahy al-munkâr* by forming *Da'i* and participating in society's empowerment.

Based on the above formulation of *pesantren*'s education purpose, *pesantren* has done a systemized teaching and learning process; curriculum (materials); methods, media and evaluation in all aspects of education.

Pesantren is an oldest islamic education institution in Indonesia. The emergence of *pesantren* believed as one of the way in spreading islam in java. Generally, the carriers of Islam in Java build *pesantren* to forms *Ulama* and carriers in Islam through spiritual teaching, training and guidance.

Because of the age of *Pesantren*, it is not surprising that at first the way and process of education in *pesantren* is still traditional. This traditional characteristic deals with the process of teaching and learnin, teaching methods, materials, media, teaching tools and infrastructure, evaluation and others.

Teaching and learning process used non-classical way, means that there is no different level. Every student has the right to study *Kitab* with no determination of class and level. This system gives freedom to the students to attend the *Kitab* class taught by the *Kiai*. But in this kind of *pesantren*, is also known what is called "assistance" where the junior students can have guidance and help from the senior one to understand and the basic and intermediate *kitab*, so that they can understand and keep up for the higher lesson taught by *Kiai* in the higher level class.

⁴ Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren, Suatu Kajian Tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*, (Jakarta: INIS, 1994).

⁵ Sukamto, *Kepemimpinan Kiai Dalam Pesantren*.

Teaching and learning of *Kitab Kuning* in *Pesantren*

Teaching materials in traditional *pesantren* has been dominated by Books/*kitab* written by the previous *Ulama*. Those *Kitab* become the object of analysis in *pesantren*, talking about Islamic knowledge, including Tafsir, Hadith, Aqiad, Fiqh, Tarikh, Nahw and Sharf (Arabic Grammar and Syntax). Those *Kitab* are also called *Kitab Kuning*.

Kitab Kuning is also called classical texts (*al-kutûb al-qadîmah*). This is so because these *Kitab* were written more than a hundred years ago. The main characteristic of any literature used in *pesantren* is they are using Arabic language without *harakat Syakal*). By the absence of *syakal* in *Kitab Kuning*, it can give some implication indirectly, that is by giving the students training to read the *kitab* correctly according to Arabic grammar.

There are many kinds of *Kitab Kuning*. But, the *kitab* used by the *Kiai* and being used in *pesantren* in Indonesia is the *kitab* which generally is the work of *Ulama* from the school of Shafi'i (*Syafi'iyah*). At the end of the 20th century, there has been more than 900 titles of *Kitab Kuning* which were used in Java and Madura's *pesantren*, with following specifications. 20% about Fiqh, and the rest is about Ushul al din for about 17%, about Arabic language (Ilmu al-Nahw, Sharf, Balaghah) 12%, hadith 8%, tasawwuf 7%, akhlaq 6%, (*Du'a* guidelines and *wirid*), *mujarrabat* for about 5% and creation of book of compliments to the prophets (*qisâs al-anbiyâ', mawlid, ma-nâqib*) for about 6%.⁶

Fiqh has the biggest portion in *pesantren*. According to the biggest portion given to fiqh, because the competence deals with this is about the authority, so that the knowledge about Islamic laws is the fastest

way to a higher social political status.⁷ Therefore, it can increase someone's interest to study this knowledge deeper and the Fiqh dominates all.

Research on Fiqh knowledge, generally uses *Bughyat al-Mustarshidîn*, *Bidâyat al-Mujtahid*, *Safinât al-Najâh*, *al-Taqrîb*, *Fath al-Qarîb*, *Fath al-Mu'in*, *Fath al-Wahhâb*, *Kifâyat al-Akhyâr*, *Minhâj al-Qawîm Kitab*. Fiqh in these *kitab* are opinions (*Sharh*) from other *kitab* or other notes (*hâsiyah*) or summary (*mukhtasar*) from other *Kitab* of the same tradition. The most popular *kitab* is *al-Taqrîb*. It also known as *mukhtasar* which is written by Abû Sujâ' Al Isfahânî and its *syarah* that is *Fath-al-Qarîb* written by Ibn-Qâsim al-Ghâzalî. Almost all *pesantren* used these *Kitab*. After that it was followed by *Fath al-Mu'in*, *Minhâj al-Qawîm* and others.

In the *Tauhid* knowledge ('*aqidah*)-knowledge about the basic belief of a Moslem- is known and used '*Aqîdat al-'Awâm*, *Sullam al-Tawfiq*, *Matn al-Sanûsî* and *Tijânî kitab*. *Aqîdat al 'Awâm* is a short *kitab* in the form of poems and is written for beginner students. The writer of this *kitab* is Ahmad al-Marzûqî al-Mâlikî al-Makkî. Meanwhile there are many other *kitab* of '*Aqâid* which is analyzed in *pesantren* such as *Jauhar al-Tauhid* written by Ibrâhîm al-Laqâni and its *syarah Tuhfah al-Murîd*, *Fath al-Majîd kitab* written by Nawâwî al-Bantani, *Jawâhir al-Kamiyah kitab* written by Tâhir ibn Sâlih al Jazairî.⁸

The attention of *pesantren's* viewers to knowledge is smaller than to Fiqh, although the knowledge is called *usûl* (main/ basic knowledge), while Fiqh is called *furu'* (branch knowledge). This analysis is rather less popular because this does not deal with authority (social politics) as what Fiqh has. Besides that, this analysis is also called *Kalam* knowledge, which opens the understanding of philosophy which rather speculative, which

⁶ Martin van Bruinessen. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat, Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. (Bandung: 1999).

⁷ Nurcholish Madjid. *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997).

⁸ Martin van Bruinessen. *Kitab Kuning*.

also decreases the students' interest to study about it.⁹

In Tasawwuf knowledge- knowledge explore about the mystical things in Islam-Kitab being analyzed here are *Bidâyat al-Hidâyat*, *Ihya' 'Ulûm al-Dîn*, *al Hikam*, *Minhâj al-'abidîn* and others. The most popular *Tasawwuf kitab* in *pesantren* is the *Kitab* of al-Ghazâlî such as *Bidâyah al-Hidâyah*, *Minhâj al-Âbidîn*, *Arba'în fi Usul al Dîn*, *Ihya' 'Ulûm al-Dîn*. Beside that there is also *Qut al-Qulûb* written by Sidi al-Syaikh Abu Thâlib al-Makkî, *Risâlat al-Qushairiyah kitab* by Syaikh Abû Qâsim al Qushairi which explained by Syaikh al Islam Zakariya al Anshari, *al Ghunyah kitab* written by Sayyid al-Syaikh 'Abdu al Qâdir al Jailânî and *al-Futûhat al-Ilâhiyyah kitab* written by Syaikh al-Islam Zakâriya al-Ansâri. **Bruinessen**,

In Arabic analysis there is also Arabic analysis of grammar, morphology, syntax and literature (Nahw, Sharf and Balaghah knowledge) known as tool knowledge in *pesantren's* world. In the knowledge of Nahw, students at the beginner level analyze *al-'Awâmil kitab* written by 'Abd al-Qâhir ibn 'Abd al-Rahmân al Jurjûnî, *al- Muqaddimât al-Jurûmiyah* written by Abû 'Abdallah ibn Dâwûd al-Sanhâjî ibn-Ajjurum. While these intermediate students analyze the *kitab* of *al-Durât al-Bahiyah*, *'Imriti* written by Syarf ibn Yahyâ al-Ansâri al-Imritî, *al-Mutammimah kitab* by Syams al- Dîn Muhammad ibn Muhammad al-Ru'yânî al Hattâbî. Then the advance students analyze *Alfiyah kitb* ibn Malik with its comment known as Ibn 'Aqil by 'Abdallah ibn 'Abd al-Rahman al-'Aqil. Meanwhile, in Sharf knowledge, it is known *al-Bina' wa al-Asâs*, *Tashrîf al-Izz*, *Amthilât al-Tasrîfah kitab*. In the knowledge of *Balaghah*, known as *al-Jawâhir al Maknûnah fi al-Ma'ani wa al-Bayân wa al-Badî' kitab* by Abd al-Rahmân al-Akhdâri and *al-Murshîd 'ala 'uqûd al-jumân fi 'Ilmi al-Ma'âni wa al-Bayân kitab* written by Jalâl al-Dîn al- Suyûti.

In *Tajwid* knowledge has used *Hidâyat al-Mustafîd* and *Tuhfat al- Atfâl kitab*.¹⁰

In the *Hadith* knowledge used some *Kitab of al-Arbain al-Nawawi-yah*, *Sahîh al-Bukhârî*, *Sahîh Muslim*, *Riyâd al-Sâlihîn*, *Tanqîh al-Qaul*. While in the knowledge of *Tafsir* used *al-Jalâlîni*, *al Munîr*, *Tafsîr ibn-Kathîr*, *Jamî'al Bayân kitab*.

The above teaching *kitab kuning* methods consist of *sorogan* (individual learning), *bandongan/wetonan* (collective learning), *musyawarah* (discussion), memorizing and practice (demonstration). With the above teaching and learning methods and materials, education in *pesantren* has been produced graduates with a good competence in Islamic knowledge.

However there are also some weaknesses in the teaching and learning of *kitab kuning* above,¹¹. they are: *first*, the education process which has no detail and rational plan. Although there is a limited planning but it does not show a relation among all the education systems being developed. Traditional education has also given the lesson outside the formal curriculum as well; the additional lessons change every year. Similarly, there is no fixed mechanism; it is only a systemized staging in the teaching and recitation.

The second, there is no requirement to make curriculum which can be understood and can be managed by students. Teaching methods used are only through reading and translating the sentence word by word, there is no chance to use other methods that are suitable with the students' need. The problem faced by the students in understanding the *kitab*, has never got main attention by the teachers, the most important thing is that the *kitab* should be read, translated, and discussed as the *Kiai's* competence and will. In another words, there

¹⁰ Mochtar Affandi. *Membedah Diskursus Pendidikan Islam* (Jakarta: Kalimah, 2001).

¹¹ Abdurrahman Wahid. "Pesantren Sebagai Subkultur".

⁹ Nurcholish Madjid. *Bilik-Bilik Pesantren*.

is no space in the education system for the evaluation of the teaching and learning result.

The third, there is no education philosophy in the education process in traditional *pesantren*. The basic guidance is only on the teaching of Islamic Law in daily activities, and ignoring all the education values. Therefore, there are no significant and satisfying changes because there is no strong basic foundation such as education philosophy. However, it does not mean that traditional education system has no strength. In this case, traditional education in *pesantren* is judged to be capable in producing an equal attitude of life. Besides, traditional education can maintain its characteristics as a subculture in the society.

Teaching and Learning Models In *Pesantren*: From Cognitivism To Constructivism.

It has been explained above that teaching and learning in *pesantren* using *kitab kuning* as the materials with *sorogan*, *bandongan*, *musyawarah*, *memorization* and *practice* methods of teaching. The above methods will create a variation in teaching and learning models suitable with the students' level and competence.

Generally, *Sorogan* teaching and learning method was done in a specific time. There is a seat for the *Kiai* or *ustadz*, and in front of it they prepare a table for the students to read the *kitab*. Other students who are studying the same or different *kitab* are sitting a little bit far while listening what is being taught by the *kyai* or teacher as they are preparing to take return. The technical process can be just like the following: the students gather in the class as the time given and each of them bring the *kitab* they want to read. One of the students has the opportunity to read face to face with the *Kiai*. Then they will open the page they want to read and put the *kitab* on the table prepared in front of the *kyai*.

The above teaching and learning is in line with an expository teaching and learning which stressed on the interaction between the students and the teacher vertically. With this

model, the *Kiai* can observe, fix, and guide the students' competence in understanding *kitab kuning* personally. The above teaching and learning mode can make the students more active than only listening to the teachers' talk. The students are listening to the *Kiai*, the students are reading the *kitab* in front of the *Kiai*, and the *Kiai* gives guidance if the students found any problems in understanding about a topic.¹² The next step is giving a wider explanation about the material then doing some interview. The *Kiai* checks the students' work individually, reexplains the topic if he thinks it is needed.

The above teaching and learning model's characteristics: 1) *Kiai* gives explanation about the content of the *kitab* verbally, so that this model is always identically called a "lecturing" model; 2) the given materials are in the form of data, facts, certain concept that needed to be memorized ; 3). The main purpose of the teaching and learning is in mastering the materials.¹³

Practically, teaching and learning *kitab* in *pesantren* can be described as follows: *Kiai* reads texts in the *kitab* , either reads or memorizes it, then he gives the meaning on it using Malayan or traditional language. The length of the text depends on students' competence. The students listened to the *Kiai* or teacher and write it on their *kitab*. While listening, the students make some notes on: *first*, giving Arabic *harakat* ((*syakal*) to the Arabic words in the texts in *kitab*. *Pensyakalan* is also called "*pendhabitan*" (giving a correct *harakat*), including all letters either the beginning, the middle, or the last letter. *Second*, giving meaning on every word in Indonesia or the local language under the Arabic word, using "Arab Pegon" letter. The students then reread what the *Kiai* read as he read earlier.¹⁴

¹² Ibid.

¹³ Erman Suherman, et. al. *Strategi Pembelajaran Matematika Kontemporer* (Bandung: Universitas Pendidikan Indonesia, 2001).

¹⁴ Zamakhsyari Dofier. *Tradisi pesantren; Studi Tentang Pandangan Hidup Kiai* (Jakarta LP3ES, 1994).

Another method of teaching learning using *kitab Kuning* is *bandongan*, it has kind of interaction like *sorogan*. The difference is the amount of students (*santri*) followed the the *bandongan* class is bigger than *sorogan* class. *Kiai* does not limit the amount of students in this teaching and learning process. Even, the *Kiai* uses microphone in delivering the lesson because of the amount of the students.

Practically, teaching using *wetonan/bandonan* can be described as follows: the *Kiai* reads, translates, explains and often explains the *kitab* texts without *harakat* (blind). The students, handed the same *kitab*, do what is called *pendhabithan harakat* directly under the word to help them understand the text. The students sit in a circle position and it circles the *Kiai* or the teachers so that it forms *halaqah* (circle). In his translation, the *Kiai* or the teacher can use many languages as the main language of their students, such as: Javanese, Sundanese or Indonesian language.

Before it starts the *bandongan* method, the *Kiai* usually considers the following conditions: 1) the members of the class are the students who are competent in using *sorogan* method. Therefore, the *bandongan* method usually used not for the beginner students anymore, but the intermediate and advanced students. 2) the choosing of *kitab*'s kinds and level depends on the students' competence.¹⁵

In the high level of *bandongan* teaching and learning process, sometimes the *Kiai* did not read translate the text directly, but he points one of the students to read, to translate and to explain about the text. Here, the teacher/ *Kiai* has the role as the guidance who corrects the mistake found and explain more if the students meet something odd or difficult. The above teaching and learning using *sorogan* and *bandongan* methods centered on the *Kiai* as the teacher (*teacher*

centered learning). In this teaching and learning method, the *Kiai* has dominant role, as the only learning source, the reader, the one who give explanation, while the students write, understand and making notes based on the *kyai*'s explanation.

Another method used in the teaching and learning using *kitab kuning* in *pesantren* is memorizing method. Memorizing method is usually recognized to have a significant correlation to the learning achievement. According to Park, C. C. And Huang, R, memorizing method is an activity of the students by memorizing certain text under the the *Kiai*'s guidance and control. They got the task to memorize certain text in a certain length of time.¹⁶ They students then come to the *Kiai* to recite their memorization periodically. The materials for memorization method usually deal with Al-Qur'an, Hadith¹⁷ (Muhammad Ikhwanuddin 2014), rules in the *Nahwu* knowledge (Arabic grammar), *Sharaf* knowledge (syntax in Arabic), *Tajwid* knowledge, *Tarikh* (Islamic history) and *Fiqh* knowledge. *Kitab* used in using memorization methods in the forme of poems are: 1) al-Maqsud, al-Mutammimah, Alfiyah ibn Malik in *Nahw* knowledge, al- Barzanji in *Tarikh* knowledge (Islamic history), 3) al-Hikam in *Tasawwuf* knowledge (Islamic mistical).¹⁸

By using the memorization method, the students do not only understand the lesson easier, but also understand the rules in islam longer. The *Kiai* used memorization method because it has many strenths, they are: 1) the students show that they are interested in reading many things and motivated to study *kitab kuning*, 2) The students' knowledge and

¹⁵ Imron Arifin. *Kepemimpinan Kiai, Kasus Pondok Pesantren Tebuireng* (Malang: Kalimashada Press, 1993).

¹⁶ C. C., Park. "Learning style preferences of Southeast Asian students". *Urban Education*.35(3). 2000.

¹⁷ Muhammad Ikhwanuddin, "Relationship between Memorization Technique, Mastery of the Arabic Language and Understanding of the Qur'an" *IIUM JoUrnal of EdUcatlional StUdIES*, 2:2, 2014.

¹⁸ Departemen Agama RI, *Pondok Pesantren Dan Madrasah Diniyah: Pertumbuhan dan Perkembangan*, Jakarta: Direktur Jendral Kelembagaan Agama Islam, 2003.

understanding will stay longer and will not be easy to be lost,¹⁹ it can also grow a responsibility spirit, self confidence, independent, and they will have courage to study, 4). The students will also have an experience of easy and joyful learning, because it can be done through songs and rhythm, 5) the students can learn easily and simple, 6) it can decrease stress and fear in mastering learning materials.²⁰

In teaching and learning using this method, the *kiai* asked the students to memorize certain part or the whole *kitab*. The purpose of this is that the students can read/say certain sentences fluently without seeing the text. The utterance can be done personally or in group.

However, the use of this method has some weaknesses as follows: 1) when the students can only memorize the stanzas in the classical *kitab*, in another side they cannot understand the rules in the knowledge they learn. 2) The students' knowledge and understanding about the knowledge being studied is rather textual. The students often understand the rules in content of the *kitab*, without thinking its correlation with the real world, it shows the poor creativity,²¹ Khaleefa states in a certain length of time, the memorization of the students is often reduced or even lost, if the students have no effort to strengthen their memorization and recall it over and over.²²

To avoid the above weaknesses, the *kiai* tries to do the following steps: 1) give

sufficient explanation about the rules in the classical *kitab*, 2) give the students chances to ask about the rules they have not understood yet. 3) relates the memorized rules with the daily activity, 4) give chance to the students to recall periodically their memorization actively (*active recall*).²³

Another teaching and learning method used in *pesantren* is *hiwâr* or discussion (seminar). This method is used in many *pesantren* but not every day, it is only done some times in a week. It is usually combined with *khitâbah* method. (speech).²⁴

Hiwâr activity or discussion is one of the ways to make the students get used to answer all problems in Islam using a rhetorical and argumentative analysis. The students are asked to prepare some arguments and mention the *kitab* being referred, if they are asked to mention them by the *kiai*. They have the ability to dig and understand the references, the ability to find some arguments and answer to the problems being discussed, who in his time, they will be promoted to teach a level of *kitab*.²⁵

Some amount of the students gather to form *halaqah* led by the *kiai* or the teacher, or maybe of some senior students, to discuss or analyze a problem that I decided beforehand. In the practice, the students are free to ask questions or to give their opinion. Therefore this method stressed on someone's ability in analyzing and solving a problem with logical argument referred to certain *kitab*. This discussion method is done also to talk about certain materials from a *kitab* which consider difficult to understand.

There two levels in the discussion, they are: *first*, a small group of students to discuss a problem. They discuss by changing ideas in some small groups. After that, they choose a spokesman to state what they have

¹⁹ FIM Craik, & Lockhart, RS. (1972). "Levels of processing: A framework for memory research". *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, Vol.11, No.6, December 1972.

²⁰ Watkins D. A. & Biggs J.B. The Chinese Learner: Cultural Psychological and Contextual Influences. Hong Kong: CERC & ACER, 1996.

²¹ Khaleefa, O. H. Imperialism of EuroAmerican Psychology in Nonwestern Culture: An Attempt toward An Ummatic Psychology. The American Journal of Islamic Social Sciences, 14 (1). 1998.

²² Hartmut Scharfe: "Education in Ancient India", *BRILL*; ISBN 90-04-12556-6, ISBN 978-90-04-12556-8, at Ch. 13, 2002.

²³ Zakiyah Darajat. *Metodologi Pengajaran Agama Islam* (Bumi Aksara, Jakarta, 1996).

²⁴ Ronald Alan Lukens-Bull. *Jihad ala Pesantren di Mata Antropolog Amerika*, ter. Abdurrahman Mas'ud, et. All., (Yogyakarta: Gema Media, 2002).

²⁵ Zamakhsyari Dofier. *Tradisi pesantren*.

discussed to another group to be said to the *kiai*. Second, the *kiai* leads the discussion. In this forum, the students discuss while the *kiai* directs the way and guide them to get a satisfying result. The *kiai* also evaluate the flow of conversation and the discussion process.

Discussion is a way to motivate the students, to support their intellectual intelligence, to grow their democracy spirit, to tell and defend their opinion, to think from many perceptions, with using references from *kitab kuning*.²⁶ The students have the ability to master *kitab* which may make them found some opinions of many Fiqh *ulama*.

Teaching and learning using this method of discussion, usually considers the following principles: 1) the students, who are actively involved in the discussion forum, are from the intermediate and the advanced level. 2) The students involved in the forum have no significant differences in the mastery of *kitab kuning*, it is so to avoid the failure and deadlock. 3) The topic being discussed has been explained in the earlier meeting by the *kiai*. 4) The forum is done based on specific schedule as an exercise for the students to strengthen their competence.²⁷

Some days before the discussion held, the *kiai* gives materials as topics to be discussed. The chosen topics also determined the activeness of the students in the discussion. An interesting topic usually gets the best response and it can give good support for the students to study. Choosing the topics before the date in purpose to give the students opportunity to prepare before the time is coming. Besides that, it is also explained about the ways related to the chosen of discussion method.

The active member of discussion is the senior students, the one who has passed *ulya* level (high level) in *pesantren*. The senior

students should have gone through more than 9 years education in *pesantren* (6 year in the elementary level, and 3 years in the intermediate level).

Therefore, the students (who involves in the above discussion forum)' age is more than 17 years, with cognitive development-according to Jean Piaget- on the formal operational stage.²⁸ The students with that stage should involve in the discussion for the following considerations: 1) the students can think logical, think formal theoretically based on propositions and hypothesis. The competence in thinking is really needed to arrange opinions, arguments to support their opinions with logical texts and some basic theories about the discussed knowledge. (<http://piaget.2017>) 2) the students can take a free conclusion from what can be analyzed at that time, where the abstract way of thinking can be understood easily. The ability to think abstract is needed to understand the principles, and the rules related to the problem being discussed. 3) The students can consider many opinions at a time and can think about their opinion objectively and reflect the process of thinking. The students has the ability to take into consideration many opinions from *ulama* in the classical *kitab*, then they can do some reflection on their opinions. 4) they can summarize a principle/theory, with which they can summarize from many opinion based on the topic discussed. The above ability can be shown in many opinions about Islamic law. 5) They can think deductively and inductively, can give reasons from combination of statements using conjunction, disjunction, negation and implication.

The above abilities needed by the students very much to plan a discussion materials, from many classical *kitab* references, arranging opinions to be delivered, arranging arguments to the opinions, and defending the arranged arguments. The

²⁶ S. D. Brookfield, & Preskill, S. *Discussion as a Way of Teaching: Tools and Techniques for Democratic Classrooms*. (San Francisco: Jossey-Bass, 1999).

²⁷ M. Dian Nafi', et. al., *Praxis Pembelajaran Pesantren* (Yogyakarta: LKiS, 2007).

²⁸ Jeffrey Jensen Arnett. (2013). *Adolescence and Emerging Adulthood*. NJ: Person Education Inc. pp. 64–65. ISBN 0-205-89249-3

discussion forum above is one of active teaching models, where the students get the deep experience with which they can master the teaching materials,²⁹ (Melvin L. Silberman 2005). where the students trained and get used to think logic, argumentative and hypothesis.

In another side, the forum also involved the students to access all information and knowledge to discuss, so that they can get many experience that can increase their thinking ability, the ability to share ideas, to tell, formulate answers, finding concept or principles of the topic/problems discussed. Kathleen Stassen (2014) The teaching and learning above is the characteristic of *inquiry-discovery learning*. *Inquiry* learning gives the students chances to answer questions and solve problems based on facts and analysis. While in *discovery* learning the students try to analyze a series of data and information in order to find a concept or principle.³⁰

The above learning can give a fun learning atmosphere to the students by “finding” what they learn following the scientists path.³¹ In the learning process, the *kiai* guides the students to do research, collect the data, find a law or principle to what is learnt, inductively thinking.

Teaching and learning using discussion method, put the *kiai* as facilitator, which in constructivist learning its roles are as follows: 1) giving guidance and briefing and also arrange the way and circulation of the learning process.³² Supporting independence and students’ initiative in learning. *Kiai* appreciates students’ ideas or thought in learning and also support the students to think independently, it means that the teacher help

the students finding their intellectual identity. The students analyze all problems and develop the responsibility to their own learning process and it becomes a problem solver. 3) Asking questions openly and giving the students chances to ask questions openly and giving the students’ chances to construct their own success in doing research. 4) The *kiai* supports the students’ high thinking. The *kiai* applies constructivism learning process which is more challenging for the students to be able to reach things behind the simple factual response. The *kiai* support the students to be able to connect and summarize concepts through analysis, predictions, justifications, and defend their opinions or thoughts. 5) The students actively involved in the dialogue or discussion between *kiai* and students. The *kiai* develops the dialogue and discussion which is a social interaction in the forum which intensively help the students to be able to change or strengthen their thoughts. If they have chance to tell what they thought and to listen other opinions, they will capable to build their own knowledge which is based on their own understanding.³³

In another side, the learning using discussion method (active debate) in *bahsul masail* gives chances to the students to correlate the materials in *kitab* with factual and actual problems in society. This teaching and learning methods is known as contextual teaching learning. With this model, the students talk and discuss problems happened in society (usually it is about Islamic law). With this model, the *kiai* stressed on the involvement of the students to find the materials, means the learning process is oriented to the experience directly. *Second*, the *kiai* support the students to find relation between the materials learnt with the factual situation, *third*, *Ketiga*, the *kiai* support the students to apply their result in learning on their lives. *Kiai* does not only hope the students to understand the materials, but also they can use

²⁹ Melvin L. Silberman. *Active Learning: 101 Strategi Pembelajaran Aktif*, terj. Sarjuli et. al., (Yogyakarta: YAPPENDIS, 2005).

³⁰ Ridwan Abdullah Sani. *Pembelajaran Sainifik untuk Implementasi Kurikulum 2013* (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2014).

³¹ Jamil Suprihatiningrum. *Strategi Pembelajaran*. (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2013).

³² Rusman, *Model-model Pembelajaran: Mengembangkan Profesionalisme Guru* (Jakarta: PT RajaGrafindo, 2013). 2.

³³ Jeanne Ellis Ormrod, *Psikologi Pendidikan: Membantu Siswa Tumbuh dan Berkembang* (Jakarta: Erlangga, 2008).

it in their daily activities.³⁴

Another teaching and learning method used in the *kitab kuning* teaching in *pesantren* is practice/ demonstration method by demonstrating a skill in a certain worship which is done individually or in group under the guidance and instruction of the *kiai* or the teacher.

By using practice/ demonstration method, the *kiai*/ teacher asks the students to show the whole class a process, for instance how to pray, wudhu', tayammum, istinja', take care and pray for corpse, and others which are usually done through practice. The steps are: 1) the students get the explanation/ theory about the ways (*kaifiat*) to do worship that will be practiced to reach their full understanding. 2) The students under the teachers' guide prepared all the tools and media needed to do practice. 3) after deciding the time and place to do practice, the students gathered to get short explanation deals with the order of activities that will be done and also the job distribution of the students deals with the practice. 4) the students in return demonstrate certain worship practice under the guidance and instruction of the teacher or *kiai* until it is really correct as *kaifiat* (the worship real procedures). 5) After the worship practice is done, the students are given chance to ask questions while the practice is ongoing. The strength of demonstration method in *kitab kuning* teaching and learning are: a) the students' attention is centered to the process or to the leader who demonstrates and give the students' chance to think critically; b). giving practical experience that can form the students' feeling and wants; c). Reducing the fault in summarizing because the students analyze directly on the process; and d). With this method will answer all the questions on the students While the weaknesses are; a). it needs a long time to do demonstration; b). this method is rather ineffective if there is lack

of media need.³⁵

In order to gain an optimal result in teaching and learning process, *pesantren* decides specific qualification on the ability and capability of the students to choose specific class. Therefore, the students' participation in the class is based on the ability and capability of the class itself. Prerequisite applied in that class show that there is relationship among the lessons in *pesantren*. In another words, it shows that the lessons are in an order from one level of education to a higher one. This order of lessons can be seen in the *kitab* used as teaching and learning materials.

The importance of prior knowledge which become the prerequisite knowledge in *pesantren* is one of the principles in constructivism learning which states that knowledge will be arranged or built in the students' own mind while they try to organize new experience based on the cognitive framework on their mind, as stated by G.M Bordner that "knowledge is constructed as the learner strives to organize his or her experience in terms of preexisting mental structures".³⁶ Therefore, the knowledge cannot be transferred automatically from the teacher's brain to the students'. Every student should be able to build knowledge in their own brain based on the prior knowledge and experience they have.

In addition, the learning theory Piaget stated that assimilation process will happen if the new information or experience can be assimilated with cognitive framework which already exist on their mind; while accommodation happened if there is a change or development of the cognitive framework in the students' mind as the the new experience they get.³⁷

³⁵ A. Ahmadi, dan Prasetya, J. T. *Strategi Belajar Mengajar*. (Bandung: CV Pustaka Setia BSNP.2005).

³⁶ G.M. Bodner," Constructivism: A theory of knowledge". *Journal of Chemical Education*. Vol. 63 no. 10.1998.

³⁷ Jack Block. "Assimilation, accommodation, and the dynamics of personality development". *Child Development*. 53 (2): 281–295. doi:10.2307/1128971.

³⁴ Wina Sanjaya. *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses Pendidikan* (Jakarta: Kencana, 2006).

Prior knowledge also needed when the senior students join the discussion forum in the *kitab kuning* teaching and learning. Those who are involved in this teaching and learning should have an adequate knowledge in that forum. They should also have reference *kitab* which explain about the topic discussed.

To reach the students' success, the *kiai*/teacher give motivation in learning to the students, either in the teaching and learning process or outside the process. In the process of teaching and learning, the *kiai*/teacher gives motivation to the students by giving *kitab kuning* teaching materials which explains about the importance to study Islamic knowledge. The explanation about the importance of learning can be seen in *al-Ihya ululmuddin kitab* by al-Ghazali.

Al-Ghazâlî stated that it is a must for someone to study. The obligation to study is already stated by the Prophet SAW who said, "Everyone must study, even when you need to go to China."

Related to the purpose of studying, al-Ghazâlî (t.t) emphasized learning as a way to make us closer to Allah. Al-Ghazâlî did not agree if we study only for the sake of wealthy. Here al-Ghazâlî stated: "the real result of education is to get closer to Allah, God the Al-Mighty and gathered together in the world after death. All of it are the real greatness and honor instinctively."

While al-Zarnuji in *al Ta'lim wa-al Mutaallim* explained that study is a worship activity and it can lead human to the happiness in the world and after life. Because study according to az zarnuji should start with a pure and sincere heart which only hope for the God's will and developing, conserving Islamic teachings, be grateful for our intellectual and deleting stupidity.

Two *ulama* opinions above, at least can be used as a normative basic which may motivate the students to do a consistent learning in *pesantren*, which is done as the form of worship to God to reach the happiness in the world after life.

Giving motivation to the students is done in some events of Islamic special day

celebration, such as *Maulid Nabi Muhammad SAW*. In that event, the *pesantren* invited *kiai* from another *pesantren* to motivate the students.

The valuable event in giving motivation to students is in the end of the year academic celebration, which is done some days before the long holiday. In that event, the *pesantren*'s board have some contests deals with the students' competence, such as the reading competence, understanding *kitab kuning*, speech, reciting Al-Qur'an and soon. The existence of this contest will make the students compete each other to give them energy to study more seriously in *pesantren*.

To evaluate the teaching an learning above, a *kiai* /teacher usually did two kinds of tests. First, evaluation is done every meeting or some certain meetings. Second, evaluation is done if they have done/ finished reading the *kitab*. A teacher evaluate the students from many aspects, either on the knowledge they have understood or on the attitude they show after the learning the materials from the *kitab* or even specific skill taught by those *kitab*, they are :1) cognitive aspect is done by evaluating the students in reading, translating, and explaining. 2) Affective aspect can be seen from the students' behavior and attitude in daily life. 3) Skills aspect can be seen from the practice in the daily activities or in the Fiqh side, such as the students can practice/ demonstrate about something.

Evaluation on teaching and learning using *kitab* is usually done in the end of the year academic. *Pesantren* does the evaluation through an event which is used to call "Imtihan", it is an evaluation of the students trough *munaqasyah* by the teachers or *kiai- ulama* in front of the open forum. After *munaqasyah*, there will be a graduation.³⁸

The students' success in learning in *pesantren*, is shown by giving "ijazah" from *kiai*/teacher to the students who are believed to be completed in studying and mastered certain *kitab*. The tradition of giving "ijazah"

³⁸ Sa'id Aqiel Siradj, dkk. *Pesantren Masa Depan*. (Cirebon:Pustaka Hidayah, 2004), p. 284.

in education world is believed as the approval from the *kiai* to the students when they have finished a level of knowledge/ class or a series of certain *kitab* learning in *pesantren* education.

Closing

Teaching and learning *kitab* in *pesantren* uses some methods which has been used from the early birth of the *pesantren* itself up to now. *Kiai* and teacher as educators in *pesantren* decide the materials and methods of teaching which is suitable with the students' competence and their level of knowledge. Therefore, the owner and the organizer of *pesantren* have used those methods which is based on a long evaluation and it is proven that it is still relevant up to now.

The use of *sorogan*, *bandongan*, *memorization*, *discussion* shows a strong emotional relationship between the *kiai*/ teacher with the students. This relationship gained from intensive interaction and communication among the *kiai*- teacher-students in the students' learning environment.

The above interaction and communication has been formed in teaching and learning process, supervision and learning guidance done by the *kiai*/ teacher in the students' daily activities. *Pesantren* has become the students learning environment which enable them to do full day instruction.

The urgent teaching and learning method to be developed is the discussion method. This method is one of the ways *pesantren* make the students get used to answer all Muslim's problems using an argumentative rhetoric. The students must prepare the arguments and mention the *kitab* reference, if the *kiai* ask so. Those who have the ability to dig and understand references will be able to find many arguments and answers to the questions being discussed.

Beside that, the *kiai*/ teachers also motivate the students to study well as an obligation of a Muslim to study in order to reach happiness in the world and hereafter.

To evaluate the above teaching and learning process, the *kiai*/ teachers usually do some evaluation on some aspects on the students, either the cognitive aspect on the mastery of the *kitab* or the attitude should be shown from the *kitab* analysis, or evaluation on certain skill/ practice taught in the *kitab*.

The evaluation is usually done in the end of the year academic. The students' success in studying in *pesantren* is signed by giving "ijazah" from the *kiai* to the students who are believed to be completed in studying and mastered certain *kitab*.

References

- Ahmadi, A., dan Prasetya, J. T. Strategi Belajar Mengajar. Bandung: CV Pustaka Setia BSNP.2005.
- Arifin, Imron, *Kepemimpinan Kiai, Kasus Pondok Pesantren Tebuireng*, Malang: Kalimashada Press, 1993.
- Arnett, Jeffrey Jensen (2013). *Adolescence and Emerging Adulthood*. NJ: Person Education Inc. pp. 64–65. ISBN 0-205-89249-3
- Berger , Kathleen Stassen. *Invitation to the Life Span, Second Edition*. New York: Worth Publishers. 2014.
- Block, Jack (1982). "Assimilation, accommodation, and the dynamics of personality development". *Child Development*. 53 (2): 281–295. doi:10.2307/1128971.
- Bodner, G.M." Constructivism: A theory of knowledge". *Journal of Chemical Education*. Vol. 63 no. 10.1998.
- Brookfield, S. D. & Preskill, S. *Discussion as a Way of Teaching: Tools and Techniques for Democratic Classrooms*. San Francisco: Jossey-Bass, 1999.
- Bruinessen, Martin van, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat, Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* .Bandung: 1999.
- Bull, Ronald Alan Lukens, *Jihad ala Pesantren di Mata Antropolog Amerika*, ter. Abdurrahman Mas'ud, et. All., Yogyakarta: Gema Media, 2002. 69.

- Craik, FIM & Lockhart, RS. (1972). "Levels of processing: A framework for memory research". *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior*, Vol.11, No.6, December 1972.
- Darajat , Zakiyah, *Metodologi Pengajaran Agama Islam*, Bumi Aksara, Jakarta, 1996.
- Departemen Agama RI, *Pondok Pesantren Dan Madrasah Diniyah: Pertumbuhan dan Perkembangan*, Jakarta: Direktorat Jendral Kelembagaan Agama Islam, 2003.
- Dhofir, Zamakhsyari, *Tradisi pesantren; Studi Tentang Pandanga Hidup Kiai*, Jakarta LP3ES, 1994.
- Dofier , Zamakhsyari, *Tradition and Change In Islamic Education* (Jakarta: Kantor Balitbang Depag RI, 1995.
- Haedari, M. Amin dan Abdullah Hanif (eds.), *Masa Depan Pesantren Dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Kompleksitas Global*, Jakarta: IRD Press, 2004.
- Huang, R.. "Chinese international students' perceptions of the problem-based learning experience". *Journal of Hospitality, Leisure, Sport and Tourism Education*, 4(2). 2005
- Ikhwanuddin , Muhammad, Che Noraini Hashim, "Relationship between Memorization Technique, Mastery of the Arabic Language and Understanding of the Qur'an" *IIUM JoUrnal of EdUcatIonal StUdIES*, 2:2, 2014.
- Khaleefa, O. H. Imperialism of EuroAmerican Psychology in Nonwestern Culture: An Attempt toward An Ummatic Psychology. *The America aleefa, The American Journal of Islamic Social Sciences*, 14 (1). 1998
- Madjid, Nurcholish, *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- Mastuhu, *Dinamika Sistem Pendidikan Pesantren, Suatu Kajian Tentang Unsur dan Nilai Sistem Pendidikan Pesantren*, Jakarta: INIS, 1994.
- Mochtar, Affandi, *Membedah Diskursus Pendidikan Islam* .Jakarta: Kalimah, 2001.
- Nafi', M. Dian, et. all., *Praksis Pembelajaran Pesantren*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Ormrod, Jeanne Ellis *Psikologi Pendidikan: Membantu Siswa Tumbuh dan Berkembang*. Jakarta: Erlangga, 2008.
- Park, C. C.. "Learning style preferences of Southeast Asian students". *Urban Education*.35(3). 2000.
- Rusman, *Model-model Pembelajaran: Mengembangkan Profesionalisme Guru*. Jakarta: PT RajaGrafindo, 2013.
- Sa'id Aqiel Siradj, dkk. *Pesantren Masa Depan*. Cirebon:Pustaka Hidayah, 2004, 284.
- Sani, Ridwan Abdullah, *Pembelajaran Saintifik untuk Implementasi Kurikulum 2013*. Jakarta: PT Bumi Aksara, 2014.
- Sanjaya, Wina *Strategi Pembelajaran Berorientasi Standar Proses Pendidikan*, (Jakarta: Kencana, 2006.
- Scharfe, Hartmut: "Education in Ancient India", *BRILL*; ISBN 90-04-12556-6, ISBN 978-90-04-12556-8, at Ch. 13, 2002.
- Silberman, Melvin L., *Active Learning: 101 Strategi Pembelajaran Aktif*, terj. Sarjuli et. al., Yogyakarta: YAPPENDIS, 2005.
- Suherman , Erman, dkk, *Strategi Pembelajaran Matematika Kontemporer* (Bandung: Universitas Pendidikan Indonesia, 2001.
- Sukanto, *Kepemimpinan Kiai Dalam Pesantren*. Jakarta: LP3ES, 1999.
- Sukmadinata , Nana Syaodih, *Landasan Psikologi Proses Pendidikan*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 2003.
- Suprihatiningrum,Jamil, *Strategi Pembelajaran*.Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.
- The Stages of Cognitive Development <http://piaget.weebly.com/stages-of-cognitive-development.htm>, diakses 25 mei 2017.

Wahid, Abdurrahman, "Pendidikan Tradisional di Pesantren" dalam *Menggerakkan Tradisi*, ed. Hairus Salim .Yogyakarta: Lkis, 2001.

_____, "Pesantren Sebagai Subkultur", dalam *Pesantren dan Perubahan*, ed. M. Dawam Rahardjo, Jakarta: LP3ES, Cet.V, 2004.

Watkis D. A. & Biggs J.B. *The Chinese Learner: Cultural Psychological and Contextual Influences*. Hong Kong: CERC & ACER, 1996.

Yusuf., Muhammad " Memorization As A Learning Style: A Balance Approach To Academic Excellence, V11 : Oida International Journal Of Sustainable Development, volum 06, tahun 2010.



BRINGING THE INFLUENCE OF ISLAM ON MADURESE CULTURE TO AN ENGLISH CLASSROOM THROUGH PICTURES

Eva Nikmatul Rabbianty

STAIN Pamekasan

(evafajar80@gmail.com)

Abstract:

Culture and Religion always strongly connected each other. They seem walk side by side developing what people called as local Islam (Madurese Islam), Islam in Madura has its own characteristics, and dealing with the already existed culture before ISLAM came into Indonesia. Teaching children cultures in the classroom is already done in many countries to help the students become a person that tolerate diversity. Culture will affect the way they think, behave, and view the world around them. Teaching Madurese cultures that are influenced by Islam to the children is a good way to make children respect their local cultures as well as implementing the Islamic values into their daily life. In this visual world where students are mostly visual and they can understand visual image than a thousand words we can count on pictures to introduce complicated thing in a more simple way. Because, through the pictures we can make the students understand better. This article will discuss on how an English teacher can use pictures as an effort to introduce the influence of Islam toward the Madurese culture to an English classroom.

Key words:

The Infuence of Islam, Maduresse culture, English classroom, Teaching using picture

Introduction

I am Madurese that have been living in Madura for my whole life. And I am a Mosleem. Unfortunately, it seems that I am to ignorance to the greatness of my own culture. The culture, that is a wise collaboration between Islam and local Madurese culture. There are so many historical and psychological values within the culture that I have been ignored.

Lets take for an example of how 'ignorance' I am as Madurese to my own culture. I know that our traditional house is wellknown as *Taneyan Lanjeng* . I heard the term so many times, but I do not really pay attention on the history, the shape or the characteristics of *Taneyan LANjeng*. At first I

thought that, it is only a group of house that has a long front yard. While, it is not as simple as that. Ideally, how the houses and other part of the house are organized based on certain values that strongly believed by the owner of the house.

Because of that, as an English lecturer, then I realize that we need to introduce the Madurese culture to the students as early as possible. So that, they will aware of the greatness of their cultures. Hoping that, the students will strongly hold their cultures and manifested the values in those cultures in their everyday life to bring a better life.

How can an English teacher teach students cultures?, you might have the question. Yes, we sometimes focusing

ourselves only how to make our students able to communicate in English, yet, we forget that letting the students know their cultures will also help them to be better since they realize that they come from a region that has a great culture. Culture that maybe different with the pop culture they see on the television. But I believe by learning cultures students will be a respectful person that tolerance toward diversity. Because their culture teach them to do so.

Culture and Religion always strongly connected each other. They seem walk side by side developing what people called as local Islam¹ (Madurese Islam), Islam in Madura has its own characteristics, dealing with the already existed culture before ISLAM came into Indonesia. The Madurese culture that is influenced by Islam is more or less quite the same with the local Islam² in Java. Since, Madura and Java are close enough in term of the area and history.

Introducing the Madurese local Islam using pictures will be a valuable way. In this visual world where students are mostly visual and they can understand visual image than a thousand words. we can count on pictures to introduce complicated thing in a more simple way. Because, through the pictures we can make the students understand better. This article will discuss on how an English teacher can use pictures as an effort to introduce the influence of Islam toward the Madurese culture to an English classroom.

The Influence of Islam To Maduresse Culture

The relation between Java and Madura is very strong. Madura is part of Java and the first Settler of Madura also come from Java.³

¹ Mark Woodward, *Java, Indonesia and Islam*, ,(New York: Springer, 2011), Page: 43.

² Local Islam is that set of oral, writte, and ritual text that are unknown out side of their area or origin. They derive from the interaction of local culture and received Islam

³ Sejarah Madura.

this explained why there are similarities in the local Islam culture. The spreading of Islam in Madura was done by the Gujarat Trader and Walisongo. As what is stated by Amrullah⁴

.... Islam first came to Madura not through Walisongo, but through inter-island trader contacts conducted by the Gujarati, especially in the eastern Madura region (Sumenep). However, the spread of Islam in Madura took place massively after Walisongo introduced Islam on Java, including Madura. The success of Walisongo in developing Islam in Madura cannot be separated from the strategy of da'wah that is applied, that is nice and wise (bi al-hik-mah), good advice (mau'idlah hasanah), good example (uswah hasanah), good dialogue (al-mujādalāh bi al-laṭī hiya ahsan), and accommodating to the existing local culture.....

Other than The Gujarat Trader and Walisongo, The support of the Madurese rulers was also one of the factors supporting the successful spread of Islam in the Madura region. Amrullah ⁵ wrote that the rapid development of Islam in Java had entered the palace environment. Many rulers who embraced Islam. such as, Sunan Ampel who managed to make some royal figures embraced Islam, among others: 1) Duke Arya Damar, his wife, and children in Palembang. 2) princess Campa the queen of Prabu Wijaya , 3) Sri Lembu Petteng from Madura. This strategy used by Wali Songo because they thought that if the ruler is a Mosleem and legitimizes himself as a king of Islam and incorporate Islamic law into the area of his kingdom, then its people will be easier to embrace Islam.

Intensely in Madura there is also an assimilation among the palace elite, Amrullah also stated that some other Madurese elite have also converted to Islam as well as

⁴ Afif Amrullah "Islam in Madura" at jurnal *Islamuna* volume 2 nomor 1 Juni 2015. STAIN PAMEKASAN, page: 56-69.

⁵ Check Effendi Zarkasi in Afif Amrullah, *Islam in Madura*, page: 61.

spreading the teachings of Prophet Muhammad, such as, Jokotole (ruler of Sumenep), Lembang Petteng (ruler of Sampang), Arya Menak Sunoyo (ruler of Proppo), Bonorogo (ruler of Pamekasan), and Ki Arya Praghalba (ruler of Bangkalan)⁶..

As stated before, the strategy in spreading Islam In Madura was inserting the Islamic values into the local culture. The Islamic values have been manifested in their daily life. Madurese people try to balance between their spiritual life and their worldly life. So, There is a famous proverb that described the influence of Islam in Madurese culture, *abantal syahadat asapo' iman*⁷ (in syahadah, covered with faith). In short, we, madurese people always inserting Islamic values in every aspect of life. Those influence can be seen such as from their traditional house called as *taneyan lanjeng*, the celebration of Prophet Muhammad Birthday (*Molodhen*), *Samman*, *hadrah*, *pellet kandhung*, *toron tana*, *saronen*, *rokat tase'* and many others.

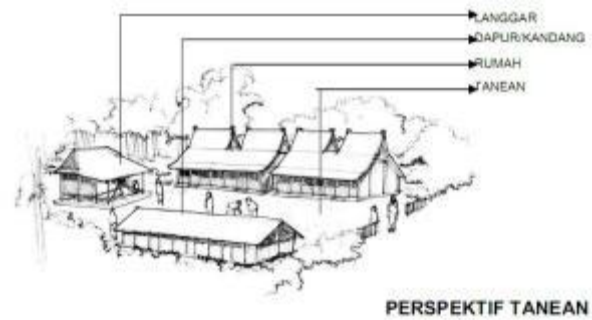
1. Taneyan Lanjeng (Madurese Traditional House)

Nowadays, we cannot easily found the madurese traditional house called as *taneyan lanjeng* with the style of the house called as⁸ *roma bangsal*, *roma pegun* and *roma pacenan*. In the tradition of building a house In old tradition, type of *roma bangsal* usually owned by Madurese priyayi, such as *klebun* [village head]. Meanwhile, type of *roma pegun* reflects that the owner is the middle class in terms of economy and type *roma pacenan* is home among ordinary people.

⁶ Check Afif Amrullah, *Islam in Madura*, for further details of how the history of the spreading of Islam Madura.

⁷ Abantal = berbantal in Indonesian = pillow in English Asapok = berselimut in Indonesia = blanket in English

⁸Edi susanto, "Revitalisasi Nilai Luhur Tradisi Lokal Madura" at Jurnal Karsa, vol XII no. 2 Oktober 2007, STAIN PAMEKASAN. Page: 96-103



Picture 1: Traditional *Taneyan lanjeng* taken from Google

Based on to Edi Susanto⁹ the inner construction of Madura old houses style is facing south, reflecting the original character of *oreng* Madura (maduresse) characters. The inside construction is a package with the house layout known for its *taneyan* (frontyard) beds. Inside the houses, it has no divider, or all-round open, as the home model of joglo in the Java community. This can be understandable, because Java and Madura area is a cognate community. In the west part of the house there are always *kobhung* (musholla). It becomes the center of the big family activities. *Kobhung*¹⁰ proves us the strong influence of Islam toward Madurese culture.

⁹ Ibid.

¹⁰ *Kobhung* occupies an important position. This building became the center of *taneyan*. Almost all family buildings in Madura have *Kobhung*. This is unique in Madura. It is located on the western side, in addition to indicating the direction of Qiblah is also easy to monitor the safety of the family environment. Among the functions of *Kobhung*, other than as a resting place and gathering of family and relatives, as well as a place to receive guests and places of worship of the family.

Adapted from <http://www.lontarmadura.com/kobhung-bangunan-tradisional-masyarakat-madura/#ixzz4tptZQkv8>, accessed on 27 september 2017 jam 7:52.



Picture 2: *Kobhung* taken from Google

However, we cannot easily found the traditional madurese house in their original style recently. Because, in the name of modernization and practicality, madurese shift to build a more modern house style. But, in several places we still can see madurese people who still strongly hold the tradition by still holding the tradition of *taneyan lanjeng* eventhough the house style has its modern touch allready.



Picture 3: modern *TAneyan Lanjeng* taken from Google

2. *Rokat Tase'* (Celebration To Start A Fishing Time)

*Rokat Tase'*¹¹ 'is a fishing community celebration to save fishermen from disasters and any obstacles that may be faced when go fishing and can give a lot of fish catch. There are so many symbol and procedures in *rokat tase'* tradition, there are

¹¹ Wahyu ilaihi and siti aisah "Symbol Keislaman Dalam Tradisi *Rokat Tase'* Dalam Komunikasi Pada Masyarakat Nepa Banyuates Sampang' in Indo Islamika, volume 2, nomor 1, 2012/1433, page: 45-58.

small boat called *Githe'* containing varieties of food, money to symbolizes the expression of fishermen hope to get a fortune after the celebration event. It is also means as an expression of acceptance to whatever given by Allah SWT, because what is planted will be fruitful.



picture 4: the prossesion of *Rokat Tase'* taken from Google

Other than the small boat that is put down to the sea, there are several activities¹² conducted before letting the *Githe'* sails to the sea. The activities are the event of *khataman al-Qur'an* (reciting the whole Al Qur'an in a time), reciting sholawat to Prophet Muhammad SAW, dance, throw rice, *sawer* (giving money randomly to the dancer) and plowing the fields. Those activities symbolize prayer and hope to Allah that are ushered through the symbol of offerings and actions that have been done. The delivered prayer is expected can be granted by Allah in the form of salvation of all villager and safety for the Fishermen when they go to sea. Besides hoping for salvation, prayer is also delivered for hope to Allah, they will have an abundant fortune from the catch of fish when they go to sea.

From the activities we can see that eventhough in Islam there is no such an activities but we still can see that there are some Islamic activities following the activities. It is symbolized that Madurese cultures are strongly influenced by Islam.

¹² ibid

3. Moloden Nabhi (Celebrating Prophet Muhammad Birthday)

On the 12th of Rabi'ul Awal, the people will go to the mosque to celebrate Molodhen Nabhi to celebrate the birth of Prophet Muhammad SAW. In the event, it is usually filled with the reading of the barzanji¹³ (the story of the life of the Prophet) and a little interlude of religious lectures that tell the Prophet's goodness during his life to serve as life guidance.

On the celebration, the women usually come to the mosque or musala with a tug on it containing Tumpeng. Around the tumpeng is filled with a variety of fruit pierced with stick and attached to a tumpeng. The fruits such as bark, apple, grapes, rambutan, oranges, and others.

The event of the maulid is usually opened with reciting Al-Fatihah, then followed by reciting shalawat and Mahallul Qiyam¹⁴. When it comes to Mahallul Qiyam, all the audience recite shalawat while standing like welcoming the birth of the Prophet. Shalawat recitation are usually led by a melodious person who is adept in the songs of shalawat. When Mahallul Qiyam's shalawat is finished, all the audience is seated. The event was then closed with prayers led by local

¹³ Barzanji is a prayer, praise and narration of the history of the Prophet Muhammad pronounced with a rhythm or tone commonly sung during the birth, circumcision, marriage and mawlid of the Prophet Muhammad. The contents of Berzanji speak about the life of Muhammad, who is mentioned in succession namely his lineage, childhood, adolescence, youth, until he was appointed apostle. In it also tells of the noble traits that Prophet Muhammad possessed, as well as events to be exemplary of mankind adapted from <https://id.wikipedia.org/wiki/Berzanji> accessed on 27 september 2017 on 8:31 AM.

¹⁴ mahallul qiyam, is time to stand up when the recitation of Shalawat:

يَا نَبِيَّ سَلَامٌ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ سَلَامٌ عَلَيْكَ
oo prophet Muhammad peace be upon you
adapted

<http://mushollarapi.blogspot.co.id/2013/01/mahallul-qiyam-menghadirkan-nabi-dalam.html> accessed on 27 september 2017 on 12:47 AM.

community leaders.¹⁵



Picture 5: *Muludhen* using Fruit Tumpeng. Taken from Google

4. Sammman (Madurese Traditional Music)



Picture 6: Samman

Samman is one of the traditional forms of art that always showing aspect of motion and sound. The ritual tradition of samman¹⁶ in addition to loading element of aesthetic value, also contains religious value. Even the *kyai* (Islamic Scholars) argue that

¹⁵ <http://www.emadura.com/2014/12/tradisi-perayaan-maulid-nabi-di-madura.html> accessed on 27 September 2017 at 8:02.

¹⁶ Ainurrahman Hidayat "Dimensi Epistemologis Tradisi Ritual Samman Dalam Masyarakat Madura (Telaah Dalam Perspective 'Epistemologis Abd Al Jabbar' in KARSA, Vol. XII, No. 2 Oktober 2007. page: 119-131

samman is part of the *tarekat*, because the samman ritual procession always contains praise of Allah SWT repeatedly. Especially if the lyric of praise live, contemplate, and live in depth, almost certainly will brings in the effects of the inner pleasures.

Still base on to Hidayat¹⁷ the samman ritual procession practiced by the Madurese has three important aspects, namely reading, movement, and formation. The procession of samman ritual tradition by the Madurese society has its own characteristics separately as stated in the five round procession, and each round though there are similarities but also have differences in terms of movement, reading (poetry), and the formation intact. Symbols in the tradition of samman rituals include four basic symbols, the motion symbols as sacred dance, the central symbol of circular orbit, symbols of letters, and symbols of Allah and Muhammad. Those symbols in short symbolized the peace of the soul in believing in the truth. the Tradition of samman ritual is really an effective medium in providing spiritual practice to the younger generation to face the challenge of behavioral globalization. It is also can be a media of exercising youth spiritual intelligence. . Wa Allāh a'lam bi alsawāb

Bringing Cultures To English Classroom

School is a place where we can make the students having different system values in seeing the diverse religions, cultures, races, social background of their friends. As a teacher we need to teach the students to respect others as well as respecting themselves. In addition, we need to balance between the students' independency as well as their dependency to a certain group. Teaching the students to realize that they will live hand in hand with certain group values in life.

Group values¹⁸ need to recognize and celebrate diversity and foster tolerance, empathy and cooperation. In the classroom we need to tell them to agree to several positive values inside the classroom such as:

1. Everyone has a voice that should be heard
2. Every idea deserves considerations
3. An open mind is often better than a strong one
4. Diversity when tolerated is a strength
5. No one knows everything but together we know a lot
6. Pulling together is better than pulling apart.

In addition, Richards, Brown and Forde in Tony Erber¹⁹ suggest the following activities to become more culturally responsive.

1. Acknowledge students' differences as well as their commonalities
2. Validate students' cultural identity in classroom practices and instructional materials.
3. Educate students about the diversity of the world around them
4. Promote equity and mutual respects among students
5. Acces students ability and achievement validity.
6. Foster a positive interrelationship among students, their families, the community and school.
7. Motivate students to become active participants in their learning
8. Encourage students to think critically
9. Challenge students to strive for excellence as defined by their potential
10. Assist students in becoming socially and politically conscious.

¹⁸ Andrew Hammond, 2006, *Tolerance and Empathy in Today's Classroom*, London: Paul Chapman Publishing. Page: 5.

¹⁹ Tony Erben, Ruth Dan, Martha casthaneda, 2009, *Teaching English Language Through Technology*, Routhledge:New York. Page: 39.

¹⁷ Ibid.

While Goodenough in Michael²⁰ define culture as something relates to people (not animal), and it include their particular shared history, language, habits, customs and values. In brief, it is a way of seeing and believing. He also said that religion also influences culture. Indeed, culture and religion are often seen as roots of the same tree. Without culture, the conventional wisdom runs, religion has no vehicle through which it might be interpret without religion, cultures lack of shape even meaning. So, they are imperceptibly influences each other.

Teaching children cultures in the classroom is not a new and hard things to do because it is already done in many country to help the students become a better person that tolerate diversity. Culture will affect the way we think, behave, and view the world around them. There are several things²¹ that we can consider in teaching culture to the students in order to ensure a constructive positive learning envirointment:

1. Know the ability of the students. It will help us to decide the activities that are not supposed too difficult or too easy for the students .
each the two side of the culture. Do not only teach about pleasant aspect but also the unpleasant aspect of the cultures
2. Teachers are not allowed to judge whether certain culture is 'bad' or 'good'

The above explanation show us the important of bringing the culture into a classroom situation. The question is, is it possible? Why not!. If there is a will there a way.

English is a language, media of communication, so teaching English can be done by discussing many things. One of the

discussion topics can be about cultures. Bringing the local Islamic cultures to the madurese students can be a great way to teach students English and introducing them to the great of their cultures. So they can appreciate their local Islamic cultures and becoming a proud madurese.

Using Pictures to Introduce the Influence of Islam to the Madurese Cultures in English classroom

Using pictures²² in an English classroom can be very beneficial; they can be a key resource for accessing the different learning styles that each student has²³. As we know the students may have different multiple intelligent that will affect the way they learn. As what also stated²⁴ by one of the web article:

Pictures are inexpensive, even it can be free. Finding pictures is very simple and does not take a lot of time. Pictures come from many sources: magazines, newspapers, posters, search engines, to name a few. Since many pictures are available from so many sources, it takes very little time for teachers to choose and prepare the lesson. Furthermore, Picture can be kept for long time generations to generations. Pictures can stimulate and motivate students to be come more express

²² A **picture**, also called an **image**, is a group of coloured points on a flat surface that looksthe same as something else. For example, a picture can look the same as an object or a person. Pictures can also be drawings, paintings or photographs. People who make such pictures are called artists, photographers or painters. Pictures are very helpful. Sometimes people say pictures are worth a thousand words. Pictures and diagrams can be used to explain how to do things, and thus a picture is a kind of tool definition taken from <https://simple.wikipedia.org/wiki/Picture>

²³ Adapted from <https://www.teachingenglish.org.uk/article/picture-stories-communicative-classroom> accessed on 27 september 2017 on 9:48.

²⁴ Cited from <https://peltjournal.wordpress.com/2013/09/30/using-pictures-in-teaching-english/> accessed on 27 september 2017 on 9:53.

²⁰ Michael S Merry, 2007, *Culture, identity and Islamic Schooling: A phylosopichal Approach*, Palgrave, MacMillan: New York. Page: 72

²¹ Esim Gursoy-Arda Ankan, *Teaching English to Young Learners: An Activity –Based Guide for Prospective Teacher*, (Egiten Kitap: __, __) Page : 360-361.

themselves. Pictures can be use in many ways. Pictures can be use individual or group to introduction, summarize at unit and enriched reading and can help clarify misunderstanding. Pictures can be uses in teaching skills. Here are the examples of how to use the pictures in an English classroom.

1. Dialogues Bubles²⁵

Aims

1. To introduce the local culture
2. To make the students appreciate many professions
3. To make the students always do good things in the name of Allah
4. To make the students to be a grateful person.
5. To make the students practice the conversation



Instructions

1. Find an interesting pictures that has some pictures of people in it.
2. Give a short description of the tradition to introduce the students to the tradition
3. For a higher level of students, teacher can asked them to conduct a little research dealing with the tradition shown in the picture. Asked them to find any information from the internets, books, magazine or even having some interviews to the people

²⁵ Adapted from <http://elt-connect.com/using-pictures-in-class/> accessed on 27 september 2017 on 11:38.

ever doing the *rokat tase*' to find out some facts.

4. Asked the students to use their imagination (using their knowledge of rokat tase' tradition) of what will the people talked about. The more bubbles (dialogues) the better it will be.
5. Teacher can decide to have it in a pair work or in a group work.
6. Do it as a written activities then an oral activities.means after they create the dialogues then ask the students to act it out in front of the classroom.

2. If I Were There... I Would....²⁶



Aims

1. Practicing conditional sentences
2. Introducing the part of *taneyan lanjeng* and the function of picture
3. Lets the students know how MADuresse strongly hold their tradition as well as their Faith in Islam

Instructions

1. Choose a picture and describe part of the *taneyan lanjeng* as MADuresse traditional house.
2. Ask the students to imagine If they were the children in red circle on the picture.
3. For a beginner you can ask them to only practice developing sentences such as ***if I were there, I would running around the front yard with a bare feet.***

²⁶ ibid

4. For a higher level students, you can ask the students to make a little project by asking them to take similar picture from their neighbourhood. In case, they still can see their neighbour who still stay in *TAneyan LANjheng*. And named each part of the *TAneyan LANjheng*. Asked them to give a little description of the function of each part of *taneyan lanjheng*. To practice their speaking skill ask them to present their work in front of their friends.

3. Picture Dictation²⁷



Sumenep's mosque

Aims

1. Teaching the students the four language skills integratively
2. Teaching the students public speaking
3. Let the students know the combination of Islam and culture of Madura.

Instructions

1. Prepare some pictures dealing with the Islamic madurese cultures
2. Make sure the students already know well the pictures
3. Make the students to make a group of three
4. One student as describer, one students as the artist, and one student as the scribe.
5. The describer will be the only one who can see the picture, then he/she will

describe the picture to the students. And the artist will draw the description, while the scribe should write the descriptions.

6. Take turn.

4. Explain The Picture²⁸



Tradisi lek sellek (mencari kutu rambut) dan toron tana

Aims

1. Teach the students writing skills
2. Teach the students to respect others
3. Teach the students not to easily underestimate people
4. Teach the students to appreciate the power of do'a

Instruction

1. Give each of the student a picture of madurese tradition
2. Ask them to write a descriptive, narrative or persuasive essay based on the picture they have.
3. Ask them to write the essay in their point of view, or teacher can ask the

²⁷ Ibid.

²⁸ <https://www.weareteachers.com/21-ways-to-use-photos-in-the-classroom/> accessed on 27 september 2017 on 11:52.

students to write an essay from the person in the picture point of view.

Conclusion

English is a language, media of communication, so teaching English can be done by discussing many things. One of the discussion topics can be about cultures. Bringing the local Islamic cultures to the Madurese students can be a great way to teach students English and introducing them to the great of their cultures. So they can appreciate their local Islamic cultures and becoming a proud Madurese that is not only able to speak in a foreign language but also can explain the Madurese culture to the international world. The techniques of using pictures to introduce the Madurese culture that the writer presents above are only some from thousands ideas of introducing cultures to the students using pictures. But hopefully those little ideas can help the teacher to not only teaching English to the students but they can also bring the Islamic Madurese cultures as one of the material given to the students.

References

- Amrullah, Afif. "Islam in Madura" at jurnal *Islamuna* volume 2 nomor 1 Juni 2015. STAIN Pamekasan.
- Erben, Tony, Ruth Dan, Martha casthaneda, *Teaching English Language Through Technology*, Routhledge:New York, 2009.
- Gursoy-Arda Ankan, Esim. *Teaching English to Young Learners: An Activity –Based Guide for Prospective Teacher*, (Egiten Kitap: _, _)
- Hammond, Andrew. *Tolerance and Empathy in Today's Classroom*, London: Paul Chapman Publising, 2006.
- Hidayat, Ainurrahman. "Dimensi Epistimologis Tradisi Ritual Samman Dalam Masyarakat Madura(Telaah Dalam Perspective 'Epistemologis Abd Al_Jabbar' in KARSA, Vol. XII, No. 2 Oktober 2007.
- Ilaihi, Wahyu and Siti Aisah "Symbol Keislaman Dalam Tradisi Roket Tase' Dalam Komunikasi Pada Masyarakat Nepa Banyuates Sampang' in Indo Islamika, volume 2, nomor 1, 2012/1433.
- McKay, Penny. *Assesing Young Language Learners*, Cambridge University Press: UK, 2006.
- Merry, Michael S. *Culture, identity and Islamic Schooling: A phylosopichal Approach*, Palgrave, MacMillan: New York. 2007.
- Proyek Penelitian Madura. 1980. *Madura III (Kumpulan MAkasalah Seminar 1979)*, Departemen PEndidikan dan Kebudayaan RI
- Susanto, Edi. "Revitalisasi Nilai Luhur Tradisi Lokal Madura" at Jurnal *Karsa*, vol XII no. 2 Oktober 2007, STAIN Pamekasan.
- Vale, David 7 Anne Feunten, *Teaching Children English*, Cambridge Univertsity Press: UK, 1995.
- Woodward, Mark. *Java, Indonesia and Islam*. Springer : New York, 2011.
- <http://www.lontarmadura.com/kobhung-bangunan-tradisional-masyarakat-madura/#ixzz4tpZQkv8>
- <https://id.wikipedia.org/wiki/Berzanji>
- <http://mushollarapi.blogspot.co.id/2013/01/mahallul-qiyam-menghadirkan-nabi-dalam.html>
- <http://www.emadura.com/2014/12/tradisi-perayaan-maulid-nabi-di-madura.html>
- <https://simple.wikipedia.org/wiki/Picture>
- <https://www.teachingenglish.org.uk/article/picture-stories-communicative-classroom>
- <https://peltjournal.wordpress.com/2013/09/30/using-pictures-in-teaching-english/>
- <http://elt-connect.com/using-pictures-in-class/>
- <https://www.weareteachers.com/21-ways-to-use-photos-in-the-classroom/>



URGENSI BAHASA ARAB TERHADAP CORAK KEBERAGAMAN MASYARAKAT MADURA

Achmad Muhlis

Dosen Bahasa Arab STAIN Pamekasan
(ach_muhlis@yahoo.co.id)

Abstrak:

Arabic language for madurese community is a religious language of islam that must be studied for every moslem either as a legislative. Excecutive, judiciary, or parent by the aim to deepen and understand the teachings of islamic religious derived from Al-Qur'an ang Al-Hadith are both arabic language. But the fact is not the case. Because arabic is still considered a foreign language for followers of islam in madura. So it things as a plebean sarungan language and others. Which causes motivation and interest in learning arabic language becomes reduced and considered unimportant, difficult and complicated, ultimately affect to mind set sosial behavior, culture and orientation of religius thingking madurese society such as tradition of musical dugem on every takbiran night and celebration of muharram with party.

Kata Kunci:

Bahasa Arab, Corak Keberagamaan, Masyarakat Madura.

Pendahuluan

Bahasa Arab sebagai bahasa Agama Islam

Bahasa Arab sebagai salah satu bahasa internasional yang juga merupakan alat untuk berkomunikasi secara lisan maupun tulis yang setiap saat berkembang sesuai dengan perkembangan zaman. Berkomunikasi dengan bahasa arab itu artinya, akan dapat memahami, memaknai dan mengungkapkan informasi, pikiran, perasaan, dan mengembangkan ilmu pengetahuan, teknologi, dan budaya berbasis agama islam. Karena bahasa arab merupakan sumber pertama dan utama ilmu pengetahuan, teknologi, dan budaya islami.

Bahasa Arab merupakan bahasa al-qur'an, al-hadist dan bahasa shalat, serta sumber hukum dan ajaran Agama Islam¹. Al-

Qur'an menurut pandangan para ahli ilmu kalam merupakan kalimat-kalimat yang maha bijaksana yang *azali* yang tersusun dari huruf-huruf *lafdhiah*, *dzhiniyah*, dan *ruhiyah*, atau al-Qur'an itu adalah lafal yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw. mulai dari awal *surah al-fatimah* sampai dengan *surah an-nas*, yang mempunyai keistimewaan-keistimewaan yang terlepas dari sifat-sifat kebendaan dan *azali*², dengan menggunakan bahasa Arab. Begitu juga al-Hadits yang merupakan perkataan, perbuatan, dan ketetapan nabi Muhamad saw.³, dengan menggunakan bahasa Arab. Bagi Seorang muslim yang ingin memahami al-Qur'an dan al-Hadist, maka ia harus menguasai bahasa Arab secara menyeluruh. Jika tanpa dengan penguasaan bahasa Arab yang baik, maka

¹ Ali Al-Khuli, *Asaliib Tadriis al-Lughah Al-Arabiyyah*, (Riyadl: al-Mamlakah al-Arabiyyah al-Su'udiyah, 1982), hal. 19-20.

² Abdul Djalal, *Ulumul Qur'an*, (Surabaya: Dunia Ilmu, 2000), hal. 8.

³ Subhi as-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), hal 3.

dapat dipastikan, ia tidak akan dapat memahami al-Qur'an dan al-Hadist dengan benar dan komprehensif⁴.

Bahasa Arab adalah entitas terdekat dan sekaligus terjauh. Begitu dekat, karena ia senantiasa hadir dalam keseharian kita (melalui bahasa shalat, do'a dan lain-lain). Begitu jauh, karena ia kadang menampilkan wajah kesulitannya untuk dipelajari. Namun demikian, ia adalah satu-satunya bahasa yang mengilhami pencarian kita atas ilmu tertinggi (melalui al-Qur'an al-Sunnah).

Zulhannan menguraikan, bahwa dalam al-qur'an, Allah Swt. berkomunikasi dengan nabi Adam *alaihi salam* untuk memperkenalkan nama-nama benda menggunakan bahasa arab. Artinya bahasa arab bukan hanya sekedar wacana, akan tetapi memiliki nilai-nilai filosofis yang cukup holistik, karena ia merupakan bahasa pengguna surga dan neraka, bahkan bahasa malaikat dan syaitan, sehingga ada sebuah statement yang cukup menarik untuk dikemukakan dalam rangka memotivasi peserta didik untuk gemar mempelajari bahasa arab adalah "*orang Islam yang tidak bisa bahasa arab, hukumnya lebih dari zina*", analisis filosofisnya adalah "tidak bisa bahasa arab, tidak bisa memahami al-qur'an dan al-hadist secara baik dan benar, apalagi kitab tafsir dan ilmu hadistnya, tidak paham al-qur'an dan al-hadist secara baik dan benar, tidak paham ajaran-ajaran agama secara baik dan benar pula, tidak paham ajaran agama secara baik dan benar, bukan saja zina yang dilakukan, akan tetapi lebih dari zina dilakukannya". Term ini hanya sekedar memberikan penegasan bahwa belajar bahasa arab bagi orang islam sangat penting, bahkan imam ghazali dalam *ihya'ulumuddin* menyebutkan bahwa "belajar bahasa arab hukumnya wajib bagi orang islam". Karena sumber primer dan sekunder mereka adalah al-qur'an dan al-hadist ditulis dengan menggunakan bahasa Arab. Atas dasar inilah,

maka ekspresi konservatif yang menegaskan bahwa "*orang Islam yang tidak bisa bahasa arab hukumnya lebih dari zina*", tidak harus dipahami secara syar'i, akan tetapi harus dipahami secara filosofis. Hal ini dimaksudkan, agar orang Islam tidak meninggalkan bahasa Arab begitu saja, yang notabene sumber hukum Islam mayoritas berbahasa Arab⁵.

Kalau Bahasa Arab ini, dihubungkan dengan filosofi orang Madura yang taat akan agamanya "islam", maka pembelajaran bahasa arab di Madura seharusnya berhasil sesuai dengan tujuan pembelajaran yakni untuk mendalami dan memahami ajaran agama islam yang bersumber dari al-Qur'an dan al-Hadist, yang keduanya berbahasa Arab. Tapi faktanya tidak demikian adanya. Karena bahasa arab masih dianggap bahasa asing bagi pemeluk Islam di Madura, sehingga cenderung menganggap bahwa bahasa arab adalah bahasa kampung, bahasa sarungan dan lain-lain, serta belajar bahasa Arab masih dianggap sulit dan rumit⁶, yang menyebabkan motivasi dan minat belajar bahasa arab menjadi berkurang serta menjadi materi pelajaran sampingan yang dianggap tidak penting.

Corak keber-agama-an Orang Madura

Masyarakat Muslim Madura selama ini dikenal memiliki tingkat kepatuhan yang sangat tinggi terhadap ajaran normatif agamanya, tapi tidak demikian dengan bahasa agamanya "bahasa arab". Bentuk ketaatan dan kepatuhan orang Madura terhadap Islam "bukan pada bahasa agama" telah jalin jemalin dengan konstruksi sosial-budayanya yang tersirat dalam ungkapan *Buppa*, *Babbu*, *Guru*, *ban Rato* (Ayah, Ibu, Guru/Kyai, dan Pemimpin pemerintahan), sebuah ungkapan yang menggambarkan hierarki kepatuhan

⁴ Ali Al-Khuli, *Asaliib Tadriis al-Lughah Al-Arabiyyah*, (Riyadl: al-Mamlakah al-Arabiyyah al-Su'udiyah, 1982), hal. 19.

⁵ Zulhannan, *Teknik Pembelajaran Bahasa Arab Interaktif*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2014), hal. 2-3.

⁶ Achmad Muhlis, Komunikasi Verbal dalam pengembangan pembelajaran bahasa Arab berbasis media bithaqah al-jaibiyah, *Okara Jurnal Bahasa dan Sastra*, Vol. 2, Tahun X, November 2016, hal. 149.

orang Madura dalam kehidupan sosial-budaya mereka. Tetapi tingkat kepatuhan orang Madura ini tidak cukup kuat untuk memotivasi dan mendorong serta mendorong keberhasilan bahasa agama islam yakni Bahasa Arab. Hal ini tergambar dalam setiap pembelajaran bahasa Arab di Pesantren, Madrasah, maupun Sekolah menjadi pelajaran yang dinomor duakan, disamping itu keberpihakan pemerintah terhadap materi bahasa arab semakin hari semakin tidak jelas, padahal bahasa Arab itu adalah pelajaran yang tidak ada duanya dan tidak ada tandingannya dalam mengembangkan dan mendalami ajaran agama Islam. Intinya tingkat kepatuhan orang Madura itu ada pada “Ayah, Ibu, Guru/Kyai, dan Pemimpin pemerintahan” yang memiliki kemampuan dalam memahami dan memplimentasikan ajaran agama islam secara benar. Padahal disatu sisi, orang yang akan memilki kemampuan dan pemahaman yang komperehensif dalam agama islam itu adalah orang yang bisa memahami dan mendalami Bahasa Arab secara *kaffah*, mengetahui seluk beluk kata, kalimat maupun jumlah, bahkan harus memahami secara mendalam kaidah-kaidah nahwu maupun sharraf, yang akhirnya, jaminannya adalah akan memahami dan dapat mendalami ajaran agama Islam secara *kaffah* pula.

Dengan demikian nampak sekali corak keislaman masyarakat Madura yang tampak kokoh dan dalam batas-batas tertentu dapat dikatakan “fanatik” sebagai hasil simbiosis mutualisme antara ajaran normatif Islam dengan konteks sosial, budaya, dan geografis pulau Madura. Dari sini, tergambar bahwa masyarakat Madura kadang kala dalam melaksanakan dan menjalankan ajaran agamanya dengan cara *taqlid buta* “mengikuti orang lain yang dianggap lebih paham ajaran agamanya”. Seharusnya masyarakat Madura yang memiliki “fanatisme” terhadap agamanya dapat terimplimentasi dalam pembelajaran bahasa Arab yang menjadi dasar atau alat untuk memahami dan mendalami ajaran agama Islam. Yang pada akhirnya masyarakat Madura akan melaksanakan dan

menjalankan ajaran agamanya tidak dengan cara *taqlid buta*, tetapi dengan cara-cara yang diatur dalam agamanya yakni minimal mengetahui dasar atau dalil *aqli-naqli* dalam menjalankan serta melaksanakan ajaran agama Islam. Itu semua bisa dilakukan jika orang Madura bisa dan mau mendalami bahasa arab sebagai bahasa agamanya.

Sebagai implikasinya, kasus **pertama** telah terjadi Baru-baru ini malam takbiran dikota GERBANG SALAM Madura, juga mulai diramaikan dengan music DUGEM (dunia gemerlap) dengan menggunakan sound system besar dipinggir jalan dengan alunan music rok, DJ dan lain-lain, serta dilengkapi dengan joget erotis, yang pada malam itu sudah tidak lagi menggambarkan malam takbiran yang penuh hikmah, malam yang sakral, malam yang ditunggu-tunggu umat Islam untuk meningkatkan kualitas keimanannya dengan bertakbir dan bertahmid, itu terjadi karena ulah sekelompok kecil masyarakat yang tidak atau belum paham akan makna, dan esensi malam takbiran yakni untuk bertakbir dan bertahmid bukan untuk hura-hura, apalagi dengan cara-cara yang tidak etis, melanggar norma dan adat ke-timur-an yang dapat merubah makna substantif malam takbiran dengan diperdengarkannya music ala DUGEM (dunia gemerlap).

Hal itu sangat menyakitkan dan “menyesakkan dada” umat Islam yang “taat”, akan aturan dan norma agamanya melalui bahasa agamanya (bahasa Arab), karena pada malam itu seharusnya dimanfaatkan untuk mengangungkan sang khaliq dengan cara memperbanyak takbir dan tahmid baik ditempat ibadah maupun dijalan-jalan, tetapi kenapa fenomena itu terjadi terus menerus, sehingga dibenak penulis muncul beberapa pertanyaan yang cukup serius untuk disampaikan, apakah pemerintah sudah tidak lagi memiliki kemampuan dan kekuatan untuk menghentikan fenomena ini? apakah sudah tidak ada lagi yang peduli dengan etika, adat dan norma? lalu siapa yang harus dan bisa menghetikannya? atau memang ada hal lain yang lebih penting untuk diselesaikan? atau

fenomena music DUGEM pada malam takbiran ini, dianggap hal “biasa” dan dianggap tidak mempengaruhi apa-apa terhadap pembentukan karakter generasi penerus bangsa? atau pemerintah takut dianggap tidak populer? berbulan-bulan pertanyaan ini muncul dan timbul, karena penulis tidak memiliki wewenang dan otoritas yang cukup memadai untuk menghentikannya, kecuali hanya dengan tulisan ini.

Padahal menurut pandangan penulis, pemerintah memiliki kekuasaan, memiliki otoritas “memiliki segalanya” untuk menghentikannya, jika pemerintah paham akan bahasa arab sebagai bahasa agamanya dalam mengamban amanah rakyat, sebagaimana termaktub dalam surat al-an’am ayat 165⁷:

وهو الذى جعلكم خلائف الأرض ورفع بعضكم فوق

بعض درجت ليلوكم فى ما أتاكم...(الأنعام 165)

“Allah menjadikan kamu sebagai penguasa-penguasa bumi dan Dia mengangkat derajat yang satu diatas yang lain untuk mengujimu tentang apa yang telah dianugerahkan padamu” (QS. 6: 165).

Kulturisasi nilai-nilai Islam pada masyarakat akan terwujud dengan sempurna serta dapat mengkritisi bahkan menfilter terhadap perkembangan dan budaya barat yang tidak menentu yang akhirnya akan menggiring generasi muda pada arah kemusyrikan dan ketidakmengertian tentang ajaran dan hakekat Islam yang sebenarnya apabila tidak diimbangi dengan kegiatan yang menjustifikasi generasi muslim ke arah kristalisasi budaya Islami sesuai dengan aqidah islamiyah yang telah ditanamkan oleh Rasulullah SAW melalui Al-Qur’an dan Hadits yang berbahasa arab.

Talcott Parsons sebagaimana dikutip oleh Mariam Budiardjo⁸, yang cenderung

melihat kekuasaan sebagai senjata yang ampuh untuk mencapai tujuan-tujuan kolektif dengan jalan membuat keputusan-keputusan yang mengikat didukung dengan sanksi negatif. Dalam perumusannya, Talcott Parsons mengatakan, bahwa kekuasaan adalah kemampuan untuk menjamin terlaksananya kewajiban-kewajiban yang mengikat, oleh kesatuan-kesatuan dalam suatu sistem organisasi kolektif. Kewajiban adalah sah jika menyangkut tujuan-tujuan kolektif. Jika ada perlawanan, maka pemaksaan melalui sanksi-sanksi negatif dianggap wajar, terlepas dari siapa yang melaksanakan pemaksaan itu⁹. Teori ini dimungkinkan oleh pemerintah (para pembuat kebijakan) dijadikan dasar untuk “menekan, memaksa dan menghentikan” fenomena music DUGEM pada malam takbiran yang dilakukan oleh sekelompok kecil masyarakat yang dapat “mengganggu” sakralitas malam takbiran di bumi gerbang salam Madura ini.

Apakah hanya pemerintah yang memiliki kewajiban “kekuasaan dan otoritas” untuk mengubah fenomena baru ini yang melenceng dari aturan syariat agama? Tokoh Masyarakat, juga memiliki peran yang tidak kalah pentingnya untuk berusaha meluruskan, fenomena music DUGEM pada malam takbiran ini. Apakah para orang tua juga tidak punya kewenangan untuk menghentikan fenomena music DUGEM pada malam takbiran? Sejogyanya orang tua merupakan unsur terdekat dan terpenting dalam merubah pola pikir, prilaku dan paradigma masyarakat disekitarnya.

Fenomena ini akan terjadi terus menerus tanpa henti dan berkelanjutan, jika ada pembiaran dari pihak-pihak tertentu yang memiliki kewajiban, kewenangan dan otoritas untuk menertibkan dan mengarahkan sekelompok kecil masyarakat ini ke dalam sebuah kegiatan yang lebih bermakna, bermartabat dan mendidik. Hal ini sejalan dengan teori *exchange*, secara garis besar dapat dikembalikan kepada tiga proposisi

⁷ Kementerian Agama, Al-Qur’an dan Terjemahnya, hal. 217.

⁸ Miriam Budiardjo, Dasar-dasar ilmu politik, (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008), hlm. 63.

⁹ Ibid.

George Homan¹⁰ berikut : *Pertama*, Jika tingkah laku atau kejadian yang sudah lewat dalam konteks stimulus dan situasi tertentu memperoleh ganjaran, maka besar kemungkinan tingkah laku atau kejadian yang mempunyai hubungan stimulus dan situasi yang sama akan terjadi atau dilakukan. Ini artinya jika fenomena music DUGEM dibiarkan atau ada pembiaran oleh pemerintah, tokoh masyarakat ataupun orang tua, maka fenomena ini akan terjadi terus menerus tanpa henti dan tanpa ada ujungnya serta terus akan berkembang pada fenomena lainnya, *naudzubillah min dzalik*. Karena ketiganya (pemerintah, tokoh masyarakat dan orang tua) memiliki kewenangan dan otoritas yang sama untuk mengarahkan atau mengalihkan atau merubah menjadi kegiatan-kegiatan yang lebih produktif, bermakna dan mendidik.

Proposisi George Homan¹¹ yang *Kedua* adalah, Makin sering orang menerima ganjaran atas tindakannya dari orang lain, makin berkurang nilai dari setiap tindakan yang dilakukan berikutnya. Artinya jika fenomena music DUGEM ini dianggap sebagai penyimpangan etika, adat dan dianggap melenceng dari norma agama, sehingga semua pihak baik pemerintah, tokoh masyarakat maupun orang tua sama-sama memberikan sanksi moral “sosial”, misal, orang tua melarang anaknya terlibat dalam fenomena ini, tokoh masyarakat dengan kewenangan dan otoritasnya juga melarang untuk tidak melakukan serta membuyikan musik DUGEM dimalam takbiran, pemerintah juga menyiapkan regulasi untuk mengantisipasinya atau menerapkan perdanya dengan tegas dan bijaksana sesuai dengan kewenangan dan otoritasnya jika sudah ada regulasi. Sedangkan Proposisi George Homan¹² yang *Ketiga* adalah, Makin dirugikan seseorang dalam hubungannya

dengan orang lain, makin besar kemungkinan orang tersebut akan mengembangkan emosi. Proposisi George Homan ini, sejalan dengan apa yang disampaikan oleh Herbert Blumer (1962), seorang tokoh teori interaksionisme simbolik, yang menunjuk kepada sifat khas dari interaksi antar manusia. Kekhasannya adalah bahwa manusia saling menerjemahkan dan saling mendefinisikan tindakannya. Bukan hanya sekedar reaksi belaka dari tindakan seseorang terhadap orang lain. Tanggapan seseorang tidak dibuat secara langsung terhadap tindakan orang lain, tetapi didasarkan atas “makna” yang diberikan terhadap tindakan orang lain itu. Interaksi antar individu, diantarai oleh penggunaan simbol-simbol, interpretasi atau dengan saling berusaha untuk saling memahami maksud dan tindakan masing-masing. Jadi dalam proses interaksi manusia itu bukan suatu proses dimana adanya stimulus secara otomatis dan langsung menimbulkan tanggapan atau respon. Tetapi stimulus yang diterima dan respon yang terjadi sesudahnya, diantarai oleh proses interpretasi oleh si aktor. Jelas proses interpretasi ini adalah proses berpikir yang merupakan kemampuan khas yang dimiliki manusia¹³.

Dengan demikian, merujuk pada proposisi George Homan yang ketiga dan teori interaksionisme simbolik Herbert Blumer (1962)¹⁴, maka pemerintah, tokoh masyarakat dan orang tua, segera merespon dan mengambil langkah tegas dan konkrit menanggapi fenomena yang terjadi akhir-akhir ini, tetapi jika tanpa adanya tindakan hukum, atau tindakan sosial yang nyata, maka suatu saat nanti akan muncul perlawanan dari masyarakat lainnya yang merasa dirugikan dengan fenomena music DUGEM ini, yakni “menghentikan dengan caranya sendiri”, karena sudah dianggap melenceng dengan

¹⁰ George Ritzer, Sosiologi Ilmu Pengatahuan Berparadigma Ganda, Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2014, hlm, 79-80.

¹¹ Ibid, hal 80.

¹² Ibid, hal. 80.

¹³ Achmad Muhlis, Komunikasi Verbal dalam pengembangan pembelajaran bahasa Arab berbasis media bithaqah al-jaibiyah, Okara Jurnal Bahasa dan Sastra, Vol. 2, Tahun X, November 2016, hal. 150.

¹⁴ George Ritzer, Sosiologi Ilmu Pengatahuan Berparadigma Ganda, Jakarta : PT. Raja Grafindo Persada, 2014, hlm, 91.

etika, adat, moral dan norma agama yang berlaku di kota gerbang salam ini serta karena pemerintah sudah tidak lagi memiliki kewibawaan untuk menghentikan fenomena ini. Walaupun sebetul hal ini tidak perlu terjadi, jika semua pihak merespon fenomena ini dengan cepat, tepat dan cerdas. Inilah yang George Homan sebut sebagai konsep keadilan relatif (*relative justice*)¹⁵. Yakni dengan cara mengadakan kegiatan yang selalu mengingatkan terhadap kulturisasi nilai-nilai keislaman harus selalu di munculkan kepermukaan masyarakat muslim, agar bisa diketahui oleh para generasi mudanya bahwa budaya Islam adalah budaya yang harus dijadikan sebagai pijakan dan patokan hidup dan kehidupan ini, sehingga dapat memilah dan memilih kegiatan mana yang sesuai dengan aqidah “Al-Qur’an dan Hadits” yang dianutnya yang menggunakan bahasa arab.

Kasus **kadua** terjadi perayaan muharrom dengan “PESTA” ala generasi muda, padahal dalam sejarahnya bulan Muharam yang berarti diharamkan atau yang sangat dihormati, merupakan salah satu diantara empat bulan “haram” yakni bulan untuk gencatan senjata bagi masyarakat yang sedang berperang atau bulan perdamaian bagi masyarakat yang sedang bertikai.

Dalam kalender Hijriah terdapat empat bulan haram, yakni Dzulqaidah, Dzulhijah, Muharam, dan Rajab. Disebut haram karena keempat bulan itu sangat dihormati, dan umat Islam dilarang berperang “harus ada kedamaian” di dalamnya. Bukan berarti selain empat bulan ini diperkenankan atau diperintahkan untuk tidak menjadi pelopori perdamaian. Bulan yang empat ini merupakan salah satu momentum bagi umat islam Madura untuk memulai dan memprakarsai kedamaian di muka bumi ini, sehingga perdamaian terus akan terjadi dan akan berimplikasi pada delapan bulan berikutnya. Tapi tidak demikian realitasnya, hal ini karena rendahnya pemahaman masyarakat Madura terhadap ajaran agamanya yang berbahasa Arab.

Dalam al-qur’an QS. Al-Taubah, ayat 36 diuraikan: Sesungguhnya bilangan bulan pada sisi Allah adalah dua belas bulan, dalam ketetapan Allah di waktu Dia menciptakan langit dan bumi, di antaranya empat bulan haram. Itulah (ketetapan) agama yang lurus, Maka janganlah kamu Menganiaya diri kamu dalam bulan yang empat itu, dan perangilah kaum musyrikin itu semuanya sebagaimana merekapun memerangi kamu semuanya, dan ketahuilah bahwasanya Allah beserta orang-orang yang bertakwa.

Maksud empat bulan haram dalam ayat ini adalah: bulan Zulqa’dah, Zulhijjah, Muharram dan Rajab, keempat bulan ditegaskan dalam ayat ini bahwa umat Islam diperintahkan untuk tidak menganiaya dirimu, yakni dengan mengerjakan perbuatan yang dilarang dalam syari’at agama Islam, misalnya, seperti melanggar kehormatan bulan itu dengan mengadakan peperangan “jika diartikan secara tektual konteks ayat ini”. Tetapi kalau perintah untuk “tidak menganiaya dirimu” dalam konteks lebih luas, maka umat Islam tidak diperkenankan untuk melakukan hal-hal yang menyebabkan umat terpuruk yang dapat menodai kehormatan umat Islam sendiri baik dibidang sosial, ekonomi, budaya maupun politik.

Lalu pertanyaannya, apakah kita umat Islam akan merayakan 1 muharrom dengan “pesta rakyat” dengan melakukan kirap pada jalan-jalan protokol, sebagai implimentasi ayat al-qur’an diatas? atau justru kegiatan-kegiatan itu dapat menodai kehormatan umat Islam ? apakah tidak ada kegiatan lain yang lebih kreatif, bermutu yang menggambarkan kualitas diri dan kompetensi umat Islam? Apakah kemeriahan malam 1 muharrom seperti itu menggambarkan syi’ar agama?. Jelas jawabannya adalah karena tidak memahami bahasa Arab sebagai bahasa agamanya secara komprehensif dan mendalam yang berakibat pada implimentasi pelaksanaan syari’atnya.

¹⁵ Ibid, hal 80.

“Tidak menganiaya dirimu” dalam ayat al-qur’an diatas, sebetulnya juga bisa diimplimentasikan dalam kehidupan keluarga, karena keluarga merupakan inti dari suatu kelompok sosial yang terkecil dari masyarakat yang terbentuk, yakni dengan cara adanya jalinan slaturrahim, komunikasi dan interaksi yang harmonis dalam keluarga, antara suami-istri serta anak-anaknya. Sementara Mulyono (1986) menyatakan bahwa keluarga pada hakekatnya merupakan wadah atau tempat pembentukan karakteristik setiap anggota keluarga. Artinya karakter anak bangsa akan terbentuk dari keluarga, sehingga pembentukan karakter ini diawali dan dimulai dari lingkungan anak dimana ia dibesarkan.”

Berangkat dari keluarga inilah momentum 1 muharram bisa terbentuk sesuai dengan tuntutan Agama Islam dengan cara “PESTA RAKYAT”, keluarga mengarahkan agar malam 1 muharram betul-betul bermakna bagi kehidupan suami, istri dan anak-anaknya melalui khatmil qur’an, tadarus dan shalawat bersama, dan lain-lain, yang pada akhirnya akan terbentuk sebuah budaya islami yang menjadi harapan dan idaman umat islam masa kini, karena pada akhir-akhir ini sudah mulai tergerus dengan kecanggihan teknologi informasi yang dapat menodai budaya-budaya islami di muka bumi ini. Jika hal ini diabaikan dan terus dibiarkan, maka yang akan terjadi adalah acara-acara seremonial yang tidak berdampak positif pada kehidupan keluarga.

Lebih lanjut Mulyono (1986) mengatakan, keluarga itu merupakan kesatuan/unit terkecil di dalam masyarakat dan menempati posisi yang sangat penting dalam kehidupan masyarakat, sehingga keluarga yang paham ajkan bahasa Arab sebagai bahasa agamanya, dipandang mempunyai peranan besar dan vital dalam mempengaruhi seseorang anak atau anggota keluarga yang lainnya. Ini artinya bahwa keluarga menjadi pintu masuk jalinan harmonisasi dan komunikasi dan interaksi antar kelompok masyarakat untuk selalu dapat

membimbing anggota keluarganya sesuai dengan syari’at agama Islam yang dianutnya. Sehingga bulan muharram ini menjadi bermakna dan sangat berarti bagi keberlangsungan kehidupan keluarga yang harmonis sesuai tuntutan agama Islam, yang akan melahirkan komunikasi dan interaksi yang diharapkan antar kelompok masyarakat.

Tanggung jawab orang tua dalam mengarahkan dan mendidik anaknya merupakan keniscayaan yang harus dilakukan oleh setiap keluarga. Karena keluarga merupakan entitas terdekat dalam membinanya dalam segala aspeknya.

Thalib dalam bukunya menguraikan tentang tanggung jawab orang tua diantaranya, bergembira menyambut kelahiran anak, memberi nama yang baik, memperlakukan anak dengan lemah lembut dan kasih sayang, menanamkan rasa cinta sesama anak, memberikan pendidikan akhlak, menanamkan akidah tauhid, membimbing dan melatih anak mengerjakan sholat, berlaku adil, memperhatikan teman anak, menghormati anak, memberi hiburan, mencegah dari perbuatan dan pergaulan bebas, menjauhkan anak dari hal-hal porno (pornoaksi, pornografi, pornowicara), menempatkan dalam lingkungan yang baik, memperkenalkan kerabat kepada anak, mendidik bertetangga dan bermasyarakat.¹⁶ hal ini sejalan dengan Firman Allah dalam surat Luqman ayat 13 dan surat Luqman ayat 17:

وَإِذْ قَالَ لُقْمَنُ لَابْنِهِ وَهُوَ يَعِظُهُ يَبْنِي لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ

Artinya : Dan (ingatlah) ketika Luqman berkata kepada anaknya, diwaktu ia memberi pelajaran kepadanya : Hai anakku janganlah kamu mempersekutukan Allah, sesungguhnya mempersekutukan (Allah) adalah benar-benar kedzaliman yang besar.¹⁷

¹⁶ Syaiful Bahri Djamarah, *Pola Asuh Orang Tua dan Komunikasi dalam Keluarga*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2014), hlm. 45.

¹⁷ Kementerian Agama, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 654.

بينني اقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر
واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور

Artinya : Hai anakku dirikanlah sholat dan suruhlah (manusia) mengerjakan yang baik dan cegahlah (mereka) dari perbuatan yang mungkar dan bersabarlah terhadap apa yang menimpa kamu, sesungguhnya yang demikian itu termasuk hal-hal yang diwajibkan (oleh Allah).¹⁸

John Locke mengemukakan bahwa posisi pertama dan utama di dalam mendidik seorang individu terletak pada keluarga. Melalui konsep “Tabula rasa”, John Locke menjelaskan, bahwa individu adalah ibarat sebuah kertas yang bentuk dan coraknya tergantung kepada orang tua (keluarga) bagaimana mengisi kertas kosong tersebut sejak bayi. Melalui pengasuhan, dan pengawasan yang terus menerus, diri serta kepribadian anak dibentuk. Dengan nalurinya, bukan dengan teori, orang tua mendidik dan membina keluarga.¹⁹ Hal ini juga selaras dengan hadits nabi.

كل مولود يولد على فطرة الاسلام، فأبواه يهودانه او
ينصرانه او يمجسانه

Dari paparan diatas, sangatlah jelas, bahwa peran orang tua sangat penting dalam membentuk karakter dan mengembangkan potensi anak untuk mengamalkan ajaran agama Islam sesuai dengan tuntunan al-qur'an dan as-sunah yang keduanya berbahasa Arab. Dengan demikian, mustahil jika orang tua tidak memahami bahasa Arab secara komprehensif (lengkap dengan seluk beluknya), akan memahami dan mendalami ajaran agama Islam secara komprehensif pula.

¹⁸ Ibid, hal. 655.

¹⁹ Mahmud, dkk., *Pendidikan Agama Islam Dalam Keluarga*, (Jakarta: Akademia Permata, 2013), hlm. 134-135

Penutup

Tata nilai yang dikembangkan oleh orang masyarakat Madura ini, akan berimplikasi pada peneguhan semangat “tegas, lugas, apa adanya dan ksatria”. Kondisi ini juga diakibatkan pengaruh dari alam bahari Madura yang penuh tantangan dan risiko serta kondisi geografis yang kering, gersang, dan panas membentuk karakter orang Madura yang ditempa oleh keberanian yang tinggi, berjiwa keras dan ulet, penuh percaya diri, defensif dalam berbagai situasi bahaya dan genting, bersikap terbuka, lugas dalam bertutur, serta menjunjung martabat dan harga diri.

Dengan demikian, betapa dahsyatnya, jika tata nilai ini dikembangkan dalam pembelajaran bahasa Arab yang akan berdampak pada pelaksanaan ajaran syari'at agamanya, maka masyarakat Madura akan termotivasi dan berusaha keras serta bersemangat, tanpa mengenal lelah apapun tantangannya dalam mengembangkan, mempelajari dan mendalami ajaran agama Islam melalui Bahasa Arab sebagai bahasa Agamanya, dalam kerangka mengamalkan dan mengembangkan ajaran-ajaran yang berkesesuaian dengan syari'at agamanya. Wallahua'lam bisshawab.

Referensi

- Al-Khuli, Ali. *Asaliib Tadriis al-Lughah Al-Arabiyah*, Riyadl: al-Mamlakah al-Arabiyah al-Su'udiyah, 1982.
- Bahri Djamarah, Syaiful. *Pola Asuh Orang Tua dan Komunikasi dalam Keluarga*. Jakarta:Rineka Cipta, 2014.
- Brown, Douglas. *Usus Ta'alum al-Lughah wa Ta'limuha*, Berut: Dar al-Nahdlah al-Arabiyah, 1994.
- Budiardjo, Miriam. *Dasar-dasar Ilmu Politik*, Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2008.
- Budyatna, M. dan Leila MG, *Teori Komunikasi Antar Pribadi*. Jakarta: Kencana, 2011.

- Djalal, Abdul. *Ulumul Qur'an*, Surabaya: Dunia Ilmu, 2000.
- Hasan, Taman. *Al-lughah fi Al-Mujtama'*. Kairo: Dar Ihya' Al-Kutub Al-Arabiyah, 1959.
- Kementerian Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*.
- Madkur, Ali Ahmad. *Tadris Funun al-Lughah al-Arabiyah*, Kairo: Dar al-Syawaf, 1991.
- Mahmud, dkk., *Pendidikan Agama Islam Dalam Keluarga*. Jakarta: Akademia Permata, 2013.
- Muhlis, Achmad. "Komunikasi Verbal dalam pengembangan pembelajaran bahasa Arab berbasis media bithaqah al-jaibiyah, Okara Jurnal Bahasa dan Sastra". Vol. 2, Tahun X, November 2016.
- Poloma Margaret, M. *Sosisologi Kontemporer*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2014.
- Ritzer, George and Douglas J Goodman, *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Kencana, 2007.
- Ritzer, George. *Sosiologi Ilmu Berparadigma Ganda*. Jakarta: CV. Rajawali, 2011.
- Sholeh, Subhi. *Ulum al-Hadits wa Mustalahuhu*, Beirut, Dar al-Ilmi li al-Malayiin, 1959.
- Soekanto, Soerjono, *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005.
- Subhi as-Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.
- Zulhannan, *Teknik Pembelajaran Bahasa Arab Interaktif*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2014.



PENGEMBANGAN MADRASAH BERBASIS WISATA EDUKASI DAN EKOLOGI “EDUKOTOURISM” DI MADRASAH TSANAWIYAH NEGERI SUMBER BUNGUR PAMEKASAN

Oleh: Achmad Muhlis¹ & Mohammad Holis²

¹ Peserta Program Doktor Ilmu Sosial dan Politik Universitas Muhammadiyah Malang/
Dosen Bahasa Arab STAIN Pamekasan.
(ach_muhlis@yahoo.co.id)

² Peserta Program Doktor Ilmu Sosial dan Politik Universitas Muhammadiyah Malang/Kepala
Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan Madura.
(holismad@gmail.com)

Abstrak:

Pengembangan Madrasah Berbasis Wisata Edukasi dan Ekologi di MTsN Sumber Bungur merupakan salah satu solusi dalam pengelolaan dan pengembangan Madrasah, sehingga peserta didik *enjoy full learning*, sebagai perwujudan dalam mengoptimalkan potensi *fitrah* manusia secara utuh (potensi ke-Tuhan-an, kemanusiaan, dan lingkungan). Krisis edukasi-ekologi yang terjadi saat ini, merupakan krisis hubungan antara manusia dan kebudayaan dengan lingkungan hidup tempat mereka berlingkungan, bermukim dan mengeksploitasi sumber daya alam. Dimana madrasah belum maksimal memerankan dirinya. Artikel ini, akan menguraikannya dalam kerangka memadukan potensi-potensi ketuhanan, kemanusiaan, dan lingkungan.

Key Words:

Madrasah, Wisata Edukasi-Ekologi.

Pendahuluan

Pendidikan Islam pada dasarnya merupakan usaha untuk mengoptimalkan potensi *fitrah* manusia secara utuh, potensi *ilahiyah* (ke-Tuhan-an), *insaniyah* (kemanusiaan), dan *alamiyah* (lingkungan). Sehingga idealitas serta identitas pendidikan Islam akan mengantarkan individu menuju perwujudan manusia *kaffah*.

Madrasah sebagai satuan pendidikan formal dalam binaan Menteri Agama yang menyelenggarakan pendidikan umum dan kejuruan dengan kekhasan agama Islam¹.

Pendidikan Islam yang dicirikan dengan *rahmatan lilalamin* dan *akhlakul karimah* menjadi paradigma masyarakat dalam memandang kekhasan Madrasah ini.

Dengan demikian peran Madrasah dalam ikut memberikan kontribusi terhadap persoalan-persoalan sosial di masyarakat akan sangat berpengaruh terhadap kehidupannya, lebih-lebih bagi kehidupan masyarakat Madura yang cenderung religio-paternalistik². Kekhasan tersebut menjadi nilai jual tersendiri

¹ Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 60 Tahun 2015 tentang perubahan atas peraturan

Menteri Agama Nomor 90 tahun 2013 tentang penyelenggaraan pendidikan madrasah

² Edi Susanto, **JURNAL KARSA** Vol 11, No 1 (2007): MADUROLOGI 1

terhadap keberadaan Madrasah dalam ikut mendukung terhadap penyelenggaraan pendidikan Islam di Indonesia, bahkan Madrasah akan mampu menjadi pilihan utama bagi masyarakat.

Pada hakikatnya pendidikan Islam berorientasi pada pembentukan karakter manusia yang *Kaffah*, yang juga menjadi tujuan dasar pengembangan Madrasah di Indonesia, sehingga Madrasah harus memerankan dirinya sebagai pelopor untuk memadukan potensi-potensi *ilahiyyah* (ke-Tuhan-an), *insaniyyah* (kemanusiaan), dan *alamiyyah* (lingkungan). Dengan demikian, Madrasah seyogyanya melakukan usaha-usaha konkret, menyeluruh, dan komprehensif, sehingga Madrasah akan menghasilkan tata nilai kehidupan keberagamaan dan keragaman yang baik.

Fenomena krisis edukasi-ekologis yang terjadi saat ini, merupakan krisis hubungan antara manusia dan kebudayaan dengan lingkungan hidup tempat mereka berlingkungan, bermukim dan mengeksploitasi sumber daya alam³. Dimana madrasah belum maksimal memerankan dirinya untuk memadukan potensi-potensi ketuhanan, kemanusiaan, dan lingkungan.

Kondisi inilah yang senantiasa menjadi tantangan Madrasah sebagai basis pendidikan Islam di Indonesia untuk menyiapkan dan menghasilkan manusia atau warga masyarakat yang peduli terhadap kerusakan dan pencemaran lingkungan, dengan harapan akan terjadi keseimbangan yang harmonis antara lingkungan dengan manusia *Kaffah* yang hidup dan belajar didalamnya.

Madrasah, mestinya mempunyai peranan yang sangat penting dalam menyuguhkan universalitas konsep kehidupan, tak terkecuali pada krisis edukasi-ekologis yang terus membahana menjadi isu-isu global saat ini.

Disamping itu, Madrasah dikesankan sebagai sistem pendidikan Islam yang kolot dan tradisional. Pendidikan Madrasah juga dicirikan sekolah anak petani miskin, bahkan alumninya hampir tertutup mengakses ke jabatan birokrasi. Dikotomi tersebut pada akhirnya menjadi kesan masyarakat luas yang berdampak kurang baik bagi perkembangan madrasah selanjutnya.

Kesan masyarakat terhadap Madrasah sering diidentikkan dengan lembaga pendidikan *second class* (kelas dua), tidak maju, kumuh, dan citra negatif lain masih sering menempel di madrasah. Kesan inilah yang kemudian menjadi penyebab rendahnya animo masyarakat menengah atas (*upper middle class*) untuk menyekolahkan anaknya ke madrasah.⁴

Selama ini, masyarakat menganggap Madrasah merupakan tempat yang kurang layak, terkesan sebagai pendidikan yang “asal-asalan” tidak serius dalam mendidik anak dan kesan buruk lainnya, itu akan menjadi hilang, ketika madrasah berani menampilkan dirinya sebagai *basic of mental education*, perwujudan implimentasi dari pendidikan Islam yang *rahmatan lilalamin* dan *akhlakul karimah*, sehingga dapat mencetak manusia yang *kaffah* “berkualitas”. Manusia berkualitas yang tercermin pada diri peserta didik yakni memiliki keshalehan pribadi (*ilahiyyah/ketuhanan*) dan keshalehan sosial (*insaniyyah/kemanusiaan* dan *alamiyyah/lingkungan*).

Dari paparan di atas, dapat dipahami bahwa Madrasah memiliki peran yang sangat besar dalam mengembangkan institusi untuk memberdayakan berbagai macam potensi-potensi yang dimiliki, baik potensi *ilahiyyah* (ketuhanan), *insaniyyah* (kemanusiaan) maupun *alamiyyah* (lingkungan), sehingga amanat yang terdapat dalam Undang-undang Nomor 20 Tahun 2003 betul-betul terealisasi secara utuh dan komprehensi, yang berkesesuaian dengan naskah kesepakatan bersama antara Kementrian Lingkungan

³ Adiwibowo, S. 2007. “Etika Lingkungan”. Modul Kuliah Ekologi Manusia. Departemen Komunikasi dan Pengembangan Masyarakat, Fakultas Ekologi Manusia, IPB, Bogor

⁴ Fadjar, A. Malik, *Madrasah dan Tantangan Modernitas*. Cet. I; Bandung : Mizan, 1998 hal.76.

Hidup dengan Kementrian Pendidikan Nasional Nomor 03//MENLH/02/2010, Nomor 01/II/KB/2010.⁵

Konsep Pengembangan Madrasah berbasis wisata edukasi dan ekologi atau Madrasah peduli lingkungan yang saat ini sedang di galakkan di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan, menjadi jawaban terhadap krisis ekologi yang terjadi saat ini, konsep ini sebagai perwujudan dari *al-aqlu as-salim fi al-jismi as-salim* (akal yang sehat ada dalam tubuh yang sehat) dimana ungkapan ini memberikan gambaran, bahwa kesehatan fisik akan sangat berpengaruh terhadap kesehatan akal,⁶ sehingga menjadikan lingkungan Madrasah yang sehat, bebas polusi, kecukupan dalam ketersediaan oksigen bagi peserta didik merupakan keniscayaan yang harus dipenuhi agar belajar di Madrasah menjadi bergairah, menarik dan menyenangkan.

Salah satu implementasi dari konsep pengembangan Madrasah berbasis wisata edukasi dan ekologi atau Madrasah peduli lingkungan di MTsN Sumber Bungur Pamekasan, antara lain pembiasaan hidup sehat, berperilaku peduli terhadap lingkungan dan merawatnya, sehingga akan tercipta Madrasah sebagai tempat belajar yang asri, sejuk, indah dan menyenangkan baik di dalam maupun di luar kelas, dan bahkan alam, lingkungan serta sampahpun akan menjadi sumber belajar yang menyenangkan bagi peserta didik.

Konsep menyenangkan “*enjoy full learning*” itulah yang menjadi target Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan dalam mengembangkan lembaganya, sehingga peserta didik yang hadir ke Madrasah tidak hanya mau belajar tapi juga ada nuansa rekreasinya⁷ atau *green*

*tourism*⁸ yakni wisata peduli dan menghormati lingkungan, aksi konservasi, produk dan budaya lokal, dan produk daur ulang, serta kampung pendidikan yang beorientasi pada pengembangan Madrasah yang dapat mengentaskan kemiskinan dan pengangguran dengan pemberdayaan masyarakatnya.

Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan, yang merupakan salah satu lembaga pendidikan yang dapat dijadikan sebagai madrasah percontohan, yang senantiasa melakukan inovasi dan kreasi, khususnya dalam pengembangan Madrasah berbasis wisata edukasi dan ekologi. Hal ini terlihat pada eksistensi pengembangan Madrasah melalui Pengembangan Kurikulum basis *edukasi-ekologi* dan *turisme* (edukotourism). Peneliti melihat ada sisi menarik untuk dikaji secara mendalam Pengembangan Madrasah berbasis wisata edukasi dan ekologi dengan menginternalisasikan nilai-nilai edukasi-ekologis perspektif Islam, yang berimplikasi positif bagi perberdayaan ekonomi-sosial masyarakat sekitar Madrasah.

Berdasar uraian di atas, Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan berupaya memberikan layanan pendidikan yang efektif, efisien dan maksimal terhadap kemajemukan peserta didik agar potensi-potensinya bisa tereksplorasi dengan baik, maksimal dan cepat. Hal ini tentunya dapat terlaksana dengan adanya dukungan dari berbagai pihak, terutama manajemen, sumber daya manusia serta sarana dan prasarana yang cukup memadai. Oleh karenanya, penulis ingin menganalisis *Pengembangan Madrasah Berbasis Wisata Edukasi dan Ekologi di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan*, yang terfokus pada kajian tentang konsep, implementasi dan hasil pengembangan Madrasah sehingga akan diketahui karakteristik pengembangan Madrasah dalam segala aspeknya.

⁵ SKB Kementrian Lingkungan Hidup dengan Kementrian Pendidikan Nasional Nomor 03//MENLH/02/2010, Nomor 01/II/KB/2010

⁶ Potensi *ilahiyah* (ketuhanan), *insaniyah* (kemanusiaan) maupun *alamiyah* (lingkungan).

⁷ Suatu tempat yang dapat menjadikan peserta didik yang fres, dan enjoy.

⁸ *Special Report, The U.S. Ecotourism Market, WTO, 2002*

Pembahasan ini menjadi sangat penting untuk dilakukan, karena dapat berimplikasi pada pengembangan Madrasah itu sendiri, dan bagi perberdayaan social-ekonomi masyarakat Madura pada umumnya.

Pembahasan

1. Konsep Pengembangan Madrasah Berbasis Wisata Edukasi dan Ekologi di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan

a. Kelas Mata Pelajaran; Basic Pengembangan Kurikulum berbasis Wisata Edukasi dan Ekologi

Kurikulum adalah seperangkat rencana dan pengaturan mengenai tujuan, isi dan bahan pelajaran, serta cara yang digunakan sebagai pedoman penyelenggaraan kegiatan pembelajaran untuk mencapai tujuan pendidikan.⁹ Kurikulum semakin berkembang seiring berjalannya waktu dan praktik pendidikan yang harus disesuaikan dengan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang semakin maju pula. Diharapkan perubahan kurikulum tidak hanya mengacu pada materi ajar semata, tetapi juga harus mampu menjawab tantangan global. Karena kurikulum bersifat dinamis maka dalam praktiknya membutuhkan evaluasi dan supervisi yang komperenhensif dan berkelanjutan. Perubahan dan pengembangan kurikulum ini didasari oleh pelaksanaan kurikulum sebelumnya yang belum maksimal. Misalnya, materi pembelajaran yang di anggap berat dan padat, belum sepenuhnya berbasis kompetensi yang kontekstual.

Kurikulum merupakan alat untuk mencapai tujuan pendidikan, sekaligus sebagai pedoman dalam

pelaksanaan pendidikan. Dalam usaha pencapaian tujuan pendidikan, peran kurikulum dalam pendidikan formal di sekolah/Madrasah sangatlah strategis.¹⁰ Bahkan kurikulum memiliki kedudukan dan posisi yang sangat sentral dalam keseluruhan proses pendidikan, serta kurikulum merupakan syarat mutlak dan bagian yang tak terpisahkan dari pendidikan itu sendiri, karena peran kurikulum sangat penting maka, menjadi tanggung jawab semua pihak yang terkait dalam proses pendidikan. Bagi guru, kurikulum berfungsi sebagai pedoman dalam melaksanakan proses belajar mengajar. Bagi kepala Madrasah dan pengawas berfungsi sebagai pedoman supervisi atau pengawasan. Bagi orang tua kurikulum itu berfungsi sebagai pedoman untuk memberikan bantuan bagi terselenggaranya proses pendidikan. Sedangkan bagi peserta didik kurikulum sebagai pedoman pelajaran.

Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur yang salah satunya mengembangkan kurikulum melalui pendekatan kelas mata pelajaran¹¹ sebagai ciri pengembangan Madrasah kearah *edukotourism* yang menjadi konsen pengembangan dan inovasi Madrasah. Pada dasarnya mengembangkan dengan pendekatan kelas mata pelajaran adalah mengembangkan kurikulum 2013

¹⁰ Robert Zais, *Curriculum, Principles, and Foundation* (New York: Harper and Row, 1976), hlm. 104.

¹¹ Hal ini terlihat pada eksistensi pengembangan dengan mengklaster kelas dengan basis mata pelajaran, diantaranya adalah: kelas excellent (*peserta didik kebutuhan khusus*) merupakan program dengan menggunakan kurikulum yang didiferensiasi dan dieskalasi, kelas matematika, kelas IPA, kelas PAI, kelas bahasa Arab, kelas bahasa Inggris, kelas bahasa Indonesia, kelas IPS (*Ilmu Pengetahuan Sosial*), kelas Olahraga, kelas seni dan budaya. masing-masing mengorientasikan kurikulum sesuai dengan mata pelajaran yang menjadi fokus utama.

⁹ Peraturan Menteri Agama Republik Indonesia Nomor 60 Tahun 2015 tentang perubahan atas peraturan Menteri Agama Nomor 90 tahun 2013 tentang penyelenggaraan pendidikan madrasah

dengan menekankan pada aspek kebutuhan masyarakat dan pesantren¹².

Penekanan pengembangan Madrasah kearah *edukotourism* dengan pendekatan kurikulum kelas mata pelajaran di atas tidak berorientasi pada *penjurusan*, akan tetapi berupaya melakukan penguatan-penguatan terhadap materi tertentu yang lebih spesifik. Artinya tidak ada pengurangan standar isi yang terdapat dalam regulasi pendidikan di Indonesia, melainkan ada penambahan alokasi waktu ataupun materi pelajaran, bahkan penambahan mata pelajaran yang diyakini dapat memaksimalkan kompetensi yang nantinya dapat dimiliki oleh peserta didik.

Salah satu orientasinya adalah, realitas di lapangan yang menunjukkan beberapa hal diantaranya:

- 1) Memudarnya nilai-nilai, akhlakul karimah dan kultur keislaman yang sudah tergerus dengan teknologi informasi dan komunikasi, seperti penyalahgunaan narkoba, sek bebas, kekerasan terhadap sesama manusia, dan hal-hal lain yang mengawatirkan terhadap keberlangsungan hidup manusia di dunia. Tanpa mengenyampingnya raihan prestasi¹³.
- 2) Pada saat ini telah terjadi krisis ekologi, yang ditandai dengan sistem ekologi mengalami ketidakstabilan maupun gangguan kesetimbangan pertukaran energi-materi dan informasi yang selanjutnya mengakibatkan ketidakseimbangan pada fungsi-fungsi distribusi serta akumulasi energi-materi antara satu organisme dengan organisme lain

dan alam lingkungannya sementara itu organisme (manusia) dengan teknologi, perilaku dan organisasi sosialnya belum mampu melakukan penyesuaian yang berarti dalam mengantisipasi atau merespons guncangan tersebut¹⁴. Lebih lanjut dijelaskan bahwa krisis ekologi ini merupakan krisis hubungan antar manusia dan kebudayaannya dengan lingkungan hidup tempat mereka berlingung, bermukim, dan mengeksploitasi sumberdaya alam.

- 3) Ada pandangan skeptic masyarakat tentang *tourism*, dimana pandangan itu menganggap bahwa wisata itu dipandang sebagai bentuk oportunistik atas ekologi dan ekosistem. serta kost yang tinggi dan bahkan tidak terjangkau untuk golongan masyarakat miskin.

Berdasarkan realitas dan paparan di atas, kompleksitas problem yang ada dimasyarakat saat ini haruslah disikapi dan dicarikan solusi secara inten mengingat begitu besarnya signifikansi terhadap kualitas hidup berbangsa dan bernegara terutama bagi seorang muslim, Madrasah dengan konsep *edukotourism* (edukasi, ekologi, *tourism*) sebagai jawaban dan dapat mengakomodir kebutuhan masyarakat dan menjawab tantangan global saat ini, dengan konsep belajar sambil wisata dengan kebutuhan ekologi yang cukup untuk dinamisasi pembelajaran dan tidak terkontaminasinya dengan polusi udara di lingkungan Madrasah, yang pada endingnya mendapatkan prestasi yang sesuai dengan harapan masyarakat tanpa khawatir dengan pengaruh informasi dan komunikasi.

¹² Madrasah ini diharapkan mampu bermetamorfosis dengan lingkungan dengan mengedepankan akhlakul karimah dalam setiap kebijakan dan outcome pendidikannya.

¹³ Baik prestasi akademik dan non akademik peserta didik, tenaga pendidik, maupun prestasi Madrasah

¹⁴ Dharmawan, A. H.. "Konsep-konsep Dasar dan Isyu-Isyu Kritis Ekologi Manusia". Modul Kuliah Ekologi Manusia. Departemen Komunikasi dan Pengembangan Masyarakat, Fakultas Ekologi Manusia, IPB, Bogor. 2007.

Untuk merealisasikan dan mewujudkan itu semua, Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan mengembangkan kurikulum dengan pendekatan kelas mata pelajaran yang kemudian memiliki istilah kurikulum kelas MAPEL. Model pengembangan kurikulum yang digunakan adalah *sentral desentral*, yaitu proses pengembangan kurikulum yang menggabungkan kedua pendekatan *administratif*¹⁵ dan pendekatan *grass roots*.¹⁶ Dengan demikian dalam pendekatan *sentral desentral* antara pemerintah di pusat sebagai pemilik kebijakan bekerjasama dengan pihak di bawah (Madrasah, guru dan para stakeholder), sesuai dengan fungsi dan perannya masing-masing berkolaborasi mengembangkan kurikulum (merancang, melaksanakan, mengontrol).

Pendekatan *sentral desentral* dapat menjadi solusi alternatif untuk memperkecil permasalahan-permasalahan yang ditempuh melalui pendekatan *administratif* maupun *grass roots*. Hal ini karena pengembangan kurikulum administratif (sentralistik) dan *grass roots* memiliki kelemahan. Diantara kelemahan model administratif adalah:

- 1) Tidak dapat mengakomodasi seluruh keragaman wilayah suatu negara

¹⁵ Suatu pendekatan atau prosedur pengembangan kurikulum yang dilakukan oleh suatu tim atau para pejabat tingkat atas sebagai pemilik kebijakan (pengembangan kurikulum dari atas ke bawah). Lihat: Tedjo Narsoyo, *Pengembangan Kurikulum Pendidikan* (Bandung: Refika Aditama, 2010), hlm. 40.

¹⁶ Suatu proses pengembangan kurikulum yang diawali dari keinginan yang muncul dari tingkat bawah (sekolah/guru). Keinginan ini biasanya didorong oleh hasil pengalaman yang dirasakan pihak sekolah/guru, di mana kurikulum yang sedang berjalan dirasakan terdapat beberapa masalah atau ketidaksesuaian dengan kebutuhan dan potensi yang tersedia di lapangan. Lihat: Ibid., hlm. 46.

- 2) Pemahaman kurikulum nasional oleh seluruh wilayah tanah air memerlukan waktu yang relatif lama
- 3) Penerapan kurikulum sentralisasi oleh wilayah yang sangat luas akan menghadapi banyak hambatan dan kemungkinan penyimpangan.

Sedangkan kelemahan model *grass roots* adalah:

- 1) Tidak semua tenaga pendidik dan tenaga kependidikan memiliki keahlian atau kecakapan dalam mengembangkan kurikulum
- 2) Kurikulum yang bersifat lokal kemungkinan lulusannya kurang memiliki daya saing secara global
- 3) Desain kurikulum sangat beragam, sehingga berdampak pada kesulitan melakukan pengawasan
- 4) Perpindahan peserta didik dari satu sekolah/daerah ke daerah lain akan menimbulkan kesulitan

Pendekatan *sentral desentral* sebagai pola yang menggabungkan kedua model (terpusat dan arus bawah), secara teknis masih bisa dilakukan secara bervariasi. Artinya apakah masih lebih banyak muatan ke pusat atau ke bawah, atau mungkin setengah-setengah.

Menurut Kemp, pengembangan kurikulum bisa bervariasi yaitu bisa seluruhnya atau sebagian dikembangkan oleh pusat dan sebagian lagi oleh daerah. Oleh karena itu mengingat pola yang dikembangkan ini menggabungkan keduanya (pusat dan daerah), maka pendekatannya disebut dengan manajemen pengembangan *sentral desentral*.¹⁷

Sebagai wujud pengembangan kurikulum dengan *sentral desentral* di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber

¹⁷ Kemp, *Planning and Producing Instructional Media, Fifth Edition*. (New York: Harper & Row Publisher, 1985) dalam Suplemen Bahasan Ajar Unit 5 Dikti, hlm. 56-57.

Bungur Kabupaten Pamekasan, maka terdapat penambahan jam pelajaran dan penguatan materi ajar.

Berdasarkan keterangan di atas, pelaksanaan kurikulum di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Kabupaten Pamekasan tidak terpaku pada kurikulum pusat *an sich* dan juga tidak hanya menggunakan kurikulum lokal, akan tetapi ada integrasi kurikulum nasional dan lokal dengan cara menambahkan materi melalui penambahan jam pelajaran.

2. Implementasi Pengembangan Madrasah Berbasis Wisata Edukasi dan Ekologi di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan

a. Pelaksanaan program Madrasah peduli dan berbudaya lingkungan

Program Adiwiyata adalah program untuk mewujudkan sekolah yang peduli dan berbudaya lingkungan¹⁸. Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan adalah bagian dari Madrasah yang mencanangkan adiwiyata sebagai program Madrasah, yang diawali sejak tahun 2010, digagas, dikampanye dan dakwahkan melalui ceramah agama pada setiap kegiatan keagamaan tentang arti penting kepedulian dan budaya lingkungan yang sesuai dengan Sunah Rasul¹⁹. Sedikitnya ada empat aspek komponen program adiwiyata Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan, yang dikembangkan yakni (1) aspek kebijakan Madrasah yang berwawasan lingkungan, (2) aspek kurikulum Madrasah berbasis lingkungan, (3) aspek kegiatan

Madrasah berbasis partisipatif dan (4) aspek pengelolaan sarana dan prasarana pendukung Madrasah yang ramah lingkungan, seperti penggunaan barang-barang bekas atau sampah sekalipun, untuk menjadi media dan sumber belajar, kerajinan yang bernilai ekonomis, dan lain sebagainya.

Komponen dan standar program Madrasah adiwiyata di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan dapat diurai sebagaimana lampiran 1.

Disamping komponen sebagai disebutkan diatas pembiasaan dan berperilaku hidup sehat dan peduli dengan lingkungan sekitar Madrasah ditanamkan sejak dini yakni mulai peserta didik mengikuti MATSAMA (*Masa Taaruf Siswa Madrasah*) antara lain yakni:

1. Membuang sampah pada tempatnya

Semua elemen yang ada di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur dibiasakan dan diupayakan untuk membuang sampah ditempat yang telah disediakan dengan cara langsung dan dipilah sesuai dengan jenis sampah yang dibuang. Ada 4 jenis warna tempat sampah yang disiapkan yakni Tempat sampah berwarna BIRU untuk sampah daur ulang seperti kardus, karton, koran, buku dan sejenisnya, MERAH untuk sampah B3 (Bahan Beracun Berbahaya) seperti lampu neon, baterai, disket, racun serangga dan sejenisnya, KUNING untuk sampah guna ulang seperti botol kaca, kaleng minuman dan sejenisnya, HIJAU untuk sampah organik, seperti sisa makanan, sayur, buah, daun dan sejenisnya.

Dalam pengelolaan sampah Madrasah menyiapkan buku tabungan sampah dengan sistem point bagi peserta didik untu bisa

¹⁸ Peraturan Menteri Lingkungan Hidup Republik Indonesia Nomor 05 Tahun 2013 Tentang Pedoman Pelaksanaan Program Adiwiyata

¹⁹ Dimadrasah mulai didakwah dan dikampanyekan melalui ayat al-qur'an dan hadits nabi tentang lingkungan, slogan-slogan tentang kepedulian tentang lingkungan.

ditukarkan dengan point pelanggaran ringan di buku saku. Sampah yang yang dapat dimanfaatkan akan dikelola oleh tim adiwiyata Madrasah untuk mejadi media dan sumber belajar bahkan bisa dimanfaatkan untuk menjadi barang yang dijual dengan nilai ekonomi yang tinggi.

2. Bebas Asap Rokok dan Kendaraan

Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur menerapkan larangan merokok dilingkungan Madrasah kepada semua yang berkunjung termasuk guru dan peserta didik, sesuai dengan Peraturan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 64 tahun 2015 tentang kawasan tanpa rokok dilingkungan sekolah.

Untuk mendukung Kawasan tanpa rokok di Lingkungan Madrasah, Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur melakukan hal-hal sebagai berikut:

- a. Memasukkan larangan terkait rokok dalam aturan tata tertib Madrasah;
- b. melakukan penolakan terhadap penawaran iklan, promosi, pemberian sponsor, dan/atau kerja sama dalam bentuk apapun yang dilakukan oleh perusahaan rokok dan/atau organisasi yang menggunakan merek dagang, logo, semboyan, dan/atau warna yang dapat diasosiasikan sebagai ciri khas perusahaan rokok, untuk keperluan kegiatan kurikuler atau ekstra kulikuler yang dilaksanakan di dalam dan di luar Madrasah;
- c. Memberlakukan larangan pemasangan papan iklan, reklame, penyebaran pamflet, dan bentuk-bentuk iklan lainnya dari perusahaan atau yayasan rokok yang beredar atau dipasang di Lingkungan Madrasah;

d. Melarang penjualan rokok di kantin/warung Madrasah, koperasi atau bentuk penjualan lain di Lingkungan Madrasah; dan

e. Memasang tanda kawasan tanpa rokok di Lingkungan Madrasah.

Larangan penjualan rokok berlaku juga terhadap larangan penjualan permen berbentuk rokok atau benda lain yang dikonsumsi maupun yang tidak dikonsumsi yang menyerupai rokok atau tanda apapun dengan merek dagang, logo, atau warna yang bisa diasosiasikan dengan produk/industri rokok.

b. Pelaksanaan Program Kampung Pendidikan Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur

Kampung pendidikan Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur, merupakan salah satu program yang ingin mengimplementasikan kerja sama dengan masyarakat sekitar yang endingnya diharapkan Madrasah mampu mempengaruhi paradigma dan karakter masyarakat sekitar Madrasah, salah satu bentuk kerjasama yang dilakukan Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur untuk mewujudkan program sesuai dengan visi misi Madrasah sebagai berikut:

1. Pemanfaatan Musholla dan kamar mandi masyarakat sebagai sarana ibadah dan bimbingan belajar sebaya dan masyarakat untuk meningkatkan pengetahuan dasar dengan pendidikan dan agama. Sedikitnya ada 7 Musholla dan 14 kamar mandi sekitar Madrasah yang bekerja sama dengan Madrasah.
2. Pemanfaatan lahan masyarakat sekitar Madrasah untuk dijadikan lahan parkir kendaraan bermotor, yang tujuan utamanya adalah agar lingkungan Madrasah bebas polusi asap kendaraan bermotor, dan bernilai ekonomis bagi masyarakat

sekitar yang memiliki lahan parkir dengan tarif parkir Rp. 1000/parkir/hari, sedikinya ada 3 lahan parkir disekitar Madrasah.

c. Pelaksanaan program pelestarian budaya dan pangan sehat melalui Produk Ekologi di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur

Ada tiga jenis produk peserta didik dan tim Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan dalam rangka melestarikan budaya dan pangan sehat sebagai berikut:

1. Teh Herbal Daun Bungur

Teh ini diproduksi dalam rangka mengeksplor kandungan yang terdapat dalam daun bungur yang menjadi pohon ciri khas Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur, dan sudah di uji lab tentang kandungan yang ada didalamnya.

2. Dendeng Daun Singkong

Dendeng ini diproduksi karena dilatarbelakangi keberadaan masyarakat sekitar yang kegiatannya bercocok tanam dengan cara bertani dan menanam singkong, salah satu yang belum dimanfaatkan untuk dikelola dengan nilai ekonomis yang tinggi adalah daun, karena selama ini daun singkong hanya dimanfaatkan untuk sayur, sehingga Madrasah memulai memproduksi dendeng dengan bahan dasar daun singkong tanpa bahan pengawet dan pewarna sebagai pembelajaran bagi peserta didik.

3. Mie Sayur

Mie sayur adalah bagian dari produk Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur diawali dengan adanya kebun sayur disekitar Madrasah yang melimpah pada saat itu, untuk menambah nilai manfaat dari sayur yang melimpah agar tidak mubadzir, diproduksi mie sayur yang sehat sebagai implementasi dan

pembelajaran kepada anak dalam memanfaatkan lingkungan sebagai sumber belajar. Lihat lampiran 8 gambar 3.1 dan 3.2.

d. Sarana Prasarana Penunjang Pengembangan Madrasah Berbasis Wisata Edukasi dan Ekologi di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan

Salah satu bagian penting dalam mewujudkan inovasi Madrasah melalui *edukotourism* adalah pemenuhan kebutuhan sarana prasarana pendukung terhadap proses pembelajaran. Sarana dan prasarana dimaksud adalah semua perangkat, baik hardware maupun software yang digunakan dan dapat mendukung proses pendidikan dan pembelajaran. Sarana misalnya: media pendidikan (buku, kamus, alat-alat praktik, media audio, media visual, dan media audio visual). Sedang prasarana meliputi: bangunan Madrasah berupa gedung, perpustakaan, laboratorium, bengkel dan perabot Madrasah serta berbagai hal yang erat hubungannya dengan mutu Madrasah²⁰.

Untuk itu, sarana dan prasarana Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan, untuk menunjang pengembangan Madrasah berbasis wisata edukasi dan ekologi, antara lain sebagai berikut (1) Gedung Madrasah yang representatif, (2) Laboratorium (IPA, IPS, Matematika, Komputer, Multimedia, Bahasa), (3) Perpustakaan beserta koleksinya yang lengkap (4) Auditorium Center, (5) Kantin Sehat Madrasah, (6) Koperasi anak didik, (7) ruang UKS, sarana layanan kesehatan dan pertolongan pertama pada kecelakaan (P3K), (8) Musholla (9) Sanggar seni, (10) ruangan kantor untuk kepala, pendidik, dan administratif, (11)

²⁰ Puslitbang, *Pendidikan Agama dan Keagamaan*, (Jakarta, Balitbang Agama dan Diklat Keagamaan RI, 2001), 23.

kantor BP3, (12) Lapangan Olahraga, (13) Pojok Baca, (14) Taman Belajar Tourism, (15) Website Madrasah dengan alamat www.MadrasahTsanawiyahNegeri3pamekasan.sch.id.

1. Program Green Tourism di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur

Program ini dilaksanakan dengan dasar pemikiran bahwa pada saat itu²¹ citra Madrasah sebagai lembaga pendidikan formal masih dianggap sebagai lembaga pendidikan kelas dua setelah sekolah. Kerena dalam realitasnya memang banyak Madrasah memiliki kelemahan dalam praktik penyelenggaraan pendidikan Madrasah, yaitu dalam hal manajemennya, profesionalitas gurunya, masalah kualitas lulusannya dan sarana dan prasarana. Dengan keadaan tersebut, Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan melakukan trobosan setahap demi tahap dan mencoba ingin membalikkan fakta sejarah dengan beberapa program yang diharapkan dapat mengangkat citra Madrasah, agar sejajar dengan sekolah yang berada dibawah pembinaan Kementrian Pendidikan dan Kebudayaan²² dan bahkan bisa melampaui capaian pendidikan sebagaimana diharapkan.

Sejalan dengan perubahan waktu dan berjalannya program yang menjadi barometer ketercapai proses pembelajaran di Madrasah, saat ini Madrasah sudah menjadi pilihan utama masyarakat Madura dan

bahkan dari luar pulau Madura dengan indikator sebagai berikut:

- a. Banyaknya anemo masyarakat untuk memasukkan putra-putrinya ke Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan untuk menyelesaikan pendidikannya “hanya untuk sekolah” tidak untuk belajar di pondok pesantren sumber bungur, sehingga Madrasah dituntut untuk menyiapkan Asrama internal di lingkungan Madrasah, sebagai jawaban atas minat masyarakat di luar Madura.
- b. Keberadaan masyarakat yang datang ke Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan hanya sekedar ingin melihat taman belajar dan sarana istirahat peserta didik yang berada dilingkungan Madrasah yang banyak ditanami tanaman yang jarang di temui kecuali di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bugur Pamekasan, dan beberapa jenis buah-buahan, bunga-bunga, beberapa jenis burung, beberapa jenis ikan, dan hewan tenar lainnya sebagai basis *green tourism*.
- c. Adanya kunjungan study/silatuturrahi dari beberapa lembaga baik di sekitar Pamekasan atau Madura bahkan dari luar pulau Madura, yang sengaja hadir untuk sekedar study tentang program pembelajaran, program prestasi peserta didik, serta program tentang lingkungan.

Dari ketiga indikator diatas dapat memberikan jawaban bahwa Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bugur Pamekasan, bukan hanya sebagai tempat untuk proses berlangsungnya pembelajaran akan tetapi mencoba memfungsikan diri sebagai *green tourism Madrasah* gratis bagi masyarakat sekitar.

²¹ Awal tahun pelajaran 2009/2010 penulis masih menjadi wakil kepala madrasah urusan kurikulum

²² Imran Siregar, *Efektifitas Penyelenggaraan Sekolah Model: Studi tentang MAN 2 Model Padang sidempuan*, (Jakarta: Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan, 2000), 12

2. Hasil Pengembangan Madrasah Berbasis Wisata Edukasi dan Ekologi di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan

a. Prestasi akademik dan non akademik peserta didik, Guru dan Tenaga Kependidikan Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan

Prestasi adalah hasil dari suatu kegiatan yang telah dikerjakan, diciptakan baik secara individu maupun kelompok²³. Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan adalah bagian kelompok yang melakukan trobosan kegiatan yang diharapkan mampu menghasilkan sebuah *outcome* berupa inovasi program melalui *edukotourism* yang harapannya dapat mengangkat citra Madrasah sebagai lembaga dan citra peserta didik dan guru sebagai individu, sehingga Madrasah tidak lagi menjadi *second school* akan tetapi menjadi pilihan utama dalam pendidikan masyarakat, hasil yang dicapai Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan sebagai bukti keberhasilan program *edukotourism* serta hasil dari proses inovasi dan pengembangan pembelajaran salah satunya adalah prestasi internasional antara lain (1) Silver Award in the Singapore Mathematical Olympiad (Junior Section) if the year 2010, (2) Second Position in the team activity contest (junior level) at the 4th International Young Mathematicians Convention (IYMC) Lucknow India 2010, (3)

Bronze Medal in Individual Contest (Junior Level) at the 4th International Young Mathematicians Convention (IYMC) Lucknow India 2010, (4) Bronze Medal the middle Division Individual Round World Mathematics Team Championship (WMTC) 2011, (5) Bronze Award the Wizard at Mathematics Intrnational Competition (WIZMIC) 2011, (6) Credit Award International Competitions and Assesment For Schools Mathematics 2012, (7) Distinction Award International Competitions and Assesment For Schools Mathematics 2013, (8) Bronze Award in The Singapore Mathematical Olympiad (Junior Section) for the year 2014, (9) Honourable Mention Award in The Singapore Mathematical Olympiad (Junior Section) for the year 2014, (10) Credit, Distinction and Merit Awards International Competitions and Assesment For Schools Mathematics 2014, (11) Credit and Merit Awards International Competitions and Assesment For Schools Mathematics 2015, (12) Bronze Award Singapore and Asian Schools Math Olypiad 2016, (13) Credit and Distinction Awards International Competitions and Assesment For Schools Mathematics 2016, (14) Bronze Award Singapore and Asian Schools Math Olypiad 2017.

Adapun prestasi Nasional dan Propinsi yaitu: (1) Juara Harapan 1 Olimpiade Matematika Se Jawa Timur Tahun 2011, (2) Juara 2 pada Olimpiade Matematika Tingkat SMP/Madrasah Tsanawiyah Se Jawa Timur 2012, (3) Juara

²³ Drs Syaiful Bahri Djamarah, Prestasi Belajar dan Kompetensi Guru, Usaha Nasional, 1994, Halaman 19

Harapan 2 Maskot pada Kejuaraan Nasional Antar Club Drum Band/Marching Band di Yogyakarta tahun 2013 **(4)** Juara 1 Display Showmanship dan Marching Manuvering pada Kejuaraan Nasional Antar Club Drum Band/Marching Band di Yogyakarta tahun 2013 **(5)** Juara 1 general Effect Display pada Kejuaraan Nasional Antar Club Drum Band/Marching Band di Yogyakarta tahun 2013 **(6)** Juara 1 AM Percussion Line pada Kejuaraan Nasional Antar Club Drum Band/Marching Band di Yogyakarta tahun 2013 **(7)** Juara 1 Am Horn Line Display pada Kejuaraan Nasional Antar Club Drum Band/Marching Band di Yogyakarta tahun 2013 **(8)** Juara 1 Color Guar Display pada Kejuaraan Nasional Antar Club Drum Band/Marching Band di Yogyakarta tahun 2013 **(9)** Gita Pati Terbaik pada Kejuaraan Nasional Antar Club Drum Band/Marching Band di Yogyakarta tahun 2013 **(10)** Solo Horn Terbaik pada Kejuaraan Nasional Antar Club Drum Band/Marching Band di Yogyakarta tahun 2013 **(11)** Juara 2 Street Parade Klasemen Senior pada Kejuaraan Nasional Antar Club Drum Band/Marching Band di Yogyakarta tahun 2013 **(12)** Juara 1 Display Senior Brass pada Kejuaraan Nasional Antar Club Drum Band/Marching Band di Yogyakarta tahun 2013, **(13)** Juara 3 Olimpiade Matematika Tingkat Jawa Timur tahun 2014 di UIN Sunan Ampel Surabaya, **(14)** 10 Besar Lomba Majalah Dinding Lingkungan tingkat Jawa Timur 2016, **(15)** Juara Harapan 1 Matamatika KSM Jawa Timur

2017 **(16)** Juara 2 Tim Hadrah Aksioma Jawa Timur 2017 **(17)** Terbaik 1 Vokal Hadrah Aksioma Jawa Timur 2017.

b. **Prestasi Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan di tingkat Regional.**

Demikian juga dengan prestasi lembaga/Madrasah. Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan, akan selalu seiring dengan prestasi secara individu peserta didik. Adapun prestasi kelompok dan secara kelembagaan memiliki prestasi yakni (1) Madrasah Terbaik pada Anugrah Aku Bangsa Madrasah-ku Kementerian Agama Kabupaten Pamekasan tahun 2016, (2) Educational Assessment Autralia 2016, 2015, 2014, 2013, 2012, (3) Juara Umum Kejurnas Drum Band/Marching Band Antar Club Hamengku Buwono Cup tahun 2013. (4) Juara 1 Madrasah Adiwiyata Kabupaten 2016, Terakreditasi A dengan nilai 92 (5) Accredited Test Centre by ICDL Asia tahun 2015 (6) Juara 1 Madrasah Peduli Lingkungan Kabupaten Pamekasan 2014 (7) PWI Award Kategori Lembaga Teraktif Mempromosikan Pamekasan dengan Prestasi Akademik tahun 2017 (8) Penyaji Terbaik I pada Pameran School Fair 2016 Kategori Lembaga Kementerian Agama (9) Penyaji Terbaik I pada Pameran School Fair 2016 Kategori SMP/SMPLB/Madrasah Tsanawiyah Sederajat.

Kesimpulan

1. Konsep Pengembangan Madrasah Berbasis Wisata Edukasi dan Ekologi di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan;

Pengembangan kurikulum Madrasah dengan pendekatan kelas mata pelajaran menjadi ciri khas dan basic dalam pengembangan program Madrasah berbasis wisata edukasi dan ekologi “*edukotourism*” di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan serta merupakan salah satu solusi dalam pengelolaan dan pengembangan Madrasah, sehingga peserta didik *enjoy full learning*.

2. Implementasi Pengembangan Madrasah Berbasis Wisata Edukasi dan Ekologi di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan;

- a. Program Madrasah peduli dan berbudaya lingkungan; Ketersediaan oksigen yang cukup, tanpa polusi udara, jajanan yang sehat tanpa pengawet dan pewarna di lingkungan Madrasah akan mempengaruhi proses pembelajaran di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan untuk meraih prestasi akademik dan non akademik, baik individual maupun kelompok/lembaga.
- b. Program Kampung Pendidikan Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur; Merupakan salah satu program yang ingin memberdayakan masyarakat sekitar dengan harapan, Madrasah mampu mempengaruhi paradigma dan karakter masyarakat sekitar Madrasah, melalui Pemanfaatan Musholla dan kamar mandi masyarakat sebagai sarana ibadah dan bimbingan belajar peserta didik dan pemanfaatan lahan masyarakat sekitar Madrasah untuk dijadikan lahan parkir kendaraan bermotor agar lingkungan Madrasah bebas polusi asap kendaraan bermotor, dan bernilai ekonomis.

- c. Program pelestarian budaya dan pangan sehat melalui Produk Ekologi di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur; ada tiga jenis produk ekologi yang dihasilkan oleh siswa dan tim madrasah, antara lain the herbal daun bungur, dendeng daun singkong, dan mie sayur.
- d. Sarana Prasarana Penunjang Pengembangan Madrasah Berbasis Wisata Edukasi dan Ekologi di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan, baik hardware maupun software yang digunakan yang dapat mendukung proses pendidikan dan pembelajaran
- e. Program Green Tourism di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur; Lingkungan Madrasah yang asri, nyaman, dengan keragaman flora dan fauna menjadikan Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan sebagai lembaga yang memiliki konsep *Green Tourism Madrasah*.

3. Hasil Pengembangan Madrasah Berbasis Wisata Edukasi dan Ekologi di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan

Inovasi pengembangan program Madrasah melalui *edukotourism* di Madrasah Tsanawiyah Negeri Sumber Bungur Pamekasan memiliki implikasi positif terhadap peningkatan prestasi akademik dan non akademik peserta didik, tenaga kependidikan dan lembaga/Madrasah, baik pada tingkat regional maupun internasional.

Referensi

Adiwibowo S, *Etika Lingkungan*. Modul Kuliah Ekologi Manusia. Departemen Komunikasi dan Pengembangan Masyarakat, Fakultas Ekologi Manusia , Institut Pertanian Bogor, Bogor, 2007.

- Azra, A. *Paradigma Baru Pendidikan Nasional Rekonstruksi dan Demokratisasi*. Jakarta : Kompas, 2002.
- Beare, Headlye. *Creating An Excellence School*. London: Routledge, 1991.
- Darmawan, H.A, *Konsep-konsep Dasar dan isu-isu Kritis Ekologi Manusia*. Modul Kuliah Ekologi Manusia. Departemen Komunikasi dan Pengembangan Masyarakat, Fakultas Ekologi Manusia, Institut Pertanian Bogor, Bogor, 2007.
- Djamarah, Syaiful Bahri. *Prestasi Belajar dan Kompetensi Guru*, Usaha Nasional, Jakarta, 1994.
- Hopkins & Jackson, *Effective Leadership for School Improvement*, New York : Routledge Falmer, 2003.
- Kemp, *Planing and Producing Instructuional Media, Fifth Edition*, Harper & Row Publisesher, New York, 1985.
- Maimun, Agus. *Sekolah Unggulan Lembaga Pendidikan Alternatif di Era Kompetitif*, Malang: UIN Maliki Press, 2010.
- Muhlis, Achmad. 2016, “Kebijakan Pemerintah dalam Pengembangan Kurikulum dengan Model Sistem Kredit Semester di Madrasah”. *Tadris Jurnal Pendidikan Islam*, Volume 11 Nomor 1 Juni.
- Narsoyo, Tedjo. *Pengembangan Kurikulum Pendidikan*, Refika Aditama, Bandung, 2010.
- Peraturan Menteri Agama Nomor 60 Tahun 2015 tentang Perubahan atas Peraturan Menteri Agama Nomor 90 Tahun 2013 tentang Penyelenggaraan Pendidikan Madrasah.
- Peraturan Menteri Lingkungan Hidup Republik Indoensia Nomor 05 Tahun 2013 tentang Pedoman Pelaksanaan Program Adiwiyata.
- Petrus Trimantara, 2007. ”*Sekolah Unggulan: Antara Kenyataan dan Impian*,” *Jurnal Pendidikan Penabur*, Vol. 6, No.08 Juni.
- Puslitbang pada Balitbang Agama dan Diklat Keagamaan RI, *Pendidikan Agama dan Keagamaan*, Jakarta, 2001.
- Siregar, Imtran. *Efektifitas Penyelenggaraan Sekolah Model: Study tentang MAN 2 Model Padang sidempuan*. Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan, Jakarta, 2000.
- Soenarya, Endang. *Pengantar Teori Perencanaan Pendidikan: Berdasarkan Pendekatan Sistem*. Yogyakarta: Adi Cita Karya Nusa, 2000.
- Special Report, The U.S. Ecotourism Market, ETO, 2002.
- Susanto, Edy. 2007, “*Jurnal Karsa: Madurologi I*”. Volume 11, No 1.
- Zais, Robert. *Curriculum, Principles, and Foundation*. New York: Harper and Row, 1976.



ISLAH AGAMA-BUDAYA PADA TRADISI *PELET BETTHENG* MASYARAKAT DESA PAJUDAN DALEMAN DAN ROMBASAN SUMENEP MADURA

Zaitur Rahem

Institut Ilmu Keislaman Annuqayah Guluk-Guluk Sumenep Madura

Kandidat Doktor UIN Sunan Ampel Surabaya

Emai: zaitur_rahem@yahoo.co.id

Abstract:

Strong building a community is cultural. Humans can not be separated from the culture created. Every generation has its cultural achievements of each. The cultural movement gradually transformed mindset, character and ideology. Centrals culture itself has been represented by rural areas. The village with all the trappings of his life, was able to survive and meruwat kebudyaannya, despite continued menggempurnya times with a number of technological progress and civilization. Derap culture in rural areas also ignited masarakat confidence in Indonesia to build a distinctive civilization nusantaranya. All local wisdom in the area of the archipelago is an insight into life. One of the cultural appearance of the wise is in the village of pellets bettheng Pajudan Daleman and Village Rombasan. These two villages representing the portrait of a civilized life in the island of Madura.

Key Words:

Pelet Bettheng, Agama, Budaya

Pendahuluan

Pilar utama dinamisasi kehidupan masyarakat pedesaan adalah kebudayaan (*culture*). Bangunan kemanusiaan-sosialis bergerak dalam irama budaya yang diciptakan, dikembangkan, diruwat dan dirawat dengan sangat ketat. Energi kebudayaan memancar lepas, menjadi nafas-darah, dan marwah semua elemen masyarakat di kawasan pedalaman. Mereka hidup dalam batasan kebudayaan mereka. Batasan kebudayaan ini tidak bebas nilai. Sehingga, setiap tahapan kebudayaan yang ada melalui seleksi rasa kemanusiaan dan semesta. Seleksi rasa kemanusiaan ini pada perjalanan berikutnya menginspirasi setiap elemen di kawasan pedesaan melaksanakan tugas-tugas kehidupannya. Meski memiliki citarasa beragam, namun rasa berbudaya mereka

serupa. Kental dan kuatnya perasaan memahami kebudayaan yang bergerak di tempat pijak, menjadikan masyarakat di kawasan pedesaaan mampu bertahan dalam rentang waktu sangat panjang. Sulit didengar pertikaian di kawasan pedesaan karena persoalan sengketa kemanusiaan. Meskipun ada, kejadian tersebut kemungkinan voltase kejadiannya sangat sedikit. Sangat kasuistik.

Potret kehidupan masyarakat pedesaan dengan kebudayaan sebagai landasan pijaknya menjadi gambaran otoritatif menjaga peradaban bumi. Meski dipandang tidak formal-legalis, namun kebudayaan yang ter-di-bangun masyarakat pedesaan menjadi sumbangan berharga bagi peradadaban bangsa Indonesia. Juga, menjadi satire kritis bagi kehidupan masyarakat feodal hari ini. Bahwa, bersama lebih damai dibanding sendiri-

sendiri. Jauh sebelum republik ini tertata, semua kawasan nusantara dihuni oleh kumpi manusia dengan tekstur kebudayaan khas. Mulai dari Sabang hingga Merauke. Manusia, yang kemudian lambat laun menjelma menjadi masyarakat pribumi pada awalnya adalah reinkarnasi (perwujudan) alam semesta. Reinkarnasi semesta di kawasan Republik ini mewujudkan manusia-manusia yang bertahan hidup dalam lanskap kebudayaan. Nenek moyang bangsa Indonesia dulu hidup dengan kebudayaannya. Kebudayaan, mereka ciptakan melalui perenungan maha panjang dalam jelajah semesta raya. Hidup di tengah keasrian alam, berdamai dengan keterbatasan, menjalani hidup dengan rasa kemanusiaan, dan mengendepankan kebersamaan dalam setiap kesusahan. Fakta ini bisa disaksikan lewat pernyataan semua generasi yang menyatakan, bahwa orang tua dulu mampu memiliki keturunan mencapai jumlah belasan orang. Bahkan, ada yang memiliki anak sampai tiga puluh orang¹.

Miniatur kehidupan-berbudaya Pendahulu bangsa Indonesia jelas bukan tanpa wawasan masa depan. Mereka mampu menjaga marwah kemanusiaan, bertahan hidup dalam ruang keterbatasan, dalam kehidupan yang apa adanya, namun pada iklim rasa solidaritas tinggi. Mereka mencari rasa kemanusiaan lewat bangunan kebersamaan dalam satu kawasan mereka tinggal. Kebersamaan itu mereka bentuk dalam norma-norma kebudayaan. Mereka menciptakan perilaku, ritual, proyek kemanusiaan, istilah, dan monumen kebudayaan berdasar nalar mereka sendiri. Kristalisasi kebudayaan yang mereka ciptakan mampu menjadi landasan hidup dan berkehidupan semua orang. Masyarakat satu kawasan, bahkan kawasan yang lain bisa menjaga dan menjalankan kebudayaan yang ada secara hirarkhis. Salah satu wujud kristalisasi kebudayaan ciptaan masyarakat pedesaan tempo dulu adalah *pelet bettheng*

(selamatan kehamilan). *Pelet bethheng* ini menjadi salah satu saksi bisu perjalanan panjang masyarakat pedesaan dalam menjaga kebudayaannya. Warisan turun kebudayaan ini bisa dilacak di semua tempat di pulau Madura. Salah satunya kawasan kabupaten Sumenep Madura. Ritual kebudayaan *Pelet bethheng* terus berjalan dinamis dengan kehidupan masyarakat. Tak tahu pasti kapan pertama kali ritual-naturalis ini dilangsungkan. Namun, sekali lagi rasa memiliki terhadap kebudayaan yang ada seperti menjadi magnet yang menggerakkan semua hasrat masyarakat di semua kawasan pulau Madura.

Pelet betthheng menjadi *key word* dalam kajian ini. Fakta bahwa kebudayaan ini terdapat di semua kawasan di pulau Madura, spesifik kabupaten Sumenep Madura Jawa timur menjadi bahan pembacaan secara empiris. Karena dalam tradisi kajian ilmiah, batasan wilayah menjadi penentu akurasi sajian data. Namun, karena pertimbangan akurasi data lebih objektif, Penulis membatasi lokasi kajian pada beberapa wilayah (desa saja). Sejumlah desa yang dipilih menjadi peta alternatif memasuki semua perbedaan asumsi, aksi, dan persepsi terkait teknis pelaksanaan *pelet betthheng* ini. Akan tetapi, penentuan wilayah tidak mengurangi pelacakan data-data seputar *Pelet betthheng* yang terus dilakukan masyarakat di Pulau madura setiap ada perempuan yang hamil dalam usia empat bulan atau tujuh bulan. *Pelet betthheng* seperti menjadi sajian kebudayaan yang menyedot energi masyarakat yang merayakan. Ada rasa kebahagiaan, kedamaian batin, dan kebersatuan daya-rasa terhadap kekuatan fisik dan metafisik. Mengapa masyarakat di desa Pajudan Daleman Guluk-Guluk Sumenep dan Rombasan Kecamatan Pragaan Sumenep bersahaja dalam melaksanakan *Pelet betthheng*. Adakah signifikansi *Pelet betthheng* dengan ajaran agama Islam? Adakah Nilai islamic studies dalam pelaksanaan *Pelet betthheng* di kawasan desa Pajudan Daleman dan Desa Rombasan terhadap pembentukan karakter masyarakat?

¹ Wawancara dengan sesepuh desa Kaduara Timur, Suminten (12/11/2016).

***Pelet bettheng* sebagai Monumen Sakral kebudayaan**

Data-data historis *Pelet bettheng* secara manual bisa ditemukan dari cerita mulut ke mulut semua Penduduk di kawasan Madura. Karena dalam kerangka data verbalis, maka *Pelet bettheng* menjadi kebudayaan yang bergengsi namun bersifat sangat internal. Sejumlah kajian tentang kebudayaan khas orang-orang Madura sering dilakukan banyak ilmuwan dan praktisi pendidikan. Diantaranya, dilakukan oleh Prof. Dr. Latief Wiayata dalam wujud karya *Carok*, Hub De Jonge dalam bentuk karya *Lebhur*, MH. Said Abdullah dalam karya *Pendidikan Multikultural*, dan Kajian Penulis sendiri dalam bentuk reportase indeph news *Budaya Pernikahan di Usia Muda di Desa Batang-Batang tahun 1990an* dan *Solidaritas Beragama Warga Tiga Agama dalam Satu Desa Warga Desa Dungkek Sumenep (2016)*. Kajian-kajian sejumlah akademisi dan praktisi ini merujuk secara oritatif kepada sajian cerita mulut masyarakat. Meski, dalam tataran praktis, tekhnis sajian setiap ilmuwan memiliki kecenderungan yang berbeda. Tergantung fokus kajian yang direncanakan dari awal. Namun, apapun alasannya, kajian sejumlah praktisi dan akademisi terhadap kawasan Madura sudah memuntahkan wawasan (*worldview*) baru untuk prospek peradaban adiluhung selanjutnya. Setidaknya, hasil kajian itu bisa dibaca dan dipelajari sebagai manuskrip ilmiah komunias berbudaya.

Pelet bettheng secara leksikal adalah istilah khas orang Madura. *Pelet* artinya pijat. *Bettheng* artinya titik kulminasi. *Bettheng* berangkat dari kata *berettheng* yang memiliki arti mau keluar, merasa kesakitan, dan merasa berat². Dalam praktiknya, orang-orang Madura di sejumlah kawasan memiliki istilah yang berbeda. *Pelet bettheng* ada yang

mengistilahkan *pelet kandung*. Namun, untuk wilayah kabupaten Sumenep dan Pemekasan istilah *Pelet bethheng* lebih familiar. Gerak leksikal *Pelet bettheng* seiring dengan konteks tatalaksana *Pelet bettheng* secara tekhnis. Pelaksanaan *Pelet bettheng* sayarat dengan mitos alam, simbol kemanusiaan dan sosial, juga terdapat ritual keagamaan. Saya menyebut keagamaan, karena dalam tekhnis pelaksanaan tidak murni mengadopsi nilai-nilai keislaman. Ada praktik-praktik hindu-budha dalam wujud ritual meniatir sesajen.

Sistematika pelaksanaan *Pelet bettheng* dilakukan melalui sejumlah tahapan. *Pelet bettheng* digelar di saat seorang perempuan dalam kondisi hamil usia empat bulan, tiga bulan, dan tujuh bulan. Penentuan usia kehamilan didasarkan kepada kepercayaan dan keyakinan setiap individu. Namun, secara substansial penentuan usia didasarkan pada konstruksi teologis agama Islam. Bahwa, pada usia tiga bulan janin dalam kandungan seorang Ibu sudah menjelma daging dan darah, mulai berbentuk tekstur manusia, dan usia berikutnya Tuhan mulai meniupkan ruh-menentukan risiko-jodoh-mati si jabang bayi di dalam kandungan seorang ibu. Asumsi awamnya, di usia tersebut merupakan detik-detik kritis-ekstrim bagi jabang bayi dan ibu. Sebab, usia muda kehamilan sangat rawan keguguran. Sisi romantis *Pelet bettheng*, kedua pasangan bersangkutan akan semakin lekat dalam dekapan jantung si jabang bayi dalam kandungan istri. Sakralitas *Pelet bettheng* ini semakin kompleks karena diatur dengan ritual simbolis lainnya. Sebelum prosesi berlangsung, *sohibul hajat* (tuan rumah, Pemilik acara) mempersiapkan peralatan material, mulai dari kembang tujuh rupa, cebok dari batok kelapa dengan gagang dari tangkai pohon beringan, kelapa gadding, dupa-api, kain putih, gentong besar, dan seorang dukun anak.

Prosesi tekhnis *Pelet bettheng*, si perempuan hamil sebelum *ditutus* (dimandikan dengan air kembang) dipijat dulu oleh dukun anak yang sudah ditentukan. Perlu

² Disarikan dari hasil wawancara dengan sejumlah sesepuh desa Pajuddan Daleman Guluk-guluk, Mukminah, Abdihah, Sittilah dan sesepuh desa Rombasan Kecamatan Pragaan Sumenep Mak Jemina dan Mak Hos (2/11/2016)

Penulis sampaikan, dukun anak di pedesaan sudah sangat profesional menangani persalinan, dan dunia kehamilan. Pijet kehamilan secara ilmiah merupakan penanganan awal (preventif) terhadap posisi si jabang bayi di dalam perut seorang ibu. Setelah prosesi pijet selesai, perempuan hamil bersangkutan dipapah keluar kamar, di pintu kamar seorang saudara melemparkan kelapa yang sudah dilukis menyerupai tekstur wajah anak laki-laki dan perempuan kepada hadirin yang menyaksikan prosesi itu. Bagi yang kedapatan menangkap lemparan kelapa, diminta berlari sembari tersenyum sumringah menggendong kelapa tersebut, dengan penuh kasih sayang. Informasinya, kelapa tersebut simbol si jabang bayi di dalam perut si perempuan hamil. Tak berhenti di situ, sejengkal berjalan disiapkan telur ayam kampung agar diinjak oleh perempuan hamil. Baru setelah itu, perempuan hamil bersangkutan didudukkan pada kursi khusus di tengah halaman rumah untuk *ditutus* (dimandikan air kembang). Sejumlah kerabat, saudara, dan tetangga yang berada di areal *Pelet bettheng* satu-persatu menyiramkan air kembang di dalam gentong ke tubuh si perempuan hamil. Penyiraman air ke tubuh perempuan tidak gratis. Dalam arti, setelah menyiramkan air orang bersangkutan dianjurkan menjejalkan uang recehan seikhlasnya. Tidak ada informasi valid peruntukan uang recehan tersebut. Namun, secara teknis uang tersebut dikumpulkan dan bisa dipergunakan bagi si perempuan hamil untuk kepentingan kehamilannya. Setelah selesai prosesi penyiraman air kembang, pasangan suami istri diminta melewati kepulan bara yang dikasih dupa atau kemenyan. Ada sebuah mitos, bara tersebut untuk menangkal penyakit.

Pelet bettheng memang sebuah harmoni kebudayaan yang sarat nilai-nilai kemanusiaan dan sejarah manusia. Ada juga nilai-nilai keagamaan (Islam) yang dimasukkan di dalam serangkaian prosesi budaya *Pelet bettheng* ini. Setelah dilakukan prosesi ritualis-simbolis, pada malam hari

sohibul hajat melakukan dzikir munajat kepada Tuhan dengan dipimpin seorang Kiai atau tokoh agama. Pada tahapan ini, semuga proses dijalankan dengan mekanisme ajaran agama Islam. Tidak ada simbol-simbol mitologis. Karena undangan yang hadir sekedar membaca bersama-sama ayat suci al-Quran, shawalat Nabi, kalimat tayyibah dan dzikir taqarrub lainnya. Mengiringi sejumlah prosesi *Pelet bettheng*, kepada orang-orang yang terlibat *sohibul hajat* memberikan berkat (makanan) untuk dibawa pulang. Khusus kepada dukun anak dan Kiai, tuan rumah menyediakan berkat khusus. Lebih istimewa dari berkat-berkat yang dibagi-bagi kepada hadirin yang diundang/hadir ke acara *Pelet bettheng*. Klasifikasi berkat, Kiai mendapat aneka jajan ditambah beras satu gantang dan uang. Uang yang dikasih kepada Kiai diistilahkan dengan *panggirik*. Pemberian *panggirik* bagi setiap *sohibul hajat* beragam, mulai dari lima ribu, sepuluh ribu hingga ratusan ribu rupiah. Tergantung kekuatan biaya tuan rumah. Sedangkan dukun anak, mendapatkan aneka jajan, nasi, dan ayam kampung warna hitam.

Adapun aneka jajanan yang sering disediakan dalam budaya *Pelet bettheng* ini adalah kocor, tettel, rengginang/nangginang, sompeng, gelung teleng, bilus, tutul, kalapon cettot, lempet, topak, leppet, dadar, lumpia, dan sejumlah makanan ringan sebagai penambah meriah jajanan yang sudah dibuat. Untuk ikan, ada telur rebus, daging ayam diolah berkuah, ayam dipanggang, daging sapi, sambal kelapa, acar, dan *mie bengkang* yang diolah sedemikian rupa, dan *cege* (sambal pedas). Semua makanan dan ikan tersebut ditaruh di dalam satu kantong Plastik. Semua hadirin yang hadir dalam prosesi *Pelet bettheng* mendapatkan satu kantong plastik dengan isi yang sama.

Lebih Dekat dengan dengan Desa Pajudan Daleman Guluk-Guluk Sumenep dan Desa Rombasan Kecamatan Pragaan Sumenep

Desa Pajudan Daleman Guluk-Guluk Sumenep dan Desa Rombasan Kecamatan Pragaan Sumene merupakan desa yang berjauhan. Secara geografis, Desa pajudan Daleman berada di kecamatan Guluk-Guluk. Letaknya berada di ujung barat ± 37 km dari pusat kota. Secara geografis, desa Pajuddan Daleman Kecamatan Guluk-guluk Sumenep Madura Jawa Timur berada di kawasan kecamatan Guluk-guluk. Kecamatan Guluk-guluk sendiri merupakan daerah tepi barat yang menjadi batas daerah Sumenep dengan kabupaten Pamekasan. Desa Payudan Daleman Kecamatan Guluk-guluk Sumenep Madura Jawa Timur termasuk kawasan padat penduduk. Jumlah penduduknya hampir mencapai 2000 orang. Desa ini terdiri dari tiga dusun (kampong, Madura). Yaitu, dusun Grujugan, Jalinan, dan Artako. Desa Payudan Daleman Kecamatan Guluk-guluk Sumenep Madura Jawa Timur berada di lereng bebukitan Pajuddan. Bebukitan ini pada masa awal (tempo dulu) terkenal dengan 'Nong Pajuddan atau Gunung Pajuddan'³.

Gunung Pajuddan sendiri memiliki nilai mitologi yang sangat bernilai. Sebab, menurut cerita, di gunung inilah salah satu Penguasa kabupaten Sumenep menetap. Yaitu, putri Kuning (*Potre Koneng*, Madura). Sang putri merupakan salah seorang putri raja Sumenep yang kelak melahirkan seorang putra sakti mandraguna bernama Joko Tole. Di Gunung Pajuddan inilah sisa mitologi warga itu masih bisa dilacak. Di bebukitan ini terdapat sebuah gua unik. Dalam beberapa tahun terakhir banyak pengunjung yang datang. Baik warga dari kawasan Madura dan

luar Madura. Sayangnya, akses jalan ke bebukitan ini belum bisa difasilitasi secara sempurna oleh pemerintah setempat. Meski saat ini sedikit sudah terlihat perbaikan sarana ke areal gua. Adapun sebagian besar warga di desa pajudan daleman secara merata berafiliasi dengan Jamiyah Nahdlatul Ulama (NU). *Amaliyah ubudiyah* (praktik beragama) mengikuti sejumlah tradisi yang sudah dilaksanakan warga NU kebanyakan. Apakah *pelet bettheng* merupakan warisan normatif jamiyah NU?

Sedangkan desa Rombasan sendiri berada di kecamatan Pragaan. Salah satu kecamatan dalam batas kuasa Pemerintah daerah Sumenep. Dari jantung kecamatan, jarak desa ini sekitar 15 km. Selama ini, desa Rombasan dikenal sebagai kawasan Penghasil buah naga. Desa ini terkenal sebagai pmenghasil buah naga pada masa pemerintah kepala desa Muhlis. Bapak Muhlis berhasil menemukan tipikal baru bercocok tanam alternatif. Pilihan buah naga untuk melepas ketergantungan masyarakat desa dengan tanaman tembakau. Berbeda dengan desa Pajudan Daleman, di desa Rombasan tidak ada bebukitan. Hamparan lahan pertanian tidak se subur di Desa Pajudan Daleman. . Jenis tanah pertanian di sejumlah lahan berbatu. Bahkan, kering. Warga di desa Rombasan menjadikan musim penghujan untuk memermak lahan pertaniannya. Saat musim penghujia warga bisa menamam jagung atau biji-bijian lainnya. Namun, akhir-akhir ini sejumlah warga memiliki beternak ayam dan menanam lahan pertaniannya dengan pohon pisang. Mereka menganggap dua profesi ini lebih menguntungkan. Ketimbang hanya menanti musim penghujan dan bercocok tanam satu jenis biji-bijian. Masyarakat di desa Rombasan juga sebagian besar berfaham Ahlussunnah Wal Jamaah (NU).

³ Nong Pajuddan (vokal A dalam ejaan Madura berbunyi E). Menurut cerita masyarakat, bebukitan Pajuddan dulu adalah sebuah gunung aktif. Entah kapan meletusnya, saat ini hanya tersisa bebukitan. Fakta bukit ini adalah sebuah gunung, di saat suasana mendung atau cuaca dengan tingkat kedinginan tinggi bebukitan ini tertutupi kabut. Kemungkinan sisa belerang masih ada. Meski takaran belerangnya tidak seberapa.

***Pelet bettheng* sebagai Identitas Gaya Dzikir Metaforis Masyarakat Awam**

Agama dan beragama memiliki makna yang berbeda. Secara teoritis, agama adalah materi (isi). Sedangkan beragama dalam wujud praktik, aktualisasi materi. Secara generalis, substansi agama semua Pemeluk agama Islam sama. Namun, dalam praktik sosiologis sering berbeda. Semua umat Islam sama-sama menyebut nama Tuhan dengan Allah, Asmaul Husna, dan nama-nama lain sesuai teks teologis yang diyakini. Akan tetapi, menjadi sangat berbeda gaya mengaktualisasikan nilai-nilai agama masyarakat Muslim di berbagai kawasan dunia. Hal ini sangat lumrah dan pasti terjadi. Sebab, miniatur alam, tipologi sosial, gerak politik, dan interaksi komunikasi yang dibangun tidak sama. Munculnya islam nusantara, Penulis amatai sebagai wujud perbedaaan gaya beragama masyarakat Muslim. Orang Arab tidak lazim memakai kopiah nasional. Yang familiar adalah surban atau pakaian khas bangsa Arab. Sedangkan orang Indonesia, kopiah seperti menjadi identitas khas. Sehingga, dalam praktik keagamaan kopiah menjadi sesuatu yang nicaya. Sholat memakai kopiah, ke undangan memakai kopiah, ngajar di majelis taklim memakai kopiah.

Perbedaan beragama satu kawasan dengan kawasan lainnya ini terjadi di sejumlah sektor aktifitas riil kemanusiaan. Bahasa, aksesoris, dan kebudayaan. Bukankah agama adalah nilai dan bukan aksesoris? Di pedesaan madura, di kabupaten Sumenep *Pelet bettheng* menjadi satu identitas permanen masyarakat Muslim. *Pelet bettheng* menjadi sebuah gaya beragama (style relegius) masyarakat dengan basis tradisi. Masyarakat muslim di Indonesia bisa dibagi menjadi komunitas muslim tradisi dan muslim metropolitan. Komunitas muslim tradisi sebagai besar ada di wilayah pedesaan, sedangkan muslim metropolitan berada di kawasan perkotaan. Muslim tradisi dan Muslim metropolis ini bergerak sesuai koridor tugas dan tupoksinya. Mereka bisa menjalani

aktifitas keberagamaannya sesuai gaya mereka masing-masing. Fakta-fakta keberagamaan itu sudah menahbiskan tatanan kehidupan beragama khas di Republik ini. Sebagai basis tradisi dan Kota sebagai basis terkhnologi. Konsep *Pelet bettheng* memang jarang ditemukan di wilayah perkotaan – bahkan tidak ada. Sekali lagi, karena kondisi geografis dan karakter sosial masyarakatnya sangat berbeda. Akan tetapi, *Pelet bettheng* secara metaforis bisa ditemukan di masyarakat perkotaan dalam bentuk yang berbeda. Misalnya, sebagian warga di daeah Surabaya melakukan selamatan kehamilan di usia tiga bulan dengan istilah *telon-telon*⁴⁴. Teknik telon-telon digelar sangat sederhana, tidak seperti *Pelet bettheng* di daerah pedesaan. Warga yang melaksanakan telon-telon hanya mengisi dengan mengaji bersama.

Terlepas dari perbedaan istilah dan tekhnis bentuk tasyakkuran kehamilan usia tiga bulan, *Pelet bettheng* di tengah-tengah masyarakat pedesaan pulau Madura secara akuratif merupakan wujud dzikir metaforis masyarakat awam. Mereka mempercayai dan meyakini Tuhannya dalam ekspresi yang kontekstualis. Penulis menyebut demikian, karena terkadang praktik beragama masyarakat awam dianggap tendensius leh sebagian orang. Maqam awam memiliki cara tersendiri dalam memercayai kebesaran Tuhannya. Komunitas awam mengakui terkabulnya permohonan karena media doa. Bacaan doa mereka sangat kontekstualis. Sering abai terhadap tekstualis-legalis. Islam mereka tak bisa dipotret dari literatus teks Arab. Sebab, sebagian besar masyarakat Awam pedesaan tidak bisa baca-tulis. Mereka memiliki keyakinan terhadap Tuhan (الله) dengan konsep *gak ada papan ada tulisan*. Salah satu fakta atas realitas ini bisa dilihat di saat sejumlah orang tua hendak memulai selamatan, pekerjaan, dan ritual-sosial lainnya. Mereka berdoa kepada Allah(الله) dengan bahasa ibu yang mereka miliki: *Bismilla Salamet Tekka Hajet, Mangkat*

⁴⁴ Wawancara dengan warga bernama Rahma (05/1/2017)

Bungkol Abelih Bungkol. Jika dalam koridor teks Arab mungkin doa itu begini: *Bismillâhi Tawakkaltu 'Alâllâhi Lâ Haula Wa Lâ Quwwata Illâ Billâhi al-'Aliyyi al-Adzîm* (*بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم*) Semua itu seperti berjalan sangat naturalis. Lepas dan merdeka. Substansi *pelet bettheng* dengan aneka miniatur kebudayaan-etis bentuk lain dari cara mengingat Tuhan dalam perspektif masyarakat awam pedesaan.

Nilai-Nilai Epistemologis *Pelet Bettheng* dan Dominasi Masyarakat NU

Desa Pajudan Daleman dan Desa Rombasan merupakan dua desa dengan warga berfaham Ahlussunah Wal Jamaah khas Nahdlatul Ulama (NU). Ke-NU-an masyarakat pedesaan berlangsung sudah hampir bertahun-tahun lamanya. Kemungkinan di awal pendirian NU (tahun 1926 M). Fakta ini terlihat dari cara menjalankan ritual keagamaan masyarakat. Madzhab fiqh dalam beribadah mengikuti Imam Syafie. Sedangkan untuk faham aqidah dan tasawuf mereka sesuai dengan keyakinan jamiyah Nahdlatul Ulama. Dominasi NU secara kultural dan organisatoris membentuk bangunan kepercayaan masyarakat kepada organisasi bentukan Syekh Hasyim As'ary. Faham NU masuk dan diterima oleh masyarakat secara normatif. Belum menjadi bola ideologi-konstruktif seperti dikembangkan oleh sejumlah tokoh dan kader-kader NU. Di kawasan pedesaan masyarakat NU tidak faham dengan NU tektualis, NU kontekstualis, NU Liberalis, NU Progresif, NU Garis Lurus, NU bergerak, dan istilah fenomenologis lainnya. NU bagi masyarakat pedesaan adalah agama itu sendiri.

Sebelum menjelaskan lebih jauh Efek Domino faham NU bagi masyarakat Pedesaan Sumenep, Penulis sarikan data historis lahir dan pergerakan NU. Kajian tentang NU Penulis mulai dengan sosok Kiai Hasyim Asy'ari. Kiai Hasyim Asy'ari lahir pada hari Selasa (Kliwon), 24 dzulqa'dah 1287 H. Bertepatan dengan 14 Pebruari 1871 M.

Beliau dilahirkan di lungkungan Pondok Pesantren Gedang, Jombang, Jawa Timur. Orang tua beliau adalah Kiai Ustman dan Nyai Halimah. Dalam sebuah data nasab, silsilah Ayah dan Ibunda Kiai Hasyim tersambung dengan Jaka Tingkir, salah seorang Penguasa Kerajaan Islam Demak pada masa awal perkembangan ajaran agama Islam⁵. Perjalanan hidup Kiai Hasyim Asy'ari mengharu biru. Perjuangannya dalam menempa diri dengan ilmu pengetahuan menjadikan dirinya memiliki aura positif luar biasa. Di saat usia muda beliau belajar kepada sejumlah Kiai kharismatik di tanah Jawa, Madura, dan Tanah haram Mekkah. Di Madura beliau pernah berguru kepada Syaikhona Kholil Bangkalan. Di tanah Jawa sendiri pernah nyantri di Wonokoyo Probolinggo, Tuban Langitan, pesantren Trenggalis Semarang, Dan pesantren Siwalan, Panji Sidoarjo. Bahkan, beliau menikah dengan putri Kiai Ya'qub (guru beliau waktu nyantri di Sidoarjo) yang bernama Chodijah⁶. Pernikahannya ini beliau dikaruniai anak pertama bernama Abdullah. Menikah bukan alasan bagi beliau untuk tetap gigih menuntut ilmu. Bersama dengan istrinya, beliau melanjutkan petualangan ilmiahnya ke tanah haram Makkah. Di tanah Makkah beliau sempat berguru kepada sejumlah ulama khas. Bahkan, beliau dikabarkan sempat mengajar di sana. Sampai akhirnya beliau kembali lagi ke tanah air dan mendirikan pondok pesantren di Tebuireng Jombang Jawa Timur pada 6 Pebruari 1906 M.

Kiai Hasyim Asy'ari menetap di Tebuireng Jombang Jawa Timur sebagai seorang tokoh masyarakat yang kharismatik. Pada masa hidup beliau, nusantara berada dalam belenggu penjajahan. Beliau terkenal sebagai sosok Kiai yang sangat menentang aksi dan kebijakan penjajah Belanda pada masa itu. Kegigihan beliau membela tanah air, dan ketulusannya mengandi kepada umat diejewantahkan dalam dedikasinya

⁵ KH. Abdul Muchith Muzadi, NU dalam Perspektif Sejarah dan Ajaran, (Surabaya: Khalista, 2006), hal. 32

⁶ KH. Abdul Muchith Muzadi, ... hal. 58

menggembleng anak-anak masyarakat pribumi menuntut ilmu. Atas prakarsa beliau, kawasan Tebuireng Jombang menjadi lingkungan pesantren yang terkenal. Bahkan, saat ini pesantren Tebuireng termasuk salah satu magnet spiritual bagi kalangan umat Islam di kawasan nusantara. Kelahiran Jamiyah Nahdlatul Ulama (NU) tidak bisa lepas dengan sosok KH Hasyim As'ari. Beliau tercatat salah satu dari sejumlah Kiai yang memprakarsai lahirnya organisasi Nahdlatul Ulama. Ada dua orang Kiai kharismatik lagi yang dianggap sebagai lokomotor lahirnya jamiyah berfaham ahlussunnah wal jamaah (Aswaja) ini. Beliau berdua adalah Kiai Wahab Hasbullah dan Kiai Moh. Kholil.⁷ Sebelum tercetus nama Jamiyah Nahdlatul Ulama, para Kiai berfaham Ahlussunnah Wal Jamaah memiliki perkumpulan komite Hijaz. Komite Hijaz didirikan oleh Kiai pesantren karena merasa 'diabaikan' oleh pemerintah pada saat ini. Salah seorang ulama dari barisan kiai pesantren, Kiai Wahab Hasbullah tidak bisa ikut serta ke kerajaan Arab karena dianggap tidak memiliki organisasi. Padahal, suara Kiai pesantren pada saat itu hanya untuk menyampaikan komitmen menjaga kelurusan bermadzhab dan menolak kebijakan kerajaan Arab Saudi yang dianggap kurang proporsional.⁸

Momentum kebijakan dan rencana kerajaan Arab Saudi yang dinilai 'ba bi bu' terhadap ajaran Islam itu memiliki dampak herois bagi Kiai pesantren. KH Wahab Hasbullah, dengan restu para Kiai melalui kendaraan organisasi komite Hijaz bisa berangkat ke Arab Saudi. Keberangkatan beliau atas dana partisipasi para Kiai pesantren yang masih setia atas ajaran ahlussunnah wal jamaah. Komite Hijaz ini juga dianggap sebagai representasi pemikiran progresif kiai pesantren berkultur tradisionalis. Sebelumnya ada anggapan, pesantren tradisionalis perlu direinstalisasi.

Karena tidak mengikuti trens zaman. Akan tetapi, anggapan itu tidak membuat kalangan pesantren tradisionalia emosional. Kiai pesantren merespon anggapan tersebut dengan nalar tabayyun. Kiai pesantren yang tradisionalis mencoba keluar dari stigma provokatif tersebut. Para kiai berijtihad, modernitas bukan berarti mengubur tradisionalitas. Sebab, mengubur tradisionalitas sama dengan memusnahkan identitas permanen kultur pendidikan khas Indonesia. Pesantren pada prinsipnya berpegang kepada warisan tradisionalis. Tradisionalis di sini dalam idiom dimensional. Baik dalam makna bayani (rasionalitas) dan 'irfani (substantif-filosofis). Makna bayaninya, tradisionalis adalah tidak modern. Karena tidak modern, berarti identik dengan hal yang alamiah. Namun, bukan tidak ilmiah. Sebab, pendekatan modern terkadang tak mampu menjangkau hal yang alamiah. Makna 'Irfaninya, tradisionalis adalah komunitas yang memegang kuat ajaran ulama salafus shaleh (orang pintar terdahulu yang baik).

Anggapan pesantren kurang mode itu tidak benar. Sebagai jawaban progressif Kiai pesantren, maka ada modifikasi sistem yang diberlakukan di lingkungan pesantren. Puncaknya, dengan terbentuknya komite Hijaz. Berangkatnya KH Wahab Hasbullah dengan kendaraan Komite Hijaz menandai babak baru bagi kalangan pesantren untuk melebarkan peran kemasyrakatannya. Meskipun, pada awalnya KH Wahab Hasbullah sudah malang melintang di ranah organisasi semiformal tazwirul afkar. Tazwirul Afkar didirriwn oleh KH Wahab Hasbullah dan KH Mas Mansyur di Surabaya. Perkumpulannya bergerak di rana kajian-kajian keagamaan dan sosial. Namun, pada akhirnya bubar. KH Wahab Hasbullah menyatu dengan oraganisasi baru Komite Hijaz yang kelak bermetamorfosis menjadi Jamiyah al-Diniyah wal Ijtima'iyah Nahdlatul Ulama (NU). Sedangkan KH Mas Mansyur bergabung ke dalam jamiyah Muhammadiyah. Kedua tokoh ini adalah kader-kader Ulama pesantren yang sama-sama memiliki dedikasi

⁷ Ibid., hlm. 59

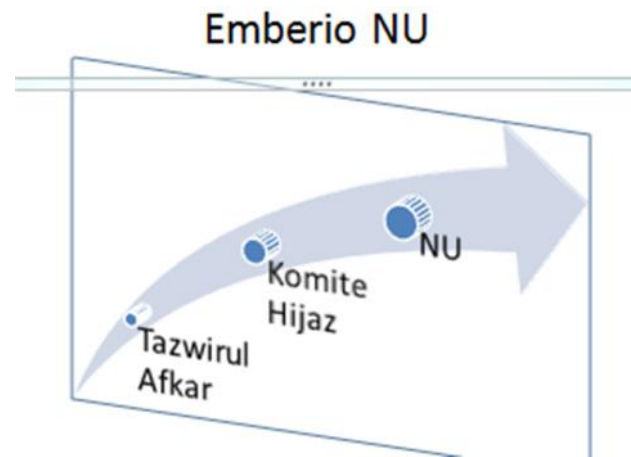
⁸ Muhammad Hasyim dan Ahmad Athoillah, *Khazanah Katulistiwa: Potret Kehidupan dan Pemikiran Kiai-kiai Nusantara*, (Tuban: Kakilangit Book, 2009), hal. 09

dan kontribusi luar biasa bagi kemaslahatan umat.

Waktu terus bergerak, keberadaan jam'iyah (organisasi) makin dirasakan efek maslahatnya bagi Kiai dan keberlangsungan pendidikan pesantren. Interaksi pesantren dengan konteks pergerakan zaman membuka akses besar bagi peran pesantren dan lulusannya. Sejak terbentuknya komie Hijaz itu, sekali lagi menjadi gong mahadahsyat bagi pergelutan pesantren sebagai lembaga pendidikan agama dan kemasyarakatan. Ada nafas baru dari teks sakti al Muhafadzah ala Qadimi as-Shaleh wal Akhdu bijadidil al-Aslah (menjaga warisan terbaik masa lalu dan mengambil hal positif dari kemajuan baru yang terbaik). Kesadatan para komunitas pesantren terhadap organisasi tampak semakin serius didiskusikan. KH Hasyim As'ari sebagai salah satu ulama sentral di wilayah Jawa pada masa itu sering mendapat masukan konstruktif dari para kiai yang lain. KH Wahab Hasbullah selaku tokoh muda pada masa itu mengusulkan agar segera dibentuk organisasi yang menaungi umat Islam berfaham aswaja⁹.

Bahkan data sejarah, KH Kholil Kademangan Bangkalan Madura (Guru Kiai Hasyim Asy'ari) Jawa Timur sudah memberikan isyarat kepada KH Hasyim Asy'ari untuk segera mendeklarasikan berdirinya jamiyah. Isyarat sang Waliyullah¹⁰ ini pertama dengan mengirimkan tongkat bersama tulisan QS. Thaha: 17-23 lewat delegasi santri dari Madura. Kedua, KH Kholil mengirimkan tasbih dan wiridan ya jabbar ya qahhar (lacak lagi). Isyaratat tersebut dirasakan memiliki energi 'irfani luar biasa dari zang mahaguru. Namun, KH Hasyim Asy'ari belum mengambil keputusan. Sampai pada puncaknya, setelah melalui laku tirakat dan pertimbangan mendalam pada

tanggal 16 Rajab 1344 H/ 26 Januari 1926 M dideklarasikan organisasi Nahdlatul 'Ulama (NU) di Surabaya. Berdirinya jam'iyah NU ini semakin memperkuat konsolidasi para kiai pesantren di tanah Indonesia. Apalagi, pada dasarnya berdirinya NU diantaranya untuk menjaga dan melestarikan faham ahlussunnah wal jamaah versi NU.



Tabel: *Emberio lahirnya Jamiyah NU*

Pergerakan aktifitas NU semakin menyeruak ke semua sudut-sudut kawasan Indonesia. Termasuk kabu Pulau Madura. Meski tumbuh sejumlah organisasi keagamaan, namun NU masih mendominasi hati masyarakat di Madura. Di kabupaten Sumenep sendiri, 80% masyarakat menjadi warga NU. Meski, jumlah tersebut bisa diklasifikasi ke dalam NU kultural dan NU secara Organisatoris. Sebab, tidak semua warga yang berfaham NU memiliki kartu identitas NU. Kajian ini melepas kepentingan formalisasi identitas jamiyah, realitas masyarakat menjalankan ritual-ritual keagamaan berdasar faham NU sangat kental. Respon masyarakat pedesaan terhadap pergerakan NU karena secara emosional-kulturalis NU sangat ketat dengan tradisi. Seperti gambaran, desa adalah lumbung tradisi. Sehingga, keberadaan NU yang masuk ke pedesaan dengan mudah diterima. Semua akses desa yang dibutuhkan NU dengan lepas diberikan masyarakat. Respon ini juga tidak lepas dari masuknya tokoh sentral Kiai.¹¹ Seorang Kiai bagi

⁹ Ibid., hlm. 46

¹⁰ Tentang kewalian Syaikhona Khalil (Rahimahu Allahu wanawwara qabruhu bi nuurillah, Amin) bisa dibaca diberbagai sumber pustaka. Diantaranya di dalam buku Moh. Fathur Rois, Menyimak Kisah dan Hikmah Kehidupan Nabi Khidir, (Jakarta: Zaman, 2015), hal. 168.

¹¹ Emha Ainun Nadjib, 2004. 34.

mastarakat pedesan adalah 'nabi'. Mereka sangat memuliakan seorang Kiai. Kharisma Kiai, apalagi kiai yang memiliki pesantren terkadang melampaui predikat sosial. Apa dawuh Kiai di satu kawasan akan menjadi 'ayat suci' yang akan diikuti dengan hormat semua masyarakatnya. Tradisi-tradisi yang hari ini berlangsung di sejumlah desa kabupaten Sumenep, terutannya di dua desa kajian Penulis, adalah wujud dedikasi ajaran NU. *Pelet Bettheng* yang pada awalnya lepas norma agama Islam, berkat pergerakan NU pelaksanaan *Pelet Bettheng* menjadi lebih agamis. Seorang Kiai akan menutup pelaksanaan *Pelet Bettheng* dengan doa munajat yang sudah diajarkan oleh Sunnah dan Al-Quran.

Penutup

Mencermati sejumlah ritual keagamaan di lumbung tradisi memantik rasa harmonisasi berkehidupan. Pelaksanaan kegiatan masyarakat di basis-basis kelas bawah substansinya kaya akan makna kehidupan, nilai-nilai kemanusiaan, dan hakekat kawasan. Kebudayaan yang dilaksanakan sejak awal, diwariskan secara turun temurun kepada sejumlah generasi di kawasan negeri ini menjadi benteng kokoh bangunan sosial dalam keberagaman. Kemajemukan masyarakat, dalam semua sekor kehidupan menjadi harmoni kehidupan dan berkehidupan. Semua ritual-ritual yang berafiliasi dengan agama menjadi ekspresi keyakinan terhadap Tuhan. Masyarakat secara tidak langsung belajar menemukan kebesaran Tuhan dengan caranya sendiri. *Pelet bettheng* sebagai sebuah tradisi paling oritatif setiap ada perempuan hamil selama ini memiliki sisi relevansif dengan ajaran agama. Dalam ajaran agama Islam, umat dianjurkan bersadaqah. *Pelet bettheng* sarat sadaqah. Sahibul hajat dengan suka cita mempersiapkan perlengkapan *Pelet Bettheng* untuk kepentingan beramal jariyah kepada masyarakat di sekitarnya. Di tengah prosesi pelaksanaan *Pelet bettheng* ditembangkan bacaan ayat-ayat suci al-Quran dan pujian

kepada Nabi Muhammad Saw. Masyarakat bisa belajar menjalankan ajaran Islam dalam bentuk praktik. Bukankah agama untuk dipraktikkan, dalam wujud konteks kemaslahatan semesta?

Potret *pelet bettheng* yang sampai saat ini masih dijalankan masyarakat desa Pajudan Daleman dan Rombasan Sumenep secara hirakhis menjaga pergerakan misi agama dan pembentukan pribadi masyarakat beragama. Hadirnya agama untuk meluruskan perilaku, kebudayaan, dan komuniati umat manusia menjadi lebih beradab (Huston (Huston Smith, 2015: 12). *Pelet bettheng* menitahkan perbaikan moral-sosial, moral-spiritual, dan moral intelektual. Semakin arif seseorang atau komunitas merawat dan meruwat kepercayaan dan keyakinannya, makin semakin stabil dalam mengaktualisasi nilai-nilai ajaran agama. Agama benar-benar akan hadir menjadi media, petunjuk jalan lapang bagi Pemeluknya untuk membangun peradaban bumi. Agama akan menjadi ajaran langit yang memiliki kepentingan untuk kedamaian di muka bumi. Praktik-praktik keagamaan dengan gaya khas masyarakat di semua kawasan tanah air ini semoga menjadi ayat-ayat kebesaran Tuhan Yang Maha Kuasa. Semua Pemeluk agama senantiasa bisa saling asah asih asuh, satu padu membangun kehidupan beragama yang santun, ramah, dan beradab. Seperti kesantunan masyarakat di kawasan pedesaan dalam merawat dan meruwat kearifan budaya nenek moyangnya. *Wallahu A'lam*.

Referensi

- Bruinessen, Martin van, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, Bandung: Penerbit Mizan, 1996.
- _____, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.
- Carl Brockelmann, *History of the Islamic Peoples*. London: Roudledge & Kegan Paul, 1982.

- Muhaimin, *Pengembangan Kurikulum Pendidikan Agama Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo. 2010.
- Rahem, Zaitur, *Jejak Intelektual Pendidikan Islam*. Yogyakarta: CV. Pustaka Ilmu, 2016.
- _____, *Risalah Pendek Menulis Resensi Buku*. Yogyakarta: ganding Pustaka, 2016.
- _____, *Membumikan Kedamaian Universal*. Yogyakarta: Cantrik Pustaka, 2017.
- Smith, Huston, *Agama-Agama Manusia*. Jakarta: Serambi, 2015.
- Sanjaya, Wina, *Kurikulum dan Pembelajaran: Teori dan Praktik Pengembangan KTSP*. Jakarta: Kencana, 2009.
- Saltut, Mahmud, *al-Islam 'Aqidah wa Syari'ah*. Kairo: Dar al-Shuruq, 2001.
- Turner, Victor W., *Dramas, Field and Metaphors: Sybolic Action in Human Society*. Ithaca: Cornell University Press, 1974.
- Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo. 2008.
- Soerjabrata, Soemadi, *Ichtiisar Sejarah Ilmu Jiwa*. Yogyakarta: Usma, 1964.

Wawancara:

- Mukminah, Suminten, Sutimah, Jemina, Helman, Nardi (11/12/ 2016)
- Homsi, H. Maiel, Kamal, Sitillah (10-15/11/2016)
- Badrul, Sur, Imam (23/12/2016)

Kamus:

- Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), Jakarta: Balai Pustaka, 1993
- Kamus Bahasa Arab Al-Munawwir



REKONSTRUKSI PENDIDIKAN AGAMA ISLAM INKLUSIF DALAM MEMBANGUN KESADARAN PLURALISME AGAMA

Siswanto

Pascasarjana STAIN Pamekasan
(siswanto.abinaufal@gmail.com)

Abstract:

In an artificial and simplified view, religious plurality is seen as a trigger for violence and religious conflict. Religious education has also been accused of failing to diversify. Religious education should be used as a vehicle to develop universal morality while fostering an inclusive attitude, instead tends to present exclusive and dogmatic face. Therefore, this attitude of exclusiveness needs to be constructed in the inculcation of inclusive values in cultural, religious, racial and other backgrounds, namely education that receive and accommodative to all religious pluralism. Religious education needs to emphasize how to teach about religion that involves a historical and a comparative approach. It is useful to raise the learners' awareness about the universal and particular aspects of religious teachings.

Key Words:

Reconstruction, Islamic religious education, inclusive, religious pluralism.

Pendahuluan

Masyarakat Indonesia dengan tingkat kemajemukan sangat tinggi, baik etnis, budaya, ras, bahasa dan agama merupakan potensi sekaligus ancaman. Berbagai konflik yang terjadi selama ini sering diaitkan dengan kegagalan bangsa ini dalam memahami pluralitas.¹ Berbagai tindakan kekerasan dan kerusuhan massa yang terjadi, menuntut kita melakukan kajian secara lebih mendalam terhadap wacana dan praksis kemajemukan (*plurality*) yang selama ini kita klaim berhasil dalam mengelolanya bagi terciptanya integrasi bangsa.²

Dalam konteks ini, kemajemukan agama patut memperoleh perhatian khusus karena sebagai masyarakat beragama (*religious society*), sering kita diguncang

dengan banyaknya peristiwa di luar prediksi manusia yang bersifat rasial, *collective violence* dengan upaya-upaya mengail di “air keruh” sehingga tampaknya bermuatan keagamaan. Peristiwa yang sama sekali bukan bermuara agama berubah menjadi peristiwa yang sarat dengan sentimen-sentimen keagamaan, sehingga tidak jarang membuyarkan angan bahwa agama adalah pembawa damai dan keselamatan bersama. Agama menjadi semacam ancaman yang bisa dengan tiba-tiba datang memberangus kehidupan bersama di bumi ini.³

Di satu sisi, agama diharapkan tampil sebagai pembawa kearifan atau pemecahan persoalan. Namun, di sisi lain, secara *de facto*, agama justru terus menerus tampil sebagai salah satu penyebab terbesar

¹Syamsul Ma'arif, *Revitalisasi Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2007), 81-82.

² Syamsul Arifin, *Merambah Jalan Baru dalam Beragama* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 2000), 73.

³ Zuly Qadir, “Membangun Wacana Agama yang Toleran” dalam *Pluralitas Agama Kerukunan dalam Keragaman*, ed. Nur Achmad (Jakarta: Kompas, 2001), 35-36.

munculnya berbagai persoalan. Demikian pula pada umumnya, para pemeluk agama meyakini agama sebagai dasar penting demokrasi dan humanisasi. Namun, secara *de facto*, agama cenderung justru tampil sebagai ancaman bagi demokrasi dan humanisasi.⁴

Ada sementara pendapat yang agak artifisial dan simplikatif, pluralitas agama dipandang menjadi pemicu munculnya kekerasan dan konflik agama. Indonesia yang menjadi tempat berkembangnya banyak agama dinilai mengandung potensi munculnya kekerasan dan konflik agama.⁵

Munculnya kekerasan dan konflik agama, lebih merupakan akibat dari tahapan historis dan sosiologis dari perkembangan situasi dan kondisi kultural manusia. Dalam bentuknya yang masih azali, agama jauh dari konflik. Konflik muncul ketika agama berkembang dalam bentuknya sebagai identitas formal. Agama mengalami reduksionalisasi menjadi dasar kesadaran kelompok primordial dan sektarian. Dengan begitu, agama semakin jauh membatasi kemanusiaan agama sekaligus manusia yang

bersifat universal, yang justru melintasi agama itu dalam wujudnya yang formal.⁶

Konflik yang mengatasnamakan agama sama sekali berada di luar semangat keilahian (*divine spirit*) agama-agama. Semangat agama yang diwahyukan adalah cinta dan kasih. Semua nabi yang membawa semangat keilahian ini, yang dalam konfigurasi mainstream dipresentasikan nabi-nabi terkemuka dan terkemudian, Musa, Isa dan Muhammad, mendasarkan difusi profetiknya pada cinta dan kasih ini. Pada umumnya konflik yang mengatasnamakan agama disebabkan oleh penyimpangan arah proses sosial yang berkorelasi logis dengan bentuk-bentuk menyimpang interaksi sosial antar umat beragama. Bila agama adalah cinta dan kasih, maka interaksi sosial antar umat beragama mestinya didasarkan pada prinsip-prinsip cinta dan kasih. Namun, interaksi sosial antar umat beragama lebih didominasi pra sangka-pra sangka *in group/outgroup* dan akan meruncing manakala bersentuhan dengan prasangka-prasangka kontravensif karena tajamnya disparitas status, kelas dan stratifikasi sosial, akumulasi akses politik atau ekonomi pada kelompok sosial tertentu dan distingsi penghayatan personal terhadap agama sebagai ajaran cinta dan kasih.⁷

Dikaitkan dengan pendidikan, seakan ada pembenar bahwa praktik pendidikan agama tidak cukup efektif membentuk peserta didik menjadi warga masyarakat yang humanis dan menampilkan wajah agama yang damai. Agaknya dalam konteks ini sedikit banyak proses pendidikan mempunyai andil dalam membentuk *mind-set* komunitas yang cenderung monolitik dan kurang menghargai keragaman dalam beragama baik secara internal maupun eksternal.⁸ Pendidikan agama

⁴Ign. Bambang Sugiharto, "Agama antara Berkah dan Kutukan", dalam Andito (ed.) *Atas Nama Agama, Wacana Agama dalam Dialog Bebas Konflik* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), 29.

⁵Arifin, *Merambah Jalan Baru*, 79. Dien Syamsuddin membenarkan bahwa agama mempunyai watak yang mendua terhadap masalah kerukunan keagamaan. Pada satu sisi, ia dapat mendorong persatuan antar manusia atau memiliki daya perekat sosial yang kuat sehingga dapat mempersatukan masyarakat. Di sisi lain, agama juga memiliki potensi untuk mendorong munculnya konflik sehingga ia dapat memecah persatuan suatu masyarakat. Kenyataan historis telah menunjukkan adanya konflik yang dipicu oleh motif-motif yang bergerak atas unsur keagamaan. Hal ini lebih disebabkan oleh tiga watak suatu agama, yaitu: *pertama*, agama memiliki sifat yang absolut. Akibatnya, rasa keberagamaan hanya dirasakan diyakini oleh pemeluknya sebagai sesuatu yang mutlak. *Kedua*, agama memiliki karakteristik yang cenderung untuk mengadakan penyebaran diri. *Ketiga*, agama memiliki kecenderungan untuk membentuk masyarakat atau pengelompokan sosial yang berdasarkan atas kesamaan agama. Lihat Dien Syamsuddin, *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani* (Ciputat: Logos, 2000), 195.

⁶ Ibid, 80.

⁷C. Syamsul Hari, "Spiritualitas dan keberbagaian Agama" dalam *Atas Nama Agama*, ed. Andito (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), 69-70.

⁸Muqowim, "Epistemologi Pendidikan Islam dalam Konteks Masyarakat Majemuk", dalam Sukhi Ridho (ed.), *Belajar dari Kisah Kearifan Sahabat: Ikhtiar Pengembangan Pendidikan Islam* (Yogyakarta: Pliar

dituding telah gagal menjalin keragaman melalui pendidikan yang melampaui sekat-sekat agama. Pendidikan agama yang seharusnya dapat dijadikan sebagai wahana untuk mengembangkan moralitas universal yang ada dalam agama-agama sekaligus menumbuhkan sikap inklusif, selama ini malah cenderung menampilkan wajahnya yang eksklusif dan dogmatis. Akibatnya, cita-cita luhur untuk mencapai masyarakat majemuk yang harmonis hingga saat ini masih menjadi impian.⁹

Padahal, hakikat pendidikan agama merupakan proses pendidikan yang membahas hal yang fundamental dalam bangunan keberagamaan. Akan tetapi, hal itu belum dipahami secara menyeluruh oleh kalangan umat beragama. Pembelajaran pendidikan agama banyak menggunakan model dan metodologi yang bersifat doktriner-normatif. Dampaknya, lahir sifat keberagamaan yang eksklusif, intoleran, fanatik buta, prejudis serta tidak bisa memahami secara mendalam sebuah arti pluralisme agama.¹⁰

Hingga saat ini, pelaksanaan pendidikan Agama Islam yang berlangsung di sekolah masih dianggap kurang berhasil – untuk tidak mengatakan gagal – dalam menggarap sikap dan perilaku keberagamaan peserta didik serta membangun moral dan etika bangsa. Berbagai macam argumen yang dikemukakan untuk memperkuat *statement* tersebut, antara lain adanya indikator-indikator kelemahan yang melekat pada pelaksanaan pendidikan agama di sekolah, yang dapat diidentifikasi sebagai berikut: (1) PAI kurang bisa mengubah pengetahuan agama yang kognitif menjadi “makna” dan “nilai” atau kurang mendorong penjiwaan terhadap nilai-nilai keagamaan yang perlu diinternalisasikan dalam diri peserta didik. Dengan kata lain, pendidikan agama selama ini lebih menekankan pada aspek *knowing*

dan *doing* dan belum banyak mengarah ke aspek *being*, yakni bagaimana peserta didik menjalani hidup sesuai dengan ajaran dan nilai-nilai agama yang diketahui, pada hal inti pendidikan agama berada pada aspek ini. (2) PAI kurang dapat berjalan bersama dan bekerja sama dengan program-program pendidikan non agama, (3) PAI kurang mempunyai relevansi terhadap perubahan sosial yang terjadi di masyarakat atau kurang ilustrasi konteks sosial budaya dan/atau bersifat statis kontekstual dan lepas dari sejarah sehingga peserta didik kurang menghayati nilai-nilai agama sebagai nilai yang hidup dalam keseharian.¹¹

Oleh karena itu, perlu dilakukan tinjauan kritis terhadap pendidikan, mengingat pola penanaman nilai keagamaan melalui proses pendidikan menjadi penting dilakukan. Pada tataran lebih lanjut, pendidikan Islam diharapkan mampu menawarkan pola pendidikan yang membebaskan dan mampu mencerahkan peserta didik dalam membangun semangat saling menghargai, toleran, dan menerima perbedaan sebagai *sunnah Allāh*.

Wacana Universalitas Islam

Salah satu kesadaran yang berakar kuat dalam pandangan seorang Muslim adalah Islam merupakan agama universal, agama untuk sekalian umat manusia, agama yang “mendunia” karena risalahnya sebagai rahmat bagi semesta alam. Sejarah menunjukkan, pandangan ini melahirkan sikap sosial-keagamaan yang unik kalangan umat Islam terhadap agama-agama lain atas dasar toleransi, kebebasan, keterbukaan, kewajaran, keadilan dan kejujuran. Itulah manifestasi konkrit nilai madani yang terbukti pernah menjadi pilar tegaknya masyarakat kosmopolit, masyarakat madani, Masa Keemasan dunia Islam dan masa awal Islam dahulu.¹²

Media bekerja sama dengan Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah dan Yayasan TIFA, (2007), 16.

⁹Maarif, *Revitalisasi Pendidikan*, 82.

¹⁰Imron Rosyidi, *Pendidikan Berparadigma Inklusif* (Malang: UIN Malang Press, 2009), 52.

¹¹Muhaimin, *Rekonstruksi Pendidikan Islam Dari Paradigma Pengembangan, Manajemen Kelembagaan, Kurikulum hingga Strategi Pembelajaran* (Jakarta: Raja Grafindo Perkasa, 2009), 30-31.

¹²Mahmud Arif, “Pendidikan Agama Islam Inklusif-Multikultural” dalam *Jurnal Pendidikan Islam* (Volume 1 Nomor 1 Juni 2012), 5.

Islam adalah agama universal yang menjunjung tinggi aspek-aspek kemanusiaan, persamaan hak dan mengakui adanya pluralisme agama. Pluralisme menurut Islam adalah sebuah aturan Tuhan (*sunnah Allāh*) yang tidak akan berubah, juga tidak mungkin dilawan atau diingkari. Ungkapan ini menggambarkan bahwa Islam sangat menghargai pluralisme karena Islam adalah agama yang dengan tegas mengakui hak agama lain untuk hidup dan menjalankan ajaran masing-masing dengan penuh kesungguhan. Namun Islam mempunyai garis batas penghargaan selama tidak didasarkan paganisme dan syirik.¹³ Penghargaan Islam terhadap pengakuan terhadap eksistensi dan hak-hak agama lain dengan sendirinya merupakan dasar paham pluralisme sosial dan agama, sebagai ketetapan Tuhan yang tidak berubah-ubah.

Setidaknya terdapat tiga hal yang menegaskan Islam sebagai agama yang mengusung visi kemanusiaan. *Pertama*, Islam adalah agama yang berpijak pada konsep fitrah. Dengan fitrahnya, manusia berkesiapan untuk mengenal Tuhannya dan mengembangkan kemanusiaannya karena telah dibekali potensi diri sejak lahir. *Kedua*, Islam adalah agama yang mempunyai semangat toleransi yang tinggi. Islam bersifat moderat, adil, dan jalan tengah. Prinsip ini hendaknya menjadi fondasi umat Islam dalam membangun tata kehidupan yang harmonis, baik dalam konteks intraagama maupun interagama, dalam lingkup nasional ataupun global. Dengan cara itulah, umat Islam sebagai golongan mayoritas di negeri ini akan menjadi umat yang bisa memberikan harapan untuk lahirnya kehidupan yang lebih mengedepankan dialog dan perdamaian; demikian juga dalam pentas global, umat Islam tidak disalahpersepsikan sebagai kaum “teroris”. *Ketiga*, Islam adalah agama yang mengutamakan kemaslahatan dan menghindari kemudharatan. Yang dimaksud

kemaslahatan di sini adalah kemaslahatan tatanan publik, kemaslahatan bagi segenap manusia tanpa pandang bulu, bukan kemaslahatan segelintir orang dan sekelompok orang saja.¹⁴

Untuk memperkuat misi kemanusiaan ini, al-Qur’an secara implisit dan eksplisit mengakui dan melindungi keberadaan agama-agama di luar Islam. Hal ini termaktub dalam al-Qur’an:

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ ۖ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ هَلْ دَمَّتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا ۖ وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٢﴾

“(yaitu) orang-orang yang telah diusir dari kampung halaman mereka tanpa alasan yang benar, kecuali karena mereka berkata: “Tuhan Kami hanyalah Allah”. dan Sekiranya Allah tiada menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentulah telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadat orang Yahudi dan masjid- masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Sesungguhnya Allah pasti menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sesungguhnya Allah benar-benar Maha kuat lagi Maha perkasa”. (QS. Al-Hajj, 22: 40).

Ayat ini menyatakan dengan tegas keberadaan agama-agama di luar Islam. Secara implisit, ayat tersebut menyatakan, bahwa esensi semua agama itu kembali kepada Allah. Mungkin yang berbeda hanyalah sebutan “Tuhan” pada setiap agama.¹⁵ Atas dasar itu, sangat beralasan

¹³ Said Aqil Husein al-Munawwar, *Aktualisasi Nilai-nilai Qurani dalam Pendidikan Islam* (Ciputat: Ciputat Press, 2003), 119.

¹⁴ Lihat Arif, “Pendidikan Agama Islam Inklusif, 9.

¹⁵ Imam Ghazali Said, “Islam dan Pluralitas Masyarakat Bangsa” dalam *Islam di Tengah Arus Transisi*, ed. Abdul Mun’im D.Z. (Jakarta: Kompas, 2000), 39.

sekiranya dikatakan bahwa al-Qur'an mengusung kesadaran mengenai adanya kemajemukan keagamaan (*religious pluralism*), yang mendasari sikap toleransi, keterbukaan, dan kejujuran yang menonjol terhadap agama lain seperti pernah ditampilkan dalam sejarah Islam.

Dalam pandangan Amin Abdullah – dalam Arif – pada dataran doktrinal-normatif, jika dilakukan pembacaan secara dialektis hermenutis, maka al-Qur'an sesungguhnya sangat radikal, liberal, dan arif dalam menyikapi keanekaragaman (pluralitas) agama-agama.¹⁶ Al-Qur'an mengungkapkan bahwa kebenaran universal, kebenaran perenial, adalah tunggal walaupun ada kemungkinan manifestasi lahiriahnya beraneka ragam. Pangkal kebenaran universal itu adalah *tawhid* yang memiliki konsekuensi kesediaan diri pasrah (*islam*) kepada-Nya. Konsep kesatuan dasar ajaran ini membawa kita menuju pengakuan konsep kesatuan misi kenabian/kerasulan, yang pada gilirannya menuju pengakuan konsep kesatuan umat manusia yang beriman. Meski begitu, keunikan agama tetap perlu dipertahankan dan diapresiasi, yang ditunjukkan dengan komitmen seseorang terhadap ajaran agama yang telah dianutnya dalam kerangka kebenaran universal tersebut sehingga tidak mengarah pada *truth claim* sepihak yang berlebihan, eksklusif, dan eksesif. Dengan lain kata, setiap pemeluk agama harus memutlakkan kebenaran agama yang dianutnya, namun bersamaan ini ia juga memberikan kemungkinan bagi orang lain yang menganut agama yang berbeda untuk memutlakkan agama yang dianutnya.¹⁷

Dalam perspektif perenial, semua agama memang dapat dikatakan mengacu pada pengakuan, bahwa ada kekuatan *Maha Dahsyat dan Maha Kuasa di luar kemampuan manusia dan alam semesta ini*. Demikian juga dengan Islam, dalam kaitan keberadaan agama

lain, Islam tetap menempatkan agama lain dalam kerangka realitas sosial untuk menjaga hak-hak “kebebasan” manusia untuk mengikuti dan meyakini suatu agama. Ini sekaligus mengakui, adanya pluralisme agama yang menjadi penuntut hidup manusia.¹⁸

Penghargaan Islam terhadap pluralisme agama juga dapat diungkapkan dari aspek kesadaran kontinuitas agama yang ditegaskan dalam doktrin Islam.¹⁹ Penegasan itu disertai dengan perintah kepada kaum muslimin berpegang teguh kepada ajaran kontinuitas itu dengan beriman kepada semua para nabi dan rasul tanpa terkecuali dan tanpa membedakan antara mereka baik yang disebutkan dalam kitab suci maupun tidak sebagaimana dalam QS. Al-Baqarah, 2: 136.²⁰

Dalam perspektif ini, tampak jelas wajah universalitas Islam tidak perlu dibenturkan secara konflik dengan tantangan-tantangan temporal. Karena Islam pada hakekatnya adalah nafas zaman itu sendiri, ruh yang mesti merasuk ke seluruh relung-relung peradaban dan kebudayaan. Islam selalu *welcome* dengan tantangan dan perubahan (*transformation, tathawwur*) dan selalu kontekstual (*al-waqi'iyah*) dengan segala ruang dan waktu. Namun kesemuanya itu hanya menyajikan kerangka teoritik (*al-nazhariyyah*), prinsip-prinsip dasar dan nilai-nilai fundamental. Sedangkan pranata sosial pendukungnya adalah kosmopolitanisme peradaban, yang sejak awal telah dicontohkan Rasul saw. dalam mengatur pengorganisasian

¹⁸Said, “Islam dan Pluralitas Masyarakat, 39-40.

¹⁹Islam adalah agama terakhir yang diturunkan Allah SWT diakui sebagai agama yang menyempurnakan proses pertumbuhan dan perkembangan agama-agama dalam garis kontinuitas tersebut, dengan adanya ajaran bahwa “agama tidak boleh dipaksakan” (QS.al-Baqarah, 2: 256). Pada sisi lain, Islam mengisyaratkan bahwa “para penganut berbagai agama – asalkan percaya kepada Tuhan dan hari akhir serta berbuat baik - semua akan selamat”. Inilah kemudian yang menjadi dasar toleransi agama Islam dalam sejarahnya yang autentik. Toleransi termasuk doktrin Islam yang telah dibangun Nabi Muhammad saw sejak memimpin kota madinah yang memiliki masyarakat majemuk. Lihat al-Munawwar, *Aktualisasi Nilai-nilai*, 121.

²⁰Ibid., 120.

¹⁶Arif, “Pendidikan Agama Islam, 9.

¹⁷Komaruddin Hidayat dan M. Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Paramadina, 1995), 14.

masyarakat madinah dalam segala dimensinya.²¹

Universalitas Islam yang dimaksud bukanlah kesempurnaan sistem, prosedur, teknik atau manajemen, melainkan pada nilai-nilai dan prinsip-prinsip fundamental bagi seluruh tata kehidupan masyarakat, berbangsa dan beragama. Seperti prinsip keadilan (*al-Ta'ādul*), egalitarianisme (*al-Musāwah*), toleransi (*tasāmuh*), moderat (*al-Tawāsuth*), kemanusiaan (*al-basyariyyah*), demokrasi (*al-syurā*), keseimbangan (*tawāzun*), solidaritas sosial (*al-takāful al-ijtimā'i*). Misi utama Islam dari semua prinsip dan nilai-nilai universalitas itu adalah untuk mewujudkan kemaslahatan semesta (*rahmah li al-ālamīn*).²²

Dalam ajaran Islam – bahkan mungkin semua agama – dibedakan dua arah interaksi, yaitu vertikal dan horizontal. Pada wilayah vertikal, substansi ajaran agama merupakan wilayah keyakinan yang tak bisa dirasionalkan dan dipluralitaskan. Akan tetapi, dalam wilayah horizontal, terbuka peluang untuk melaksanakan konsep pluralisme selama hal tersebut tidak bertentangan dengan substansi nilai-nilai akidah dan mengakibatkan perpecahan antar umat. Artinya, tatkala pluralisme dipahami sebagai keniscayaan dalam membangun peradaban, maka berarti semua implikasi budaya yang berangkat dari filosofi lintas agama akan dapat dibenarkan. Sebab dalam dataran filosofis, munculnya budaya tidak bisa dilepaskan dari motivasi agama yang diyakini oleh suatu komunitas.²³

Bila paparan di atas ditinjau dari perspektif historis ajaran agama pada setiap utusan-Nya, maka eksistensi ajaran masing-masing agama secara sistematis disesuaikan dengan kebutuhan manusia pada masanya. Dengan sifat manusia yang dinamis dan semakin kompleks, maka ajaran agama yang dibawa oleh para rasul kemudian mengalami penyempurnaan. Proses penyempurnaan dilakukan langsung oleh Allah. Dengan

penyempurnaan tersebut, maka ajaran agama yang hanya sempurna pada masa sebelumnya perlu untuk kemudian mengacu pada ajaran yang telah disempurnakan-Nya tersebut. Realitas plural inilah, menuntut setiap individu dan kelompok berbeda, mengakui eksistensi individu dan kelompok lain, dan eksistensi yang diakui Islam bukan dalam kerangka teologis dan ritual.

Membangun Kesadaran Pluralisme Agama

Pluralisme tidak dapat hanya dipahami dengan mengatakan masyarakat kita majemuk beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama yang justru hanya menggambarkan kesan fragmentasi, bukan pluralisme. Pluralisme juga tidak boleh dipahami sekedar sebagai “kebaikan negatif” (*negative good*), hanya ditilik dari kegunaannya untuk menyingkirkan fanatisme (*to keep fanaticism at bay*). Pluralisme harus dipahami sebagai “pertalian sejati kebinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban” (*genuine angagement of diversities within the bonds of civility*). Bahkan pluralisme adalah juga suatu keharusan bagi keselamatan umat manusia, antara lain melalui mekanisme pengawasan dan penyeimbangan yang dihasilkannya.²⁴

Sebagai sebuah fenomena sosiologis, pluralisme agama merupakan kenyataan yang tidak dapat dipungkiri – mungkin merupakan *sunnah Allāh* – dalam proses pembiakan dan penyebaran umat manusia. Pluralisme agama merupakan bagian dari bentuk pluralisme lain yang memperkaya khazanah kultur manusia. Dalam kehidupan agama, pluralisme tidak hanya muncul dalam wujud banyaknya agama, juga dalam satu agama, dengan banyaknya keragaman dalam interpretasi (penafsiran) dan penciptaan lembaga keagamaan.²⁵

Secara fenomenologis, pluralisme agama menunjuk pada fakta bahwa sejarah agama menunjukkan suatu pluralitas tradisi dan variasi. Secara filosofis pluralisme agama merupakan suatu teori yang merujuk pada

²¹ Afandi, *Misi Universalitas*, 26.

²² Ibid., 26.

²³ Nizar, *Sejarah dan Pergolakan*, 220.

²⁴ Budhy Munawar Rahman, *Islam Pluralis* (Jakarta: Paramadina, 2001), 31.

²⁵ Arifin, *Merambah Jalan Baru*, 79.

hubungan antara berbagai tradisi agama, perbedaan dan klaim-klaim kompetisinya. Teori ini berisi bahwa agama-gama besar dunia memiliki konsepsi yang beragama dan persepsi yang berbeda tentang Tuhan.²⁶

Dalam perspektif yang agak lebih luas, pluralisme agama perspektif Islam mengandung simplifikasi yang luar biasa, bahkan sering kali mengalami reduksi dan terkesan “liberal”. Diantaranya adalah : *pertama*, memang Islam agama wahyu,²⁷ namun pemahaman orang terhadap Islam bisa bermacam-macam (*multi-interpretation*). Kesalahpahaman ini bukan saja di kalangan umat Islam, tetapi juga pada pengamat-pengamat “asing” yang sering memandang Islam dengan wajahnya yang tunggal termasuk dalam memandang pluralisme. Sifat multi-interpretasi terhadap Islam memungkinkan terjadinya diversifikasi terhadap pemahaman keagamaan, baik pada tingkat kognisi atau aksi. *Kedua*, disamping agama wahyu, Islam merupakan produk sejarah. Oleh karena itu, prinsip-prinsip ilmu sejarah dapat digunakan untuk melihat tahapan-tahapan perkembangan Islam. Dalam kaitan ini juga, orang bisa melihat teks-teks ajaran agama dengan menggunakan kritik historis, fenomenologi dan sebagainya. *Ketiga*, dialektika Islam dengan dunia luar

²⁶ Muhyar Fanani, “Mewujudkan Dunia Damai Studi atas Sejarah Ide Pluralisme Agama dan Nasionalisme di Barat” dalam *Ijtihad* (No.1 tahun 3, 2003), 21.

²⁷ Selain terkandung unsur ilahiyah, dalam Islam terdapat unsur *insaniyah*-nya. Para pengikutnya mempunyai otoritas (*ijtihad*) untuk menentukan arah historisitas ke-Islamannya sesuai dengan kecenderungan ruang dan waktunya masing-masing. Realitas kultur, tradisi, kontruksi sosial-budaya-politik dalam satu ruangan waktu tertentu berhak untuk berdialog dengan universalitas wahyu sebagai upaya mencari jawab eberagamaannya. Wahyu, dengan demikian, dipresentasikan sebagai realitas *ilahiyah* yang substansial dan tidak dapat diubah (*immutable*). Namun pada saat yang bersamaan, ia berinteraksi dengan kebutuhan-kebutuhan konkrit, mendesak dari para pelaku-pelaku sosial (*adaptable*) Lihat Affandi Muchtar, “Misi Universalitas Islam dalam Membangun Masyarakat Religius” dalam *Beragama di abad Dua Satu*. ed. A. Syafi’i Mufid dan Munawar Fuad Noeh, (Jakarta: Dzikrul Hakim, 1997), 25.

telah melahirkan sebuah sudut pandang baru terhadap Islam yang terkadang keluar dari mainstream aslinya.²⁸

Alwi Shihab mengemukakan bahwa dalam membangun kesadaran pluralisme agama, maka tiap pemeluk agama dituntut bukan saja mengakui keberadaan dan hak agama lain, tapi terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan dalam kebhinnekaan. Lebih lanjut ia menyatakan bahwa tidak dapat dipungkiri bahwa dalam paham pluralisme terdapat unsur relativisme, yakni unsur tidak mengklaim pemilikan tunggal (monopoli) atas suatu kebenaran, apalagi memaksakan kebenaran tersebut kepada pihak lain. Oleh karena itu, banyak orang enggan menggunakan kata pluralisme agama, karena khawatir akan terperangkap dalam lingkaran relativisme agama.²⁹

Islam dengan berbagai nuansa normatif yang dibawanya, sebenarnya dengan jelas lebih berorientasi pada suatu universalisme dan berkembang atas prinsip *rahmah li al-‘ālamīn*. Dengan berbagai atribut dan rambu-rambu yang ada di dalamnya, Islam lebih menempatkan diri pada gejala dan kecenderungan humanis, yaitu Islam yang mengajarkan dan menyukai persahabatan, perdamaian dan kerukunan.³⁰

Kesadaran akan tersebut pada bagian tertentu tercermin pula dalam pendidikan Agama Islam, sekalipun belum berlangsung secara universal. Kekurangan ini menempatkan pendidikan Agama Islam pada posisi tidak dapat menjauhkannya pada label lembaga dan pendidikan yang cenderung eksklusif.

²⁸ Samsul Nizar, *Sejarah dan Pergolakan Pemikiran Pendidikan Islam, Potret Timur Tengah Era Awal dan Indonesia* (Ciputat: Quantum Teaching, 2005), 216.

²⁹ Alwi Shihab, *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan, 1999), 41-42.

³⁰ Aden Wijdan SZ, “Pendidikan Islam dalam Pluralisme Agama Suatu Kajian Perspektif Kultural-Sosiologis” dalam Muslih Usa dan Aden Wijdan SZ, *Pendidikan Islam dalam Peradaban Industrial* (Yogyakarta: Aditya Media, 1997), 112.

Kecenderungan eksklusifisme ini perlu dikonstruksi dalam penanaman nilai-nilai yang lebih inklusif. Pendidikan Agama Islam yang dilangsungkan dalam proses pengajaran tidak bersifat eksklusif akan tetapi mengembangkan sikap inklusifisme terhadap berbagai latar belakang kultur, agama, ras dan lain sebagainya, yakni pendidikan yang bersifat terbuka dan akomodatif terhadap semua pluralisme agama.

Pemahaman pluralisme agama dalam pendidikan Islam bermuara pada sebuah sikap demokrasi. Antara demokrasi dan masyarakat plural ber-*simbiosis mutualisme*; masyarakat yang plural membutuhkan demokrasi sedangkan demokrasi muncul karena adanya pluralisme masyarakat.³¹

Demokrasi sebagai muara pluralisme agama kemudian berimplikasi pada terwujudnya kerukunan, kemerdekaan beragama dan toleransi. Ketiga hal ini merupakan puncak tertinggi yang dicapai dalam pendidikan Islam. Pendidikan Islam memberikan sikap kerukunan terhadap pemeluk agama lain dalam lingkungannya, termasuk terciptanya toleransi yang baik di antara peserta didik. toleransi ini kemudian dapat menjadi penertib, pengaman, pendamai dan pemersatu dalam komunikasi dan interaksi antara peserta didik dengan lingkungannya. Dengan demikian, anak dapat menumbuhkan sikap sosial yang tinggi kepada orang yang berlainan latar belakang, menumbuhkan sikap saling menghargai dan menghormati antar sesama dalam lingkungan masyarakat dan agama.

Dalam konteks tersebut, maka pendidikan Agama Islam harus mampu merespon situasi yang terjadi dengan langkah menanamkan dan mensosialisasikan konsep Islam tentang pluralisme agama. Kepada peserta didik harus dipertegas bahwa Islam merupakan agama universal yang menghargai pluralitas sebagai bagian dari sunnatullah.

Melalui pendidikan Agama Islam peserta didik perlulah ditanamkan pemahaman sebagai umat yang telah diberi seruan untuk

mencari “*kalimah sawâ*”,³² maka selayaknya senantiasa mencari titik temu dan menonjolkan kesamaan dengan umat lain.³³ Di sini tidak diajarkan untuk menonjolkan perbedaan, tetapi dengan segala kearifan justru harus berusaha mengeliminasi perbedaan yang ada untuk dipersoalkan dalam mewujudkan Islam *rahmah li al-‘alamin*.

Dalam konteks pendidikan, *kalimatun sawa’* di samping dapat dijadikan landasan dan pengakuan pluralisme kehidupan dan multikultural, ia juga adalah bentuk manifesto gerakan yang mendorong kemajemukan (*plurality*) dan keragaman (*diversity*) sebagai prinsip inti kehidupan dan meneguhkan pandangan bahwa semua kelompok multikultural diperlakukan setara (*equality*) dan sama bermartabatnya (*dignity*). *Kalimatun sawa’* boleh jadi merupakan ajakan bertauhid secara inklusif, agar umat beragama dan segenap budaya yang mengitarinya dapat berpindah dari pemusatan terhadap “diri” kepada “Yang Suci” untuk mengeliminasi perbedaan-perbedaan yang ada dan menumbuhkan koeksistensi.³⁴

Dimensi kebersamaan dalam membangun harmoni sesama penganut agama yang berlainan adalah proyek besar yang harus mulai dipikirkan oleh kita semua. Pola pengajaran agama yang bersifat doktriner dan anti dialog harus dibuka salurannya dengan pendekatan yang lebih dialogis. Oleh karena

³²Moh. Roqib, *Ilmu Pendidikan Islam* (Yogyakarta: LKiS, 2009), 185.

³³Bila nilai “kebaikan dan keselamatan” dijadikan titik temu semua ajaran agama, maka perlu dipertanyakan substansi esensial “kebaikan dan keselamatan” yang dimaksudkan masing-masing agama dalam mewarnai budaya umat beragama. Sebab, masing-masing agama memiliki makna esensial terhadap maksud “kebaikan dan keselamatan”, terutama bila dikaitkan dalam makna vertikal dan horizontal. Untuk itu, sangat tidak tepat bila “kebaikan dan keselamatan” tersebut dijadikan dasar sebagai acuan pluralitas vertikal dan horizontal.

³⁴Zainuddin Syarif, “Pendidikan Teologi Inklusif; Konsep dan Aplikasi”, *Makalah*, Dipresentasikan pada forum The Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) ke 15. Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Ditjen Pendidikan Islam, Departemen Agama RI, pada 3-6 September 2015.

³¹Al-Munawwar, *Aktualisasi Nilai-nilai*, 125.

itu, pengajaran agama Islam yang selama ini cenderung berorientasi pada cara pandang *fiqh* (*fiqh oriented*) harus dibuka pada dimensi dan wacana lainnya. Sebab melihat agama semata-mata dalam kaca mata hukum akan mengakibatkan peserta didik menjadi *rigid*, kaku dan tidak *elegant* dalam pergaulannya di masyarakat yang multi etnis dan beragama budaya seperti di Indonesia. Jadi memikirkan pendidikan agama Islam inklusif sangat relevan dengan kondisi keindonesiaan.

Pendidikan agama inklusif ini penting diimplemetasikan di institusi pendidikan Islam untuk mencerahkan penganut agama Islam sehingga dapat meneladani sifat Tuhan yang Maha Agung. Signifikansi selanjutnya adalah realitas plural agama yang sejak lama telah ada di negeri ini, bukan untuk disesali dan justru menggelisahkan salah satu kelompok agama. Tetapi pluralisme agama ini dapat mendidik kita sebagai hamba Tuhan yang arif dan saling menghormati, yang hal ini menjadi inti dari semua agama.

Konstruksi Pendidikan Agama Islam Inklusif

Melihat pola pendidikan Agama Islam yang berlangsung dewasa ini, agaknya para peneliti, guru, dosen dan masyarakat pendidikan perlu mengevaluasi dan merekonstruksi kembali metodologi dan pola pembelajaran agama untuk menemukan hasil yang benar-benar dapat “menyelamatkan”. Sebab terdapat banyak risiko jika memahami agama sebagai urusan vertikal semata tanpa merancangannya dalam berbagai urusan kemanusiaan dalam pola interaksi yang harmonis.³⁵

Dari asumsi ini lalu diabaikan pola interaksi antar individu sebagai dasar diperolehnya suatu keselamatan. Kecenderungan yang tidak imbang ini dapat dilihat dari materi dan silabus pembelajaran agama Islam yang kurang menekankan pada

pola hubungan sesama manusia, tetapi lebih terkesan mengekspose termonologi ibadah dalam hubungan yang vertikal. Padahal pola ini akan mengakibatkan peserta didik kurang memiliki kepekaan sosial dan tidak mampu melatih rasa kasih sayang dan merasakan penderitaan sesama manusia yang kebetulan berlainan agama.³⁶

Hal ini lebih dikarenakan oleh sulitnya mengukur wilayah keberagamaan yang bersifat substansial-esensial, sehingga pendidikan keagamaan seringkali hanya terhenti pada wilayah kognitif, dan tidak menyentuh wilayah afektif, apalagi psikomotorik secara seimbang. Doktrin agama, sejarah perjuangan para nabi, cukup untuk diketahui saja dan jangkauan sebagai identifikasi keteladanan hanya bersifat parsial atau hanya sekedar hafalan dan tidak mampu menjangkau sampai pada taraf pembentukan sikap hidup beragama dan gaya hidup yang agamis dalam menghadapi problematika kontemporer.³⁷

Pendidikan Agama Islam terasa kurang *concern* terhadap persoalan bagaimana mengubah pengetahuan agama yang bersifat *kognitif* menjadi “makna” dan “nilai” yang telah terkunyah dan terhayati dapat menjadi sumber motivasi bagi peserta didik untuk bergerak, berbuat dan berperilaku secara konkrit-agamis dalam wilayah kehidupan praksis sehari-hari.

Metodologi pendidikan agama Islam dengan vokal fokusnya yang berorientasi pada transformasi nilai (*transformation of values*), setidaknya harus diarahkan pelaksanaannya agar bersifat fungsional. Pendidikan Islam mesti menghubungkan nilai-nilai normatif yang abstrak yang diterima peserta didik dengan realitas sosial yang ada. Dengan demikian, peserta didik akan termotivasi untuk bersikap kritis dan inovatif dalam menghadapi realitas sosial. Jika pendidikan

³⁶Ibid., 102.

³⁷M. Amin Abdullah, “ Perspektif Link and Match Lembaga Pendidikan Tinggi Tenaga Kependidikan Islam “ dalam Muslih Usa dan Aden Wijdan SZ, *Pendidikan Islam dalam Peradaban Industrial* (Yogyakarta: Aditya Media, 1997), 203.

³⁵Abdurrahmansyah, *Wacana Pendidikan Islam Khazanah Filosofis dan Implementasi Kurikulum, Metodologi dan Tantangan Pendidikan Moralitas* (Yogyakarta: Global Pustaka Utama, 2005), 103.

dapat memenuhi fungsi ini, maka pendidikan Islam dapat memberikan kontribusi pada penumbuhan dan pemupukan sikap toleransi dan peningkatan kerja sama antar penganut agama dalam menghadapi masalah sosial universal.³⁸

Oleh karena itu, menurut Amin Abdullah, pengajaran dan pendidikan agama Islam tidak bisa tetap bersikukuh pada metodologi belajar dengan pola konvensional. Perlu dicari terobosan baru agar *content* dan metodologi pendidikan agama Islam menjadi aktual-kontekstual.³⁹

Upaya yang bernuansa reformatif dan inovatif-konstruktif terhadap model pendidikan agama dan pendidikan sosial keagamaan sangatlah mendesak dilakukan. Metodologi pengajaran agama perlu disintesiskan secara kreatif sehingga menjadi perpaduan harmonis antara pendekatan doktriner dan saintifik. Dengan demikian diharapkan aspek kognitif, afektif dan psikomotorik tersaji dalam satu kesatuan yang utuh lewat berbagai diskusi yang melibatkan partisipasi peserta didik secara aktif responsif.

Dalam konteks ini, pendidikan agama Islam sebagai upaya mendidihkan agama Islam dan nilai-nilainya dapat berwujud: *pertama*, segenap kegiatan untuk membantu seseorang atau sekelompok orang dalam mengembangkan pandangan hidup (bagaimana orang akan menjalani dan memanfaatkan hidup dan kehidupannya), sikap hidup, dan keterampilan hidup – baik yang bersifat manual (petunjuk praktis) maupun mental – dan sikap sosial yang bernapaskan atau dijiwai oleh ajaran serta nilai-nilai Islam. *Kedua*, segenap fenomena atau peristiwa perjumpaan antara dua orang atau lebih dan/ atau penciptaan suasana yang dampaknya ialah berkembangnya suatu pandangan hidup yang bernapaskan atau dijiwai oleh ajaran dan nilai-nilai Islam, yang

diwujudkan dalam sikap hidup serta keterampilan hidup pada salah satu atau beberapa pihak.⁴⁰

Untuk mewujudkan pengembangan pendidikan agama semacam itu, maka perlu diperkuat pengetahuan dan wawasan keislaman dengan jalan melihat Islam sebagai doktrin dan sekaligus peradaban.⁴¹ Keduanya bisa dibedakan, (tetapi tidak bisa dipisahkan, karena keduanya diambilkan dari sumber yang sama), antara mana yang bersifat keagamaan murni dan mana yang sesungguhnya merupakan transaksi sekuler, atau mana yang sakral dan mana yang profan.

Di samping itu, pendidikan agama Islam harus mampu menggerakkan peserta didik untuk belajar dan mengamalkan ajaran agama universal. Pendidikan agama yang hanya menekankan hapalan kaidah-kaidah keagamaan dalam bentuk yang abstrak kurang mempunyai relevansi dengan usaha-usaha mengelola perubahan sosial melalui berbagai usaha pembangunan dan untuk membina peserta didik menghadapi masa modern ini secara positif dan konstruktif sebagai manusia susila.⁴²

Konsekuensinya, pendidikan agama Islam memang harus dinamis dan dialektis, sehingga tidak dibenarkan jika pendidikan agama Islam cuma berkuat pada pelestarian tradisi secara konservatif dan abai untuk merespons secara konstruktif desakan kebutuhan lingkungan pada dataran keindonesiaan dan global. Tak hanya itu, pendidikan agama juga harus andil besar memupuk solidaritas antar peserta didik, antar elemen masyarakat, agar suasana kerukunan dan kebersamaan menjadi kenyataan kendati

⁴⁰Muhaimin, *Rekonstruksi Pendidikan Islam, dari Paradigma Pengembangan, Manajemen Kelembagaan, Kurikulum hingga Strategi Pembelajaran* (Jakarta: Rajawali Press, 2009), 51.

⁴¹Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 1992).

⁴²Soejadmoko, *Pengaruh Pendidikan Agama terhadap Kehidupan Sosial* (Yogyakarta: Tiara wacana, 1988), 272.

³⁸Abdurrahmansyah, *Wacana Pendidikan Islam*, 99.

³⁹M. Amin Abdullah, "Problem Epistemologis Metodologis Pendidikan Islam", dalam Abdul Munir Mulkan, *Religiusitas Iptek* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), 52.

mereka menjalani hidup dalam banyak kebhinekaan.⁴³

Dalam kaitan ini, maka konstruksi pendidikan Agama Islam di semua jalur dan jenjang pendidikan diarahkan kepada hal-hal fundamental strategis berikut:

- a. Hendaknya ditujukan untuk membangun suasana iman yang dialogis. Di atas bangunan iman yang dialogis ini diharapkan akan tumbuh sikap yang apresiatif-kritis terhadap keyakinan-keyakinan dan kepercayaan di luar kepercayaan agamanya dengan tidak mengenyampingkan kepercayaan agamanya sendiri.
- b. Hendaknya ditujukan untuk menumbuhkan etika pergaulan antarumat beragama. Di atas landasan etika ini diharapkan munculnya sikap terbuka untuk mengakui eksistensi umat agama lain dan bersedia untuk hidup berdampingan secara rukun dan damai.
- c. Hendaknya diarahkan dan dikembangkan untuk menghilangkan bias-bias dari suatu kelompok umat beragama terhadap kelompok umat beragama yang lain.
- d. Hendaknya diarahkan untuk “menghancurkan” apa yang lazim disebut “*cultural barriers*” (rintangan-rintangan budaya) sehingga bermuara pada terkikisnya sekat-sekat eksklusivisme agama yang pada gilirannya akan digantikan oleh sikap inklusif.
- e. Hendaknya diarahkan untuk membangun tumbuhnya kesadaran akan adanya pluralisme agama baik di Indonesia pada khususnya dan di dunia pada umumnya.
- f. Hendaknya diarahkan untuk menumbuhkan dan mengembangkan kesadaran akan perlunya solidaritas dan tanggung jawab bersama di kalangan pemeluk agama dalam menganggulangi berbagai keterbelakangan.
- g. Hendaknya diarahkan untuk menumbuhkan kepekaan akan nilai-nilai moralitas dan merealisasikannya dalam spektrum hidup keumatan dan kebangsaan.

- h. Hendaknya diarahkan untuk mengembangkan tumbuhnya kesadaran *ukhuwwah wathaniyah* dan *ukhuwwah insāniyyah*.⁴⁴

Agar pendidikan agama Islam tersebut tepat sasaran maka pendekatan pembelajarannya diharapkan mampu memenuhi tuntutan universalitas Islam, yaitu *pertama*, pendekatan humanistik religius; esensi pendekatan ini adalah mengajarkan keimanan tidak semata-mata merujuk teks suci, tetapi melalui pengalaman hidup. *Kedua*, pendekatan rasional kritis. *Ketiga*, pendekatan fungsional; pendidikan Islam harus diupayakan memiliki hikmah (fungsional) dalam kehidupan individu dan sosial. *Keempat*, pendekatan kultural, yakni pendidikan dilakukan tanpa menggunakan label Islam, tetapi menekankan pengamalan nilai-nilai universal yang menjadi kebutuhan manusia yang berlaku di masyarakat. Dengan keempat pendekatan ini dimungkinkan pendidikan Islam dapat memberikan ruang gerak bagi proses humanisasi dalam memahami dan menghayati ajaran agama.⁴⁵

Dengan demikian, konstruksi pendidikan agama Islam diharapkan agar jangan sampai menumbuhkan semangat fanatisme buta, sikap intoleran di kalangan peserta didik dan masyarakat Indonesia dan memperlemah kerukunan hidup beragama. Sebaliknya, pendidikan Islam diharapkan mampu menciptakan *ukhuwwah islamiyyah* dalam arti luas, yakni persaudaraan yang bersifat islami, bukan sekedar persaudaraan antar umat islam sebagaimana selama ini dipahami, serta mampu membentuk kesalihan pribadi sekaligus kesalehan sosial.⁴⁶

Salah satu sasaran tuju dari tugas utama tersebut adalah pendidikan agama bisa membekali peserta didik kecakapan hidup

⁴³Arif, “Pendidikan Agama Islam, 13.

⁴⁴Faisal Ismail, *Pijar-pijar Islam Pergumulan Kultur dan Struktur* (Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Departemen Agama RI, 2002), 243-246

⁴⁵Achmadi, *Ideologi Pendidikan Islam*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 193-200.

⁴⁶Muhaimin, *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 172.

(*life skill*) berupa kemampuan untuk menghadapi berbagai tantangan yang dihadapi dalam sepanjang kehidupannya di tengah realitas masyarakat yang plural. Konsekuensinya, pendidikan agama perlu menekankan pada bagaimana mengajarkan tentang agama (*teaching about religion*) yang melibatkan pendekatan kesejarahan dan pendekatan perbandingan. Hal ini bermanfaat untuk menumbuhkan kesadaran peserta didik mengenai aspek universal dan partikular ajaran agamanya. Disamping itu, pendekatan tersebut bermanfaat juga untuk mengatasi kurangnya perhatian selama ini terhadap upaya mempelajari agama-agama lain dan kurangnya penanaman nilai-nilai moral yang mendukung kerukunan antar umat beragama lantaran sikap *overprotective* sehingga kecurigaan tetap mewarnai cara pandang antar penganut agama. Secara psikologis, manfaat dari pendekatan tersebut bisa mengondisikan peserta didik agar belajar bersikap inklusif dan positif terhadap agama lain dan kelompok yang berbeda.⁴⁷

Penutup

Untuk mencermati realitas kemajemukan di Indonesia adalah penting untuk mempertimbangkan perancangan pola pendidikan agama Islam yang menyentuh dimensi-dimensi kemanusiaan, terutama persoalan hak asasi dan pluralisme agama. Indonesia harus dibangun sebagai negara pluralis dimana semua pemeluk agama dapat saling menghargai dan hidup berdampingan tanpa kecurigaan, termasuk adanya penghargaan terhadap perbedaan interpretasi dalam memahami teks-teks agama. Ajaran untuk semua (*rahmah li al-‘ālamîn*) harus menunjukkan komitmen menuju tujuan dan cita-cita mulia tersebut.

Salah satu hal yang perlu diperhatikan dalam membangun kesadaran pluralisme agama adalah: *pertama*, perlu reorientasi pendidikan agama yang berwawasan pada kerukunan umat dan keramahan (*rahmah li al-‘ālamîn*); *kedua*, upaya peningkatan kualitas

pemahaman pendidikan agama di lembaga pendidikan. pendidikan dimaksud adalah pendidikan yang melahirkan *akhlaq karimah*, yakni memiliki sikap saling menghargai, toleransi dan cinta kasih antar sesama.

Oleh karena itu, kita berpretensi membongkar (*to deconstruct*) semua persoalan sekitar pendidikan Islam dalam pengertiannya yang menjelimet. Untuk itu perlu kiranya dipetakan (*mapping*) pelaksanaan pendidikan agama dalam institusi Islam (*Islamic institution*) dalam *frame* menawarkan jalan baru perambahan pengajaran Islam agar proses pendidikan Islam mampu memberikan asa dan harapan untuk membangun sikap keterbukaan, toleransi, demokrasi, inklusivisme dan pluralisme. Kedewasaan beragama yang dicapai melalui proses ini tidak perlu dikhawatirkan terjadi pendangkalan agama, tetapi justru akan tampil dalam perilaku keberagamaan yang arif dalam menghadapi perubahan dan pluralitas budaya dan agama.

Referensi

- Abdullah, Amin. "Perspektif Link and Match Lembaga Pendidikan Tinggi Tenaga Kependidikan Islam" dalam *Pendidikan Islam dalam peradaban Industrial*, ed. Muslih Usa dan Aden Wijdan SZ. Yogyakarta: Aditya Media, 1997.
- Abdullah, Amin. "Problem Epistemologis Metodologis Pendidikan Islam", dalam *Religiusitas Iptek*, ed. Abdul Munir Mulkhan. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Abdurrahmansyah. *Wacana Pendidikan Islam Khazanah Filosofis dan Implementasi Kurikulum, Metodologi dan Tantangan Pendidikan Moralitas*. Yogyakarta: Global Pustaka Utama, 2005.
- Achmadi. *Ideologi Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- al-Munawwar, Said Aqil Husein. *Aktualisasi Nilai-nilai Qurani dalam Pendidikan Islam*. Ciputat: Ciputat Press, 2003.

⁴⁷Arif, "Pendidikan Agama Islam, 11.

- Arif, Mahmud. "Pendidikan Agama Islam Inklusif-Multikultural" dalam *Jurnal Pendidikan Islam*. Volume 1 Nomor 1 Juni. 2012.
- Arifin, Syamsul. *Merambah Jalan Baru dalam Beragama*. Yogyakarta: Ittaqa Press, 2000.
- Fanani, Muhyar. "Mewujudkan Dunia Damai Studi atas Sejarah Ide Pluralisme Agama dan Nasionalisme di Barat" dalam *Ijtihad* No.1 tahun 3. 2003.
- Hari, C. Syamsul. "Spiritualitas dan keberbagaian Agama" dalam *Atas Nama Agama*, ed. Andito. Bandung: Pustaka Hidayah, 1998.
- Husaini, Adian. *Islam Liberal, Pluralisme Agama dan Diabolisme Intelektual*. Surabaya: Risalah Gusti, 2005.
- Ismail, Faisal. *Pijar-pijar Islam Pergumulan Kultur dan Struktur*. Jakarta: Badan Litbang Agama dan Diklat Keagamaan Departemen Agama RI, 2002.
- Ma'arif, Syamsul. *Revitalisasi Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Graha Ilmu, 2007.
- Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina, 1992.
- Muchtar, Affandi. "Misi Universalitas Islam dalam Membangun Masyarakat Religius" dalam *Beragama di abad Dua Satu*. ed. A. Syafi'i Mufid dan Munawar Fuad Noeh. Jakarta: Dzikrul Hakim, 1997.
- Muhaimin. *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Muhaimin. *Rekonstruksi Pendidikan Islam, dari Paradigma Pengembangan, Manajemen Kelembagaan, Kurikulum hingga Strategi Pembelajaran*. Jakarta: Rajawali Press, 2009.
- Muqowim. 2007. "Epistemologi Pendidikan Islam dalam Konteks Masyarakat Majemuk" , dalam Sukhi Ridho (ed.), *Belajar dari Kisah Kearifan Sahabat: Ikhtiar Pengembangan Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Pliar Media bekerja sama dengan Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah dan Yayasan TIFA.
- Nizar, Samsul. *Sejarah dan Pergolakan Pemikiran Pendidikan Islam, Potret Timur Tengah Era Awal dan Indonesia*. Ciputat: Quantum Teaching, 2005.
- Qadir, Zuly. "Membangun Wacana Agama yang Toleran" dalam *Pluralitas Agama Kerukunan dalam Keragaman*, ed. Nur Achmad. Jakarta: Kompas, 2001.
- Rahman, Budhy Munawar. *Islam Pluralis*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Roqib, Moh. *Ilmu Pendidikan Islam*. Yogyakarta: LkiS, 2009.
- Rosyidi, Imron. *Pendidikan Berparadigma Inklusif*. Malang: UIN Malang Press, 2009.
- Said, Imam Ghazali. "Islam dan Pluralitas Masyarakat Bangsa" dalam *Islam di Tengah Arus Transisi*, ed. Abdul Mun'im D.Z. Jakarta: Kompas, 2000.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif, Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan, 1999.
- Soejadmoko. *Pengaruh Pendidikan Agama terhadap Kehidupan Sosial*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1988.
- Sugiharto, Ign. Bambang. "Agama antara Berkah dan Kutukan", dalam Andito (ed.) *Atas Nama Agama, Wacana Agama dalam Dialog Bebas Konflik*. Bandung: Pustaka Hidayah, . 1998.
- Syamsuddin, Dien. *Etika Agama dalam Membangun Masyarakat Madani..* Ciputat: Logos, 2000.
- Syarif, Zainuddin. "Pendidikan Teologi Inklusif; Konsep dan Aplikasi", *Makalah*, Dipresentasikan pada forum The Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) ke 15. Direktorat Pendidikan Tinggi Islam, Ditjen Pendidikan Islam, Departemen Agama RI, pada 3-6 September 2015.

Wijdan SZ, Aden. “Pendidikan Islam dalam Pluralisme Agama Suatu Kajian Perspektif Kultural-Sosiologis” dalam Muslih Usa dan Aden Wijdan SZ, *Pendidikan Islam dalam Peradaban Industrial*. Yogyakarta: Aditya Media, 1997.



THE VALUES OF ISLAMIC EDUCATION IN ENMAEN TRADITION TOWARD MADURANESS IN SUKA MAJU VILLAGE, SUNGAI AMBAWANG DISTRICT IN 2016

Saiful Umam

S1 Ilmu Ekonomi Study Pembangunan
Universitas Tanjung Pura Pontianak
(syaifulumam55@gmail.com)

Abstract:

This research is entitled “ the value of Islamic education in *Enmaen* tradition to word Madura society in Suka Maju village, Sungai Ambawang district, west of Kalimantan Barat”. The purpose of this research is to find the values in the tradition which has been done for long time by maduranese in the west of Kalimantan. This research used qualitative method with etnografic and descriptive analysis. This tradition is just carried out after marriage most of couples that carry out this *Enmaen* tradition do not understand that actually there are many values in that tradition has the same line with Al-qur'an and hadist. The western culture which comes to Indonesian rapidly makes some of Madurenese traditions in Suka Maju disappear including the *Enmaen* tradition itself. It happens because the society, especially Maduranese in coundutcing the tradition like *Enmaen*, just follow the habit from ancestor, whitout understand about the meaning of this tradition. The Islamic education values in *Enmaen* tradition are religious values, social empatic, responsibility, loving the country and toleranton.

Key Words:

Tradition, Enmaen, Islamic Education Values

Pendahuluan

Indonesia merupakan negara yang terdiri dari berbagai etnis, agama dan budaya. Dari perbedaan budaya tadi terdapat tradisi-tradisi berbeda yang keberadaannya masih dipertahankan. Umumnya pada masyarakat Indonesia dalam tradisi tertentu seperti tradisi pernikahan masih mengikuti tata cara nenek moyang yang mereka warisi. Hal ini dikarenakan dalam pandangan beberapa kelompok masyarakat, peristiwa pernikahan dianggap sakral.

Dalam Islam dikenal adanya *walimatul ursy*, yaitu pesta pernikahan yang diadakan untuk mengumumkan bahwa kedua mempelai sudah diikat dalam hubungan yang bernama pernikahan. Islam menganjurkan

diadakannya walimatul ursy, seperti yang disabdakan oleh Nabi Muhammad saw yang berbunyi:

عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى عَلَى عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ
أَتْرَ صُفْرَةً فَقَالَ "مَا هَذَا ؟ قَالَ: يَارَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي
تَزَوَّجْتُ امْرَأَةً عَلَى وَزْنِ نَوَاقٍ مِنْ زَهَبٍ. قَالَ:
فَبَارَكَ اللَّهُ لَكَ، أَوْلِمَ وَلَوْ بِشَاةٍ.

Artinya:

Dari Anas Bin Malik r.a, bahwasanya Nabi saw melihat bekas kuning pada Abdurrahman bin Auf, maka Nabi saw bertanya: “apa ini?”

jawabnya: wahai Rasulullah, saya telah menikahi seseorang wanita dengan mas kawin emas sebesar biji kurma, Nabi bersabda: semoga Allah memberkahimu; berwalimahlah walau dengan seekor kambing.¹

Allah menitahkan untuk menikah pada tiap hambanya yang sudah dianggap mampu bukan tanpa alasan. Hal ini dikarenakan menikah mempunyai banyak sekali hikmah, salah satunya adalah mempererat tali silaturahmi. Begitu pula dengan acara *walimatul ursy*, Nabi saw menganjurkan kepada umatnya untuk mengadakan walaupun dengan cara sederhana agar nantinya tidak ada fitnah yang menimpah kedua mempelai.

Salah satu kelompok masyarakat yang masih menyertakan dalam tradisi pernikahan adalah orang Madura. Dalam tradisi pernikahan orang Madura terdapat suatu acara yang merupakan rangkaian dari *walimatul ursy* yaitu *enmaen*. Tradisi ini merupakan puncak dari acara walimah, biasanya dilaksanakan pada hari ketujuh. Sebagai tradisi yang sudah lama diamalkan sangat mungkin terdapat nilai-nilai luhur yang diwariskan di dalamnya. Hal ini dipertegas oleh Agus Sachari bahwa “nilai-nilai tadi sebenarnya telah menjadi bagian kehidupan masyarakat Indonesia selama bertahun-tahun, tetapi saat ini telah mengalami kegoncangan akibat masuknya budaya asing yang kemudian mendominasi kebudayaan lokal.”²

Pernyataan Agus Sachari memang beralasan, karena peneliti sendiri pada saat pra penelitian menemukan fakta, bahwa kebanyakan pasangan yang melaksanakan tradisi khususnya tradisi *enmaen* tidak mengetahui bahwa dalam *enmain* ini sebenarnya terdapat nilai-nilai yang selaras dengan tuntunan al-Qur'an dan Hadis. Selain

itu gencarnya pengaruh budaya asing yang masuk ke Indonesia membuat budaya sendiri tenggelam. Sehingga dari sebagian masyarakat khususnya masyarakat Madura dalam melaksanakan sebuah tradisi seperti *enmaen* ini hanya sekedar mengikuti kebiasaan dari nenek moyang, tanpa memahami makna di balik tradisi tersebut.

Metode Penelitian

Penelitian yang dilakukan tentang tradisi *enmaen* suku Madura Desa Suka Maju, merupakan penelitian yang menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode etnografi, metode ini digunakan karena penulis ingin mendapatkan informasi tentang nilai-nilai pendidikan Islam yang terdapat dalam tradisi *enmaen*. Hal ini sesuai dengan pendapat Nyoman Kutha Ratna bahwa Penelitian kualitatif tidak semata-mata mendeskripsikan tetapi lebih penting adalah menemukan makna yang terkandung dibalik sebuah peristiwa.³

Jenis penelitian yang digunakan adalah deskriptif, karena peneliti tidak melibatkan hipotesis dalam penjabaran data yang didapat dari lapangan. Melainkan hanya menggambarkan situasi kondisi dari subjek yang diamati. Berkenaan dengan hal ini Nasution berpendapat bahwa dalam penelitian ini diusahakan mengumpulkan data deskriptif yang banyak yang dituangkan dalam bentuk laporan dan uraian. Peneliti ini tidak mengutamakan angka-angka dan statistik, walaupun tidak menolak data kuantitatif.⁴

Dalam penelitian ini, peneliti memilih masyarakat Madura yang tinggal di Desa Suka Maju Kecamatan Sungai Ambawang sebagai subjek penelitian. Alasan mendasar yang menjadi pertimbangan peneliti dalam memilih desa Suka Maju sebagai tempat penelitian adalah: Pertama, rata-rata keseluruhan pasangan yang telah menikah di Desa Suka

¹ Al Hafidz Ibnu Hajar Al Asqalani. *Bulughul Maram*. (Mekkah: Al-Haramain. Tt), 545.

² Agus Sachari dan Yan Yan Sunarya. 2002. *Sejarah Dan Perkembangan Desain Dan Dunia Kesenirupaannya Di Indonesia*. Bandung: Institut Teknologi Bandung. 6.

³ Nyoman Kutha Ratna, *Metodologi Penelitian: Kajian Budaya dan Ilmu* (Jakarta : Gramedia, 2010). 94.

⁴ Harun Nasution. *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), 9.

Maju sudah pernah melaksanakan tradisi *enmaen*. Kedua, belum pernah ada yang meneliti tentang tradisi *enmaen* di desa ini. Ketiga, peneliti merupakan warga asli desa Suka Maju, dan seluruh keluarga peneliti yang telah menikah juga melaksanakan tradisi ini.

Subjek data dalam penelitian ini adalah pelaku kegiatan yang terdapat dalam masyarakat. Sesuai dengan pendapat Lofland dan Lofland (dalam Lexy J. Moleong) bahwa Sumber data utama dalam penelitian kualitatif adalah kata-kata dan tindakan selebihnya adalah data tambahan seperti dokumen dan lain-lain.⁵ Berikut disajikan dalam tabel 1.1. nama-nama informan.

Tabel 1.1
Nama Informan

Nama	Umur	Jenis kelamin	Asal desa
Marwi Aziz	54	Laki-laki	Suka Maju
Suhardi bin Asman	49	Laki-laki	Suka Maju
Liwi bin Ruksan	59	Laki-laki	Suka Maju
Mutamam bin Liwi	43	Laki-laki	Suka Maju
Nuraini binti Misdu	30	Perempuan	Suka Maju
Sumrah binti Ahmad	51	Perempuan	Suka Maju

Sedangkan untuk teknik serta alat pengumpulan data dilakukan dengan cara : **Pengamatan partisipan**, Pemilihan pengamatan partisipan ini peneliti didasari pada pendapat Guba dan Lincoln (dalam Lexy.J Moleong) yang menyatakan bahwa teknik pengamatan memungkinkan melihat dan mengamati sendiri kemudian mencatat perilaku dan kejadian sebagaimana yang terjadi pada keadaan yang sebenarnya, selain itu jalan terbaik untuk mengecek kepercayaan data adalah dengan jalan memanfaatkan pengamatan.⁶

Wawancara mendalam, Menurut Burhan Bungin (2001:100-101) bahwa:

“dalam pelaksanaan pengumpulan data di lapangan, peneliti sosial dapat menggunakan metode wawancara mendalam. Sesuai dengan pengertiannya, wawancara mendalam bersifat terbuka. Pelaksanaanya tidak hanya sekali atau dua kali. Melainkan berulang-ulang dengan intensitas yang tinggi. Peneliti tidak hanya percaya dengan begitu saja pada apa yang di katakan informan, melainkan perlu mengecek dalam kenyataan melalui pengamatan. Itulah sebabnya cek dan ricek dilakukan secara silih berganti dari hasil wawancara ke pengamatan di lapangan, atau dari informan yang satu ke informan yang lain.”⁷

Sedangkan Teknik Analisis Data dimulai dengan Reduksi data setelah itu Penyajian data dan baru dilakukan Penarikan kesimpulan. Untuk mendapatkan Keabsahan Data dilakukan teknik : Perpanjang pengamatan, Triangulasi dan *Member Check*.

Hasil Penelitian dan Pembahasan

Perkawinan dalam pandangan orang Madura merupakan acara yang kesakralannya masih dipertahankan, hal ini terlihat beragamnya selamatan-selamatan yang dilakukan baik sebelum pernikahan maupun sesudah pernikahan. Salah satunya adalah *ket-tekke petton*, yaitu acara yang berkenaan dengan peminangan calon pengantin perempuan. Namun selain acara sebelum pernikahan, terdapat pula kebiasaan yang dilakukan oleh masyarakat setelah pernikahan seperti *enmaen*.

Enmaen merupakan tradisi berkunjung dari pihak pengantin perempuan kekeluarga pengantin laki-laki. tradisi ini merupakan agenda rutin yang dilakukan oleh masyarakat Madura, apabila dalam keluarga mereka terdapat anak atau kerabat yang baru menikah. Berdasarkan penjelasan dari Huub De Jonge

⁵ Lexy J. Moleong. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, (2007). 112.

⁶ Ibid.

⁷ Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Sosial*. (Jakarta: Kencana. 2010), 100-101.

tentang sistem *tanean lanjang* dalam bukunya “Madura dalam empat zaman”, peneliti sampai pada kesimpulan bahwa sejarah asal mulanya tradisi *enmaen* erat kaitannya dengan sistem yang dianut oleh suku Madura yaitu sistem keluarga besar (*extendet family*).⁸

Menurut Huub De Jonge bahwa:

“Orang Madura pada pada masa lalu hidup secara berkelompok-kelompok dan membentuk pola perumahan yang disebut *tanean lanjang* (pekarangan panjang). Dalam pola pekarangan ini terdapat rumah, dapur kandang dan juga sebuah langgar. Pada dasarnya semua rumah dibangun dibagian utara halaman dengan sisi depannya menghadap ke selatan. Dapur dan kandang didirikan berhadapan dengan perumahan, dengan sisi depannya menghadap ke utara. Langgar menutup pekarangan dibagian barat. Sedangkan susunan keluarga yang bermukim di *tanean lanjang* dapat diketahui dari cara pekarangan dibangun, pola ini mencerminkan kombinasi uksorilokal dan matrilocal. Rumah pertama yang terletak di barat lau merupakan rumah asal dan dengan demikian tempat terpenting dari pekarangan. Rumah ini dihuni oleh para orang tua. Dirumah-rumah berikutnya, tinggal anak perempuan yang telah menikah dengan suaminya menurut urutan umur. Setelah orang tua meninggal para penghuni tadi semuanya pindah tempat . anak perempuan tertua dengan sendirinya menempati rumah kediaman orang tuanya dan anak perempuan kedua menempati rumah kediaman saudara perempuannya yang tertua”.⁹

Dari uraian di atas dapat peneliti katakan bahwa sejarah awal adanya tradisi *enmaen* merupakan wujud representasi dari keinginan pihak kelompok yang bermukim di

tanian lanjang untuk mengenal keluarga dari menantu laki-laki atau besan mereka. Hal tersebut memang sangat mungkin, mengingat orang-orang yang tinggal di pemukiman *tanean lanjang* merupakan putri dan menantu secara matrilocal. Menurut Sejarwa Soekanto, adat matrilocal dan uksorilokal adalah pola menetap setelah menikah, dimana suami istri tinggal disekitar pusat kediaman kerabat istri.¹⁰

Sedangkan dari wawancara yang dilakukan diketahui bahwa pada perkembangannya, tradisi *enmaen* tidak hanya dilaksanakan di pulau Madura saja, tetapi saat ini juga dilaksanakan diberbagai daerah yang didiami pendatang atau suku Madura. Di Kalimantan Barat khususnya Suka Maju, menurut masyarakat setempat tradisi ini sudah ada sejak orang Madura bermukim di sana. Seperti yang diungkapkan oleh bapak Mutammah “Biasanah mulai deri lambe’ mulai deri run-keturunan reng medureh riah keturunan lakar le *enmaen* lakat inga’ jiah”. Serta bapak Marwi “Kalau sejarah *enmaen* itu dari nenek moyang dulu dilaksanakan pada hari ketujuh selepas dari akad nikah”.

Namun berbeda dengan penduduk pulau Madura, di Suka Maju pola pemukiman *tanean lanjang* sudah tidak dipakai, namun komponen dari *tanean lanjang* masih dipertahankan. Seperti adat uksorilokal atau matrilocal dimana pasangan suami istri untuk masa waktu tertentu tinggal dirumah kerabat istri, serta *enmaen* itu sendiri. Beberapa informan juga menjelaskan bahwa *enmaen* ini merupakan warisan dari nenek moyang mereka yang datang dari pulau Madura yang dalam pelaksanaanya harus dilakukan.

Enmaen berasal dari kata *maen*, *maen* berarti main. Jika dilihat dari segi tata bahasanya Indonesianya, *enmaen* merupakan kata yang mendapat pengulangan diakhirnya atau dwilingga.¹¹ Hal ini berdasarkan

⁸ Huub De Jonge, *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi, dan Islam* (Jakarta : Gramedia, 1989)

⁹ Ibid 13-15.

¹⁰ Sejarwa Soekanto, *Sosiologi Keluarga tentang hal Ikhwal Keluarga, Remaja dan Anak* (Jakarta: Rineka Cipta, 1982). 11.

¹¹ Sugiarto Degibason Siagian, *Metode Statistika Untuk Ekonomi dan Bisnis* (Jakarta : Gramedia, 2000), 11.

penjelasan Mien Ahmad Rifai bahwa bentuk reproduksi dalam bahasa Madura umumnya dilakukan dengan mengulang suku akhirnya (dwilingga: *reng-oreng lo'-tello*). Sama halnya dengan *enmaen* yang berasal dari kata *maen* ketika diulang maka menjadi *en-maen*.¹²

Berdasarkan wawancara dengan para informan diketahui bahwa *enmaen* memiliki kunjungan dari keluarga besan mempelai perempuan kekeluarga besan laki-laki, yang dilaksanakan pada hari ketiga atau ketujuh setelah pernikahan, dengan membawa oleh-oleh berupa kue atau panganan lain untuk diberikan kepada besan dari mempelai laki-laki, yang dilanjutkan dengan kunjungan kerumah-rumah saudara mertua dari pihak suami.

Seperti yang diungkapkan oleh bapak Marwi Azizi bahwa *enmaen* itu merupakan acara yang dilaksanakan sesudah resepsi, biasanya pada hari ketiga atau ketujuh, yang melibatkan kedua keluarga yang belum saling akrab dari kedua keluarga mempelai.”

Sedangkan menurut ibu Sumrah:

“*Bedeh, Mameng deri medureh ben dinnak padeh macem jiahlah, ye entar kon mattuanah, entar kon teritenah, entarlah ngibeh kue ngibeh apah deyyeh, memang la asal-usulah deyyehlah entar kon keluarganah selakek*”.

Enmaen bagi masyarakat Madura merupakan keharusan yang tidak boleh ditinggalkan oleh setiap pasangan yang baru menikah, serta merupakan bagian dari acara *walimatul ursy*. Tidak ada petunjuk khusus mengenai tradisi ini, tetapi peneliti berasumsi bahwa tradisi ini adalah wujud konkrit kemanutan warga Madura terhadap sosok Nabi Muhammad yang dalam Hadis beliau menganjurkan untuk mengadakan *walimatul urs*. Seperti yang dinyatakan oleh Ilham Abdullah bahwa kewajiban suami terhadap istrinya adalah mengadakan walimah

pernikahan, dengan tidak berlebih-lebihan dan diniatkan untuk mencontoh Rasulullah saw.¹³

Pada perkembangannya *enmaen*, tidak hanya memiliki satu sebutan saja, tetapi memiliki bermacam-macam sebutan, yaitu:

- a. *Enmaen*
- b. *Tok-pettok*
- c. *Main kempeng* (main bunga) istilah yang banyak dipakai oleh orang Madura yang tinggal di daerah Pontianak timur.
- d. *Lang-malang areh*, sebutan *enmaen* yang lumrah dipakai di Madura. Namun ada pula pendapat yang mengatakan bahwa di Madura rangkaian upacara adat setelah pernikahan biasanya ditutup dengan acara *jung-unjung*, yang berarti saling mengunjungi kerabat kedua mempelai, biasanya dilaksanakan pada hari keempat. Jika keluarga yang dikunjungi ini terdiri dari keluarga besar maka acara ini dapat berlangsung beberapa hari. Setiap kunjungan kerumah saudara dan kerabat, pengantin mendapat *ontalan* atau hadiah (uang) sebagai ucapan suka cita dan doa supaya dapat menjadi bekal membina kehidupan rumah tangga.¹⁴

Pembahasan

Pesatnya laju informasi menyebabkan masyarakat semakin jauh dari akar budaya bangsa. Pendidikan merupakan sarana dalam menumbuhkembangkan sikap dan kepribadian anak. Sesuai dengan perkembangan masyarakat yang semakin dinamis sebagai akibat kemajuan ilmu dan teknologi, terutama teknologi informasi, maka aktualisasi nilai-nilai al-Qur'an menjadi sangat penting. Karena tanpa aktualisasi kitab suci ini, umat Islam akan menghadapi kendala dalam upaya internalisasi nilai-nilai Qur'ani sebagai upaya pembentukan pribadi umat yang beriman,

¹² Mien Ahmad Rifai, *Manusia Madura: Pembawaan, Prilaku, Etos Kerja*. (Yogyakarta: Pilar Media, 2007), 51.

¹³ Ilham Abdullah, “Evidensi Bentuk Artefaktual Terhadap Data Naskah dan Toponim Berdasarkan Aktivitas Masyarakat di Situs Tingo Kabupaten Soppeng. Skripsi Jurusan Arkeologi Fakultas Sastra Universitas Hasanuddin, Makassar, 2005), 339.

¹⁴ Maryani tt. 47.

bertakwa, berakhlak mulia, cerdas, maju dan mandiri.¹⁵

Maka dari itu dalam rangka menanamkan nilai-nilai qurani tersebut diperlukan sarana yang tepat untuk mendukung terwujudnya insan yang bertingkah laku sesuai dengan nilai al-Qur'an. Dalam bidang pendidikan terutama pendidikan yang berbasis pada masyarakat, salah satu sarana yang sangat mungkin untuk menjadi media penanaman nilai Qurani adalah budaya atau tradisi.

Dalam *Enmaen* merupakan tradisi yang sudah lama mengakar dalam kehidupan masyarakat Madura di Suka Maju. Maka tidak berlebihan jika dalam hal ini peneliti mengatakan bahwa *enmaen* dapat menjadi media dalam menanamkan nilai pendidikan Islam kepada masyarakat yang merujuk kepada al-Quran.

Berdasarkan pengamatan dan wawancara, peneliti menemukan bahwa ada beberapa nilai-nilai pendidikan Islam yang dapat diambil dari pelaksanaan tradisi ini. Secara terperinci akan dipaparkan sebagai berikut:

1. Religius

Religius merupakan sikap ketaatan dan kepatuhan dalam memahami dan melaksanakan ajaran agama yang dianut, termasuk dalam hal ini adalah sikap toleran terhadap pelaksanaan ibadah agama lain, serta hidup rukun dan berdampingan.¹⁶

2. Disiplin

Menurut Quraish Shihab, disiplin adalah sikap mentaati peraturan dan ketentuan yang telah ditetapkan. Sikap ini tercipta melalui latihan batin dan watak agar segala sesuatu terencana dengan baik, tertib dan mencapai sasaran.¹⁷

3. Demokratis

Demokratis merupakan sikap dan cara berfikir yang mencerminkan persamaan hak dan kewajiban secara adil dan merata antara dirinya dengan orang lain.

4. Komunikatif

Komunikatif senang bersahabat atau proaktif merupakan sikap dan tindakan terbuka terhadap orang lain melalui komunikasi yang santun sehingga tercipta kerja sama secara kolaboratif dengan baik.

5. Cinta damai

Cinta damai adalah sikap dan perilaku yang mencerminkan suasana damai, aman, tenang dan nyaman atas kehadiran dirinya dalam komunikasi atau masyarakat tertentu.

6. Peduli sosial

Peduli sosial adalah sikap dan perbuatan yang mencerminkan kepedulian terhadap orang lain maupun masyarakat.

7. Tanggung jawab

Tanggung jawab, adalah sikap dan perilaku seseorang dalam melaksanakan tugas dan kewajibannya, baik yang berkaitan dengan diri sendiri, social, masyarakat, bangsa, Negara maupun agama.

8. Cinta tanah air

Yakni sikap dan perilaku yang mencerminkan rasa bangga, setia, peduli dan penghargaan yang tinggi terhadap bahasa, budaya, ekonomi, politik dan sebagainya, sehingga tidak mudah menerima tawaran bangsa lain yang dapat merugikan bangsa sendiri.¹⁸ Dalam tradisi *enmaen*, sikap ini cinta tanah air tercermin dari para pelaku yang masih melaksanakan tradisi turun temurun ini dan masih memegang erat tradisi dari leluhur.

9. Toleransi

Syamsul Kurniawan menjelaskan bahwa "Toleransi merupakan kemampuan seseorang untuk menerima perbedaan dari orang lain. Hal ini baru bisa dilakukan oleh seseorang jika ia sudah merasakan dan memahami keterikatan, regulasi diri,

¹⁵ Said Agil Husin al-Munawwar. *Aktualisasi Nilai-Nilai Qur'ani dalam Sistem Pendidikan Islam* (Ciputat: Ciputat Press, Cet. II, 2005), 7.

¹⁶ Suyadi. *Strategi Pembelajaran Pendidikan Karakter* (Bandung : Remaja Rosdakarya, 2013), 8.

¹⁷ M. Quraish Shihab. *Membumikan Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan Pustaka, 2016), 193.

¹⁸ Suyadi. *Strategi Pembelajaran Pendidikan Karakter*, 8.

afiliasi, dan kesadaran. Ketika ia sudah mampu menjaga hubungan yang sehat dan dekat, merasa berada dalam sebuah kelompok serta merasa nyaman didalamnya, juga mampu menilai sebuah situasi, melihat kekuatan, kebutuhan dan ketertarikan orang lain.”¹⁹

Dalam konteks *enmaen*, Toleransi dapat dilihat dari pelaksanaannya terutama berkaitan dengan dua pasangan yang berasal dari dua suku berbeda. Jika salah satu pasangan berbeda suku dan memilih untuk tidak mengikuti, maka tidak ada paksaan bagi pihak yang tidak melakukan.

Kesimpulan

Most couples who carry out the tradition especially tradition *enmaen* did not know that in *enmaen* this is actually there are values that are aligned with the guidance of the Qur'an and Hadith, so because of some people especially the madura in carrying out such a tradition *enmaen* is merely following the customs of the ancestors, without understanding the meaning behind the traditions. Form of Islamic education values of tradition *enmaen* itself such as, Religiosity, social care, responsibility, love the motherland and tolerance, love of peace, communicative, democratic and discipline.

Referensi

- Abdullah, Ilham. “Evidensi Bentuk Artefaktual Terhadap Data Naskah dan Toponim Berdasarkan Aktivitas Masyarakat di Situs Tinco Kabupaten Soppeng.” Skripsi Jurusan Arkeologi Fakultas Sastra Universitas Hasanuddin, Makassar, 2005.
- Ahmad Rifai, Mien. *Manusia Madura: Pembawaan, Prilaku, Etos Kerja*. Yogyakarta: Pilar Media, 2007.
- Al Asqalani, Al Hafidz Ibnu Hajar. *Bulughul Maram*. Mekkah: Al Haramain. Tt.
- Al Munawar. Said Agil Husin, *Aktualisasi Nilai-Nilai Qur'ani dalam Sistem Pendidikan Islam*, Ciputat: Ciputat Press, Cet. II, 2005.
- Bungin, Burhan. *Metodologi Penelitian Sosial*. Jakarta: Kencana. 2010.
- De Jonge, Huub. *Madura dalam Empat Zaman: Pedagang, Perkembangan Ekonomi, dan Islam*. Jakarta : Gramedia, 1989.
- Degibson Siagian, Sugiarto. *Metode Statistika Untuk Ekonomi dan Bisnis*. Jakarta: Gramedia, 2000.
- Kirk dan miller dalam Lexy. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* Bandung: Remaja Roskarya, 2005
- Kurniawan, Syamsul. *Pendidikan Karakter*. Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2013.
- Lexy J. Moleong. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2007.
- Nasution. Harun. *Pembaharuan dalam Islam, Sejarah Pemikiran dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- Ratna, Nyoman Kutha. *Metodologi Penelitian: Kajian Budaya dan Ilmu*. Jakarta : Gramedia, 2010.
- Rosdakarya, 2000 Lofland dan Lofland dikutip oleh Dr.Lexy J Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, bandung : Rosdakarya, 2006.
- Sachari, Agus dan Yan Yan Sunarya. *Sejarah Dan Perkembangan Desain Dan Dunia Kesenirupaan Di Indonesia*. Bandung: Institut Teknologi Bandung, 2002.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan Alquran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan Pustaka, 2016.
- Soekanto, Soerjono, *Sosiologi Keluarga tentang hal Ikhwal Keluarga, Remaja dan Anak*, Jakarta: Rineka Cipta, 2004.

¹⁹ Syamsul Kurniawan, *Pendidikan Karakter*. (Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2013), 86-87.

Sugiono. *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Bandung: Alfabeta, .2013.

Suyadi. *Strategi Pembelajaran Pendidikan Karakter*. Bandung : Remaja Rosdakarya, 2013.



فقه كجاوين

(دراسة عن صحة نمط الإجتهد لسونن كالي جاغا في منظور أصول الفقه الإسلامي)

ألفا شهريار

جمعية نهضة العلماء الإسلامية جفارا

alfa.syahriar@gmail.com

الملخص

فقه كجاوين هو كنوع من أنواع الفقه المقترحة هنا. وبالأخص المراد به أنه نظرية لنتائج الإجتهد التي قد أخذ بها سونن كالي جاغا في تطبيق نمط الإزدواج بين الثقافات الجاوية وقيم التعاليم الإسلامية الشاملة. يعد هذا البحث للكشف عن جهة صلاحية نمط الإجتهد الذي قد أخذ به سونن كالي جاغا، في تعيين الأحكام الشرعية تحت المصطلحة فقه كجاوين. أما الحجج التي بنى عليها هذا البحث هي: (1) كان في الشريعة الإسلامية إذا ما كانت العبادات أو الأعمال لم تستند إلى مصادر الأحكام الشرعية الإسلامية أصبحت من البدع التي لا قيمة لها في منظور الإسلام. (2) دلت الواقعية أن نتائج الأحكام الإجتهدية التي أخذ بها سونن كالي جاغا، صارت من التقاليد الراسخة لمجتمع جاوا بل متأصلة، فالمسئلة تعني أن الطريقة التمازجية الثقافية التي استخدمها سونن كالي جاغا في تحول التعاليم الإسلامية إلى جاوا، مهما كانت نتيجته الكمية ناجحة هامة، لكن من ناحية الجودة كسراب تحت ظهيرة النهار، لأن الإسلام لا يقبل على ما جاء به جاء به، على الوعي والشعور الراسخة. فمنذ التسعينين حتى وقتنا الحاضر ما زال المسلمون قد ارتدوا شيئا فشيئا، أيضا أن أعمال المسلمين عبودية كانت أم معاملة ترجح أن تميل إلى الأعمال التنجيمية. (3) إنشاء النوع البديل بالنسبة لنوعية الفقه الإسلامي الذي يمكن أن يبين النتائج الإجتهدية التي تبرز بين التعاليم الإسلامية والحكم المحلية لمجتمع جاوا. هذا البحث من البحث النوعي الذي اقترب بنظرية أساسية (grounded theory). أما جمع البيانات أقيمت بمنهج المراقبة المشاركة (participatory observation) والمقابلة (interview)، والتوثيق (Documentation). هذا البحث أقيم لأجل الإجابة عن لب المسائل البحثية وهي عن خلفية ومجال اجتهد سونن كالي جاغا، وصياغة نمط اجتهد وصلاحيته في منظور أصول الفقه الإسلامي. كانت نتيجة هذا البحث لخصت بأن نمط الإجتهد لسونن كالي جاغا الذي بني على الإندماج بين التعاليم الإسلامية و التعاليم الثقافية الجاوية يمكن أن يقال نمط الثقاف الحضاري، له صلاحيته في أصول الفقه الإسلامي. كان العرف هو النظرية التي استخدمها الباحث ككوتها نظرية لاستعراض عن صلاحية نمط الإجتهد الذي طبقه سونن كالي جاغا.

الكلمة الرمزية

سونن كالي جاغا، فقه كجاوين، الإجتهد

المقدمة

الإسلام هو دين الذي جاء بمجموعات من القيم، حيث مهمته لإنشاء المصالح في العالم وكافة محتوياتها. وتتحقق في كل تعاليمه السمحاء. الإسلام يحتوي على قواعد الأحكام والأخلاق

أ. خلفية البحث

الإسلام دين لا يتجرد أن يتضمن القواعد الشعائرية للعباد مع ربه فحسب، بل أكثر من ذلك، أن

صور من المشاكل المعقدة الواقعة في صدر الإسلام. ومع ذلك قد لاحظها التاريخ أن تلك المشاكل قد اجتهدوا خير أجيال الأمة الإسلامية.

وأيضاً، عندما ننظر إلى ديناميات مشاكل الأمة الإسلامية في الوقت الحاضر، سوف نصادف المشاكل ما هي أكثر تعقيداً ودقيقاً التي يواجهها المسلمون الآن. أما المشكلة الحادة جداً تصيب المسلمين اليوم هي الفقر، والجهل، والتفرقة. حتى يمكننا أن نرى في بلادنا، على الرغم من أن الغالبية العظمى من مسؤولي أمور البلد و الحكومة هم المسلمون، لكن ما زالت المشاكل لم تحل. وعلاوة على ذلك، جرت تلك القضية في بلاد الإسلام لاسيما في الشرق الأوسط الذي تأسست سياساتها بل دستوراً على تعاليم الإسلام، لكن في الواقع هناك اختلافات حادة بين الأغنياء والفقراء بل على نحو متزايد، وكانت الأمة تصمم جهالاً لأجل استدامة نظام السلطة.

أما بالنسبة للعوامل الخارجية، قد ظهرت منذ عصر النبوة، وبخاصة الفتن الناشئة من قريش، كما هي مسجلة في تاريخ الإسلام أنه قد تم تعذيب العديد من المسلمين، والقتل، والقمع، لمجرد إخراج التوحيد من قلوبهم. وبناء على ذلك، بعد عصر النبوة، بدأ التحديات مع فكرة التوسع التي رآها عمر بن الخطاب، لنشر الإسلام باستيلاء على المناطق حتى قارة أوروبا، على الأقل يكون الأمر نقطة بادئة لظهور التحديات من الخارج. ومن المفهوم، وذلك أن الإسلام سوف يتقاطع مع الثقافات المحلية التي لا تكون دائماً متوافقة مع الإسلام.

حيث كيف تنبغي العلاقة بين الإنسان بعضهم مع بعض بدون النظر عن القبائلية، والديانات والمعتقدات فيما بينهم. فيمكنهم أن يعيشوا في وئام، وسلام، و تتحقق على مفهوم الأخوة البشرية، وتشكل على الأخلاق والأحكام التي تتلخص في المعاملات والجنائيات. وأيضاً كيف العلاقة المثالية بين الإنسان مع الأخرى من المخلوقات؛ من الحيوانات والنباتات، والكون، التي يمكن تطبيقها على مفهوم الأخوة الخلقية. استناداً لذلك، فمن المهم جداً توافر توفير الأحكام بل يكون أولوية، في محاولته لتعرض تعاليم القرآن الكريم التي تعد مظهراً من تعاليم الله، الذي من أجله، كانت نوعية كل من كلا المفهومين تمكن أن تتداخل وتتعاظم جيداً، وفي غايتها كانت استدامة الأرض وكافة محتوياته هذه تمكن أن تسعى.

وعلاوة على ذلك، من الحقيقة الواقعة، أن الإسلام مرة بعد مرة، لا تزال تواجه حول القضايا التي تكون غريبة جداً ومعقدة، سواء تظهر من داخلية الإسلام نفسه، فضلاً عن التحديات التي جاءت من الأمور الخارجية. تلك الحقيقة من ناحية الداخلية وجدناها في صدر الإسلام بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم. حيث كان أصحاب النبي وقتئذ واجهتهم الفتن الكبرى في قضية إنصاب الخليفة، الذي لا توجد الإشارات من القرآن والسنة. أيضاً في بداية قيادة أبو بكر، جاءت فتنة مانعي الزكاة من المسلمين، وحركة واسعة النطاق في ارتداد عدد كبير من المسلمين. حتى قضية كتابة الوحي على اقتراح الفاروق في عهد أبي بكر رضي الله عنه. وهذه،

أما تلك التحديات، تشكلت مادية، كما هو الواقع عند مواجهة الإمبراطورية الرومانية. ولكن هناك تحديّة خطيرة بنفس القدر هي تحديّة غير المادية التي واجهها المسلمون حتى الحقبة المعاصرة، وهو ما يسمى "غزو الفكر". هذه التحديّة التي رمتها الامطار المستشرقون كانت كامنة، وتمست مباشرة جوهر التعاليم الدينية الإسلامية الذي هو التوحيد، بحيث نقضه المستشرقون من إطار إيمان المسلمين. بل أسوأ من ذلك، يتم ذلك عن طريق نصب علماء الإسلام و شبانه ضحاياهم.

فمن تلك المشاكل التي يواجهها المسلمون، يبدو أن في نفس الوقت كان مصدرا الإسلام، هو القرآن، والسنة قد تما وكملا، وقد ذكر صراحة في سورة المائدة من الآية الثالثة. فلذلك، باعتباره خطوة فعالة في سد الفجوة بين الواقع الديناميكي من دون حدود، مع المصادر الإسلامية المحدودة، كان من المستعجل على القيام به هو الاجتهاد.

وفي أصول الفقه، الاجتهاد هو أداة هامة، بالنظر إلى أجزائه لتكون وسيلة فعالة في تكييف النصوص التي هي مصدر قانوني مع واقع العصر الديناميكي، من أجل تحقيق إقامة المصالح للبشرية جمعاء والكون. أما معيار المصلحة نفسه هو 'يجب' أن يرجع إلى القرآن والسنة التي سعت دائما إلى تكييفهما مع الوقت الحاضر، على أنهما مظهر من مظاهر قيم تعاليم الله التي تتعلق بالمصلحة، التي لا بد من الاتفاق على أن الله وحده يعلم أفضل وأصلح الأشياء للبشر.

جهود تأسيس المصلحة المضمونة في تعاليم الإسلام، يمكن أن نجد مبررا في بداية تعيين نبوة ورسالة محمد صلى الله عليه وآله وسلم. ويتضح ذلك أنه عندما جاء الرسول بالإسلام، بدون القواعد الجديدة، وإنما المواصلة مع القواعد القائمة بالإضافة الى التحسينات اللازمة. وعلى سبيل المثال كانت العرب الجاهلية تعرفت طقوس أشكال المألوفة للصلاة، حتى عندما جاء الإسلام لا يمانع تشريع الصلاة. وكذلك الطواف، والسعي للذين من أعمال جاهلية العرب اليومية. لذلك يمكن أن نتخيل عندما جاء الإسلام بالقواعد الجديدة، فمن الضرورة كانت جاهلية العرب ابتعدت عن الإسلام بعدا بعيدا. وعلاوة على ذلك، كان الهدف النهائي لمحيء الإسلام هو الأخلاق الكريمة.

تلك، التي تكون مصدر الإلهام الذي اعتمده سونن كالي جاغا في تأسيس الإسلام في جاوا. اتضح في التاريخ أن التقاليد والثقافة التي جرت في مجتمع جاوا ما قطعها سونن كالي جاغا على الرغم من كونها تعارضت تعاليم الإسلام، بل من أجله كانت تلك التقاليد و الثقافات تلونت بتعاليم الإسلام. يمكن النظر إلى نتائج دعوته الإسلامية، كيف كان مجتمع جاوا تيسر لهم قبول الإسلام، ولكن كما هو معروف أن أهل جاوا لديهم الطباع القوية جدا في اعتمادهم على تقاليد قدامائهم وأسلافهم.

إذا ما نتكلم بدخول الإسلام إلى جزيرة جاوا، لقد سجل التاريخ أن والي سانجا هم زعماء الإسلام الأساسية لمشروع دعوة الإسلام في جزيرة جاوا، لذلك حتى الآن صار الإسلام الديانة الأغلبية

لم يتوقف على طقوس فقط، بل أكثر من ذلك، يمكن أن نرى نماذجاً من وئام التعاون والمتبادل والمسؤولية والتعاون والاحترام، والتوازن المتبادل والانسجام مع البيئات والكون.

ثم للتعرف على أهم الأشخاص الذي له دور عظيم من المجلس والي سانجا الذي يقدر أن يزوج الإسلام مع ثقافة أهل جاوا، ينبغي أن أشير إلى سونان كالي جاغا، وذلك لأن في يده وفي وقت قصير، كان الإسلام يثير قلوب سواد الأعظم من مجتمع جاوا. وذلك لأنه يملك موقفاً استراتيجياً على مقربة من أصحاب السلطة بأن يكون مستشاراً لأمير سلطان رادين فاتاح من سلطة دماك بينتورو، حتى أنه يسهل أن يخلق السياسات التي تحبذ الإسلام، فضلاً عن اتساع معرفته عن الإسلام، حتى يقدر أن يجتهد الأحكام التي تحبذ مصالح الأمة الواسعة خصوصاً من الإسلام نفسه، وأيضاً لمجتمع جاوا بأسرها.

ومن نتائج اجتهاده هي الدمية، و غاميلان، والأغاني الجاوية، و سلامتان التي تقع من ثلاثة أيام، وسبعة أيام، وأربعين يوماً، ومائة يوم لأجل دعوة الموتى، أما سكاتينان لأجل إحياء ذكرى مولد النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

فمن تلك النتائج تتضح أنها مزيجاً من الثقافة الجاوية وتعاليم الإسلام، بأن تكون الفروق الدقيقة الجاوية الثقافية هي أكثر الإيثار، في حين أن تضمحل تعاليم الإسلام إلى العالمية. ولذلك فمن المهم أن يشرع البحث في صلاحية طرق الاجتهاد التي طبقها سونن كالي جاغا بالأسباب التالية (1) وفي الفقه الإسلامي، عندما يتم تنفيذ العبادة من

لسكان إندونيسيا. أما نجاح دعوة والي سانجا الإسلامية لا يمكن فصلها عن نمط دعوتهم الذي أوتي بطريقة الإعتقال، حيث جاء الإسلام لا للتفكيك الجرمي لأهل جاوا، بل جاء الإسلام قادراً على أن يزاوج مع الثقافة المحلية والطبيعة التي هي واضحة ضد القيم الأساسية للإسلام، وخصوصاً حول التوحيد الإسلامي. لكن الاشتباك الذي في المراءى يلزم أن يقع لكن من قبل مجلس والي سانجا يمكن تجنبه. وفي لحظة النظر يمكن أن نفهم بأن نجاح المجلس والي سانجا في نشر الإسلام في جاوا هذا انجاز كبير، لأنه ليس سهلاً حيث يتطلب استراتيجية خاصة ودقيقة.

كانت جاوا هي أرض مع المتغيرات فريدة من نوعها، وخاصة في ثقافتها غنية التقاليد، يمكننا تتبع ذلك في الظروف الأولية في نقطة صفرها في ظلام روحانية الإعتقاد والدينامية، سنجد نمط مجتمع جاوا ذات تقاليد معينة. على سبيل المثال، على تقليد عرض للآلهة، والأرواح حملة الأشجار، أو قوات من الكائنات، من أجل استدعاء سلامة، وفرة من حسن الحظ، والرخاء، وهكذا. ثم بعد ذلك جاءت بوذا مع تعاليمه الحكيمة، ثم الهندوسية مع نظام الطبقة، ثم الإسلام مع الأخلاق الكريمة، كل منها تخلق تقاليداً الخاصة بها وفقاً لتعاليمها المشروعة.

ومن المثير للاهتمام، وهذه التقاليد ليست 'جامدة'، وذلك لأن الكثير من القيم الاجتماعية النبيلة المتجسدة، وأصبح فيما بعد أساساً لتشكيل السمات الشخصية لمجتمع جاوا. على سبيل المثال، تقليد عرض للآلهة في عصر ما قبل الإسلام، الذي

3. تحقيق نمط الإجتهد لسونن كالي جاغا في منظور أصول الفقه الإسلامي

د. فوائد البحث

1. فائدة نظرية هي عرض خطاب أنماط الاجتهاد التي تمكن أن تستوعب المعارف المحلية على أنها تصوير بناء معرفيا في استنباط الأحكام المتغطي في تصنيف فقه كجاوين.

2. فائدة تطبيقية، هذا البحث يتجه إلى:

أ) أصحاب المصالح في الإسلام في ما يتعلق بوسيلة فعالة مستخدمة لتحويل التعاليم الإسلامية.

ب) فقهاء الشريعة الإسلامية، في ما يتعلق بتطبيق أساليب إثراء الخطاب للشريعة الإسلامية الملائمة للظروف المحلية.

منهج البحث

أ. نوعية البحث ونظرية النهج

في هذا البحث، إستخدم الباحث نوعا من البحوث النوعية بسبب وجود بعض الاعتبارات الجدلية، وهي¹: 1) متكيفة، المراد به هو أن هذا الأسلوب يمكن أن يكون من الأسهل على استيعاب متغيرات متعددة. أما فيما يتعلق بموضوع هذا البحث، المشروط بتعدد المتغيرات، على سبيل المثال المتغيرات الثقافية، والعقائد الدينية، وبعض صكوك الأحكام التي تجعل بحث هذا الموضوع لا يمكن فصله عن بعضه البعض. 2) المشاركة، المقصود هو أن الأسلوب النوعي يتطلب لزوم إشترك الباحث في

دون رجوع دليل إلى القرآن والسنة وغيرهما من المصادر الإسلامية الأخرى، كانت من البدع الدينية، التي لاقية لها في منظور الإسلام، (2) وفي الواقع كانت إجتهدات سونن كالي جاغا أصبحت واحدة من تقاليد مجتمع جاوا حيث تجذرت إلى قلوبهم، فمن الخواطر أن الإسلام الذي تحوله سونن كالي جاغا بنمط التمازج الثقافي، على الرغم أن كميته ينجح نجاحا كبيرا، ولكن في نوعيته لا يزال بعيدا عن الاكتمال، وذلك لأن الإسلام لا تلقى بشكل صحيح وفقا لتأسيس الوعي والمنطق، حيث نجد أنه منذ التسعينين حتى الآن كان العديد من المسلمين قد ارتدوا وأيضاً أن عمليتهم تكاد تميل إلى عملية البدع (3) وبالإضافة إلى ذلك أيضا لإحضار أحد تصنيف بديل من الفقه الذي يمكن أن يشرح نتائج عملية الاجتهاد الذي يمزج بين المصدر الخام للشريعة الإسلامية مع التقاليد الجاوية من مجتمع جاوا.

ب. تركيز البحث

بناء على خلفية البحث السالفة ذكرها، فيرتكز هذا البحث إلى الأمور التالية:

1. خلفية ومجال اجتهاد سونن كالي جاغا
2. نمط الإجتهد الذي أخذ به سونن كالي جاغا
3. صلاحية نمط الإجتهد لسونن كالي جاغا في منظور أصول الفقه الإسلامي

ج. هدف البحث

1. وصف خلفية ومجال الإجتهد لسونن كالي جاغا

2. صياغة نمط الإجتهد لسونن كالي جاغا

¹ الأستاذ الدكتور MA, Lexy J. Moleong "Metodologi Penelitian Kualitatif (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya) ص 10

أربع الحقائق الحسية بمعنى أنه بجانب تلك الحقائق الثلاثة المعروفة في نهج عقلاني، وهي: إيمفري (emperi) الحسية، وإيمفري (emperi) المنطقي وإيمفري (emperi) الأخلاقي، كان في النهج الفينومينولوجي يضاف فيه الحقيقة المتعالية.³

ب. حضور الباحث

في هذه الدراسة، كأداة من أدوات البحث كان الباحث له دور كبير، فضلا عن كونه مخططا، أيضا هو كمنفذ جمع البيانات، ومحلها، ومعلقها، وأخيرا هو مبلغ نتائج البحث.⁴

وبشكل واضح، كمتعلق الباحث بكونه مخططا، كان الباحث قد أقام الخطوات قبل البحث، بإنشاء اقتراحات البحث، وتحديد المرجعية، وتحديد طرق الإعداد والبحث المستخدمة. وعلاوة على ذلك، كمتعلق الباحث بكونه منفذا على جمع البيانات، مع الأسلوب الذي قد عينه الباحث من قبل، كان الباحث قد أقام على تحصيل البيانات من خلال مقابلات مع أهل الخبرة أو المخبرين، بطريقة مراقبة مشاركة. أما البيانات المكتوبة فقد أجرى الباحث دراسات على المراجع التي قد عينها الباحث من قبل.

ج. مواقع البحث

وقد أجري البحث في مكتبات الجامعات التي تدعم توافر المراجع المتعلقة، وهي الجامعة الإسلامية مالك إبراهيم بمالانج، و الجامعة الإسلامية مالانج، والمدرسة الثانوية الإسلامية بقدس، والمعهد الديني

جمع البيانات، لأن الباحث نفسه هو الذي يمكن أن يتعامل مباشرة مع المشاركين أو الكائنات الأخرى، وكذلك الذي يستطيع فهم الحقائق في الميدان هو الباحث وحده، (3) مرنة، والمقصود هو أن هذا الأسلوب النوعي للبحث سيجعل من الأسهل بكثير لضبط تأثير شحذ على أنماط من التعاليم المشتركة التي تصادف في هذا البحث، وهذا قائم على أن البحث النوعي هو الذي يستخدم نمط تحليل البيانات الإستقرائية. أما النهج النظري الذي استخدمه الباحث هو بحث أساسي (grounded research)، الذي يتجه الباحث لطرح النظرية التي أقامها الباحث من الأساس المبني على البيانات المتأسس على الظواهر الواقعية وصكوك الأحكام الواقعة.²

اختيار البحث الأساسي كأنه نظرية النهج لأنه من أحد نموذج النهج الفينومينولوجي. أما أهم الأسباب لاستخدام ذلك المنهج هي: أولا، من حيث النظر الأوتنولوجي، أعني أن النهج الفينومينولوجي، يتطلب نهجا شموليا، وإخضاع الكائن من البحث في بناء مزدوج، واعتبار الكائن في السياق الطبيعي. وثانيا، من حيث النظر الإيفيستيمولوجي، بمعنى أن هذا النهج نرى الكائن في سياقه الأساسي، واستخدام النظام الفكري أكثر من مجرد السببية، ومطالبة الإتحاد بين نفس الباحث مع نفس دعم موضوع البحث. الثالثة، من حيث النظر الأكسيولوجي، فإن هذا النظر يشمل

³ الأستاذ الدكتور Noeng Muhadjir، المرجع السابق، ص 12-13
⁴ المرجع السابق، ص 168

² المرجع السابق، ص 72-74. أنظر أيضا إلى Noeng Muhadjir PT. Bayu (جو كجا كرتا: Metodologi Penelitian Kualitatif، طبعة السابعة، 1998) ص 87

سكاتينان، و سلامتان، والصلاة الدائمة ،
والدمية.

ويمكن الحصول على البيانات، بالإضافة إلى
المراجع المتوفرة أيضا من العلماء البارزين في المنظمة
الإسلامية نُهضة العلماء، وبعض سكان النهضيين
كمخبرين. أما تعيين المنظمة نُهضة العلماء
كمصدر البيانات الأساسية لأن الإجهادات
المذكورة قد مارسها غالبية سكان المنظمة نُهضة
العلماء.

أما عملية استخراج تلك البيانات قد قامه الباحث
باستخراجها مباشرة من خلال تقنية مقابلة
المخبرين، وأيضا مع ملاحظة مشاركة إلى مواطني
النهضيين. وبجانب ذلك، كان الباحث انطوي
أيضا دراسة مكتبية في بعض المراجع المكتبية
المتعلقة.

الثاني، البيانات الثانوية، هي سرات ديوا روتجي
وسلوك لينج لونج التي تحتوي على تعاليمه،
وشعائر الطقوس الإسلامية مثل وثائق سكاتينان
وهكذا. يمكن الباحث أن يحصل تلك البيانات
بالرجوع إلى المراجع المتعلقة، أيضا بتسجيل
البيانات عن طريق التصوير الفوتوغرافي.

وفيم يتعلق بكمية البيانات الموجودة وعملية
استخراجها، فمن المعلوم قد واجه الباحث القيود
العارضة، من التمويل، والتوقيت، وتوافر المرافق
وهلم جرا، وبالتالي فإن الحاجة لفرض القيود،
والتركيز من خلال استخدام تقنية أخذ العينات
(Sampling). وذلك لأن هذه التقنية هو شكل
معين أو عملية التركيز أو اختيار الأبحاث التي أدت

الإسلامي walisongo بسمارنج، و المكتبة
الحكومية المحلية بمالانغ، وذلك لأن هذه الدراسة
تنطوي على دراسة الكتب المرجعية.

وبالإضافة إلى ذلك، قد شمل هذا البحث البحث
الميداني في محاولته لحفر الوقائع المتعلقة بطريقة
اجتهاد سونن كالي جاغا. وفي هذه الحالة، قد
أخذ الباحث موقع البحث في منطقة مقبرة سونن
كالي جاغا المتوقع في قرية كادي لانجو
(Kadilangu)، بمنطقة دماك (Demak) في جزيرة
جاوا الوسطى، وذلك لأنه قد سكن هناك الحفيد
الثاني عشر لسونن كالي جاغا الذي قد جعله
الباحث موردا رئيسيا في عملية استخراج البيانات
الميدانية مع أنها واحدة من الأماكن، التي نشر فيها
سونن كالي جاغا الإسلام في أواخر أيام حياته.
هناك موقع آخر، الذي قد انطوى الباحث هو
المناطق التي أصبحت أساس سكان النهضيين لا
سيما في جاوا الوسطى. وذلك لأن غالبية
النهضيين هم أكثر شيوعا على ممارسة إجهادات
سونن كالي جاغا في أعمالهم اليومية.

د. مصدر البيانات

قال لوف لاند، يعني أن المراد بالمصدر الأساسي
للبيانات هو الكلمات والأفعال، أما الباقي هو
البيانات الإضافية مثل الصور الفوتوغرافية والوثائق
وهلم جرا⁵. ولذلك استخدم الباحث في هذا
البحث البيانات التي تقسم إلى اثنين، أحدهما،
البيانات الأولية وتشمل الطقوس الإسلامية الجاوية
التي هي نتاج إجهادات سونن كالي جاغا مثل

⁵ المصدر السابق، ص 157

ثم في محاولة بناء الكائنات البحثية في سياق نتائج الاجتهاد لسونن كالي جاغا، فمن الضروري لزوم دور المخبرين الذي تم تحديده في الدراسة الواردة أعلاها من مصادر البيانات، لإعراض البيانات المطلوبة. هذه المقابلة تصمم بنموذج المقابلات غير المنظمة، بحجة أن الباحث في موقف من لا يعرف ما لا يعرفه المخبرون، وهذا يهدف إلى إتاحة الفرصة للباحث لاستكشاف المزيد من آراء المخبرين العميقة، أكثر من كونهم مستطلعين.⁸

وفيما يتعلق بوثائق البيانات، فقد خطى الباحث لإدامة بعض من الطقوس التي أصبحت كائنا لهذا البحث. أما في تقنية المقابلة، قام الباحث بتوثيقها باستخدام المرافق المسجل القائم على وسائل الاتصال الهاتفية. بينما في تقنية المراقبة قام الباحث بتوثيقها باستخدام آلة التصوير.

و. تحليل البيانات

في عملية تحليل البيانات، على الأقل هنا ثلاث طرق التي يمكن القيام به، ولكن الباحث يميل إلى اختيار واحد منها وهي أسلوب المقارنة اللازمة (*Constant Comparative Method*) المقصود بها هو أن يكون وسيلة للمقارنة بين البيانات من واحد إلى آخر ومن فئة إلى أخرى. وهذا الأسلوب هو من خلال عملية تشمل على أربعة أمور: إنخفاض البيانات، وتصنيفها، وتوليفها وغايتها أدت إلى افتراضها.⁹

إلى اختيار *Proposif Sampling* عند الباحثين هو الإجراء المناسب في عملية أخذ العينات، وكخطوة الباحث على استكشاف البيانات مع إعطاء الأولوية للمخبرين الذين لديهم فهم عميق عن البيانات المطلوبة.⁶

هـ. إجراءات جمع البيانات

في مجال جمع البيانات، بجانب الملاحظات المكتوبة إلى مراجع، أيضا قام الباحث بإجراء اكتشاف البيانات الميدانية باستخدام تقنية استخراج البيانات المشاركة، ومقابلات معمقة وتوثيق البيانات.

تقنية المراقبة هو الأسلوب الذي يمكن استخدامه لاستكشاف البيانات من مصادرها من الحوادث التي في هذا البحث هي بعض الطقوس التي هي نتيجة اجتهاد سونن كالي جاغا. وعلاوة على ذلك، من حيث الجهد البحثي فقد نشأ الباحث أكثر من مجرد جمع البيانات، بل الباحث يحاول الحصول على فرصة حقيقية خاصة في نشاط الطقوس، التي لا يلزمها الباحث على حصول تلك البيانات فلذلك قام الباحث على الإكتشاف بطريق المساهمة النشطة. وبالإضافة إلى ذلك، هناك احتمالات أخرى التي يمكن أن يحققها الباحث من حيث وجود الفرصة التي يمكن بها التقاط وقائع آراء الآخرين الذين شاركوا في الطقوس فعلا.⁷

⁶ الأستاذ Ph.D ,M.Sc ,Soetopo *Pengumpulan dan Pengolahan Data dalam Penelitian Kualitatif Metode Penelitian*, Masykuri Bakri (سورابايا: Visipress Media، الطبعة الثالثة، 2009) ص 126-123

⁷ المصدر السابق، ص 132-133

⁸ المصدر السابق، ص 126-128
⁹ الأستاذ الدكتور Alex J. Moleong، ص 288-289

ستقدم على نموذجين للدعوة،¹⁰ أي التسوية، وغير التسوية. أما شكل الدعوة اللاتسوية تشكل الجهود الرامية إلى الحفاظ على سلامة أصلية الشريعة الإسلامية.

حتى أنه يمكن أن ينظر إليه في الميدان الانطباع بأن ظهرت جمادة الدعوة نفسها، والواقع أن النمط المذكور أصبح متورطا بين أقاليم المجتمع الإسلامي، في إندونيسيا، مع إشارة الإنتقالات بكثير للتحركات الإرهابية والتطرفية، لأمة الإسلام تحت راية الإسلام.

أما نمط الدعوة مع التسوية تقام على طريق الاندماج بين الإسلام و التعاليم المحلية. ولاحظ تاريخ الإسلام الإندونيسي، أن نمط التسوية هو الذي مالت إليه أغلبية مسلمي إندونيسيا، على الرغم من خلال عملية فريدة النوع ولغيفة. الأسباب التاريخية التي يمكن أن تعتمد عليها، عند الرجوع إلى الأيام الأولى لوصول الإسلام إلى جاوا، أنها قد تواجه مع قوة الهندوسية-البوذية التي لها جذور في ثقافة مجتمع جاوا، ولكن الاحتكاك الذي يكاد أن يحدث بسبب الاختلافات في طبيعة الثقافة بين العقيدة الإسلامية والتقاليد الجاوية، والواقع هو أن المجتمع الجاوي المعروف بقوة تمسكهم بتقاليد الأجداد، فبسهولة وفي فترة زمن قصيرة هم اعتنقوا الإسلام في جماعات حاشدة. لذلك عندما نرى هذه الحقيقة فنمط التحلف يصبح فعالة في تطبيقه. أما عندما ندققه بكثير من التفصيل في لغة الدين، كان نمط التسوية يمكن أن يقال أنه أكثر ميلا إلى

أما في مرحلة التطبيق، كخطوة التحديد للبيانات، فقد حاول الباحث إلى تحديد البيانات التي هي نتائج إجتهد سونن كالي جاغا. استنادا إلى ملاحظات الباحث، كانت البيانات التي هي من نتائج إجتهد سونن كالي جاغا يمكن تصنيفها إلى موضوعات الثقافة الجاوية التي قد تم ثقافتها بالتعاليم الإسلامية. ثم، في حال إعداد فرضية البحث يمكن منه أن تصاغ الأنماط الثقافية الكامنة وراء اجتهد سونن كالي جاغا.

ز. مراجعة البيانات

للتحقق من صحة البيانات التي تم الحصول عليها، أجرى الباحث خطوتين على النحو التالي:

1. التدقيق الداخلي، مع التفاصيل التالية:

أ) تمديد وقت المراقبة

ب) الإستمرار أو التعمق في الملاحظة المشاركة

ج) التثليث: من حيث المصادر والأساليب والنظريات والتحليل

د) التحقق من الزملاء

هـ) مدى كفاية المراجع

2. التدقيق الخارجي، مع التفاصيل التالية:

أ) إنشاء الوصف العميق المبني على الأنشطة المذكورة أعلاها

صياغة النماذج المستمرة بقدر الأغراض المحددة الموافقة للسياق، لأجل التطبيق المتكيف.

نتائج البحث وبجته

أ. خلفية ومجال الإجتهد لسونن كالي جاغا القراءة على نمط الدعوة الإسلامية في إندونيسيا

¹⁰ أحمد خليل، المرجع السابق، ص. 14-15

وتصنيف سونن كالي جاغا في طائفة أبا نجان عند الباحث لا يستلزم الفهم بأن سونن كالي جاغا لايهتم بالشرعية الإسلامية، ولكن ذلك مجرد قضية إستراتيجية الإقتراب لسونن كالي جاغا الذي لا يريد نشر الإسلام بالتعامل المباشر مع الثقافة الجاوية التي قد تم تحكمها الهندوسية-البوذية.

ومع ذلك، على الأقل أن هناك رأيان من عامة الناس فيما يتعلق بتلك الإستراتيجية، أعني، الأولى، قيل إنها طريقة مناسبة في نشر الإسلام، على أساس أن الطريق الذي طبقه سونن كالي جاغا هو إبطال موقف بداهة الجاوي الذي لا يزال ملزمة بالهندوسية، والبوذية والارواحية. الثانية، هناك رأي الذي أخطأ تلك الاستراتيجية، لأنه بسبب نمط التسوية الذي استخدمه سونن كالي جاغا يجعل الإسلام في جاوا حتى يومنا الحاضر لم تكن عقيمة من تعاليم الديانة القديمة.

واعتبرت المجموعة الثانية أن الأخطئة في استراتيجية سونن كالي جاغا فادحة جداً. لأن الجهود الرامية إلى توحيد المسلمين المتفرقين إلى تعاليم الإسلام الخالصة وإلى الإسلام المتسوية يكون صعباً على سعيه. وفي كثير من الوقائع ما يؤدي إلى وجود النزاعات التي غالباً ما تتخذ الضحايا. عندما في الأساس أن سونن كالي جاغا أراد عمل تنقية المسلمين في إندونيسيا يمكن إقامتها بعد مائتي عام من عصر دعوته الإسلامية، أي في نهاية القرن الخامس عشر حتى بداية القرن السادس عشر، حتى أن توقعاته الأصلية، في الحقيقة أن هذا السعي يمكن أن يتحقق في بداية القرن الثامن عشر. لكن، نظراً

نوع التصوف. فبالصوف هو الذي يمكن تعاليم الإسلام أن يتصل ويستعيب الثقافات خارج الإسلام. وذلك لأن طبيعة التصوف أكثر تركيزاً على البعد الخفية الصوفية والأخلاقية عن إطار القانوني-الرسمي للشرعية الإسلامية، رغم أنها ما زالت احتفظت.

فصورة تلك الخلفية هي التي يتبين فيفطنها سونن كالي جاغا، حتى هو معروف عند الجاوي باسم غورو سونجي إينج تاناه جاوي (المعلم المقدس في جزيرة جاوا). وذلك بسبب الطريقة التي قام بها سونن كالي جاغا في نشر الإسلام تميل إلى التحلف. علاوة على ذلك، تمكن صياغة موقف ذلك التحلف المستخدم من قبل سونن كالي جاغا بثلاث طرق، هي: مومونج، ومومور وموموت.¹¹

وفي ممارسة لدوره في نشر الإسلام، كان سونن كالي جاغا تفضل باختيار النهج الثقافي من سائر الأولياء الآخرين، حتى يمكن القول أن نطاق اجتهاده، يميل إلى الثقافات. ربما هو السبب المهم عند أنثروبولوج خصوصاً كليفورد جيرتز حيث استوعب سونن كالي جاغا في طائفة أبا نجان (الأحمرية)، مأخوذة من كلمة أبائة أي هو المسلم الذي لا يشك على تأكيد أنه لا إله إلا الله، ومحمد رسول الله، ولكن هذه المجموعة لا تقوم تكاليف الشرعية الإسلامية حيث تعتبر مجرد طقوس، وإلى جانب سونن كالي جاغا، أيضاً سونن موريا، سونن غونونج جاتي، سونن بونانج يضاف إلى طائفة أبا نجان.

¹¹ الدكتور فورواي، Dakwah Sunan Kalijaga (جو كاجارتا: فوستاكا فلاجارتا، الثالثة، 2007) ص. 21-22

التي استخدمها الباحث كسكين التحليل في تعرض عن صحة نمط الاجتهاد لسونن كالي جاغا في منظور أصول الفقه. أما مناسبة العرف من حيث استخدم كسكين التحليل في هذا البحث، يمكن أن توصف في الحجج الثلاث، وهي:

1. الحجة المقياسية¹²

أ) القرآن، هو كقوله تعالى (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين) الأعراف: 199. كلمة العرف في الآية بمثابة أعراف المجتمع، وما أصبح عادة. والأمر في الآية أشارت أن العرف يمكن تبريره في تعيين الأحكام، وإلا كان الأمر لافائدة له. وفي هذه الحالة شرح الإمام القاضي ابن عطية أن المراد بالعرف في الآية هو ما هو معلوم عند المجتمع ودون المعارضة مع الشريعة الإسلامية.¹³

ب) الحديث، هو كقوله صلى الله عليه وسلم (مارأه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن).¹⁴ وجانب حجية الحديث هو ما رآه المسلمون حسنا فهو حسن عند الله وهو أنسب النتيجة. لأن الله لا يحكم أباطل الأمور خيرها. لذلك، كل ما هو

لوصول المستعمرين الهولنديين، كانت كوكبة الحياة الدينية بإندونيسيا يتغير، بحيث أنه يمكن القيام به الشيخ الحاج أحمد دخلان في القرن العشرين. الفرق بين المجموعة المسماة بفوتيهان (الأبيضية) والمجموعة أبانجان قد انكشفت في كرونيل ديماك، ذكرت أن المجموعة فوتيهان تحت قيادة سونن غيري رأت أن تنفيذ الشريعة الإسلامية، يلزم أن يكون وفقا للقرآن والسنة. بينما المجموعة أبانجان ركزت طريقة نشر الإسلام على أن يعقبه مباشرة جميع سكان جاوا التي لا تزال مرتبطة بالهندوسية، والبوذية والأرواحية.

ب. نمط الإجهاد لسونن كالي جاغا

إنطلاقا من بيان النتائج الإجهادية الموجودة في أثناء حياة المجتمع، رأى الباحث الحاجة إلى وضع نمط من الاجتهاد الذي أقام به سونن كالي جاغا في اجتهاده. فعند رأي الباحث أن نظرية التثاقف هي التي تمكن أن تكون واصفة على نمط الإجهاد لسونن كالي جاغا. أما الحجة على تلك الصياغة هي أن في اجتهاد سونن كالي جاغا ينطوي على اعتبار الثقافة مع إشارة إلى تصميم بين قيم الثقافة الجاوية مع التعاليم الإسلامية المتلونة بثقافة الشرق الأوسط.

ج. صحة نمط الإجهاد لسونن كالي جاغا في منظور

أصول الفقه الإسلامي

أما في بحث عن صحة نمط الاجتهاد لسونن كالي جاغا، كان في منظور أصول الفقه، معروف بنظرية الأحكام التي تمكن أن تستخدم الإطار الأساسي في تعيين الأحكام، وهي العرف. وتلك النظرية هي

¹² عادل بن عبد القدیر، العرف: حقيقته وأثاره في فقه المعاملة المالية عند الحنابلة (مكة: المكتبة المكية، 1997) ط. الأولى، ص. 180-220

¹³ الإلمم القاضي ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (بيروت: دار الكتب العلمية، ط. الأولى، 2001) المجلد الثاني، ص. 491

¹⁴ روى الحديث الإلمم أحمد، إظهار إلى المسند (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1995) المجلد السادس، ص. 84، النمرة 3600. أظار أيضا إلى رواية حاكم في المستدرک (القاهرة: درا الحرمین، 1997) المجلد الثالث، ص. 89، النمرة 4527

في مسائل كثيرة حتى جعلت أصلاً
فالعادة محكمة معمول بها شرعاً.²⁰

2. الحجة المثالية، هي كما تلي:²¹

أ) رفع الحرج

ذكر الشاطبي أنه²² أن العوائد إذا ما لاتعد
كصك في تعيين الأحكام، يساوي
بالتكليف خارج الطاقة. وهو غير
مسموح. وذلك لأن خطاب الله، إما بعد
معارف وطاقت المكلف، وإما لا. حتى إذا
كانت معارف وطاقات الشخص أصبح
إعتباراً، ذلك مما هو. وإلا فالخلاصة أن
خطاب الله شرع إلى عالم وقادر أم لا، وإلى
المعذور أم لا. وهذا ما يسمى بالتكليف
خارج الطاقة.

ولذلك يمكن استنتاج أن نموذج إنفاذ
العوائد كمصدر الأحكام من الجهود الرامية
إلى إزالة الإتهام من المكلف.²³

ب) إعتبار المصالح

إيراد العرف كمصدر الأحكام هو باعتبار
نموذج المصلحة. الحجة أن الشرع جاء
بالمصلحة، فلا بد أن يعتبر العرف كصك
الأحكام لأن العرف من المصلحة نفسها.
قال علي خفيف: إن تحديد الأحكام
على العوائد الصحيحة، في الحقيقة تستند

معلوم عند المسلمين من الخير، فيمكن أن
يلخص أن العرف أصبح صك الأحكام.
إستند إليه كثير من العلماء مثل
السرخسي، الكمال بن الهمام، السيوطي و
ابن نجيم.¹⁵

ج) آراء العلماء المذهب

من اللازم للباحث أن يعرض آراء العلماء
من حيث نظرهم عن جوانب حجية
العرف كصك الأحكام. وفي هذا البحث،
من اللازم أن يعرض الباحث آراء العلماء
عن نظرهم حجية العرف فيما يلي من
التفاصيل الأربع:

1) مذهب الحنفي، قال السرخسي أنه
الثابت بالعرف ثابت بدليل شرعي.
وأيضاً النزوع عن العادة الظاهرة
حرجاً بيناً.¹⁶

2) مذهب المالكي، قال الشاطبي أن
العوائد الجارية ضرورة الإعتبار.¹⁷

3) مذهب الشافعي، قال الغزالي أن
والعادة أصل يستفاد منها معارف.¹⁸

4) مذهب الحنابلة، قال الطوفي أنه يرجع
في كل ما لم يرد من الشرع تحديد فيه
إلى ما يتعارفه الناس بينهم.¹⁹ وقال
الشيخ بن محمد تعتبر العادة والعرف

¹⁵ عادل بن عبد القدير، المرجع السابق، المجلد الأول، ص. 187.
¹⁶ الدرخصي، المبسوط (بيروت: دار المعرفة، 1989) المجلد الثالث

عشر، ص. 14-15

¹⁷ الشاطبي، المرجع السابق، المجلد الثاني، ص. 493

¹⁸ الغزالي، المرجع السابق، المجلد الأول، ص. 177

¹⁹ الطوفي، شرح مختصر الروضة (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1990)
المجلد الثالث، ص. 212

²⁰ إن قليم، حاشية الروض المربع (1398 هـ) المجلد الخامس،

ص. 197

²¹ عادل بن عبد القدير، المرجع السابق، ص. 133-142

²² الشاطبي، المرجع السابق، المجلد الثاني، ص. 495

²³ عادل بن عبد القدير، المرجع السابق، ص. 139-140

إلى المصلحة دون النشاط الإنساني.²⁴
أيضا ذكر الشيخ أبو زهرة أن هناك مما لا شك فيه أن الاستناد إلى العوائد الصحيحة يدخل في مجال المصلحة، لذا فإنه لا يجوز للفقيه تجاهله، بل إلزامية استخدامه.²⁵

ج) أصل المنافع والمضر

أنه في أصول الفقه يقال إن المنافع للإباحة والمضر للتحريم. مع هذا النموذج يمكن أن يشرح الجانب الإحتجاجي بأن العرف يمكن أن يصبح صك الأحكام. وذلك لأن معالم المنافع والمضر هي العرف.

الإختتام

بناء على التعرضات المذكورة أعلاها، يمكن أن يلخص كما يلي:
أ. الخلاصة

1. الخلفية

من المعلوم أن جاوا عنده قوة على اعتماد ديانة، ومعتقدات وتقاليد من سابقته، حيث أنه ليس من السهل تغيير تلك المعتقدات والتقاليد المستقرة. بيد أن الحال المذكور يمكن أن يفطنه سونن كالي جاغا في نشر الإسلام حيث لم يتأصل الديانة والمعتقدات والتقاليد الموجودة، لكن بمجرد ضبط محتوياتها بالتعاليم التي تتوافق مع الشريعة الإسلامية.

2. النطاق

أما نطاق الاجتهاد الذي قام عليه سونن كالي جاغا كان أكثر تركيزاً على الجانب المتعلق بالثقافة. ومن المعتمد أن الإسلام يمكن أن تترجمه الجاوي ليس مهددا الذي يمكن أن يتأصل تراث تقاليد أجدادهم، بل كمجهود ترجمة الإسلام كرحمة للعالمين.

3. أنماط الاجتهاد لسونن كالي جاغا

أما نمط الذي طبقه سونن كالي جاغا في اجتهاده هو نمط الثقاف، في شكل استيعاب الثقافة المحلية حيث ينبغي أن يقتزن بتعاليم الإسلام العالمية

4. تصحيح النمط الاجتهادي لسونن كالي جاغا

ذلك النمط يمكن العثور على صحته في أصول الفقه باستخدام نظرية العرف الذي هو من أحد مصادر الشريعة الإسلامية الذي استندت إلى العادات التي قام عليها المجتمع المعين

ب. الإقتراحات

1. في مجال التطبيق العملي، من هذا البحث يرجى

أن يكون هناك التغيير للأطراف المعنية في محاولة إيصال الإسلام مع ثقافات المجتمع المحلية، على نحو أفضل في تحقيق المثل العليا للمجيء الإسلام في الأرض، أعني رحمة للعالمين.

2. في مجال النظرية، هذا البحث يحتاج إلى متابعة

المناهج المتعددة التخصصات والواسعة النطاق، نظرا أن في هذا البحث، ما زال الباحث يجد هذه الدراسة في ضوء أصول الفقه.

²⁴ علي خفيف، أسبب اختلاف الفقهاء (القاهرة: دار الفكر العربي، ط. الثانية، 1996) ص. 244

²⁵ عادل بن قدير، المرجع السابق، ص. 141

المراجع

- أبو زهرة. 1958م. أصول الفقه. دار الفكر العربي
- إبن قاسم. 1398هـ. حاشية الروض المربع
- إبن مبراد. 2000م. غاية السؤل إلى علم الأصول. بيروت: دار البشائر العلمية
- إبن منظور. لسان العرب. القاهرة: دار المعارف
- إبن حزم. الإحكام في أصول الأحكام. منشورات دار الأفاق الجديدة. تحقيق أحمد محمد شاكر
- إبن الأثير. 1972م. جامع الأصول في أحاديث الرسول. مكتبة البيان
- أحمد بن حنبل. 1995م. المسند أحمد بن حنبل. بيروت: المؤسسة الرسالة
- إسناوي. هاية السؤل في شرح منهاج الأصول. القاهرة: عالم الكتب، دون التاريخ
- أميدي. 2003م. منتهى السؤل في علم الأصول. بيروت: دارالكتب العلمية
- إندراسوارا، سواردي. 2003م. *Mistik Kejawen, Sinkretisme, Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spiritual Jawa*. جوكتا كرتا: ناراسي
- _____، 2011م. *Kebatinan Jawa; Laku Hidup Utama Meraih Derajat Sempurna*. جوكتا كرتا: لمباغا بودايا جاوا
- الأمدي. 2003م. الإحكام في أصول الأحكام. رياض: دار الصمعي
- الإمام مسلم. 1930م. صحيح مسلم بشرح النووي. القاهرة: المطبعة المصرية، ط. الأولى
- الإمام البيهقي. 2003م. السنن الكبرى. بيروت: دار الكتب العلمية. ط. الثالثة
- الباني. 1997م. عمدة التحقيق في التقليد والتلفيق. دمشق: دارالقادري
- التفتازاني. أبو الوفاء الغنيمي. 1979م. المدخل إلى التصوف الإسلامي. القاهرة: دار الثقافة
- الجرجاني. 1985م. التعريفات. بيروت: مكتبة اللبنا
- الجابري، عابد. 2009م. بنية العقل العربي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربي، ط. التاسعة
- الجزري. 1993م. معراج المنهاج. القاهرة: مطبعة الحسين الإسلامية
- الجزيري. 1996م. معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة. مكة: دار ابن الجوزي
- الحاكم. 1997م. المستدرک. القاهرة: دار الحرمين
- الخضري بك. تاريخ التشريع الإسلامي. سورابايا: الهداية، دون التاريخ
- الخن، مصطفى سعيد. 1984م. دراسات التاريخية للفقه وأصوله. بيروت: الشركة المتحدة للتوزيع
- الرازي. المحصول في علم أصول الفقه. مؤسسة الرسالة. تحقيق طه جابر الفياض
- الزبيدي. 1965م. تاج العروس من جواهر القاموس. الكويت: مكتبة حكومة
- السبكي. 2003م. جمع الجوامع في أصول الفقه. بيروت: دارالكتب العلمية
- السرخسي. 1989م. المبسوط. بيروت: دار المعرفة
- الشتري. 2006م. شرح قواعد الأصول ومعاقد الفصول. رياض: كنوز اسبيليا، ط. الأولى

- الشوكاني. 2000م. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. رياض: دار الفضيلة
- الشاطبي. 1997م. الموافقات. مكة: دار ابن عفان
- الشيرازي. 1995م. اللمع في أصول الفقه. بيروت: دار ابن كثير
- الشوكاني. 2000م. إرشاد الفحول. رياض: دار الفضيلة
- الشاطبي. 1997م. الموافقات. مكة: دار ابن عفان
- الشهرستاني. 2008م. الملل والنحل. بيروت: دار الفكر
- الطوفي. 1990م. شرح مختصر الروضة. بيروت: مؤسسة الرسالة
- الغزالي. 1377هـ. المستصفى. القاهرة: العامرية
- الغزالي. 1324هـ. المستصفى. القاهرة: دار الصادر
- القطان، مناع. 1996م. تاريخ التشريع الإسلامي. رياض: مكتبة المعارف
- القراقي. 2004م. تنقيح الفصول. بيروت: دار الفكر
- الكفراوي. 2002م. الاستدلال عند الأصوليين. القاهرة: دار السلام
- الكريم، عبد. 1999م. المذهب في علم أصول الفقه المقارن. رياض: مكتبة الرشد
- الهادي. أصول التشريع الإسلامي. دار العربية للكتب. دون التاريخ
- بادودو و زين. 2001م. Kamus Umum Bahasa Indonesia. جاكرتا: فوستاكا سينار هارافان
- جائز، أمين. 1980م. Masalah Mistik, Tashowwuf dan Kebatinan. باندونج: المعارف
- حسين، محمد الخضر. 1971م. الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان. دمشق
- حليم، سامدي. 2010م. Shalat Islam Kejawan. سمارة: فرما ميديا فرس
- خفيف، علي. 1996م. أسباب اختلاف الفقهاء. القاهرة: دار الفكر العربي، ط. الثانية
- حاجيم، أحمد. 2003م. Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga. جاكرتا: سرامي
- زحيلي، وهبة. الدكتور. 2000م. تغير الاجتهاد. دمشق: دار المكتبي
- _____ . 1986م. أصول الفقه الإسلامي. دمشق: دار الفكر، ط. الأولى
- زرقا، مصطفى أحمد. 1968م. المدخل الفقه العام. دمشق: ألف با الأديب، ط. الحادي عشرة
- سيمون، حسنو. 2008م. Misteri Syekh Siti Jenar. جوكرتا: فوستاكا فلاجار
- سيموه. 1998م. Mistik Islam Kejawan R. Ng. Rangawarsita. جاكرتا: أو. إي فرس
- سوطافا، ه. ب. الأستاذ. م. س. تيج. ف. ه. د. 2009م. Pengumpulan dan Pengolahan Data dlaam penelitian Kualitatif. في الدكتور مشكوري بكري، م. س. إ. (محقق) Metode penelitian Kualitatif; Tinjauan Teoritis dan Praktis. سورابايا: فيسي فرس ميديا، ط. الثالثة
- سويونو. 2007م. Dunia Mistik Orang Jawa. جوكرتا: ل ك إس، ط. الأولى

- شريف، نادية. 1985م. *الإجتهد في الإسلام*. بيروت: مؤسسة الرسالة
- شمس الدين، محمد مهدي. 1999م. *الإجتهد والتجديد*. بيروت: المؤسسة الدولية
- عبد الكريم. 1999م. *المهذب في علم الأصول المقارن*. رياض: مكتبة الرشد
- عبد القدير، عادل ابن. 1997م. *العرف: حجته وأثارة في فقه المعاملة المالية عند الحنابلة*. مكة المكرمة: المكتبة المكية
- عبد الرحمن، طه. *تجديد المنهاج في تقويم التراث*. الرباط: المركز الثقافي العربي، ط. الثانية
- عطية، الإمام القاضي ابن. 2001م. *المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*. بيروت: دار الكتب العلمية، ط. الأولى
- غزالي، أديج مختار. *Antropologi Agama*. باندونج: الفا بيتا
- غازلبا، سيدي. 1968م. *Pengantar Kebudayaan Sebagai Ilmu*. جاكرتا: فوستاكا أنتارا، ط. الثالثة
- فورواي. الدكتور. *الماجستير في الحكم*. *Dakwah Sunan Kalijaga*. جاكرتا: فوستاكا فلاجار
- فيروز زبادي. 1301هـ. *القاموس المحيط*. القاهرة: هيئة مصرية العامة
- قرضاوي، يوسف. الدكتور. 1996م. *الإجتهد في الشريعة الإسلامية*. الكويت: دار القلم، ط. الأولى
- كونتجارا نينجرات. الأستاذ. الدكتور. 1989م. *Pengantar Ilmu Antropologi*. جاكرتا: أكسارا بارو جاكرتا
- ماغنيس-سوسينا، فرانز. 2001م. *Etika Jawa*. جاكرتا: ف.ت. غراميديا فوستاكا أوتاما، ط. السابعة
- موليونج، ليكسي ج. الأستاذ. الدكتور. م.أ. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. باندونج: ف.ت. رماجا روسدا كريا
- محمد، يحيى. 2000م. *الإجتهد والتقليد والإتباع والنظر*. بيروت: مؤسسة الإنتشار العربي
- مهاجر، نونج. 1998م. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. جاكرتا: ف.ت. بايو إندرا
- غرافيك، ط. السابعة
- مجمع اللغة العربية. 2004م. *المعجم الوسيط*. القاهرة: دار الشروق الدولية، ط. الرابعة
- مجمع اللغة العربية. 1994م. *المعجم الوجيز*. وزارة التربية والتعليم
- وورد وارد، مارك. 1999م. *Islam Jawa: Kesalehan Normative Versus Kebatinan*. جاكرتا: ل ك إس
- هاري ويجايا. 2004م. *Islam Kejawaen: Sejarah Anyaman Mistik dan Simbolisme Jawa*. جاكرتا: غلومبانج فاسانج
- هادي سوترسنا، بودي. *Islam Kejawaen*. جاكرتا: إيولي بوك
- هورني، أ.س. 1995م. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English*. أوكسفورد: أوكسفورد أونيفرسيتي فريس، ط.

الخامسة يحيى، إسماعيل. 2009م. *Adat-adat*
Jawa dalam bulan-bulan Islam. سولو: إني
مدينة



PERLINDUNGAN HUKUM ANAK DAN ISTRI (STUDI FENOMENOLOGI PERKAWINAN POLIGAMI DAN SIRI DI KECAMATAN PROPO, KABUPATEN PAMEKASAN)

Umi Supraptiningsih
(Dosen tetap STAIN Pamekasan)

Abstract:

Violence against women includes physical, mental, and emotional abuse are progressively increasing. The causal factors why such violence happens is because, for example, women are naturally weaker than the men, they are too dependent on the men, the inability to earn a living fee, etc. All of them make the men feel more powerful. The weaknesses and too dependent on men caused the women do not have “bargaining power”. Because of that dependency, they also accept to be the second wife, the third, even the fourth wife with unregistered marriage. They are willing to accept all the consequences and the risks they will receive for her self or his descendants. The need for “money” are primary reason they do that. The case of polygamy with unregistered status customary exists in the society of Proppo Village, Pamekasan Regency. This study is generally expected to explain about the legal protection of children and wife in a polygamous marriage. There is three focus of this study. (1) how is the legal protection of children and women in polygamous marriage and unregistered marriage?, (2) how is rural women’s understanding about polygamy and unregistered marriage as well as the legal consequences they will receive? (3) what are the causal factors that rural women willing to do polygamy and unregistered marriage? (4) How is the household conditions rural women as polygamous wives with unregistered marriage? The results showed that 1) the legal protection to the woman and children who have done polygamy and unregistered marriage do not receive legal protection administratively, either civil law or criminal law. (2) the women understand that polygamy means a man married more than one wife, and they also understand that unregistered marriage is breaking the law, and they know the legal consequences of it. (3) the causal factors of why women agreed to do polygamy and unregistered marriage are they worry nobody wants to marry them, both of women and the men are agreed, they love each other, or because they always meet each other when they are working in abroad. (4) the women who have done polygamy with unregistered status usually stay at their parent’s house, with standard household furniture, they get enough food and clothing from their husband or they own money.

Key Words:

Protection, Child, Wife, Polygamy, Sirri (*unregistered*)

Pendahuluan

Kekerasan terhadap perempuan dari hari kehari semakin meningkat, baik kekerasan yang terjadi dalam lingkup

keluarga maupun diluar keluarga. Apa yang sebenarnya melatar belakangi kasus-kasus kekerasan terhadap perempuan? sehingga ada anggapan bahwa justru pemerintah

menerbitkan berbagai peraturan dan penjatuhan sanksi terhadap pelaku kekerasan terhadap perempuan, menyebabkan kasus-kasus kekerasan semakin meningkat. Sebenarnya anggapan tersebut sangat tidak tepat, sebelum adanya pengaturan dan penjatuhan sanksi, kasus-kasus kekerasan terhadap perempuan sudah banyak terjadi. Persoalannya masyarakat beranggapan bahwa pertengkaran suami isteri dalam rumah tangga adalah persoalan privasi keluarga masing-masing, sehingga masyarakat lingkungannya tidak berani untuk ikut memberikan solusi. Begitu ada aturan tentang Penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT) dalam Undang-Undang No. 23 Tahun 2004, baik perempuan sendiri maupun masyarakat ada keberanian untuk membawa kasus tersebut pada ranah hukum.

Banyak faktor yang melatar belakangi terjadinya kekerasan terhadap perempuan, antara lain karena perempuan secara kodrati lemah dibandingkan dengan lelaki, perempuan yang selalu menggantungkan hidupnya pada lelaki terutama dalam bidang ekonomi. Ketidak mandirian perempuan yang sering dipakai sebagai alat oleh lelaki untuk menguasai perempuan baik secara fisik maupun non fisik. Kelemahan dan ketidak mandirian perempuan, yang menyebabkan perempuan tidak mempunyai nilai tawar, apapun yang menjadi kehendak dan keputusan lelaki tidak ada pilihan lagi bagi perempuan untuk menerima tawaran tersebut.

Dalam rangka untuk mempertahankan dan memenuhi kebutuhan dan kelangsungan hidupnya, perempuan bersedia untuk menjadi isteri kedua atau ketiga bahkan keempat dengan status perkawinan sirri. Mereka bersedia, bahwa perkawinan yang dilakukan secara dibawah tangan mempunyai konsekwensi dan resiko terhadap diri dan keturunannya, yang dibutuhkan perempuan hanyalah bagaimana mereka mempunyai jaminan setiap hari dapat belanja tanpa harus susah bekerja. Selain itu, ada kebanggaan tersendiri

bilamana ada darah yang mengalir pada keturunannya dari seorang tokoh atau ulama, walaupun perkawinannya dilakukan secara sirri.

Bagai *simbiosis mutualisme*, lelaki merasa aman dengan poligami dan perkawinan sirri yang dilakukan dan perempuan merasa kelangsungan hidup dan pertahanan atas keturunannya dapat berlangsung. Hal semacam ini sudah menjadi peristiwa yang umum dan biasa terjadi pada masyarakat pedesaan di Kecamatan Proppo, Kabupaten Pamekasan. Bahkan ketidak mandirian perempuan dibidang ekonomi, berawal dari rendahnya tingkat pendidikan perempuan pedesaan serta kultur masyarakat pedesaan. Perempuan selalu berada pada nomor dua, cukup menempuh pendidikan di Madratsah Ibtidaiyah (MI) dan dilanjutkan ke pesantren yang hanya bertujuan untuk menunggu jodoh. Kurangnya akses informasi dan komunikasi dengan lingkungan yang lebih luas, mereka hanya mengenal pergaulan dilingkungannya sendiri. Akibatnya yang terjadi pada perempuan-perempuan pedesaan “inilah garis hidup dan kehidupan saya, asalkan tetap bisa melangsungkan hidup dan mempunyai keturunan dari tokoh yang mempunyai kharisma”.

Mereka tidak pernah melakukan tuntutan apapun, mereka hanya memahami bahwa inilah kehidupan rumah tangga yang harus dilakukan untuk meneruskan kehidupan dan keberlangsungan keturunannya. Tanpa memikirkan bagaimana dengan hak-hak mereka serta keturunannya. Masa depan keturunannya yang tentunya sangat panjang sering terabaikan, karena mereka hanya memikirkan ketercukupan sesaat. Apakah perilaku ini salah satu tradisi yang sudah terbangun dengan kuatnya sehingga mereka menganggap sebagai perilaku yang biasa-biasa saja?. Jawabannya mungkin iya pada saat dulu tapi untuk sekarang dan masa yang akan datang, hal ini tidak dapat diteruskan. Perkembangan pembangunan, pendidikan, sosial, ekonomi

bahkan budaya yang terus mengalami kemajuan serta tuntutan berbagai peraturan menuntut kita adanya legalitas dalam segalanya, kalau kita tidak dapat membuktikannya, maka ada hak-hak perempuan dan keturunannya yang tidak dapat terpenuhi.

Gambaran secara demografi Kecamatan Proppo berada di daerah pertengahan sebelah selatan dari wilayah Pamekasan. Kecamatan Proppo, Kabupaten Pamekasan merupakan salah satu Kecamatan di wilayah Kabupaten Pamekasan dengan jumlah penduduk 70.995 jiwa, sebanyak 34.241 jiwa laki-laki dan 36.754 jiwa perempuan. Dari jumlah perempuan yang lebih banyak dibanding laki-laki didominasi pada usia 25 tahun sampai 49 tahun yaitu sejumlah 11.631 jiwa.¹ Kehidupan perekonomian masyarakatnya jauh tertinggal dengan masyarakat lain pada umumnya di Kabupaten Pamekasan, lebih-lebih kehidupan masyarakat di daerah pedalaman sangat dibawah standar kesejahteraan. Memang sulit dipungkiri, antara perempuan, kemiskinan dan agama bagaikan suatu lingkaran yang saling terkait satu sama lain. Tarik sejumlah koneksi di antara ketiganya pasti akan melahirkan hubungan yang memilukan. Kalau kita menghubungkan antara kemiskinan dan agama, maka yang menjadi obyek adalah perempuan. Dan, di antara kemiskinan dan perempuan sangat jelas bahwa korban yang paling menderita adalah perempuan. Dalam rangka untuk tetap hidup dan terus memperjuangkan keturunannya, maka berbagai hal yang sebenarnya bukan menjadi harapan atau cita-cita dari perempuan terpaksa dilakukan yaitu kerelaan untuk dipoligami dengan pernikahan sirri.

Dari hasil observasi awal ada sekitar 58 Istri yang peneliti temukan di Kecamatan Proppo, Kabupaten Pamekasan yang sedang menjadi istri kedua dengan perkawinan sirri. Para istri tersebut tidak

mendapatkan hak-haknya sebagaimana layaknya istri, mereka harus rela berbagi bahkan waktu kunjungan suaminya mereka menerima apa adanya walaupun dengan cara sembunyi- sembunyi. Cibiran, cemoohan, sindiran dari lingkungan yang juga sering mereka hadapi. Bahkan perilaku masyarakat terhadap anak-anak hasil keturunan mereka juga ikut menanggung ketidakadilan dalam masyarakat. Namun demikian praktik poligami dengan perkawinan sirri tetap saja berlangsung bahkan semakin bertambah dari hari ke hari. Dari paparan pada konteks penelitian tersebut, peneliti tertarik untuk mengambil judul penelitian “Perlindungan Hukum Anak dan Istri (Studi Fenomenologi Perkawinan Poligami Sirri di Kecamatan Proppo, Kabupaten Pamekasan)”.

Kegunaan penelitian ini secara teoritis yaitu:

1. Sebagai sumbangan teoritis berupa khazanah keilmuan dan analisa dalam memetakan Perlindungan Hukum Anak dan Istri dalam perkawinan poligami Siri di Kecamatan Proppo, Kabupaten Pamekasan.
2. Sebagai bahan informasi dan bahan kajian penting yang diharapkan mampu menggugah minat penelitian lebih lanjut.

Sedangkan secara praktis, dapat dipergunakan :

1. Sebagai evaluasi bagi tokoh masyarakat, mudin, kyai atau ulama setempat dalam memberikan pelayanan kepada masyarakat yang meminta untuk dinikahkan dengan cara sirri dan atau poligami.
2. Sebagai bahan kajian dan masukan bagi Pemerintah untuk mencari solusi dan formulasi atas perilaku masyarakat dalam melangsungkan perkawinan poligami dan sirri.

Secara spesifik penelitian ini diharapkan menghasilkan temuan yang memiliki nilai manfaat terutama bagi pemerintah daerah Kabupaten Pamekasan untuk melakukan perubahan terhadap perilaku masyarakat di Kecamatan Proppo, Kab. Pamekasan.

¹ Badan Pusat Statistik Kabupaten Pamekasan, *Kabupaten Pamekasan Dalam Angka*, tahun 2009.

Permasalahan

Berangkat dari beberapa hal di atas, maka dapat dirumuskan permasalahan sebagai berikut :

1. Bagaimana perlindungan hukum terhadap anak serta perempuan yang dipoligami dan dinikahi sirri?
2. Bagaimana pemahaman perempuan pedesaan tentang poligami dan perkawinan sirri serta akibat hukumnya?
3. Apa saja yang melatar belakangi perempuan pedesaan bersedia dipoligami dan dinikahi sirri?
4. Bagaimana kondisi rumah tangga perempuan pedesaan sebagai isteri poligami dengan status pernikahan sirri?

Metode Penelitian

Pada Bab ini didiskripsikan tentang metode penelitian beserta langkah-langkahnya, yang secara operasional meliputi pendekatan dan jenis penelitian, kehadiran peneliti, lokasi penelitian, sumber data, prosedur pengumpulan data, analisis data, dan pengecekan keabsahan temuan.

1. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Pendekatan dalam penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif (*qualitative approach*) karena data yang dikumpulkan lebih banyak menggunakan data kualitatif yakni data yang disajikan dalam bentuk verbal bukan dalam bentuk angka² yang semaksimal mungkin berusaha mendeskripsikan realitas aslinya untuk kemudian data dimaksud dianalisis dan diabstraksikan dalam bentuk teori sebagai tujuan akhirnya.

Pada penelitian kualitatif juga ditandai dengan menggunakan metode pengumpulan data yang berupa *participant observation* dan *indepth interview* sebagai instrumen pengumpulan data utama. Pendekatan kualitatif yang digunakan bersifat multimetode dalam fokusnya dan

menggunakan pendekatan alamiah serta penafsiran terhadap pokok permasalahan yang diteliti. Pemilihan pendekatan ini dianggap tepat karena yang diinginkan peneliti adalah permasalahan dalam setting alamiah dan berusaha untuk memaknai dan menafsirkan fenomena yang ada berdasarkan apa yang dirasakan oleh para informan. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif ini diharapkan dapat memperoleh pemahaman yang mendalam dan murni tentang fenomena yang diteliti, dan ini tidak mungkin dapat diperoleh jika tidak menggunakan pendekatan kualitatif.

Selain pendekatan kualitatif yang dipergunakan dalam penelitian ini, peneliti juga menggunakan pendekatan-pendekatan dalam penelitian hukum yaitu pendekatan undang-undang (*statute approach*), pendekatan kasus (*case approach*), pendekatan historis (*historical approach*), dan pendekatan konseptual (*conceptual approach*).³

Pendekatan peraturan perundang-undangan (*statute approach*) digunakan untuk menelaah bentuk dan isi peraturan perundang-undangan yang berkaitan dengan perilaku masyarakat dalam melangsungkan pernikahan poligami dan sirri. Pendekatan studi kasus (*case study*) dipergunakan untuk menganalisis kasus-kasus yang timbul berkaitan dengan poligami dan pernikahan sirri serta perlindungan hukum terhadap istri dan keturunannya. Pendekatan sejarah (*historical approach*) digunakan untuk menelaah sejarah tentang asal usul perilaku masyarakat tersebut yang dikaitkan dengan budaya masyarakat. Sedangkan pendekatan konsep (*conceptual approach*) yang digunakan dalam penelitian ini yaitu menelaah konsep-konsep yang berkaitan dengan poligami dan pernikahan sirri untuk meminimalisir terjadinya perilaku masyarakat tersebut.

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian deskriptif. Penelitian deskriptif

² Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), hlm 29.

³ Peter Mahmud Marzuki, *Penelitian Hukum* (Jakarta : Kencana Prenada Media Group, 2005), hal. 92

adalah untuk memberikan data yang seteliti mungkin tentang manusia, keadaan atau gejala yang lainnya.¹⁸ Metode deskriptif ini dimaksudkan untuk memperoleh gambaran yang baik, jelas, dan dapat memberikan data seteliti mungkin tentang obyek yang diteliti. Dalam hal ini untuk menggambarkan Perlindungan Hukum terhadap Anak dan Istri Poligami dalam Perkawinan Sirri di Kecamatan Proppo, Kabupaten Pamekasan.

2. Kehadiran Peneliti

Untuk memperoleh pemahaman, makna, dan penafsiran atas fenomena murni dan simbol-simbol interaksi dalam seting penelitian diperlukan keterlibatan dan penghayatan langsung oleh peneliti terhadap subjek terteliti di lapangan. Oleh karena itu dalam pelaksanaan kegiatan penelitian ini, peneliti bertindak sebagai instrumen kunci sekaligus sebagai pengumpul data.

Beberapa keuntungan yang dapat diraih bagi peneliti yang berperan sebagai instrumen kunci dalam penelitian kualitatif ini, antara lain peneliti dapat: (1) bersikap responsif dan dapat menyesuaikan diri (*responsive and adaptive*) dalam berinteraksi dengan subjek terteliti; (2) menekankan pada deskripsi dan pemahaman yang utuh (*wholistic emphasis*); (3) melakukan perluasan atau pengembangan konseptual berdasarkan ilmu pengetahuan (*knowledge based expansion*); (4) melakukan kesiapan atau kesegeraan dalam memroses data (*processing data immediacy*); (5) memanfaatkan kesempatan untuk melakukan klarifikasi dan menyusun ringkasan dari data yang diperoleh (*opportunity for clarification and summarization*); serta (6) melakukan eksplorasi untuk mengetahui berbagai respons yang unik dan khas (*explore a typical or idiosyncratic responses*).

Kehadiran dan keterlibatan peneliti dalam seting penelitian ini mengambil 4 posisi dari 5 posisi, yaitu pengamatan nonpartisipasi (*nonparticipant observation*), pengamatan partisipasi pasif (*passive participant observation*), partisipasi secara

moderat (*moderate participation*), dan partisipasi secara aktif (*active participation*). Sedangkan partisipasi penuh (*complete participation*) dalam penelitian ini tidak dilakukan karena dapat mengakibatkan perolehan data menjadi bias.

Dengan demikian, kehadiran dan keterlibatan peneliti di lapangan lebih memungkinkan bagi peneliti untuk menemukan makna, memperoleh pemahaman, dan merumuskan intepretasi atas perilaku subjek terteliti dibandingkan bila menggunakan instrumen noninsani. Pada sisi lain, peneliti sebagai instrumen kunci dapat melakukan konfirmasi dan pengecekan ulang kepada subjek terteliti apabila perolehan data dirasakan masih kurang lengkap atau kurang sesuai dengan interpretasi yang dirumuskan peneliti, misalnya dengan menggunakan teknik pengecekan anggota (*member check*).

3. Lokasi Penelitian

Lokasi penelitian dilakukan di 2 (dua) Desa yaitu Desa Klampar dan Desa Rangperang Daya, Kecamatan Proppo, Kabupaten Pamekasan. Pemilihan lokasi ini didasarkan bahwa di 2 (dua) Desa tersebut banyak terjadi perempuan yang dipoligami dengan perkawinan sirri.

4. Teknik Pengumpulan Data

Data penelitian ini dikumpulkan dengan metode interaktif dan noninteraktif. Metode interaktif dilakukan pada saat melakukan wawancara mendalam dan observasi partisipasi, sedangkan metode noninteraktif diarahkan pada analisis isi dokumen. Penggunaan wawancara, observasi, dan dokumentasi sebagai teknik pengumpulan data dimaksudkan untuk memperoleh data yang holistik dan integratif tentang fokus penelitian. Ketiga teknik pengumpulan data ini merupakan teknik dasar dalam penelitian kualitatif.

a. Observasi

Teknik Observasi digunakan untuk mengetahui bagaimana kondisi kehidupan para perempuan yang dipoligami dengan pernikahan siri dan keturunannya, begitu pula perlindungan hukum yang mereka peroleh.

b. Wawancara

Wawancara yang digunakan dalam penelitian ini yaitu dengan wawancara mendalam (*deep interview*), maksudnya teknik pengumpulan data dengan cara bertanya secara bebas kepada *interviewee* (orang yang sedang diwawancarai), namun sebelumnya ada panduan atau pedoman wawancara yang telah dibuat. Tujuan wawancara yang demikian untuk memperoleh data yang lebih mendalam. Teknik wawancara diperlukan untuk mengetahui pemahaman perempuan pedesaan tentang poligami dan perkawinan siri serta akibat hukumnya dan latar belakangnya bersedia dipoligami dan dinikahi siri, selanjutnya hasilnya akan terlihat dalam beberapa *field notes* yang merupakan data untuk selanjutnya dianalisis.

c. Dokumentasi

Dokumentasi dipergunakan untuk mengumpulkan data tentang jumlah penduduk, mata pencaharian, pendidikan masyarakat Desa Rangperang Daya dan Klampar Kecamatan Proppo – Pamekasan secara umum dan jumlah perempuan yang melakukan pernikahan poligami dan sirri secara khusus.

5. Analisis Data

Analisis data merupakan proses pelacakan informasi dan pengaturan secara sistematis atas catatan lapangan berupa transkrip wawancara yang berhasil dihimpun peneliti. Hasil analisis dapat dimanfaatkan sebagai bahan pemahaman bagi subjek peneliti sekaligus dapat disajikan sebagai bahan laporan temuan hasil penelitian kepada pihak lain. Analisis data dilakukan melalui

kegiatan pengorganisasian data (yakni menelaah, menata, dan mengklasifikasikan data menjadi satuan-satuan yang mudah dikelola), sintesis data, pencarian pola, pengungkapan hal-hal penting yang bermakna, dan penetapan hasil analisis sebagai bahan penarikan teori substantif dan susunan simpulan penelitian. Analisis data dilakukan selama dan setelah pengumpulan data penelitian di lapangan.

Analisis data dilakukan selama dan setelah pengumpulan data penelitian di lapangan. Teknik analisis data yang dilakukan dalam penelitian ini meliputi empat jenis analisis, yaitu (1) analisis teoretik; (2) analisis hasil wawancara; (3) analisis hasil observasi; dan (4) analisis dokumen.

Observasi secara mendalam dilakukan untuk memahami fenomena yang terjadi sehingga dapat diidentifikasi karakteristik setting penelitian dan unsur-unsur yang relevan dengan fokus penelitian. Untuk itu peneliti memusatkan perhatian secara cermat, rinci dan sinambung atas konteks dan topik penelitian. Melalui observasi demikian, dapat diperoleh data tentatif sebagai bahan untuk menemukan makna dan pemahaman yang relevan.

6. Pengecekan Keabsahan Data

Untuk validitas data temuan, peneliti mengecek temuan dengan menggunakan teknik pengecekan sebagai berikut:

a. Perpanjangan kehadiran Peneliti

Kehadiran peneliti dalam pengumpulan data sangat vital, dengan perpanjangan dan menambah volume kehadiran di lokasi penelitian, peneliti dapat menguji kebenaran informasi dan membangun kepercayaan subyek.

b. Observasi yang diperdalam

Observasi yang diperdalam merupakan peningkatan intensitas ketekunan dalam melakukan pengamatan (pengamatan dengan lebih jeli dan lebih seksama) untuk memperoleh data akurat sesuai dengan masalah yang diteliti.

c. Triangulasi

Triangulasi merupakan teknik memperoleh keabsahan data dengan menggunakan beberapa sumber data⁴. Dalam penelitian ini digunakan dua teknik triangulasi, yaitu: 1. Triangulasi Sumber data, dan 2. Triangulasi Metode Pengumpulan data.

Triangulasi Sumber Data dilakukan dengan cara: (1) membandingkan data hasil observasi dengan data hasil wawancara, (2) membandingkan ucapan informan didepan umum dan ucapannya secara pribadi, (3) membandingkan ucapan informan tentang seting pada saat tertentu dan pada saat yang lain. Cara ini dilakukan untuk memeriksa derajat konsistensi pernyataan tentang pandangan mereka, (4) membandingkan perspektif informan satu dengan informan yang lain dalam level pengalaman, jabatan, atau pendidikan yang berbeda tentang persoalan serupa. Perbandingan demikian juga dilakukan antar rekaman hasil wawancara dan isi dokumen tentang masalah yang sama.

Triangulasi metode pengumpulan data penelitian dilakukan dalam dua tahap. Tahap (1) memeriksa derajat kepercayaan atas temuan penelitian dengan teknik-teknik pengumpulan data, yakni kesesuaian data antara penggunaan teknik wawancara, observasi, dan dokumentasi. Tahap (2) memeriksa derajat kepercayaan beberapa sumber data dengan menggunakan metode yang sama.

Pengecekan anggota dilakukan dengan cara melakukan klarifikasi informasi data dan intepretasinya yang

telah terekam secara tertulis kepada informan untuk diberi komentar, hal dimaksud untuk mendapatkan penambahan atau pengurangan informasi maupun koreksi seperlunya. Keterangan dari informan tersebut dipergunakan untuk memperbaiki rekaman catatan lapangan. Teknik ini dilakukan hanya pada informan kunci.

Pengecekan teman sejawat, dilakukan dengan cara mendiskusikan data yang terkumpul beserta temuan penelitian yang dihasilkan dengan beberapa kolega yang mempunyai pengetahuan dan keahlian yang relevan dalam kajian penelitian ini.

d. Audit Trial Sendiri

Audit trial dimaksudkan menjamin kebenaran penelitian. Dengan audit sendiri dilakukan pemeriksaan terhadap (1) data mentah (catatan lapangan), (2) hasil analisis data, (3) hasil sintesis data, (4) catatan tentang proses yang digunakan seperti metodologi, desain dan sebagainya yang dilakukan oleh peneliti.

Hasil Penelitian

1. Perlindungan hukum terhadap anak serta perempuan yang dipoligami dan dinikahi siri.

Perlindungan Hukum dalam bahasa Inggris kita dapatkan padanannya, yaitu *legal protection*, sedangkan dalam bahasa Belanda, yaitu *rechtsbecherming*.⁵ Perlindungan Hukum yang terdiri dari dua kosa kata tersebut tidaklah selalu mempunyai pemaknaan yang sama, tergantung kalimat berikutnya yang mengikuti kata-kata perlindungan hukum. Dapat dibedakan menjadi dua hal berkaitan dengan perlindungan hukum, *pertama*: bilamana sasaran perlindungan hukum lebih pada

⁴ Lexy J. Moleong memberikan definisi triangulasi sebagai teknik pemeriksaan keabsahan data yang memanfaatkan sesuatu yang lain diluar data itu untuk keperluan pengecekan atau sebagai pembanding terhadap data itu. Moleong, *Metodologi*, hlm 178-179.

⁵ Harjono, *Perlindungan Hukum (Membangun sebuah konsep Hukum) – dalam Konstitusi Sebagai Rumah Bangsa*, (Jakarta: Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi, 2008), hlm., 374

subyek atau orang, maka mempunyai pengertian bahwa harus menempatkan perlindungan hukum tersebut pada hak-hak seseorang yang harus dipenuhi oleh pihak atau orang lain. *Kedua*: bilamana perlindungan hukum sarannya pada obyek atau benda, maka lebih pada bagaimana obyek tersebut menjadi aman, tidak ada pihak yang mengusik atau mengganggu dan bermanfaat sesuai dengan fungsi obyek atau benda tersebut. Dalam konsep perlindungan hukum terhadap anak lebih menekankan pada perlindungan hukum atas hak-hak seseorang yang harus dipenuhi oleh pihak atau orang lain, yaitu hak anak dari orang tua, masyarakat dan negara.

Perlindungan hukum tiada lain kecuali dimaknai sebagai perlindungan dengan menggunakan sarana hukum atau perlindungan yang diberikan oleh hukum.⁶ Konsep perlindungan hukum di Indonesia didasarkan pada UUD 1945 yaitu dalam rangka untuk kesejahteraan seluruh rakyat Indonesia. Tugas negara dalam rangka mensejahterakan rakyat dengan cara memberikan perlindungan hak bagi setiap rakyat Indonesia serta rakyat berkewajiban untuk mentaati hak orang lain dan mematuhi segala aturan yang ada di suatu negara. Indonesia tergolong sebagai *Modern State*, yaitu negara mempunyai tugas atau kewajiban untuk memberikan perlindungan yaitu memberikan hak dan kewajiban agar rakyat menjadi sejahtera dan bermartabat berdasarkan Pancasila dalam Negara Kesatuan Republik Indonesia. Bukti perlindungan negara terhadap rakyat sebagaimana disebutkan dalam ketentuan pasal 27 dan pasal 28, 28A sampai dengan 28I UUD 1945.

Dalam konteks perlindungan hukum, hukum tidak hanya semata-mata menjaga ketertiban dan kepastian hukum saja, melainkan menentukan arah, membentuk dan berusaha mewujudkan masyarakat yang

hendak dicapai sesuai dengan tujuan bernegara, yakni masyarakat yang sejahtera.⁷

Ada beberapa fungsi hukum menurut Sjachran Basah, yaitu :

1. *direktif*, sebagai pengarah dalam membangun untuk membentuk masyarakat yang hendak dicapai sesuai dengan tujuan kehidupan bernegara;
2. *integratif*, sebagai pemelihara (termasuk ke dalamnya hasil-hasil pembangunan) dan menjaga keselarasan, keserasian, dan keseimbangan dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat;
3. *prespektif*, sebagai penyempurnaan, baik terhadap sikap tindak warga, apabila terjadi pertentangan dalam kehidupan bernegara dan bermasyarakat; dan
4. *korektif*, sebagai pengoreksi atas sikap tindak, baik administrasi negara maupun warga, apabila terjadi pertentangan hak dan kewajiban untuk mendapatkan keadilan.⁸

Perlindungan hukum masuk dalam ranah hukum publik lebih tepatnya hukum tata negara atau hukum tata pemerintahan, yaitu pemenuhan hak masyarakat atau warga negara;ka yang diperoleh dari negara berupa perlindungan hukum. Semua warga negara mempunyai hak yang sama untuk dapat menikmati keamanan, kenyamanan dan perlindungan hukum yang telah diberikan oleh negara berdasarkan peraturan perundang-undangan.

Ada dua upaya perlindungan hukum yang dapat dilakukan, yaitu *Pertama* berupa tindakan-tindakan yang diperlukan agar supaya pelanggaran terhadap hak tidak akan terjadi atau disebut dengan pencegahan (*preventif*). *Kedua*, upaya perlindungan

⁷ Juniarso Ridwan, dan Achmad Sodik, *Hukum Tata Ruang – dalam konsep kebijakan otonomi daerah*, (Bandung: Nuansa, 2008), hlm., 114, lihat pula Lily Rasydi dan IB. Wijaya Putra, *Hukum Sebagai Suatu Sistem*, (Bandung: Remaja Rosda Karya, 1993), hlm., 85

⁸ Ibid., lihat pula Sjachran Basah, *Perlindungan Hukum Terhadap Sikap Tindak Administrasi Negara*, (Bandung: Alumni, 1992), hlm., 13.

⁶ Ibid. 375

hukum *korektif*, yaitu upaya hukum yang dilakukan bilamana pelanggaran hak telah terjadi, maka upaya hukum tidak lagi bersifat preventif, tetapi menjadi bersifat *korektif*⁹ karena tujuannya melakukan koreksi terhadap akibat-akibat yang terjadi karena adanya perbuatan yang dilakukan oleh pelanggar hak. Upaya hukum korektif dapat bersifat non yudisial karena melibatkan lembaga non peradilan sebagai misal pejabat-pejabat Administrasi Negara. Upaya hukum yang lain yaitu upaya hukum korektif yang dilakukan oleh lembaga yudisial sehingga telah memasuki proses penegakan hukum (*law enforcement*).¹⁰

Dari pendapat Harjono, maka konsep perlindungan hukum yang dibahas oleh beberapa pakar hukum dan dimasukkan dalam sarana perlindungan hukum represif merupakan perlindungan hukum korektif baik yang bersifat non yudisial maupun yang bersifat yudisial. Upaya perlindungan terhadap hak dapat berupa tindakan-tindakan yang diperlukan agar supaya pelanggaran terhadap hak tidak akan terjadi. Tidak selalu upaya hukum dilakukan melalui jalur yudisial tetapi bisa non yudisial yaitu berupa : peringatan, teguran somasi, keberatan, pengaduan kepada pejabat eksekutif.¹¹ Upaya hukum korektif digunakan sesudah (*after*) adanya pelanggaran dan sekaligus dalam upaya hukum ini terkandung maksud untuk mengembalikan atau memulihkan keadaan setelah terjadinya pelanggaran kepada posisi semula yang benar.¹²

Aspek perlindungan hukum terhadap perempuan (istri) dan anak lebih tepat menggunakan upaya hukum yang bersifat korektif, bilamana perbuatan tersebut sudah terjadi, karena kata korektif terkandung dua nuansa, yaitu nuansa sesudah (*after*) dan nuansa mengembalikan pada yang benar.¹³

Beberapa hal yang perlu kita kritisi, bahwa anak-anak kita lahir di dunia bukan atas permintaan si anak tetapi atas kehendak kedua orang tuanya (bapak dan ibu), sehingga sudah menjadi kewajiban dari orang tua untuk memberikan penghidupan yang layak sesuai dengan kemampuan dari orang tua. Perlu diingat ada beberapa hak yang melekat pada diri anak sebagaimana disebutkan dalam pasal 4 sampai dengan pasal 18 UU No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak, antara lain hak untuk hidup, tumbuh, berkembang dan berprestasi secara wajar sesuai dengan harkat dan martabat kemanusiaan serta mendapat perlindungan dari kekerasan dan diskriminasi. Dari hak yang dimiliki si anak tersebut tentunya ada pihak yang berkewajiban untuk memenuhinya. Pasal 20 UU No. 23 Tahun 2002 tentang Perlindungan Anak menyatakan bahwa "Negara, pemerintah, masyarakat, keluarga dan orang tua berkewajiban dan bertanggung jawab terhadap penyelenggaraan perlindungan anak". Bagaimana dalam kondisi tertentu ada hak-hak anak yang tidak dapat diperoleh justru dari orang tuanya yang seharusnya memenuhi hak tersebut.

Perlindungan disini diperlukan karena pada kondisi tertentu perempuan anak-anak ini tidak dapat dengan sendirinya melindungi dirinya sehingga dibutuhkan kehadiran orang lain yang dapat memberikan perlindungan atas dirinya.

Menurut H. Muchsin, ada tiga tinjauan aspek hukum perlindungan anak¹⁴ : meliputi perlindungan dari aspek hukum administrasi negara, hukum perdata dan hukum pidana.

Perlindungan dari aspek hukum administrasi negara berupa perlindungan atas kewarganegaraan dan pencatatan kependudukan seperti akte kelahiran, akte adopsi, dan pencatatan lainnya yang berkaitan dengan tertib administrasi. Dalam perlindungan dari aspek administrasi negara ini, pada kasus anak yang lahir dari

⁹ Penegak Hukum sudah mulai melakukan aktifitasnya

¹⁰ Harjono, *Perlindungan Hukum*, hal., 386.

¹¹ Ibid

¹² Ibid. 387.

¹³ Ibid

¹⁴ H. Muchsin, *Perlindungan Anak Dalam Perspektif Hukum Positif ...*, hal. 23.

perkawinan sirri, dimana orang tua tidak memiliki akta nikah, maka anak ini tidak mempunyai akta kelahiran. Hal ini disebabkan syarat untuk mendapatkan akta kelahiran selain Kartu Tanda Penduduk kedua orang tua, Kartu Susunan Keluarga, dan Surat Nikah. Kantor Catatan Sipil dan Kependudukan Kabupaten/Kota dapat menerbitkan Akta Kelahiran tanpa menyertakan Surat nikah dan KTP ayah, akan tetapi dalam akta kelahiran akan tertulis anak dari ibu tanpa menyebutkan nama ayah.

Perlindungan dari aspek hukum perdata yaitu berkaitan dengan hak-hak keperdataan anak seperti hak-hak sipil atau pribadi yang harus diperoleh anak sejak dia lahir termasuk hak asasi manusia. Hak keperdataan ini meliputi hak atas perlindungan terhadap agama, kesehatan, pendidikan, hak sosial, dan perlindungan yang sifatnya khusus/eksepsional. Dalam perlindungan dari aspek perdata, tentunya secara hukum tidak dapat dibuktikan bahwa anak tersebut adalah lahir dari ayah biologis tanpa dapat dibuktikan dalam akta nikah, sehingga hak-hak keperdataan berupa hak atas nafkah, hak atas pendidikan dan hak waris bilamana ayahnya meninggal, maka tidak dapat diperoleh. Sebagaimana diatur dalam Pasal 42 yang menyatakan bahwa "Anak yang sah adalah anak yang dilahirkan dalam atau sebagai akibat perkawinan yang sah". Selanjutnya dalam Pasal 43, menyatakan : (1) Anak yang dilahirkan diluar perkawinan hanya mempunyai hubungan perdata dengan ibunya dan keluarga ibunya; (2) Kedudukan anak tersebut pada ayat (1) diatas selanjutnya akan diatur dalam Peraturan Pemerintah.

Perlindungan dari aspek hukum pidana meliputi perlindungan atas tindak kekerasan dan diskriminasi serta perlindungan dari peraturan hukum pidana. Perlindungan dari tindak kekerasan dan diskriminasi, dapat dijabarkan bahwa bentuk-bentuk tidak terpenuhinya hak-hak anak sudah masuk pada tindak kekerasan terhadap anak. Kekerasan disini meliputi: kekerasan

fisik, psikis, dan verbal. Kekerasan Fisik dapat berupa penelantaran (orang tua tidak memenuhi kewajiban memberikan nafkah lahir dan batin, pendidikan), terjadinya pemukulan. Kekerasan psikis meliputi perlakuan atau sikap yang menimbulkan anak merasa terancam, tidak nyaman, ada beban berat pada kejiwaan anak. Kekerasan verbal, mengeluarkan kata-kata kotor atau kata-kata yang membuat anak ini merasa tidak dihargai martabatnya. Pada posisi anak yang dilahirkan dari perkawinan sirri pada aspek pidana tentunya akan terjadi yaitu kekerasan fisik dapat berupa penelantaran (orang tua dalam hal ini ayah tidak memenuhi kewajiban memberikan nafkah lahir dan batin dan pendidikan).

Istri yang dinikahi melalui perkawinan sirri tidak dapat menuntut kepada suami tentang hak-haknya. Hanya kesukarelaan suami untuk berkunjung kepada istri dan anak-anaknya karena alat penegak hukumpun akan dapat memproses secara hukum bilamana ada palaporan/pengaduan warga yang mengalami kekerasan fisik/psikis (termasuk penelantaran, penganiayaan) bilamana dapat dibuktikan secara hukum bahwa mereka mempunyai hubungan keluarga suami, istri, anak-anak ataupun mereka yang hidup dalam lingkup rumah tangga.

Pada kasus yang terjadi di Kecamatan Proppo, Kabupaten Pamekasan, Istri yang dipoligami dengan dinikahi sirri lebih banyak tidak tahu dan tidak paham tentang hak-haknya sebagai istri, mereka lebih menerima apa adanya. Hidup dijalani saja kalau terjadi sesuatu akan dipikirkan nanti saja.

2. Pemahaman perempuan pedesaan tentang poligami dan perkawinan siri serta akibat hukumnya

Perempuan yang dipoligami dan dinikahi sirri, mayoritas mereka paham bahwa poligami itu adalah seorang laki-laki yang menikah lebih dari satu pada saat yang bersamaan. Mereka juga paham bahwa pernikahan Sirri yaitu pernikahan yang hanya

dilaksanakan dihadapan kyai dan tidak mempunyai akta nikah. Akibat dari tidak mempunyai akta nikah, maka tidak dapat menuntut hak-haknya.

Dari hasil penelitian melalui wawancara dengan perempuan yang dipoligami dengan pernikahan sirri, peneliti menganalisa dengan menggunakan teori yang disampaikan oleh Roscoe Poud, yang dalam pendapatnya tentang hukum : "*Law is a tool of a social engineering*",¹⁵ yang juga sama dengan yang disampaikan oleh Mochtar Kusumaatmadja bahwa hukum itu merubah masyarakat. Fungsi hukum menurut Roscoe Poud tidak hanya berfungsi mengatur, tetapi juga harus berfungsi membangun masyarakat. Bilamana dilihat dari perspektif politik hukum, maka hukum berasal dari atas ke bawah (top down) maksudnya disini adalah hukum itu berasal dari pemerintah untuk dijalankan oleh masyarakat karena hukum butuh regulasi dari pemerintah. Teori Roscoe Poud ini yang pada kenyataannya saat ini diterapkan dalam pembentukan hukum di Indonesia.

Tujuan dari Teori Roscoe Poud ini, bahwa perempuan yang dipoligami dan dinikahi sirri paham akan perkawinan yang dilakukan bahwa sebuah pelanggaran namun kasus seperti ini terus menerus terjadi bahkan mengancam hak-hak yang seharusnya diterima oleh dirinya dan juga anak-anaknya. Dibutuhkannya peraturan yang bersifat memaksa dari pemerintah untuk dapat melakukan perubahan terhadap perilaku masyarakat tersebut.

3. Yang melatar belakangi perempuan pedesaan bersedia dipoligami dan dinikahi siri

Perempuan Desa Rangperang Daya dan Desa Klampar Kecamatan Proppo, Kabupaten Pamekasan bersedia dipoligami dan dinikahi sirri, ada beberapa faktor yang

melatar belakangi dan beragam, *pertama* dilatar belakangi keterpaksaan karena tidak ada yang menikahi, sehingga khawatir jadi perawan tua. Anggapan bahwa kalau sudah mencapai usia 20 tahun tidak ada yang melamar adalah aib, malu sama tetangga itu lebih besar dari pada menikah dengan cara yang melanggar aturan Undang-Undang. Perempuan pedesaan yang masih memegang kebiasaan atau kultur masyarakat *partiarchi*, menganggap laki-laki atau suami boleh saja melakukan sesuatu walaupun ada hak-hak perempuan atau istri dan anak yang diabaikan. *Kedua*, dilatar belakangi suka-sama suka, saling mencintai walaupun suami sudah punya istri hal ini tidak diperdulikan. Bahkan yang memprihatinkan bukan hanya akad perkawinan yang dilanggar tapi sendi-sendi kehidupan bermasyarakat dan beragamapun juga dilanggar. Mereka sudah hidup dalam satu rumah tanpa ikatan perkawinan. Dalam menganalisa fokus ketiga ini peneliti menggunakan teori Teori Roscoe Poud, dengan maksud praktik seperti ini tidak lagi terus menerus hidup dan berkembang di masyarakat akan tetapi harus terjadi perubahan dan untuk itu diperlukan alat pemaksa dari pemerintah yang sifatnya *top down*. Bahkan dalam peraturan perundang-undangan harus diberikan sanksi yang tegas. *Ketiga*, Masyarakat Kecamatan Proppo, Kabupaten Pamekasan ada yang berada diluar negeri dalam rangka untuk bekerja baik laki-laki maupun perempuan. Kehidupan diluar negeri yang jauh dari istri atau suami tentunya menjadi persoalan sendiri. Sehingga banyak para Tenaga Kerja Indonesia yang menikah diluar negeri dengan sesama Tenaga Kerja Wanita, mereka cukup menikah didepan kyai di luar negeri dan sesampainya di Indonesia ada yang terus berlanjut menjadi pasangan suami istri tapi juga banyak yang berpisah.

¹⁵ Mochtar Kusumaatmadja, *Konsep-konsep Hukum dalam Pembangunan*, (Bandung : PT.Alumni, 2002), hlm.14

4. Kondisi rumah tangga perempuan pedesaan sebagai isteri poligami dengan status pernikahan sirri

Untuk membahas fokus keempat ini peneliti menggunakan hasil penggalian data yang berupa observasi. Kondisi rumah tangga perempuan pedesaan sebagai istri poligami dengan status pernikahan sirri dapat dilihat pada paparan data bahwa Rumah yang ditempati rata-rata rumah orang tua, perabotan rumah tangga, sangat cukup sebagai standart rumah di pedesaan. Ketercukupan sandang dan makan juga rata-rata cukup, itupun bukan saja dari suami tapi dari hasil kerja perempuan sendiri dan peninggalan mantan suami pertama.

Untuk membahas kebutuhan minimal hidup manusia, tentunya kita harus menggunakan rujukan tentang Standar Kebutuhan Hidup Layak (KHL) yang telah ditetapkan oleh pemerintah. Standar KHL adalah dasar dalam penetapan Upah Minimum. Kebutuhan Hidup Layak adalah standar kebutuhan yang harus dipenuhi oleh seseorang untuk dapat hidup layak baik secara fisik, non fisik dan sosial, untuk kebutuhan 1 (satu) bulan.

Sebelumnya menetapkan Upah Minimum Propinsi, Dewan Pengupahan yang terdiri dari perwakilan serikat pekerja, pengusaha, pemerintah, dan pihak netral dari akademisi akan melakukan survey Kebutuhan

Hidup Layak (KHL). Tetapi apa yang dimaksud survey KHL, komponen kebutuhan hidup apa yang disurvei dan mekanisme standarisasi KHL hingga menjadi penetapan Upah Minimum. Sejak diundangkannya UU No. 13 tahun 2003 tentang Ketenagakerjaan, Pemerintah menetapkan standar KHL sebagai dasar dalam penetapan Upah Minimum seperti yang diatur dalam pasal 88 ayat (4), yang menyatakan bahwa “Pemerintah menetapkan upah minimum sebagaimana dimaksud dalam ayat (3) huruf a berdasarkan kebutuhan hidup layak dan dengan memperhatikan produktivitas dan pertumbuhan ekonomi”. Pembahasan lebih dalam mengenai ketentuan KHL, diatur dalam Keputusan Menteri Tenaga Kerja No. 17 tahun 2005 tentang Komponen dan Pentahapan Pencapaian Kebutuhan Hidup Layak. Namun, Keputusan Menteri Tenaga Kerja No. 17 tahun 2005 direvisi oleh Keputusan Menteri Tenaga Kerja No. 13 tahun 2012 tentang Perubahan Penghitungan KHL. Komponen yang termasuk dalam standar KHL, terdiri dari : makanan dan minuman, sandang, perumahan, pendidikan, kesehatan, transportasi, rekreasi dan tabungan. Selengkapnya mengenai komponen-komponen standar Kebutuhan Hidup Layak (KHL) berdasarkan Keputusan Menteri Tenaga Kerja No. 13 tahun 2012:

No	Komponen	Kualitas/Kriteria	Jumlah Kebutuhan
I	MAKANAN DAN MINUMAN		
1	Beras Sedang	Sedang	10 kg
2	Sumber Protein :		
	a. Daging	Sedang	0.75 kg
	b. Ikan Segar	Baik	1.2 kg
	c. Telur Ayam	Telur ayam ras	1 kg
3	Kacang-kacangan : tempe/tahu	Baik	4.5 kg
4	Susu bubuk	Sedang	0.9 kg
5	Gula pasir	Sedang	3 kg
6	Minyak goreng	Curah	2 kg
7	Sayuran	Baik	7.2 kg

8	Buah-buahan (setara pisang/pepaya)	Baik	7.5 kg
9	Karbohidrat lain (setara tepung terigu)	Sedang	3 kg
10	Teh atau Kopi	Celup/Sachet	2 Dus isi 25 = 75 gr
11	Bumbu-bumbuan	Nilai 1 s/d 10	15%
	JUMLAH		
II	SANDANG		
12	Celana panjang/ Rok/Pakaian muslim	Katun/sedang	6/12 potong
13	Celana pendek	Katun/sedang	2/12 potong
14	Ikat Pinggang	Kulit sintetis, polos, tidak branded	1/12 buah
15	Kemeja lengan pendek/blouse	Setara katun	6/12 potong
16	Kaos oblong/ BH	Sedang	6/12 potong
17	Celana dalam	Sedang	6/12 potong
18	Sarung/kain panjang	Sedang	1/12 helai
19	Sepatu	Kulit sintetis	2/12 pasang
20	Kaos Kaki	Katun, Polyester, Polos, Sedang	4/12 pasang
21	Perlengkapan pembersih sepatu		
	a. Semir sepatu	Sedang	6/12 buah
	b. Sikat sepatu	Sedang	1/12 buah
22	Sandal jepit	Karet	2/12 pasang
23	Handuk mandi	100cm x 60 cm	2/12 potong
24	Perlengkapan ibadah		
	a. Sajadah	Sedang	1/12 potong
	b. Mukena	Sedang	1/12 potong
	c. Peci,dll	Sedang	1/12 potong
	JUMLAH		
III	PERUMAHAN		
25	Sewa kamar	dapat menampung jenis KHL lainnya	1 bulan
26	Dipan/ tempat tidur	No.3, polos	1/48 buah
27	Perlengkapan tidur		
	a. Kasur busa	Busa	1/48 buah
	b. Bantal busa	Busa	2/36 buah
28	Sprei dan sarung bantal	Katun	2/12 set
29	Meja dan kursi	1 meja/4 kursi	1/48 set
30	Lemari pakaian	Kayu sedang	1/48 buah
31	Sapu	Ijuk sedang	2/12 buah

32	Perlengkapan makan		
	a. Piring makan	Polos	3/12 buah
	b. Gelas minum	Polos	3/12 buah
	c. Sendok garpu	Sedang	3/12 pasang
33	Ceret aluminium	Ukuran 25 cm	1/24 buah
34	Wajan aluminium	Ukuran 32 cm	1/24 buah
35	Panci aluminium	Ukuran 32 cm	2/12 buah
36	Sendok masak	Alumunium	1/12 buah
37	Rice Cooker ukuran 1/2 liter	350 watt	1/48 buah
38	Kompur dan perlengkapannya		
	a. Kompur 1 tungku	SNI	1/24 buah
	b. Selang dan regulator	SNI	10 liter
	c. Tabung Gas 3 kg	Pertamina	1/60 buah
39	Gas Elpiji	masing-masing 3 kg	2 tabung
40	Ember plastik	Isi 20 liter	2/12 buah
41	Gayung plastik	Sedang	1/12 buah
42	Listrik	900 watt	1 bulan
43	Bola lampu hemat energi	14 watt	3/12 buah
44	Air Bersih	Standar PAM	2 meter kubik
45	Sabun cuci pakaian	Cream/deterjen	1.5 kg
46	Sabun cuci piring (colek)	500 gr	1 buah
47	Setrika	250 watt	1/48 buah
48	Rak portable plastik	Sedang	1/24 buah
49	Pisau dapur	Sedang	1/36 buah
50	Cermin	30 x 50 cm	1/36 buah
	JUMLAH		
IV	PENDIDIKAN		
51	Bacaan/radio	Tabloid/4 band	4 buah/ (1/48)
52	Ballpoint/pensil	Sedang	6/12 buah
	JUMLAH		
V	KESEHATAN		
53	Sarana Kesehatan		
	a. Pasta gigi	80 gram	1 tube
	b. Sabun mandi	80 gram	2 buah
	c. Sikat gigi	Produk lokal	3/12 buah
	d. Shampo	Produk lokal	1 botol 100 ml
	e. Pembalut atau alat cukur	Isi 10	1 dus/set

54	Deodorant	100ml/g	6/12 botol
55	Obat anti nyamuk	Bakar	3 dus
56	Potong rambut	Di tukang cukur/salon	6/12 kali
57	Sisir	Biasa	2/12 buah
	JUMLAH		
VI	TRANSPORTASI		
58	Transportasi kerja dan lainnya	Angkutan umum	30 hari (PP)
	JUMLAH		
VII	REKREASI DAN TABUNGAN		
59	Rekreasi	Daerah sekitar	2/12 kali
60	Tabungan	(2% dari nilai 1 s/d 59)	2%
	JUMLAH		
	JUMLAH (I + II + III + IV + V + VI + VII)		

Dari hasil sumber data primer penelitian berupa observasi, didapatkan bahwa perempuan yang dipoligami dan dinikahi sirri serta anak-anaknya dalam pemenuhan kebutuhan minimal hidup hanyalah kebutuhan makan dan minum saja. Untuk mencukupi kebutuhan makan dalam satu hari mereka dapatkan sebanyak 3 (tiga) kali.

Penghasilan yang mereka peroleh dalam tiap hari rata-rata Rp 15.000 sampai dengan Rp 30.000, sehingga kalau dibuat rata-rata pendapatan mereka tiap orang dalam satu bulan rata-rata Rp 600.000 sampai Rp 900.000. Bilamana kita lihat upah minimum kabupaten pekerja di Kab. Pamekasan sebesar Rp 1.209.900 tiap bulan. Uang belanja dari suami tidak dapat diharap untuk tiap hari ataupun tiap bulan karena hanya sewaktu-waktu saja memberinya.

Kebutuhan sandang/pakaian mereka kurang memperhatikan, dalam satu tahun mereka hanya membeli satu kali sampai dua kali saja. Mengingat pemenuhan kebutuhan hidup sehari-hari tidak dapat dihindari sedangkan penghasilan yang relatif belum dapat mencukupi, maka kehidupan mereka sangat jauh dari kecukupan.

Kesimpulan

Berdasarkan hasil pembahasan penelitian, maka dapat disimpulkan sebagai berikut :

1. Perlindungan hukum terhadap anak serta perempuan yang dipoligami dan dinikahi siri, tidak diperoleh baik perlindungan dalam bidang administrasi, perdata maupun pidana. Secara hukum tidak dapat membuktikan bahwa mereka adalah suami istri yang dibuktikan dengan akta nikah, begitu pula atas anak yang dilahirkan dari perkawinan sirri, tidak dapat dibuktikan secara hukum atas hubungan anak dengan ayah. Istri dan anak tidak dapat menuntut kepada suami atau ayah tentang hak-haknya, seperti hak untuk mendapatkan pangan, sandang, papan, dan pendidikan serta hak untuk dikunjungi dalam waktu tertentu.
2. Perempuan yang dipoligami dan dinikahi sirri faham bahwa, poligami adalah seorang laki-laki yang menikah lebih dari satu pada saat yang bersamaan. Pernikahan Sirri yaitu pernikahan yang hanya dilaksanakan dihadapan kyai dan tidak mempunyai surat nikah. Mereka juga faham bahwa pernikahan yang dilakukan adalah melanggar peraturan perundang-undangan. Begitu pula akibat hukum dari hal tersebut bahwa akan

kehilangan hak-hak atas dirinya termasuk keturunannya.

3. Latar belakang perempuan pedesaan bersedia dipoligami dan dinikahi sirri yaitu karena keterpaksaan khawatir tidak ada yang menikahi, suka-sama suka, saling mencintai, dan karena bertemu di luar negeri, karena sama-sama bekerja di luar negeri.
4. Kondisi rumah tangga perempuan pedesaan sebagai isteri poligami dengan status pernikahan sirri rata-rata rumah yang ditempati adalah rumah orang tua, begitu pula dengan perabotan rumah tangga, sangat sederhana sebagai standart rumah di pedesaan. Mereka hanya dapat makan dan minum seadanya. Ketercukupan sandang dan makan juga rata-rata cukup, itupun bukan saja dari suami tapi dari hasil bekerja sendiri dan peninggalan mantan suami.

Saran

1. Peranan ulama' dan tokoh masyarakat sangat diharapkan untuk melakukan perubahan perilaku masyarakat yang melakukan poligami dengan perkawinan sirri, karena banyak perempuan dan anak yang teraniaya;
2. Para kyai tidak lagi bersedia mengawinkan secara gampang masyarakat yang hendak melakukan poligami dengan pernikahan sirri akan tetapi justru memberikan penyadaran.

Referensi

- Al-Hamid, Zaid Hesein, *Pendidikan Anak Menurut Islam*, Jakarta : Pustaka Amani, 1987 .
- Asse, Ambo, *Pernikahan Di Bawah Tangan (Nikah Siri) Termasuk Perbuatan Melawan Hukum*, Varia Peradilan - Majalah Hukum Tahun XXIX No. 344 Juli 2014.
- Basah, Sjachran, *Perlindungan Hukum Terhadap Sikap Tindak Administrasi Negara*, Bandung: Alumni, 1992.

- Bungin, Burhan, *Metodologi Penelitian Sosial*, Surabaya, Airlangga University Press, 2001.
- Hadi, Sutrisno, *Metodologi Research*, Yogyakarta: Andi Affist, 1990.
- Haddad, Yakan Muna, *Hati-hati Terhadap Media yang Merusak Anak*, Jakarta : Gema Insani Press, 1992.
- Harjono, *Perlindungan Hukum (Membangun sebuah konsep Hukum) – dalam Konstitusi Sebagai Rumah Bangsa*, (Jakarta : Sekretariat Jenderal dan Kepaniteraan Mahkamah Konstitusi, 2008
- H.R. Abdussalam, *Hukum Perlindungan Anak*, Jakarta : Restu Agung, 2007
- J. Moleong, Lexy, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 1990.
- Kusumaatmadja, Mochtar, *Konsep-konsep Hukum dalam Pembangunan*, Bandung: PT. Alumni, 2002.
- Latifah, *Hambatan Budaya Dalam Kesehatan Anak*, Musawa - Jurnal Studi Gender dan Islam, Vol. 4 No. 2, Juli 2006
- Marzuki, Peter Mahmud, *Penelitian Hukum*, Jakarta : Kencana Prenada Media Group, 2005.
- Muhadjir, Noeng, *Metode Penelitian Kualitatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996
- Muchsin, H, *Perlindungan Anak Dalam Perspektif Hukum Positif (Tinjauan Hukum Administrasi Negara, Hukum Perdata, dan Hukum Pidana)*, Varia Peradilan – Majalah Hukum Tahun XXVI No. 308 Juli 2011.
- Mulia, Siti Musdah, *Islam dan Inspirasi Kesetaraan Gender*, Yogyakarta: Kibar Press, 2007.
- Muthahhari, Murtadha, *Hak-Hak Wanita dalam Islam*, Jakarta : PT. Lentera Baritama, 2001.
- S. Nasution, *Metode Research*, Jakarta: Bumi Aksara, 1996
- Nonet, Philippe dan Philip Selznick, *Hukum Responsif, diterjemahkan dari Law and Society in Transition* oleh

- Raisul Muttaqien, Bandung: Nusamedia, 2007.
- Parawansa, Khofifah Indar, *Mengukir Paradigma enembus Tradisi – Pemikiran tentang Kesetaraan Jender*, Jakarta: LP3ES, 2006.
- Prawirohamidjojo, R. Soetojo, *Pluralisme Dalam Perundang-undangan Perkawinan di Indonesia*, Surabaya: Airlangga University Press, 2006.
- Rasydi, Lily dan IB. Wijaya Putra, *Hukum Sebagai Suatu Sistem*, Bandung: Remaja Rosda Karya, 1993.
- Ridwan, Juniarso, dan Achmad Sodik, *Hukum Tata Ruang – dalam konsep kebijakan otonomi daerah*, Bandung: Nuansa, 2008.
- Soekamto, Soerjono, *Pengantar Penelitian Hukum*, Jakarta : UI Press, 1988
- Syaltut, Mahmud, *Min Taujihat Al-Islam*, Kairo: Al-Idarat Al-“Amat lil Azhar, 1959.
- Syamsuddin, Sahiron, *Islam Tradisi dan Peradaban*, Yogyakarta : Bina Mulia Press bekerjasama dengan SUKA Press UIN Sunan Kalijaga, 2012.
- Utsman, Sabian, *Menuju Penegakan Hukum Responsif – Konsep Phillippe Nonet dan Philip Selznick Perbandingan Civil Law System & Common Law System Spiral Kekerasan & Penegakan Hukum*, Yogyakarta: Pustaka, 2008.
- Wasman dan Wardah Nuroniyah, *Hukum Perkawinan Islam di Indonesia*, Yogyakarta : Teras, 2011.
- Wahid, Abdurrahman, *Islam Tanpa Kekerasan*, Yogyakarta : Lkis, 1998
- Badan Penasehat Pembinaan dan Pelestarian Perkawinan Propinsi Jawa Timur, *Tuntunan Praktis Rumah Tangga Bahagia*, Surabaya : tp, 1993
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Pamekasan, *Kabupaten Pamekasan Dalam Angka*, tahun 2009
- Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Surabaya : CV. Aisyiah, 1998.



HOW TO PREPARE FOR A TOUR OF JAPAN IN FRIENDLY MUSLIM GOVERNMENT

Resti Ernawati¹, Susanne dida², Yanti setianti³ Dian wardiana

¹produser radio klite fm, padjadjaran university, faculty of communications, 2016
(yantisetianti@gmail.com)

²lecture master's degree courses, communication studies, faculty of communication sciences,
university of padjadjaran

Abstract:

Japan a country that holds its own attraction for everyone around the world ranging from the fashion industry, entertainment, anime worldwide, to the distinctive culture is also a captivating view makes Japan as one of the countries that want to be visited by people from other countries including tourists Muslim. Seeing the huge potential of Muslim tourism for the growth of tourism business, Japan continues to fix the country to be known as a friendly country terhadap muslim. The purpose of this study is to determine the efforts made by the Japanese government in preparing its country to become a country that is friendly to Muslims. The research method used is qualitative research. The Japanese government regularly promotes halal certification for restaurants and hotels under the supervision of LPPOM MUI, MUIS in Singapore, JAKIM in Malaysia, or other halal certification agencies in the world. The Japanese government is also expanding the space to perform the prayers in the hotel, retails and even shopping places. To offer useful and convenient information to Muslim travelers, the Japanese Tourism Service publishes a guide book that will recommend and guide Muslim tourists to facilitate access to restaurants or Hotels that have been certified halal. By trying to get to know Islam further the Japanese Government hopes their Muslim-friendly concept can be accepted by Muslim tourists and the target of one million Muslim tourists visiting Japan to coincide with the Tokyo Olympics can be realized

Key Words:

A Tour, Japan, Friendly Moslem Government,

Introduction

More than 1.6 billion people in the world of islam. Large numbers were certainly so calculations in various fields, including tourism industry. According to the results of the research institutions of the Dinar Standard, Muslim travelers spend about 137 billion us dollars (USD 1.8 quadrillion), including for ' umrah and Hajj, worship in 2012. And is expected to rise up to 180 millliar us dollars (USD 2.3 quadrillion) in 2020.

The large turnover in this industry must of course be a good opportunity for business. So a country would manage and utilize the correct tourism potential with their best including jelly see the market, for the moment the tour is primarily to a foreign country becomes a requirement including the majority muslim Indonesia as a necessity and prestige to be met. Indonesia is a country with a majority muslim population in the world, with the number of adherents of Islam as much as 209 million.

However, Muslim travelers has its own character than other tourists. They need a guarantee halal, including time travel. During this time, the word kosher is always diindetikan with food. Whereas in Arabic means "to do a muslim" halal sense not So stop at the food, but also all circumstances and conditions surrounding Muslims are permitted by Islamic law. This to be specific because for most Muslims, Islam is not only a religion but also a way of life. Therefore when they were about to tour any time tend to want a trip with the assurance of halal.

See the large amount of people who memluk the religion of islam and Muslim travelers see the need when travelling. The term known as Halal Tourism rose to the forefront and be warm discussions among the perpetrators of the tourism business. The World Tourism Organization estimates that tourism accounted for up to 10% of the global gross domestic product, so that tourism becomes the world's largest industry.¹ (International Tourism Partnership, 2004:3).

Tourism is a term that is given when one tourist travel itself, or in other words the activities and happenings that occur when one visitor travel (Sutrisno, 1998, p. 23). Meanwhile, according to Soekadijo, tourism can be briefly formulated as activities in the community related to tourists (Soekadijo, 2000, p. 2) Tourism is a term that is given when one tourist travel itself, or in other words the activities and happenings that occur when one visitor travel (Sutrisno, 1998, p. 23). Meanwhile, according to Soekadijo, tourism can be briefly formulated as activities in the community related to tourists (Soekadijo, 2000, p. 2)

According to UNWTO Tourism Highlights in 2014, there are approximately 1 billion world travelers and will be 1.8 billion by 2030. No wonder if in the end, the term muslim-friendly Tours ever present and the trend in some countries, because of course the muslim tourists will be more comfortable if

travelling to a country that is friendly to them. It means worship facilities easily accessible and easily obtainable any halal food so that they feel safe when travelling to a foreign country.

Considering the tourism potential of friendly muslim Countries so large that Japan wants to take part by exploiting this potential. Given the amount of tourists visiting to Japan continues to increase every year especially if Muslims from Indonesia Government Tourist friendly Japan. Muslims themselves into Extended Service or simply are complementary so that it will not interfere with existing tourism sector even thus it will increase competition.

Data from the Japan National Tourism Organization uncovering by 2016 the number of tourists Indonesia is the highest paid a visit to Japan that is as much as 270,000 during the period 2016 surged 32 percent from last year's visit. After the Government of Japan ease the process of tourist origin country of entry to Indonesia, Japan with Visa exemption.

The Japanese Government's enthusiasm in preparing his country as a country friendly to Muslims is as an attempt to State revenue because in the world of business, brand very determines the success of a company is so by the tourism sector by branding City. Simon Anholt in Moilanen and Rainisto (2009:7) defines the city branding as a destination image management through strategic innovation as well as the coordination of the economic, commercial, social, cultural and Government regulations. Meanwhile, City Branding according to Yananda and Salamah was a new device in the area of development to improve the competitiveness of the face of global competition.

In addition City branding or branding of cities is the region in the development of new devices to enhance the competitiveness of the face of global competition. No wonder if in the end, many countries allocate a very large budget for his brand can promote to the public because every country mutually

¹ International Tourism Partnership, 2004:3

competed to get the market both to boost tourism or investment growth.

Evidence of the application of the city of branding that implies an increase in the income of the city can be seen in the city of Glasgow with his brand-Glasgow: Scotland with style. Activities communicating the image of the city generates enormous revenues. Glasgow Marketing Bureau noted, benefit reached £11,000,000 and coverage about the city as a location for holding of Glasgow UEFA Cup free of charge which witnessed more than 45 million people.

Branding as a muslim-friendly tourism are increasingly serious work on the Governments of Japan, Japan will host the 2020 summer Olympics Tokyo organizing an international multi-sport event which can attract millions of foreign tourists for a stopover to the one country that hosted the Olympics. The Olympic Games not only as a sporting events but also connects the world at one point in its diversity. To welcome the Olympic Games of 2020, Tokyo is not only the best athletes prepare for the indicated on the world but also entertained millions of travelers get ready Japan from abroad especially muslim tourists who became of particular concern to the Government of Japan at this time.

Method

Research done by qualitative methods. Bogdan and Taylor defined the procedure as a method of qualitative research that generates descriptive data in the form of the written word or spoken of people and behavior that can be observed. Meanwhile, according to Moleong (2012:6), reveals that on Qualitative research analysis procedures are not generated using statistical analysis procedures or wear way of quantifying the other. Qualitative research is based on the effort to build up a view of the object being examined in detail. This view is made with words, an overview of holistic and complicated. This method comes as a paradigm change occurs in respect of a reality. In this paradigm social reality is seen

as something that is holistic, complex, dynamic and full of meaning.

In General, the data collection procedure used in this study is the researchers: interview and documentation study. Here will be described techniques the authors conducted data collection through interviews and documentation study. The interview is a form of communication between two people, involves a person who wishes to obtain information from one another by asking pertanyaan, based on specific objectives.

Researchers also reviewed the documents and other secondary sources that are available on site research. Because with the documents that can be complementary data. As articulated by Alwasilah (2003:157) that acts as a source of complementary and enriching for information obtained through interviews or observation.

After the data is collected then data analysis is done systematically. Data analysis according to Nasution in Zulfadhli (2010:157) is the process of compiling the data to be interpreted, compiled data means send patterns, themes or categories. While according to Sugiyono (2005:89) data analysis is the process of finding and menyusun systematically data obtained from field notes, interviews, and documentation by way of organizing the data into categories, lays out into units, doing the synthesis, compiling into a pattern, choose which are important and which will be studied and made a conclusion so easily understood by myself or others.

Moeleong (1995:85) mention this meaning as an attempt to simplify explaining the parts of the overall data through the steps of categorization and classification and linked between each other so they can be arranged in a series of systematic descriptive and can give you the meaning of aspects that are examined.

Result

Japan did indeed state that hold attraction for everyone across the world ranging from the fashion industry, a world of entertainment, the anime, to the culture of a typical charming scenery also makes Japan as

one of the countries that want to be visited by people from other countries including muslim travelers.

Data obtained from the Japan National Tourism Organisation (JNTO) notes in 2014 to muslim Travelers who came to Japan as much as 160 thousand numbers are rising in 2015 after the Visa exemption for holders of e passports. So it is not an exaggeration to Olimpade 2020 this target Japan Government one million muslim tourists to pay a visit to Japan other than the path of ' golden road ' i.e., Tokyo, Kyoto, and Osaka with the most amount of Indonesia.

In order to enter the category of tourist-friendly muslim Countries, Japan should be able to memunuhi some of the terms in the form of the provision of halal food and drinks though Japan as developed countries pay attention to the quality of the food is sourced from good material and naturally healthy. But for muslim travellers is not enough healthy food must be halal halal food because it is certainly healthy, providing kosher drinks away from alcoholic beverages, provision of places of worship, the existence of a separate public facilities between men and women and the provision of information to the nearest Mosque is as a complement.

So that the terms could be met, the Government of Japan any routine every year encourages socialization halal certification for some restaurants, hotels, especially in the environment of the airport and tourist centres in the form of a halal seminar, the goal to introduce the concept of Halal is sourced from the Qur'an and Hadith. The annual seminar organized by the Nippon Halal Asian Association (NAHA) i.e. the institutions concerned with the rights of Muslims in Japan cooperating Agency study of Malaysia's Halal.

Through the guidance of NAHA and Malaysia Halal certification Agencies, businessmen diligently studied the Ordinance provides Halal Muslim tourists mainly from Indonesia, Malaysia and the Middle East. Although managers and staff is not a Muslim,

but they are keen to provide the best facilities for Muslim guests as a form of homage.

Under the supervision and guidance of NAHA Every hotel or restaurant that wants to get halal sertifikasi have to turn all the ingredients of the food material or at least find a substitute Alternatively of food ingredients such as shake or mirin are used to remove the fishy smell and that fast food is not crushed as well ensure that the meat is cut and cut apart from home Cut hog farms.

Don't just pay attention to the ingredients of food places to cultivate makakan should also note which should separate kitchen for cooking food is halal for Muslims. In addition to the Special kitchen, they also use Cookware specifically for halal menu in order to be a Muslim guest can dine in comfort without the anxiety. Once the requirements are met only at restaurants and hotels can get halal certification issued by the LPPOM MUI MUIS, in Singapore, in Malaysia, JAKIM or other kosher certification agencies in the world. With dipermudahnya access to halal certification, expected the world community no longer can feel artificial Japan halal products.



Halal Certificate
(www.tribunnews.com)

After the terms of halal food are met, the Government of Japan began to restructure the facility and adding facilities for muslim travellers provides room to carry out such a small mosque prayers and other facilities of concern is the ablution and water as the most important media to clean myself to muslim travelers with so few toilets in Japan are equipped with water to clean themselves other than toilet paper.



Muslim Prayer facility at the airport
<https://www.halallifestyle.id>

In order to offer you useful information and convenient for Muslim tourists, Japan Tourism Agency publishes a handbook that will recommend and lead the muslim tourists to ease access to restaurants or hotels are already getting the halal certificate. Even the Kyoto City has launched a website called "Muslim Friendly Kyoto" Kyoto under the auspices of the Muslim Association (KMA). This website provides useful information and specific tips on how to find the various Muslim-friendly locations in Kyoto, including restaurants that have been certified halal by the KMA.



Map for Mouslim
<https://japanesestation.com>

Slowly but surely besides the line ' golden road ' i.e., Tokyo, Kyoto, and Osaka, tourist-friendly makeovers of Muslims have touched the Chiba City, located 50 kilometers from the center of Tokyo, capital of Japan, it is projected the Government of Japan as a center of muslim-friendly it is evidenced by the establishment of the first halal product certification agencies in Japan in 2014 and then housed in the area of Makuhari, Chiba City Centre. In addition to Muslim-friendly Concept has already formed in the city of Chiba, Chiba mosque here Islamic Cultural Centre (CICC) which was inaugurated in 2016, the amusement park terbesar such as Tokyo Disneyland and Tokyo Disney Sea has also been equipped with a restaurant and special facilities for muslim travelers. Not just children's entertainment, biggest Mall, Aeon Co had also equipped facility that allows visitors to the mosque to worship in between shopping

Having regard to the kehalalannya maknahan and ease in worship of the muslim travelers expected to feel comfortable visiting. The result at the moment, Japan has dozens of mosques and halal restaurant any amount more. Some stores with the inscription ' we sell Halal products ' Japan also continues to

grow. In addition some Airport Narita Airport is also equipped with a small mosque and place wudlu. Until now, the Government of Japan is still improving facilities for muslim travelers by being active and trying've known Islamic further by paying attention to what they need. So the concept of a muslim-friendly their critical limits stretcher could be accepted by muslim travelers and target one million muslim tourists visiting Japan Tokyo Olimpiade terealisasi can coincide.

Kesimpulan

Based on the results and discussion before, muslim travelers are potential tourists for more than 1.6 billion people in the world of islam. Turnover in the industry is becoming a great opportunity for business. No wonder the current new trend appears in the world pariwisata that is muslim-friendly tourists or Tourism Muslim Freindly. Japan is one of the countries that want to membranding his country became a friendly muslim country.

Many of the efforts already undertaken by the Japanese to membranding his country into a country that is friendly to the Muslims among them, add a kosher restaurant, inviting restaurants in Japan to follow halal certification, increased the number of small mosque and mosque also in facilitation with wudlu and offers useful information and convenient for tourists to ease Muslim tourists find various Muslim-friendly location.

The aim of the Japanese Government in membranding his country as a country friendly to Muslims is as revenue to the State, moreover, Tokyo will host Olimpiade which will take place by 2020, so the target of one million tourists for a visit to muslim countries Japan is expected to be achieved for that tourist friendly Branding Muslims were repeatedly committed by the Government of Japan through the tourism agencies.

The result at the moment, Japan has dozens of mosques and halal restaurant any amount more. Some stores with the inscription ' We Sell Halal Japanese Products ' also continues to grow.

Referensi

- A. B. Susanto, Himawan Wijanarko. *Power Branding, Membangun Merek Unggul dan Organisasi Pendukungnya*. Jakarta, Penerbit Mizan, 2004.
- Baldwin.R. dkk, *Communication Theories for everyday Life*, Pearson Ed, Illionis State University, 2004.
- Bungin, Burhan. *Sosiologi Komunikasi teori, paradigma dan Diskursus*, 2011.
- Teknologi Komunikasi di Masyarakat*. Jakarta: Kencana
- Lexy J. Moloeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1990.
- Kavaratzis, Mihalik. 2004. From City Marketing to City Branding: Towards a Theoretical framework for developing city brands. *Place Branding*, Vol.1, No.1.
- Mulyana, Deddy. *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*. Bandung. PT. Remaja Rosda Karya, 2000.
- Palupu, Dyah Hasto. *Ayo City Branding*. Jakarta : Gramedia, 2005.
- Pendit, Nyoman S. *Ilmu Pariwisata Sebuah Pengantar Perdana*. Jakarta: Pradaya Paramitha, 2003.
- Suryadi. *Strategi Mengelola Public Relation Organisasi*. Jakarta: EDSA Mahkota, 2007.
- Widjaja, HAW. *Ilmu Komunikasi Pengantar Studi*. Jakarta: Rineka Cipta, 2000.
- Winardi. *Manajemen Perilaku Organisasi*. Jakarta: Kencana, 2004.
- Wertime, Kent. *Building Brands and Believers*. Jakarta: Erlangga, 2003.
- Yoety, Oka A. *Pengantar Ilmu Pariwisata Edisi Revisi*. Bandung: Angkasa, 2006.
- <https://JNTO.com>
- <https://japanesestation.com>
- <https://www.halallifestyle.id/tourism/mengenal-chiba-kota-wisata-ramah-muslim-di-jepang>



BUILDING COLLEGE STUDENT CHARACTER IN ISLAMIC HIGHER EDUCATIONAL SYSTEM

Taufiqurrahman

Staff Pengajar pada PPs STAIN Pamekasan

email: wargamadura@gmail.com)

Abstrak:

The succesful and also the fail of the civilization of the country was decided by the characters of the nations itself. That is why, educational character has the highest position in national development priority, as a part of mental revolution that be an obsesion of government to day. The higher educational institution has a responsibility by the country to educate the generation to gain the nation character as good as possible and in a good order. It will be include, Islamic higher education. In deviding how the institutional contribution of Islamic higher education, the result of this research had found that the building of a college student in Islamic higher educational system found its relevance with the real effort of the element of "the form itself" that is the educator in the process of learning activities.

Kata kunci:

Karakter, Mahasiswa, pendidikan tinggi Islam.

Pendahuluan

Beragam persoalan bangsa di negeri ini telah terjadi akhir-akhir ini pada level Pusat maupun Daerah benar-benar mengkhawatirkan Peristiwa yang terekam dan dipublikasikan oleh media-media sosial elektronik maupun cetak menunjukkan kekhawatiran itu. Penyebaran berita-berita bohong (*hoax*), ujaran kebencian (*hate speech*), penyebarluasan fitnah, saling lapor kepada polisi akibat ketersinggungan, tindak pidana korupsi, tawuran antarmahasiswa, penyalahgunaan narkoba, terorisme, dan penganiayaan mahasiswa yunior oleh seniornya merupakan contoh dari beragam persoalan bangsa maupun problema sosial yang marak terjadi dewasa ini.

Peristiwa-peristiwa sosial demikian menunjukkan terdapat fakta yang meneguhkan tentang munculnya fenomena degradasi karakter warga-bangsa yang memerlukan penanganan segera secara serius oleh elemen-elemen masyarakat maupun aparat pemerintahan.

Kekhawatiran dan bahkan kecemasan atas degradasi karakter warga-bangsa itu diakui telah menyebar pada hampir semua lini kehidupan, utamanya dalam birokrasi pemerintahan dan aparat penegak hukum. Di kalangan masyarakat umum pun problem kerusakan moral jamak terjadi. Jika kondisi demikian tidak menjadi perhatian utama, dibiarkan, atau tidak segera tertangani maka negara dan tatanan

kehidupan bangsa ini dipastikan akan menuju ke arah kehancuran. Dalam birokrasi pemerintahan dan aparatur penegak hukum, misalnya, diketahui tidak cukup steril dari kasus-kasus korupsi. Di kalangan masyarakat umum, penyalahgunaan narkoba, pergaulan bebas muda-mudi, dan perselingkuhan kerap terjadi. Bahkan yang mengejutkan kondisi degradasi karakter juga terjadi dalam sistem pendidikan tinggi umum maupun pendidikan tinggi keagamaan Islam. Plagiasi karya ilmiah, penyogokan untuk pembelian jabatan, unjuk rasa anarkis, pencurian buku dan barang-barang milik negara, jual beli nilai matakuliah, permainan uang proyek-bangunan dan penyalahgunaan anggaran kegiatan adalah sebagian contoh nyata yang marak terjadi dalam sistem pendidikan tinggi.

Dengan mencermati kondisi tersebut dapat dinyatakan bahwa betapa lemah pendidikan maupun pembentukan karakter (*character building*) bagi warga-bangsa, lebih-lebih bagi para peserta didik dalam sistem pendidikan tinggi yang dikukuhkan sebagai lembaga pendidikan yang mengajarkan dan membelajarkan mahasiswanya tentang nilai-nilai kebenaran, kaidah moralitas, integritas, kejujuran, amanah, dan kebijaksanaan dalam berkehidupan. Kegiatan-kegiatan ilmiah berupa seminar, *workshop*, Diklat (pendidikan dan pelatihan), maupun Bimtek (bimbingan teknis) yang membawa misi pencerahan moralitas berbasis kebenaran-kebenaran akademik-ilmiah, pembentukan kecerdasan emosional, dan kecerdasan spiritual hanya tinggal bekas-bekasnya tanpa menampakkan hasil nyata yang menggembirakan. Uang negara dan sumbangan masyarakat untuk biaya

penyelenggaraan sistem pendidikan tinggi tampak terbuang sia-sia tanpa menghasilkan bangunan pengetahuan, pembentukan sikap ilmiah, pelatihan keterampilan, dan perilaku akademis yang kokoh dan berkarakter. Sepertinya, kondisi tersebut menunjukkan bahwa pendidikan maupun perkuliahan itu dipahami sebagai ranah terpisah, jika tidak disebut terputus, dari ranah pemahaman, pengamalan, dan penghayatan ilmu dengan kehidupan nyata. Pendidikan itu satu hal sedangkan kehidupan itu hal lainnya.

Keterbelahan pemaknaan atas penguasaan ilmu pengetahuan pada satu sisi dan pengamalannya pada sisi lain menimbulkan masalah kepribadian yang terpecah antara pikiran-rasional dan hati nurani. Akibatnya, terjadi ketidakserasian antara prinsip kebenaran yang dianutnya dan pengamalannya dalam kehidupan nyata. Lalu, di mana letak akar persoalannya? Akar masalah itulah yang hendak diidentifikasi melalui kegiatan penelitian ini. Dengan mengetahui akar pokok persoalan tentang degradasi karakter tersebut, akan ditemukan penyebab utamanya melalui diagnosis problem secara tepat, cermat, dan akurat.

Sebagian elemen warga masyarakat merespon beragam peristiwa tersebut secara reaktif sedang sebagian lainnya bersikap permisif dengan hanya berharap kepada aparat penegak hukum agar mampu menyelesaikannya. Identifikasi dan pemahaman kritis tentang nilai-nilai karakter yang akan dibentuk dan dibekalkan kepada peserta didik di perguruan tinggi Islam amat diperlukan untuk dilatihkan dan dibiasakan agar mampu diaplikasikan dalam kehidupan nyata sehari-hari. Religiusitas, kejujuran, toleransi,

kedisiplinan, kerja keras, kreativitas, kemandirian, demokratis, semangat kebangsaan, kepedulian sosial, dan sejenisnya adalah contoh dari beberapa nilai luhur karakter yang harus dimiliki oleh mahasiswa sebagai warga-bangsa penerus generasi tua. Penelitian ini menemukan urgensinya mengingat pembekalan dan pembentukan karakter bagi mahasiswa akan terus berlangsung sepanjang masa seiring dengan perubahan zaman beserta kebutuhan dan tuntutan yang juga terus berubah mengiringinya.

Penelitian ini bertujuan hendak: (1) mengidentifikasi pembentukan karakter mahasiswa oleh tenaga pendidik dalam sistem pendidikan tinggi Islam dan (2) memastikan hasil pembentukan karakter mahasiswa dalam sistem pendidikan tinggi Islam.

Kajian tentang Karakter

Beberapa tahun yang baru lalu, Rektor Harvard University di Amerika Serikat merasa dipermalukan oleh puluhan mahasiswa *undergraduate*/S1-nya disebabkan telah berbuat aib besar dalam dunia pendidikan tinggi. Mereka berperilaku tidak jujur yakni menyontek saat ujian akhir semester berlangsung. Jay Harris, Rektor Harvard University, itu pun menindaklanjuti kasus itu dengan menginvestigasi peristiwa penyontekan oleh puluhan mahasiswanya. Dia menyatakan keprihatinannya bahwa ada persoalan moralitas, akhlak, watak, tabiat, etik, atau karakter yang tidak dimiliki generasi masa kini.¹ Perilaku menerabas seperti itu tampaknya juga marak terjadi di Indonesia, negeri yang dikenal dunia berpenduduk ramah,

santun, dan jujur dengan ciri tabiat ketimurannya.

Perilaku culas degradasi karakter sejenis itu di Indonesia saat ini ramai disorot dan diperbincangkan sebagai “penyakit sosial kronis”, tercerabut dari akar budaya masyarakatnya. Bangsa Indonesia akhir-akhir ini mengalami patologi sosial yang kronis. Peradaban bangsa Timur yang populer dengan wataknya yang religius, santun, toleran, dan berakhlak mulia luntur sudah disebabkan oleh perilaku a-moral itu.² Perilaku berupa tindak kekerasan, korupsi, manipulasi, konflik, kenakalan peserta didik, sikap tidak sopan santun remaja, berbohong, menyontek, dan degradasi karakter lainnya telah menjadi pemandangan biasa dalam pergaulan warga masyarakat, termasuk pula dalam institusi pendidikan di negeri ini.

Penyebab terjadinya problema sosial itu di antaranya disebabkan pembentukan (baca: pendidikan) karakter warga-bangsa yang “amburadul.” Perilaku tersebut diperparah oleh minimnya perhatian dan kepedulian tenaga pendidik atas aspek-aspek pembekalan, pembentukan, dan perkembangan karakter peserta didik. Dewasa ini praksis pendidikan di Indonesia lebih mengutamakan penguasaan kompetensi kognitif (akademik keilmuan) daripada 2 aspek yang juga dipandang sangat penting, yakni kompetensi afektif berupa penanaman karakter dan kompetensi psikomotor (pembekalan keterampilan hidup). Dalam istilah lain dapat dinyatakan bahwa pembentukan, pembinaan, atau pendidikan karakter,

¹Aib: Mahasiswa Mencontek Saat Ujian Semester. *Banjarmasin Post*, 1 September 2015.

²Dimiyati, Pengantar redaksi dalam *Jurnal Penelitian Humaniora*. Vol. 9. No. 1 Februari 2010.

moral atau etika dalam institusi pendidikan saat ini relatif tampak terabaikan.

Menurut Marvin Berkowitz sebagaimana dikutip oleh Hutabarat, “mayoritas warga masyarakat mulai kurang perhatian tentang pendidikan karakter yang berdampak pada ragam dampak perilaku seseorang. Itulah yang disebut dengan cacat terbesar dalam dunia pendidikan, karena institusi itu dianggap telah gagal menghadirkan generasi warga-bangsa yang berkarakter mulia.³ Kegagalan pendidikan generasi yang berkarakter atau berakhlak mulia, di antaranya karena sistem pendidikan nasional belum mempunyai model kurikulum pendidikan karakter yang kuat yang terintegrasi pada masing-masing matakuliah/matapelajaran. Walaupun telah diakui bahwa sistem pendidikan nasional sudah menggelar (atau mendidihkan) mata-matakuliah/matapelajaran tentang pengetahuan karakter, moralitas, atau etika – misalnya, matakuliah pengetahuan Agama, Akhlak, Kewarganegaraan, Pancasila, dan sejenisnya--namun dalam aktivitas pembelajarannya masih sebatas pada pembekalan kognitif/pengetahuan semata dan belum menetrasi pada aspek afektif/sikap dan psikomotor/keterampilan berperilaku. Aspek pendidikan pada ranah kognitif diasumsikan dan oleh karenanya dicukupkan memiliki dampak pengiring (*nurturant effect*) untuk membentuk aspek afektif dan psikomotorik. Akibatnya, pembekalan kognitif itu tidak mampu

mengubah karakter yang masih dalam bentuk sebatas pengetahuan yang belum mewujudkan dalam sikap dan perilaku konkret yang memenuhi unsur-unsur karakter mulia.

Timbulnya krisis/degradasi karakter menurut Anis Matta antara lain disebabkan pula oleh dua hal. *Pertama*, hilangnya model figur-pribadi yang berintegritas, yang memadukan kesalehan sosial dengan kesuksesan hidup, kebaikan dengan kekuatan, kekayaan dengan kedermawanan, kekuasaan dengan keadilan, kecerdasan dengan kejujuran. *Kedua*, munculnya paradoks dalam praksis pendidikan moral, yakni sementara sekolah mengembangkan kemampuan dasar individu untuk menjadi pribadi produktif, sedangkan pada saat bersamaan media massa elektronik maupun cetak mendidik warga masyarakat untuk menjadi kapitalistik dan konsumtif.⁴ Dalam perspektif ajaran Islam, pendidikan karakter (akhlak) menjadi perhatian utama sebagaimana misi dari risalah kenabian Rasulullah Muhammad saw, yaitu membangun peradaban manusia dengan karakter bersendikan akhlak yang mulia. Rasulullah saw bersabda:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
قَالَ: إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ

Artinya: “Sesungguhnya aku diutus (menjadi Rasul) semata mata untuk menyempurnakan akhlak (baca: karakter) yang mulia”.⁵

³Hutabarat. *Karakter Bangsa, Dulu dan Kini*. <http://christian-reformedink.wordpress.com/2011/06/19/karakter-bangsa-dulu-dan-kini/>. Diakses pada 1 September 2016.

⁴Anis Matta, *Membentuk Karakter Cara Islam* (Jakarta: Al-I'tishom, 2002), hlm. 25.

⁵Hadits riwayat Bukhari, dalam Al-Albani No. 119: 207/273.

Sesungguhnya karakter atau akhlak yang mulia menjadi salah satu indikator kesempurnaan iman kaum mukminin. Sabda Rasulullah saw:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا وَخَيْرُكُمْ خَيْرُكُمْ لِسَانِهِمْ خُلُقًا

Artinya: "Orang-orang mukmin yang paling sempurna imannya adalah mereka yang memiliki akhlak terbaik. Yang terbaik di antara kalian adalah yang terbaik akhlaknya kepada pasangannya"⁶

Pembangunan karakter di negeri ini seharusnya menjadi perwujudan dari pelaksanaan amanat dasar negara Pancasila dan Pembukaan Undang-Undang Dasar Negara RI 1945. Berdasarkan amanat itu, semestinya warga-bangsa mampu merespon dan memperbaiki realitas persoalan kebangsaan yang berkembang saat ini, di antaranya: bergesernya nilai-nilai etika dalam kehidupan berbangsa dan bernegara, memudarnya kesadaran terhadap nilai-nilai budaya bangsa, ancaman disintegrasi bangsa, dan melemahnya kemandirian bangsa. Oleh karena itu, Pemerintah menjadikan pembangunan karakter sebagai bagian dari program prioritas pembangunan nasional. Secara eksplisit, amanat itu ditegaskan dalam Rencana Pembangunan Jangka Panjang Nasional (RPJPN) tahun 2005-2025, di mana pendidikan karakter ditempatkan sebagai landasan untuk mewujudkan visi pembangunan nasional, yaitu mewujudkan masyarakat berakhlak

mulia, bermoral, beretika, berbudaya, dan beradab berdasarkan falsafah negara, Pancasila.⁷

Dalam pembangunan karakter generasi bangsa, negara telah dicantumkan menjadi tujuan Pendidikan Nasional, sebagaimana yang termaktub dalam Undang-Undang RI No. 20 Tahun 2003, tentang Sistem Pendidikan Nasional. Disebutkan di dalamnya bahwa fungsi dan tujuan pendidikan nasional adalah sebagai berikut:

"Pendidikan nasional berfungsi mengembangkan kemampuan dan membentuk watak serta peradaban bangsa yang bermartabat dalam rangka mencerdaskan kehidupan bangsa, bertujuan untuk berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung-jawab."⁸

Jelaslah bahwa pada hakikatnya pendidikan di Indonesia mengembangkan potensi diri peserta didik agar mampu menjadi manusia berakhlak mulia yang dilandasi oleh keimanan dan ketaqwaan, kepribadian, akhlak mulia, dan kemandirian. Oleh karena itu, institusi pendidikan, termasuk di dalamnya Perguruan Tinggi, mempunyai peran yang strategis dalam membangun karakter peserta didik agar

⁶Hadits riwayat Tirmizi no. 1162, Abu Daud no. 4682 dan Ad Darimi no. 2792, hasan shahih, dalam Tuasikal, 2012.

⁷Kemdiknas, Rencana Strategis Departemen Pendidikan Nasional Tahun 2010-2014: *Rancangan RPJMN tahun 2010-2014* (Jakarta: Biro Perencanaan Setjen Kemdiknas, 2010a).

⁸Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 Tentang *Sistem Pendidikan Nasional* (Bandung: Penerbit Citra Umbara, hlm. 3.

menjadi generasi bangsa yang unggul, mulia, dan berkarakter.

Pembentukan Karakter

Istilah karakter ditinjau dari makna leksikal berarti sifat bawaan, suara hati, pancaran jiwa, jati diri kepribadian, budi pekerti, perilaku, personalitas, sifat, tabiat, temperamen, atau watak.⁹ Sedangkan dari sisi terminologi, istilah karakter didefinisikan dengan berbagai formulasi kalimat yang berbeda-beda, namun substansinya hampir sama. Salah satu definisi karakter adalah sebagaimana yang dikemukakan oleh Suyanto, yang menyatakan bahwa karakter adalah “cara berpikir dan berperilaku yang menjadi ciri khas tiap individu untuk hidup dan bekerjasama, baik dalam lingkup keluarga, masyarakat, bangsa maupun negara.¹⁰ Pemaknaan istilah karakter lebih berkonotasi positif, bukan “netral”. Istilah karakter sering juga dihubungkan dengan istilah sejenisnya yakni etika, akhlak, atau nilai luhur, dan berkekuatan moral. Karakter juga sering diasosiasikan dengan istilah temperamen yang lebih memberi penekanan pada definisi psikososial yang dihubungkan dengan pendidikan dan konteks lingkungan. Sedangkan karakter dilihat dari sudut pandang behaviorial lebih menekankan pada unsur somatopsikis yang dimiliki seseorang sejak lahir.¹¹ Proses perkembangan karakter pada seseorang tersebut dipengaruhi oleh banyak faktor yang khas, yakni faktor bawaan (*nature*)

maupun faktor lingkungan (*nurture*) di mana seseorang itu tumbuh dan berkembang.

Menurut Musfiroh, karakter mengacu kepada serangkaian sikap (*attitudes*), perilaku (*behaviors*), motivasi (*motivations*), dan keterampilan (*skills*). Orang yang berkarakter adalah orang yang berkepribadian, berperilaku, bersifat, bertabiat, dan berwatak.¹² Seseorang yang berkarakter baik cenderung berpikiran baik (*thinking the good*), berperasaan yang baik (*feeling the good*), dan berperilaku baik (*acting the good*). Dalam istilah lain dapat dinyatakan bahwa berkarakter baik terwujud pada harmoninya antara *knowing the good*, *desiring the good*, dan *doing the good*.¹³ Karakter dimaknai sebagai integritas dari pengetahuan tentang kebaikan, mau berbuat baik, dan berperilaku baik yang dibuktikan dalam tindakan nyata. Dengan demikian, secara teoretik dapat ditegaskan bahwa karakter seseorang dapat diamati dari tiga aspek, yaitu: mengetahui kebaikan, menyukai kebaikan, dan melakukan kebaikan.

Pendapat Chopra tersebut, sesungguhnya sudah tercantum dalam ajaran Islam. Jika memperhatikan pendapat itu, terlebih lagi jika menyimak Hadits Nabi saw sebelumnya bahwa kaum mukminin yang paling sempurna keimanannya adalah mereka yang memiliki karakter/akhlak terbaik, maka berkarakter baik, khususnya bagi orang yang beriman, merupakan manifestasi dari buah keimanannya. sesungguhnya iman didefinisikan sebagai:

⁹Suyanto, *Urgensi Pendidikan Karakter* (Jakarta: Ditjen Dikdasmen-Kementerian Pendidikan Nasional, 2010), hlm. 39.

¹⁰Kemendiknas, *Desain Induk Pendidikan Karakter* (Jakarta: Biro Perencanaan Setjen Kemendiknas, 2010b), hlm 12.

¹¹Musfiroh, *Memilih, Menyusun dan Menyajikan Cerita untuk Anak Usia Dini* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2008), hlm. 15.

¹²Lickona, *Educating for Character: How Our School Can Teach Respect and Responsibility*. (New York: Simon & Schuster, Inc., 1993), hlm. 55.

عَقْدٌ بِالْقَلْبِ وَإِقْرَارٌ بِاللِّسَانِ وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ.

Pendidikan karakter adalah suatu sistem penanaman dan pembentukan nilai-nilai karakter yang baik kepada warga sekolah/kampus yang meliputi komponen pengetahuan, kesadaran atau kemauan, dan tindakan untuk melaksanakan nilai-nilai tersebut. Pendidikan karakter pada hakikatnya bukan sekedar mengajarkan mana yang baik dan mana yang benar namun lebih dari itu. Pendidikan karakter seharusnya dapat menanamkan kebiasaan (*habitation*) tentang hal mana yang baik sehingga peserta didik menjadi paham (ranah *kognitif*), mampu merasakan (ranah *afektif*) nilai-nilai kebaikan dan menjadi terbiasa melakukannya (ranah *psikomotorik*).

Proses pembentukan dan pembiasaan karakter menjadi tanggungjawab lembaga pendidikan secara formal setelah pendidikan informal di lingkungan keluarga. Pendidikan karakter di lembaga pendidikan bukan lagi sebagai suatu pilihan namun merupakan suatu keharusan yang tak boleh dihindarkan. Melalui pendidikan karakter diharapkan peserta didik mampu secara mandiri meningkatkan dan menggunakan ilmu pengetahuannya, mengkaji, menghayati serta mengimplementasikan nilai-nilai karakter atau akhlak mulia dalam perilaku kehidupannya sehari-hari. Dalam pendidikan karakter, semua unsur yang dapat mempengaruhi terbentuknya karakter harus dilibatkan. Meskipun menurut kacamata teori sosiologi dan psikologi, keluarga adalah pembentuk karakter yang utama dan pertama, namun demikian, lembaga pendidikan formal, termasuk Perguruan Tinggi, juga

ikut bertanggungjawab dan berperan penting dalam pembentukan karakter peserta didiknya.

Metodologi

Penelitian ini mengkaji 2 persoalan utama, mengidentifikasi pembentukan karakter mahasiswa oleh tenaga pendidik dan memastikan hasil pembentukan karakter mahasiswa dalam sistem pendidikan tinggi Islam. Terdapat 18 jenis karakter¹³ yang menjadi variabel kajian, yaitu: religius, jujur, toleran, disiplin, bekerja keras, kreatif, mandiri, demokratis, rasa ingin tahu, semangat kebangsaan, cinta tanah air, menghargai prestasi, komunikatif, cinta damai, gemar membaca, peduli lingkungan, peduli sosial, dan bertanggung jawab.

Penelitian ini menggunakan desain kuantitatif dengan jenis penelitian eksploratif-deskriptif, yaitu pengumpulan informasi dan data selengkap mungkin untuk mendeskripsikan secara eksploratif tentang pembentukan karakter mahasiswa oleh tenaga pendidik pada sistem pendidikan tinggi Islam Negeri. Populasi penelitian ini adalah mahasiswa semester V dan VII dan dosen PTKIN Pamekasan dengan jumlah populasi mahasiswa pada kedua semester tersebut. Jumlah mahasiswa semester V: 1.640 orang dan mahasiswa semester VII: 1.297 orang. Sedangkan jumlah dosen 148 orang (94 PNS dan 54 Non-PNS). Oleh karena keterbatasan waktu, biaya, dan sumberdaya tim peneliti, penelitian

¹³ "Pengembangan instrumen penilaian Pendidikan Karakter Terpadu," *Jurnal Paedagogia* Vol. 18 Tahun 2015 FKIP Univ. Sebelas Maret (<http://jurnal.fkip.ac.id/index.php/Paedagogia>), hlm. 1-9. Baca: Diktum Menimbang huruf b Perpres Nomor 87 Tahun 2017 tentang Penguatan Pendidikan Karakter.

ini akan menggunakan teknik *multistage random sampling*. Berdasarkan penghitungan sampling dengan menggunakan rumus statistik alpha cronbach, sampel untuk populasi mahasiswa berjumlah 322 orang (sampel aktual: 606 orang) sedangkan sampel untuk populasi dosen 59 orang (sampel aktual: 74 orang). Penggunaan teknik sampling ini diharapkan memenuhi representasi populasi karena pertimbangan aspek homogenitas responden penelitian.

Data penelitian yang dihimpun berupa: persepsi, pengetahuan, pengalaman belajar, dan pengamalan yang dianut tentang nilai-nilai luhur karakter yang tertanam pada diri masing-masing individu mahasiswa. Pengumpulan data penelitian dilakukan dengan menggunakan instrumen berupa kuesioner untuk mengukur dan memetakan persepsi, pengetahuan, pengalaman belajar, dan pengamalan nilai-nilai luhur karakter. Pengukuran kepemilikan karakter tersebut menggunakan skala likert, yakni pendirian, pandangan, dan/atau pengalaman hidup individu responden tentang anutan perilaku aktualnya pada saat kegiatan penelitian ini dilakukan.

Dalam pengumpulan data, penelitian ini menggunakan instrumen berupa kuesioner, yaitu angket yang berisi sejumlah pertanyaan dan alternatif pilihan jawaban yang diajukan kepada dan untuk dijawab oleh responden penelitian. Penggunaan instrumen penelitian itu baru dilakukan setelah melalui serangkaian ujicoba (*tryout*) meliputi uji homogenitas data, analisis varian, uji validitas, dan uji reliabilitas dengan tingkat kepercayaan 90% dan toleransi *standard error* 0,10. Data

penelitian penelitian yang berhasil dihimpun dianalisis dengan menggunakan analisis statistik deskriptif dengan memanfaatkan *software* SPSS (*Statistical Package for Social Sciences*). Analisis statistik tersebut meliputi: *means*, *median*, *mode*, dan *descriptive data display*. Dari hasil penghitungan data secara statistik kemudian diinterpretasi sesuai dengan dan merujuk pada teori maupun proposisi teoretik yang menjadi pijakan penelitian ini.

Hasil dan Pembahasan

Penelitian ini mendeskripsikan 2 kajian utama, yaitu: mengidentifikasi pembentukan karakter mahasiswa oleh tenaga pendidik dan memastikan hasil pembentukan karakter mahasiswa dalam sistem pendidikan tinggi Islam. Untuk itu, berikut ini akan disajikan temuan penelitian tentang 2 kajian utama itu.

1. Pembentukan karakter mahasiswa oleh tenaga pendidik

Pembentukan karakter mahasiswa oleh tenaga pendidik (dosen) pada sistem pendidikan tinggi keagamaan Islam diperoleh 18 temuan sesuai dengan jumlah variabel yang melingkupinya. Masing-masing temuan tersebut diungkapkan berikut ini.

Pertama, Religiusitas. Dalam kegiatan perkuliahan dosen mengajarkan kepada mahasiswa agar setiap pikiran, perkataan, dan tindakan didasarkan kepada ajaran agama. Intensitasnya: 49% selalu, 46% sering, dan 5% dosen jarang mengajarkan pentingnya religiusitas sebagai dasar dalam berperilaku.

Kedua, Kejujuran. Dosen mengakui bahwa dalam kegiatan perkuliahan, mereka mengharuskan agar mahasiswa memiliki kesesuaian antara pikiran, perkataan, dan perbuatan. Intensitasnya:

38% selalu, 57% sering, dan 5% jarang dosen yang mengharuskan agar mahasiswa memiliki kesesuaian antara pikiran, perkataan, dan perbuatan.

Ketiga, Toleransi. Dalam kegiatan perkuliahan, dosen mengharuskan mahasiswa agar menghargai setiap perbedaan pendapat, sikap, dan tindakan orang lain yang berbeda dengan dirinya, termasuk juga perbedaan agama, suku, dan etnis. Intensitasnya: 53% selalu, 39% sering, 8% jarang dosen yang mengharuskan mahasiswa agar menghargai setiap perbedaan pendapat, sikap, dan tindakan orang lain yang berbeda dengan dirinya, termasuk juga perbedaan agama, suku, dan etnis.

Keempat, disiplin. Dosen mewajibkan mahasiswa agar terbiasa patuh pada peraturan. Intensitasnya: 53% selalu, 40% sering, dan 7% jarang mewajibkan mahasiswa agar terbiasa patuh pada peraturan.

Kelima, kerja keras. Dosen melatih agar mahasiswa bersungguh-sungguh untuk melaksanakan kewajiban, menyelesaikan tugas-tugas kuliah, dan mengatasi semua hambatan perkuliahan. Intensitasnya: 47% selalu, 50% sering, 3% jarang melatih agar mahasiswa bersungguh-sungguh untuk melaksanakan kewajiban, menyelesaikan tugas-tugas kuliah dan mengatasi semua hambatan perkuliahan.

Keenam, kreatif. Dosen memotivasi agar mahasiswa terus-menerus berpikir untuk menemukan cara-cara baru yang berguna yang tak terpikirkan oleh orang lain. Intensitasnya: 26% selalu, 53% sering, 21% jarang memotivasi mahasiswa agar terus-menerus berpikir untuk menemukan cara-cara baru yang berguna yang tak terpikirkan oleh orang lain.

Ketujuh, mandiri. Dalam perkuliahan, dosen menyarankan agar mahasiswa tidak mudah bergantung kepada orang lain dalam menyelesaikan tugas-tugas dan kewajiban pribadinya. Intensitasnya: 43% selalu, 54% sering, 4% dosen jarang menyarankan agar mahasiswa tidak mudah bergantung kepada orang lain dalam menyelesaikan tugas-tugas dan kewajiban pribadinya.

Kedelapan, demokratis. Dosen mengingatkan kepada mahasiswa bahwa sesama warga negara memiliki hak dan kewajiban yang sama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Intensitasnya: 30% selalu, 47% sering, 23% dosen jarang mengingatkan kepada mahasiswa bahwa sesama warga negara memiliki hak dan kewajiban yang sama dalam kehidupan berbangsa dan bernegara.

Kesembilan, keingintahuan. Dosen memotivasi agar mahasiswa berupaya bersikap dan bertindak untuk tahu lebih banyak dari sesuatu yang telah dipelajari. Intensitasnya: 43% selalu, 52% sering, 4% jarang, dan 1% dosen tidak pernah memotivasi agar mahasiswa berupaya bersikap dan bertindak untuk tahu lebih banyak dari sesuatu yang telah dipelajari.

Kesepuluh, Semangat kebangsaan. Dosen mengharuskan agar mahasiswa mengutamakan kepentingan bangsa dan negara di atas kepentingan diri, kelompok, dan golongan. Intensitasnya: 43% selalu, 52% sering, 4% jarang, dan 1% dosen tidak pernah mengharuskan agar mahasiswa mengutamakan kepentingan bangsa dan negara di atas kepentingan diri, kelompok, dan golongan.

Kesebelas, cinta tanah air. Dosen berpesan agar mahasiswa mengutamakan berfikir, bersikap, dan bertindak setia, peduli, dan menghargai bahasa,

lingkungan fisik, sosial, budaya, ekonomi, dan politik kebangsaan. Intensitasnya: 29% selalu, 50% sering, 20% jarang, dan 1% dosen tidak pernah mengutamakan berfikir, bersikap, dan bertindak setia, peduli, dan menghargai bahasa, lingkungan fisik, sosial, budaya, ekonomi, dan politik kebangsaan.

Kedua belas, menghargai prestasi. Dosen menyarankan agar mahasiswa terbiasa untuk mengakui dan menghormati keberhasilan orang lain serta memotivasi dirinya untuk menghasilkan sesuatu yang bermanfaat bagi kehidupan masyarakat. Intensitasnya: 26% selalu, 65% sering, dan 9% dosen jarang menyarankan agar mahasiswa terbiasa untuk mengakui dan menghormati keberhasilan orang lain serta memotivasi dirinya untuk menghasilkan sesuatu yang bermanfaat bagi kehidupan masyarakat.

Ketiga belas, bersahabat/komunikatif. Dosen mengajarkan kepada mahasiswa agar senang bersahabat, bergaul, dan bekerja sama dengan orang lain. intensitasnya: 26% selalu, 65% sering, dan 9% dosen jarang mengajarkan kepada mahasiswa agar senang bersahabat, bergaul, dan bekerja sama dengan orang lain.

Keempat belas, cinta damai. Dosen menyarankan agar sikap, perkataan, dan tindakan mahasiswa dapat diterima oleh orang lain. Intensitasnya: 23% selalu, 55% sering, 9% jarang, dan 3% dosen tidak pernah menyarankan agar sikap, perkataan, dan tindakan mahasiswa dapat diterima oleh orang lain.

Kelima belas, gemar membaca. Dosen mengharuskan agar mahasiswa terbiasa untuk mempelajari berbagai bahan bacaan kuliah dan bacaan lainnya.

Intensitasnya: 49% selalu, 50% sering, dan 1% dosen jarang mengharuskan agar mahasiswa terbiasa untuk mempelajari berbagai bahan bacaan kuliah dan bacaan lainnya.

Keenam belas, peduli lingkungan. Dosen mewajibkan agar mahasiswa mencegah kerusakan lingkungan alam dengan cara menjaga dan memperbaiki kerusakan yang sudah terjadi. Intensitasnya: 19% selalu, 47 sering, 30% jarang, dan 4% dosen tidak pernah mewajibkan agar mahasiswa mencegah kerusakan lingkungan alam dengan cara menjaga dan memperbaiki kerusakan yang sudah terjadi.

Ketujuh belas, kepedulian sosial. Dosen mengajarkan agar mahasiswa suka membantu warga masyarakat yang membutuhkan bantuannya. Intensitasnya: 38% selalu, 41% sering, 20% jarang, dan 1% dosen tidak pernah mengajarkan agar mahasiswa suka membantu warga masyarakat yang membutuhkan bantuannya.

Kedelapan belas, tanggung jawab. Dosen mewajibkan agar mahasiswa bertanggung jawab untuk melaksanakan tugas dan kewajibannya, terhadap diri sendiri, warga masyarakat, lingkungan (alam, sosial dan budaya), negara, dan Allah swt. Intensitasnya: 45% selalu, 51% sering, dan 4% dosen jarang mewajibkan agar mahasiswa bertanggung jawab untuk melaksanakan tugas dan kewajibannya, terhadap diri sendiri, warga masyarakat, lingkungan (alam, sosial dan budaya), negara, dan Allah swt.

2. Hasil pembentukan karakter mahasiswa

Pembentukan karakter mahasiswa oleh tenaga pendidik (dosen) pada sistem

pendidikan tinggi keagamaan Islam menghasilkan figur mahasiswa yang berkarakter dalam 18 temuan sesuai dengan jumlah variabel yang melingkupinya. Masing-masing temuan tersebut diungkapkan berikut ini.

Pertama, religiusitas. Dalam pernyataannya, mahasiswa memedomani bahwa setiap pikiran, perkataan, dan tindakannya didasarkan kepada ajaran agama. Intensitas karakternya: 39% selalu, 50% sering, dan 11% mahasiswa jarang memedomani religiusitas sebagai pijakan dalam berperilaku.

Kedua, kejujuran. Mahasiswa berprinsip bahwa harus ada kesesuaian perilaku antara pikiran, perkataan, dan perbuatan. Intensitasnya: 49% selalu, 45% sering, dan 6% jarang mahasiswa yang mempraktikkan kesesuaian perilaku antara pikiran, perkataan, dan perbuatannya.

Ketiga, toleransi. Mahasiswa mengaku menghargai setiap perbedaan pendapat, sikap, dan tindakan orang lain yang berbeda dengan diri saya, termasuk juga perbedaan agama, suku, dan etnis dalam intensitas yang berbeda, yaitu: 66% selalu, 29% sering, 4% jarang, dan 1% tidak pernah menghargai setiap perbedaan pendapat, sikap, dan tindakan orang lain yang berbeda dengan dirinya, termasuk juga perbedaan agama, suku, dan etnis.

Keempat, disiplin. Mahasiswa mengaku patuh pada peraturan dalam intensitas yang berbeda, yaitu: 32% selalu, 55% sering, dan 13% mahasiswa jarang patuh pada peraturan.

Kelima, kerja keras. Mahasiswa mengaku bersungguh-sungguh dalam melaksanakan kewajiban, menyelesaikan tugas-tugas kuliah dan mengatasi semua hambatan perkuliahan yang mereka

rasakan dalam intensitas yang berbeda: 54% selalu, 40% sering, dan 6% mahasiswa jarang bersungguh-sungguh melaksanakan kewajiban, menyelesaikan tugas-tugas kuliah dan mengatasi semua hambatan perkuliahan yang mereka rasakan.

Keenam, kreatif. Mahasiswa berpikir untuk menemukan cara-cara baru yang berguna yang tak terpikirkan oleh orang lain dalam intensitas yang berbeda, yaitu: 17% selalu, 49% sering, 33% jarang, dan 1% jarang berpikir untuk menemukan cara-cara baru yang berguna dan tak terpikirkan oleh orang lain.

Ketujuh, mandiri. Mahasiswa menyelesaikan tugas-tugas pribadi, bersikap dan bertindak untuk tidak mudah tergantung kepada orang lain dalam intensitas yang berbeda, yakni: 39% selalu, 46% sering, 14% jarang, dan 1% mahasiswa tidak pernah menyelesaikan tugas-tugas pribadi, bersikap dan bertindak untuk tidak mudah tergantung kepada orang lain.

Kedelapan, demokratis. Mahasiswa memedomani bahwa sesama warga negara, hak dan kewajiban dirinya sama dan setara dengan orang lain dalam intensitas: 51% sering, 34% selalu, 13% jarang, dan 2% mahasiswa tidak pernah memedomani bahwa sesama warga negara, hak dan kewajiban dirinya sama dan setara dengan orang lain.

Kesembilan, keingintahuan. Mahasiswa bersikap dan bertindak untuk mengetahui lebih banyak dari yang telah dipelajari dalam intensitas yang berbeda, yakni: 38% selalu, 51% sering, dan 11% mahasiswa jarang bersikap dan bertindak untuk mengetahui lebih banyak dari yang telah dipelajari dalam intensitas yang berbeda.

Kesepuluh, semangat kebangsaan. Mahasiswa mengutamakan kepentingan bangsa dan negara di atas kepentingan diri, kelompok, dan golongan dalam intensitas yang berbeda, yakni: 38% selalu, 51% sering, 11% mahasiswa jarang, mengutamakan kepentingan bangsa dan negara di atas kepentingan diri, kelompok, dan golongan.

Kesebelas, cinta tanah air. Mahasiswa mengutamakan untuk berfikir, bersikap, dan bertindak setia, peduli, dan menghargai bahasa, lingkungan fisik, sosial, budaya, ekonomi, dan politik kebangsaan. Intensitasnya: 49% selalu, 42% sering, dan 9% mahasiswa jarang mengutamakan untuk berfikir, bersikap, dan bertindak setia, peduli, dan menghargai bahasa, lingkungan fisik, sosial, budaya, ekonomi, dan politik kebangsaan.

Kedua belas, menghargai prestasi. Mahasiswa terbiasa untuk mengakui dan menghormati keberhasilan orang lain serta memotivasi dirinya untuk menghasilkan sesuatu yang bermanfaat bagi kehidupan masyarakat. Intensitasnya: 60% selalu, 36% sering, dan 4% mahasiswa jarang mengakui dan menghormati keberhasilan orang lain serta memotivasi dirinya untuk menghasilkan sesuatu yang bermanfaat bagi kehidupan masyarakat.

Ketiga belas, bersahabat/komunikatif. Mahasiswa memperoleh pengajaran dosen agar senang bersahabat, bergaul, dan bekerja sama dengan orang lain. intensitasnya: 60% selalu, 36% sering, dan 4% mahasiswa jarang memperoleh pengajaran dosen agar senang bersahabat, bergaul, dan bekerja sama dengan orang lain.

Keempat belas, cinta damai. Mahasiswa merasa senang jika orang lain menerima sikap, perkataan, dan perbuatannya. Intensitasnya: 65% selalu, 31% sering, dan 4% mahasiswa tidak pernah senang jika orang lain menerima sikap, perkataan, dan perbuatannya.

Kelima belas, gemar membaca. Mahasiswa menyempatkan diri untuk membaca berbagai bahan bacaan kuliah dan lainnya. Intensitasnya: 17% selalu, 48% sering, 34% jarang, dan 1% mahasiswa tidak pernah menyempatkan diri untuk membaca berbagai bahan bacaan kuliah dan lainnya.

Keenam belas, peduli lingkungan. Mahasiswa selalu mencegah kerusakan lingkungan alam harus dilakukan dengan cara menjaga dan mengupayakan untuk memperbaiki kerusakan alam yang sudah terjadi. Intensitasnya: 40% selalu, 46% sering, 13% jarang, dan 1% mahasiswa tidak pernah mencegah kerusakan lingkungan alam harus dilakukan dengan cara menjaga dan mengupayakan untuk memperbaiki kerusakan alam yang sudah terjadi.

Ketujuh belas, kepedulian sosial. Mahasiswa membantu orang lain dan masyarakat yang membutuhkan bantuannya. Intensitasnya: 51% selalu, 44% sering, 5% mahasiswa jarang membantu orang lain dan masyarakat yang membutuhkan bantuannya.

Kedelapan belas, tanggung jawab. Mahasiswa menyatakan bertanggung jawab untuk melaksanakan tugas dan kewajiban yang seharusnya dilakukan, terhadap diri sendiri, masyarakat, lingkungan (alam, sosial dan budaya), negara dan Allah swt. Intensitasnya: 64% selalu, 32% sering, dan 4% mahasiswa jarang bertanggung jawab untuk

melaksanakan tugas dan kewajiban yang seharusnya dilakukan, terhadap diri sendiri, masyarakat, lingkungan (alam, sosial dan budaya), negara dan Allah swt.

Pada hakikatnya, karakter mahasiswa itu terbentuk dan berkembang sebagai akumulasi pengalaman hidupnya sejak awal hingga masa-masa belajar mereka di institusi pendidikan tinggi. Nilai-nilai karakter itu pun masih terus berkembang dan terus mencari bentuknya yang tepat sesuai dengan tuntutan lingkungan pergaulan yang melingkupinya. Walaupun karakter itu telah tertanam dalam waktu yang relatif lama, diyakini masih dapat berubah sesuai dengan adaptasi mereka dalam lingkungan hidupnya. Adaptasi demikian itu dapat mengarah pada perilaku/karakter yang semakin baik, bisa juga mengarah pada perilaku yang permisif atas nilai-nilai yang dulunya dipedomani sebagai sesuatu yang baik, atau bahkan meninggalkannya dan beralih pada karakter yang buruk akibat tuntutan hidup, pergaulan, pengalaman, dan tekanan kehidupan yang kuat.

Persoalan dasar bagi dunia pendidikan adalah bagaimana menyiapkan peserta didik yang cerdas dan memiliki karakter yang kuat untuk membangun bangsanya ke arah yang lebih baik. Sejalan dengan Rencana Strategis Kemendiknas 2010-2014 yang telah mencanangkan visi penerapan pendidikan karakter, diperlukan kerja keras semua pihak, terutama di lembaga pendidikan formal, termasuk institusi pendidikan di Perguruan Tinggi. Institusi pendidikan formal mulai dari jenjang prasekolah, pendidikan tingkat dasar, pendidikan tingkat atas sampai Perguruan Tinggi telah mencanangkan dan menerapkan pendidikan karakter.

Namun secara umum, pendidikan karakter tersebut masih sebatas pada pembekalan aspek pengetahuan atau menyentuh ranah kognitif semata. Pembelajarannya lebih banyak disampaikan dalam bentuk konsep dan teori tentang nilai benar (*right*) dan salah (*wrong*). Sedangkan penerapannya dalam kehidupan sehari-hari tidak menyentuh ranah afektif dan psikomotorik dalam perilaku peserta didik. Hal tersebut dapat dilihat betapa institusi pendidikan tersebut masih disibukkan sebatas pada kegiatan ujian, mulai dari ujian tengah semester, ujian akhir semester, dan penambahan tugas-tugas akademik. Penilaian prestasi belajarnya pada umumnya masih menitikberatkan pada aspek penguasaan pengetahuan dan hafalan (ranah *knowledge*) semata.

Dalam institusi perguruan tinggi, pendidikan karakter merupakan tahapan pembentukan karakter yang tidak kalah pentingnya dari pembentukan karakter pada tahapan pendidikan sebelumnya, yaitu di lingkungan keluarga dan di lingkungan tingkat pendidikan dasar dan menengah dalam sistem persekolahan. Oleh sebab itu, semestinya setiap Perguruan Tinggi memiliki pola pembentukan karakter mahasiswa sesuai dengan visi, misi, dan karakteristik perguruan tinggi masing-masing. Pendidikan karakter di Perguruan Tinggi adalah suatu sistem penanaman dan pembentukan nilai-nilai karakter bagi civitas akademika yang meliputi komponen pengetahuan, kesadaran atau sikap, dan tindakan untuk melaksanakan nilai-nilai terpuji, baik terhadap Tuhan Yang Maha Esa, diri sendiri, bagi sesama manusia, lingkungan, maupun warga-bangsa sehingga menjadi manusia seutuhnya/insan kamil.

Pendidikan karakter di Perguruan Tinggi perlu dirancang secara menyeluruh. Saat peserta didik baru memasuki wilayah kampusnya sebagai mahasiswa, di setiap fakultas, jurusan, di berbagai aktivitas atau kegiatan organisasi intrakampus maupun ekstrakampus, semua kegiatannya harus dirancang secara komprehensif untuk mencapai tujuan yang telah ditetapkan oleh masing-masing Perguruan Tinggi. Dalam pendidikan karakter di Perguruan Tinggi, semua komponen harus terlibat secara optimal, meliputi: komponen penyelenggara, tenaga pendidik dan tenaga kependidikan pimpinan unit kerja seperti, Ketua Jurusan dan Ketua Program Studi, kurikulum, proses pembelajaran dan penilaian, kualitas hubungan, penanganan atau pengelolaan matakuliah, pelaksanaan aktivitas atau kegiatan baik intrakampus maupun ekstrakampus, pemberdayaan sarana prasarana, pembiayaan, dan etos kerja civitas akademika dan lingkungan Perguruan Tinggi secara sinergis harus saling mendukung penyelenggaraan pendidikan karakter. *Wallahu a'lam.*

Penutup

Berdasarkan deskripsi tersebut, penelitian ini menyajikan kesimpulan:

Pertama, Pembentukan karakter mahasiswa oleh tenaga pendidik dalam sistem pendidikan tinggi Islam dilakukan pada kegiatan perkuliahan dalam bentuk penyampaian pesan, permintaan untuk melakukan kewajiban, dan penyampaian saran untuk mewujudkan karakter yang harus dimiliki dan diinternalisasikan pada diri tiap individu mahasiswa. Terdapat 18 jenis karakter yang diinternalisasikan kepada mahasiswa dalam kegiatan perkuliahan, yaitu: Religius, jujur, toleransi, disiplin, kerja

keras, kreatif, mandiri, demokratis, keingintahuan, semangat kebangsaan, cinta tanah air, menghargai prestasi, bersahabat/komunikatif, cinta damai, gemar membaca, peduli lingkungan, peduli sosial, dan bertanggung jawab. Para tenaga pendidik mengakui bahwa mereka selalu atau sering melakukan internalisasi nilai/norma karakter kepada mahasiswa pada setiap kegiatan perkuliahannya;

Kedua, Hasil pembentukan karakter mahasiswa oleh tenaga pendidik dalam sistem pendidikan tinggi Islam meliputi 18 nilai/norma yang diinternalisasikan oleh para tenaga pendidik (dosen). Mahasiswa mengakui bahwa mereka melaksanakan penyampaian pesan, permintaan untuk melakukan kewajiban, dan penyampaian saran untuk mewujudkan karakter yang harus dimiliki dan diinternalisasikan pada dirinya dalam intensitas yang hampir setara sebagaimana pengakuan dosen dalam penanaman nilai/norma karakter yang telah mereka ajarkan kepada mahasiswanya.

Berdasarkan simpulan tersebut, tim peneliti menyarankan dan/atau merekomendasikan kepada: (1) Tenaga pendidik (dosen) maupun tenaga kependidikan pada Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Negeri (PTKIN), agar hasil-hasil penelitian ini dijadikan *feedback* tentang karakter mahasiswa yang dididiknya untuk memberi landasan yang kuat dalam penyajian layanan pendidikan secara lebih baik berdasarkan karakter yang terpetakan secara jelas; (2) para perumus kebijakan pendidikan tinggi Islam Pusat maupun Daerah, agar menjadikan hasil penelitian ini sebagai basis data dan informasi berharga tentang karakter subjek pendidikan untuk

merancang ulang model dan metode pembelajaran agar mampu mewujudkan karakter peserta didik yang lebih baik dan berguna bagi kehidupan masa depan mereka sebagai penerus generasi bangsa; (3) Mahasiswa PTKIN, agar menjadikan hasil penelitian ini sebagai informasi balikan tentang jati diri karakter mereka sehingga mereka mampu merevaluasi persepsi dan perilakunya menuju perbaikan karakter yang lebih sesuai dan relevan dengan nilai-nilai mulia perilaku dan budaya bangsa; dan (4) Para orangtua/wali mahasiswa PTKIN, agar menjadikan hasil penelitian ini sebagai bahan informasi penting sekaligus sebagai gambaran tentang karakter putera-puteri mereka agar mereka ikutserta mendukung dan memperlakukan putera-puterinya untuk berperilaku sesuai dengan norma dan nilai karakter yang lebih baik.

Bibliography

- Jurnal Paedagogia* Vol. 18 Tahun 2015 FKIP Universitas Sebelas Maret
(<http://jurnal.fkip.ac.id/index.php/Paedagogia>), hlm. 1-9.
- Peraturan Presiden RI Nomor 87 Tahun 2017 tentang *Penguatan Pendidikan Karakter*. Diklat Menimbang huruf b
- Berger, P. L. & Luckmann, *The Social Construction of Reality*, New York: Anchor Book, 2007.
- Fowler, F. J., *Survey Research Methods*, Newbury Park, California: SAGE Publication.
- Kuhn, T. S., *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 1980.
- Kerlinger, F. N., *Foundation of Behavioral Research (Seventh Edition)*, New York: Holt Rinehart and Winston, Inc., 2006.
- Al-Albani, Abu Abdurrahman Muhammad Nashiruddin. 1413 H. *Shahih Adabul Mufrad (e-book)*. Oman: Maktabah Albani.
- Anis Matta, Muhammad. 2002. *Membentuk Karakter Cara Islam*. Jakarta: Al-I'tishom.
- Aib: Mahasiswa Mencontek Saat Ujian Semester. *Banjarmasin Post*, 1 September 2015.
- BayiSehat Community. 2009. *Suara Ibu Bisa Optimalkan Janin*.
<http://www.bayisehat.com/pregnancy-mainmenu-39/454-suara-ibu-bisa-optimalkan-otak-janin.html>.
Diakses pada tanggal 29 Desember 2016.
- Brooks, Jane B. 2001. *Parenting*. third edition. New York. McGraw-Hill Humanities Social.
- Chopra, Deepak. 2011. *Magical Beginnings, Enchanted Lives* (online).
<http://www.epochtimes.co.id/keluarga.php?id=312>.
Diakses pada tgl 31 Desember 2016.
- Depdiknas. 2007. *Kamus Umum Bahasa Indonesia (Edisi III, Cetakan kelima)*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Departemen Pendidikan Nasional. 2008. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional
- Dimiyati, Khudzaifah. 2008. Pengantar Redaksi dalam *Jurnal Penelitian Humaniora*. Vol. 9. No. 1 Februari 2010.

- Goleman, Daniel. 1996. *Emotional Intelligence*. Bantam Books: New York, US.
- Hutabarat, Binsar. 2011. *Karakter Bangsa, Dulu dan Kini*. <http://christianreformedink.wordpress.com/2011/06/19/karakter-bangsa-dulu-dan-kini/>. Diakses tanggal 1 September 2016.
- Hoghughi, Masud and Nicholas Long. 2004. *Handbook of parenting: theory and research for practice*. UK. SAGE Publications Ltd.
- Irianto, Yoyon Bahtiar. 2010. *Strategi Manajemen Pendidikan Karakter (Membangun Peradaban Berbasis Ahlaqul Kharimah)*. Proceedings of The 4th International Conference on Teacher Education; Join Conference UPI & UPSI Bandung, Indonesia, 8-10 November 2010.
- Kemendiknas. 2010a. *Rencana Strategis Departemen Pendidikan Nasional Tahun 2010-2014: Rancangan RPJMN tahun 2010-2014*. Jakarta: Biro Perencanaan Setjen Kemendiknas.
- Kemendiknas. 2010b. *Desain Induk Pendidikan Karakter*. Jakarta: Biro Perencanaan Setjen Kemendiknas.
- Lickona, Thomas. 1993. *Educating for Character: How Our School Can Teach Respect and Responsibility*. New York: Simon & Schuster, Inc.
- _____. 2004. *Character Matters: How to Help Our Children Develop Good Judgment, Integrity, and Other Essential Virtues*. New York Simon & Schusters, Inc.
- Musfiroh, Tadkirotun. 2008. *Memilih, Menyusun dan Menyajikan Cerita untuk Anak Usia Dini*. Jogjakarta: Tiara Wacana.
- Pujiati, Maya A. 2007. *Kekuatan Pikiran dalam Pengasuhan Anak*. <http://duniaparenting.com/kekuatan-pikiran-dalam-pengasuhan-anak/comment-page-1/#comment-321>. Diakses pada tanggal 29 Desember 2016.
- Sudrajat, Akhmad. 2010. *Tentang Pendidikan Karakter*. dalam <http://akhmad.sudrajat.wordpress.com/2010/08/20/> diakses 31 Agustus 2012.
- Suyanto. 2010. *Urgensi Pendidikan Karakter*. Jakarta: Ditjen Dikdasmen-Kementerian Pendidikan Nasional.
- Tuasikal, Muhammad Abduh. 2012. *13 akhlak utama salafus shalih*. dalam <http://muslim.or.id/akhlaq-dan-nasehat/13-akhlaq-utama-salafus-shalih.html>. diakses tanggal 1 September 2012.
- Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional. Bandung: Penerbit Citra Umbara.

Walid, Muhammad. 2011. Model pendidikan Karakter. *Jurnal eL-QUDWAH*. Volume 1 Nomor 5, edisi April 2011.

Voice of Islam. 2010. *Cara Berkomunikasi dan Mendidik Janin (Bacaan Wajib Ibu Hamil)*. (online).
<http://www.voaislam.com/muslima>

[h](#). Diakses pada tgl 31 Desember 2011.

Wonohadidjojo, Ishak S. (2001). Analisis SWOT untuk parenting: Beberapa Parameter Kurikuler untuk Keluarga. *VERITAS*. 2/1 (April 2001): 21-35