

Organized by:



PROCEEDING
**GRADUATE
FORUM**

KELUARGA MAHASISWA PASCASARJANA (KMP)
UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA
2018

**“OTORITAS KEAGAMAAN, POLITIK
DAN BUDAYA MASYARAKAT MUSLIM”**

YOGYAKARTA, 29 NOVEMBER 2018

**VOLUME
3**

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Jl. Laksda Adisucipto, Caturtunggal, Kec. Depok, Sleman
Daerah Istimewa Yogyakarta 55281

ISSN: 2598-0548

OTORITAS KEAGAMAAN, POLITIK DAN BUDAYA MASYARAKAT MUSLIM

Proceeding
Graduate Forum 2018
KMP UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

OTORITAS KEAGAMAAN, POLITIK DAN BUDAYA MASYARAKAT MUSLIM

KMP UIN Sunan Kalijaga, 2019
Hak cipta dilindungi undang-undang
All rights reserved

Editor: Tim GF

Desainer sampul: Dwi Cahyo Prasetyo

Diterbitkan oleh PPS UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Jln. Laksda Adisucipto, Caturtunggal, Kec. Depok, Sleman, DIY 55281

Volume III

Cetakan I, Februari 2019

ISSN: 2598-0548

KATA PENGANTAR

Anis Fitriyah

Ketua Keluarga Mahasiswa Pascasarjana (KMP)
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Tujuan penyusunan *proceeding* ini adalah sebagai produk akhir dari kegiatan Graduate Forum yang diselenggarakan pada 29 November 2018 lalu. Kegiatan ini sebagai upaya Keluarga Mahasiswa Pascasarjana (KMP) 2018/2019 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk mempertemukan mahasiswa pascasarjana dari berbagai Universitas di Indonesia. Pertemuan ini sekaligus untuk mempresentasikan karya tulis terbaru mereka.

Penyusunan *proceeding* ini sendiri diawali dari proses *submit* abstrak, *review* abstrak, penentuan abstrak yang sesuai, *submit full papers*, *conference*, *review* dan proses *editing* yang memakan waktu cukup panjang. Oleh karena itu saya ucapkan terimakasih kepada pihak-pihak yang terlibat dalam proses penyusunan *proceeding* ini, teruntuk Aflahal Misbah sebagai ketua panitia Graduate Forum, sie. media dan Publikasi, Robi Kurniawan, Desthy Umayah Adriani, Silvia Santi, dan Tri Wahyuni, dan asisten editor, Murida Yunailis, Amiqah, Siti Muazaroh, Lukman Nulhakim dan Nurani Jayanti yang telah bekerja keras dan bertanggung jawab dalam pengolahan *proceeding* ini.

Ucapan terimakasih juga saya haturkan kepada dosen-dosen pascasarjana yang telah membantu proses *review* abstrak, teruntuk Dr. Nina Mariana Noor, MA., Dr. Munirul Ikhwan, Lc, MA., Najib Kailani, S.Fil.I, MA, Ph.D., Dr. Mohammad Yunus, Lc, MA., Dr. Sunarwoto, MA., dan Dr. Suhadi, MA yang sudah bersedia meluangkan waktunya untuk membantu KMP UIN Sunan Kalijaga dalam menyeleksi 161 abstrak yang masuk. Tidak lupa saya ucapkan terimakasih kepada *reviewer full paper*: Aflahal Misbah, Silvia Santi, Ahmad Sulaiman dan Ahmad Jamaludin yang telah membantu dalam proses pemilihan *full paper* terbaik.

Saya ingin mengucapkan terimakasih yang tidak terhingga kepada Prof. Noorhaidi Hasan, MA, M.Phil, Ph.D., dan seluruh civitas akademika Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga yang telah memfasilitasi kegiatan Graduate Forum dan penyusunan proceeding, sehingga KMP UIN Sunan Kalijaga mampu melahirkan buku, sebagaimana yang ada di hadapan teman-teman pembaca ini.

Sedikit membahas, buku ini merupakan sekumpulan artikel dengan tema utama **“Otoritas Keagamaan, Politik, dan Budaya Masyarakat Muslim”**, yang dilatarbelakangi dari pertanyaan sederhana, akankah keagamaan, politik dan budaya masyarakat muslim dapat berkembang tanpa otoritas? Dari konstruksi sosial jawabannya tentu saja tidak, meski agama adalah hak individu antara hamba dengan tuhan-Nya, kemudian Nabi Muhammad dan al-Quran dipercaya memiliki otoritas tertinggi dalam Islam, tapi dalam masyarakat sosial praktik keberagaman memerlukan adanya aktor-aktor untuk memasarkan agama, yang sering disebut sebagai tokoh agama, begitu juga politik di dalamnya. Politik juga memerlukan adanya aktor-aktor dalam hubungan birokrasi, dan ini merupakan sebuah fenomena sosiologis, terlebih lagi merespon kondisi sosial masyarakat di era millennial seperti sekarang ini.

Generasi millennial saat ini memiliki kuasa sekaligus tantangan yang cukup besar sebenarnya, terutama dalam hal membendung informasi di media sosial. Saat ini agama dipasarkan melalui *packaging* yang jauh berbeda dengan masa lampau. Fenomena hijrah-*fest*, dan ustad-ustad yang digandrungi para *'fans'* fanatik sebagai dampak dari gerakan personal *branding* yang dilakukan kelompok tertentu dengan massif misalnya. Kalau boleh jujur, para penggemar label *'syariah'* ini tidak keliru, karena memang gerakan ini telah menguasai ruang-ruang diskursus millennial, setiap hari generasi millennial dibombardir kemasan agama dengan *framing* media yang apik.

Saya teringat *Theory Fallacy*, bahwa kesesatan terjadi dalam aktivitas berfikir karena kesalahan penggunaan bahasa. Saya kemudian berfikir apakah fenomena

agama dengan '*new labelling*' ini dalam rangka penerapan *Theory Fallacy* ini. karena kekeliruan apabila digaungkan secara terus-menerus dengan massif, lambat laun akan menjadi sebuah kebenaran. Kita baca skema pra-aksi 212 di Monas beberapa waktu lalu misalnya, *framing*-nya adalah bela ulama, mengawal fatwa MUI dan isu-isu sejenis dengan bahasa-bahasa agama, ujungnya adalah mobilisasi massa begitu banyaknya, dan isu itu digaungkan melalui media sosial melalui gerakan *buzzering* besar-besaran.

Saya dalam posisi memperlihatkan realitas atas otoritas millennial dengan dunia dan hiruk-pikuknya. Atas bacaan realitas semacam itulah maka diperlukan kajian-kajian yang berkait-paut dengan keagamaan, media, gender, komunikasi, dan politik. Tema-tema ini penting untuk dikaji dan dibumikan sebagai 'pisau' analisis terhadap arus informasi, termasuk informasi-informasi keagamaan. Ini penting untuk dilakukan agar agama, politik, dan gender diletakkan dalam ruang yang semestinya, tidak kemudian menjadi alat propaganda. Akhirnya, saya ucapkan selamat membaca!

Yogyakarta, Februari 2019

Prolog:**OTORITAS KEAGAMAAN DI ERA POST-TRUTH: Kontestasi, Negosiasi dan Ruang Publik yang Berubah****Prof. Noorhaidi Hasan, Ph.D**

Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Graduate Forum (GF) merupakan agenda tahunan Keluarga Mahasiswa Pascasarjana (KMP) Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tahun ini adalah tahun ketiga pelaksanaan kegiatan tersebut. Acara ini diikuti oleh Mahasiswa dari berbagai kampus Pascasarjana di Indonesia. Berbeda dengan GF tahun sebelumnya, dalam GF tahun ini panitia amat selektif dalam mereview abstrak yang masuk, yakni hanya memilih 42 abstrak terbaik dari 161 abstrak dengan proses review yang panjang dan melibatkan reviewer yang kompeten dan bertanggungjawab. Selain sebagai ajang tahunan yang diadakan oleh KMP UIN Sunan Kalijaga, GF hadir sebagai upaya membangun silaturahmi antarmahasiswa pascasarjana dari berbagai universitas. Dalam GF mereka dapat mempresentasikan karya tulis terbaru sekaligus merintis jalan untuk bisa mempublikasikan artikel dalam jurnal nasional terakreditasi atau internasional bereputasi, atau setidaknya prosiding terindeks, sebagai prasyarat mengikuti ujian akhir (*munaqasah*).

Oleh karena itulah, sebagai Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, saya tidak punya alasan kecuali mendukung sepenuhnya dan mengapresiasi pelaksanaan kegiatan tersebut. Melalui GF, KMP telah membantu Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga mewujudkan visinya menjadi *centre of excellence* terkemuka dalam pengembangan kajian-kajian keislaman lintas dan multidisiplin berwawasan keindonesiaan, kemoderenan dan kemanusiaan.

Selain karena alasan sebagaimana terangkum di atas, saya menyadari bahwa memformulasikan gagasan ke dalam tulisan yang sistematis dan *theoretically well-informed* bukanlah pekerjaan yang mudah bagi mahasiswa pascasarjana. Apalagi

ketika mereka dituntut mempresentasikan karya itu di dalam forum-forum akademik berskala besar. Melalui GF mereka dituntut bukan saja menghasilkan karya tulis mutakhir tapi sekaligus mempresentasikannya di hadapan sejawat mahasiswa, dosen, peneliti dan akademisi yang datang dari berbagai kawasan Indonesia. Saya percaya GF telah menjelma menjadi forum pertukaran ide dan gagasan yang penting sekaligus wadah dalam mengapresiasi karya mahasiswa pascasarjana.

GF tahun ini mengambil tema besar **“Otoritas Keagamaan, Politik, dan Budaya Masyarakat Muslim”**. Beberapa tema pecahan kecil yang menarik untuk diperhatikan lebih mendalam antara lain: Politik dan Hukum Islam, Gender dalam Islam, Media dan Komunikasi Keagamaan, dan Otoritas dan Teks-teks Keislaman. Sub-sub tema ini diangkat karena relasi kuasa dan upaya pemaknaan teks keagamaan senantiasa membuat kran kontestasi diskursif antarberbagai elemen kepentingan berlangsung lebih terbuka. Kecenderungan minat politik (*political will*) seorang tokoh tentu saja dapat memengaruhi *legal paradigm*-nya ketika ia membingkai kaidah-kaidah dalam hukum Islam. Al-Syafi'i, misalnya, sebagai tokoh sentral dalam tradisi pemikiran hukum Islam, berupaya merumuskan konsep hukum yang moderat sebagai langkah politik untuk mendamaikan kontestasi metodologis antara *Ahl al-Ra'yi* dan *Ahl al-Hadits*. Kesalehan sosial Imam al-Syafi'i yang terbangun karena persentuhannya dengan realitas kontekstual pada zamannya merupakan nomenklatur perlawanan terhadap eksploitasi politik teks-teks keagamaan (*istighlâl al-nash al-dîniy*) yang digagas oleh Ibn Abd Rabbah dan ideologi kesultanan (*al-îdiyulûjjiyyah al-sulthâniyyah*) yang ditumbuhkembangkan oleh Ibn Al-Muqaffa'. Hal ini mengindikasikan bahwa teks agama yang oral ketika berubah menjadi teks literal (terbuka dan terbaca) selalu menimbulkan keragaman penafsiran dan pemaknaan.

Dalam konteks keindonesiaan, hukum Islam klasik kerap dihadapkan dengan peristiwa-peristiwa politik kontemporer. Masalahnya adalah hukum Islam di Indonesia dihadirkan bukan sebagai langkah solutif yang kritis melainkan justru

sebagai model justifikatif untuk membenarkan suatu tindakan sosio-politik tertentu, sekaligus menyalahkan tindakan sosio-politik yang berseberangan dengannya. Di era *post-truth* ini kebenaran telah menjadi komoditas dan berkembang begitu *absurd* diwarnai keriuhan orang bersaing memperebutkan kepentingan. Mereka merekonstruksi kebenaran menurut versi masing-masing. Pada titik ini, progresifitas hukum Islam akan terkungkung dalam sekat-sekat sektarian. Nah, mampukah kita menghadirkan kesadaran inklusif tentang bagaimana relasi antara fenomena politik dan hukum Islam idealnya didialektikkan dalam ruang-ruang publik secara kolektif?

Untuk itu, tema tentang politik dan hukum Islam menjadi bagian penting dari tema besar yang KMP usung dalam GF. Tema ini merupakan bagian integral yang tidak bisa dilepaskan ketika berbicara tentang otoritas. Begitu juga ketika berbicara tentang isu gender dan Islam, perdebatan paradigmatik seputar isu gender dalam Islam senantiasa menghadirkan gagasan-gagasan yang unik dan menarik untuk dikaji. Isu yang digulirkan pejuang feminisme terkait problematika gender dalam Islam merupakan dalil bahwa ada pergerakan dari yang selama ini diposisikan inferior merangkak ke posisi yang ideal dalam stratifikasi sosial. Gerakan gender dalam Islam harus dilihat sebagai upaya pembebasan (*liberation*) bukan sebagai langkah pemberontakan (*rebellion*) terhadap apa yang tertera dalam korpus literasi Islam klasik. Gender yang oleh *turâts* dimaknai sebagai pembeda (*differentiator*) antara laki-laki dan perempuan, baik dalam urusan privat maupun dalam ruang publik, kini justru hadir sebagai pembela (*defender*). Wacana gender adalah tentang diskursus kritis terhadap apa yang selama ini dianggap sudah mapan dan sangat humanis.

Ketidakutuhan perspektif dalam memandang perbedaan jenis kelamin berdampak pada diposisikannya perempuan hanya sebagai faktor instrumental dalam kehidupan. Sebagai diskursus kritis, gender berupaya menghadirkan kesadaran yang lebih komprehensif, utuh dan menyeluruh. Proses pergerakan prespektif gender adalah menuju nilai yang sama sebagai manusia, bukan sebagai

pelengkap kehidupan semata. Jika isu gender di dunia kerap menysar teks-teks Islam klasik sebagai area kritik kajiannya, maka di Indonesia, sebagai negara yang penduduknya mayoritas umat Islam, persoalannya lebih bagaimanakah para pejuang feminisme melihat problem laten yang menimpa srikandi-srikandi di bumi Ibu Pertiwi ini?

Realitas yang seperti ini menjadikan isu gender perlu untuk dikaji lebih lanjut serta diangkat ke permukaan. Ini diperlukan untuk menciptakan *equality partnership* dalam berbagai bidang, sebagai salah satu *goals* yang tercantum dalam SDG's (*Sustainable Development Goals*) yang menjadi tanggungjawab semua kalangan, baik pemerintah, NGO, dan khususnya kalangan akademisi.

Selain masalah politik dan hukum Islam atau gender dalam Islam, isu-isu kontekstual yang kerap kali muncul ke permukaan sebagai fenomena kritis adalah tentang media dan komunikasi keagamaan. Media selain menjadi peluang dan wadah untuk menyebarkan kebenaran, ia juga bisa menjadi bumerang yang memunculkan malapetaka. Keterbukaan jaringan media sosial meniscayakan siapa saja untuk ikut andil dalam menentukan dialog-dialog keagamaan ke depan. Bahasa oral sebagai media klasik untuk saling memahami dan mengenal satu sama lain, kini telah berkembang menjadi bahasa tulisan yang bisa diakses oleh siapa saja, kapan saja dan di mana saja. Jika bahasa sebagai media sosial *offline* hanya memiliki peran kuadrik antara si pembicara (*orator*) dan pendengar (*audience*), kini di zaman globalisasi ilmu pengetahuan dan teknologi, bahasa sebagai media sosial *online* hadir dengan fungsi matriks yang sangat kompleks. Tema yang sedang didiskusikan di manca negara, misalnya, bisa kita ikuti secara langsung dari dalam negeri pada saat yang bersamaan.

Jika tema politik dan hukum Islam didiskusikan oleh orang-orang yang sudah matang umurnya, tema gender dalam Islam diangkat oleh pejuang feminis yang rata-rata sudah berpengalaman merasakan asin garam kehidupan, maka tema media dan komunikasi keagamaan dapat diperbincangkan oleh generasi milenial.

Yang pertama dan yang kedua lebih berupaya untuk menanggapi dan menyikapi bagaimana teks-teks keagamaan dimaknai, yang terakhir justru lebih cenderung pasif pembacaan namun frontal dalam penyampaian. Jika yang pertama dan yang kedua menjadikan buku sebagai media primer sumber informasi kemudian mendiskusikannya, yang terakhir cukup dengan ponsel pintar lantas langsung membagikannya (*sharing*). Di sini, ketika para pegiat media sosial tidak memiliki kesadaran kritis dalam dirinya, bukan tidak mungkin, tema-tema keagamaan yang idealnya didiskusikan justru hadir dengan wajah yang serampangan. Alasan-alasan ini menjadikan penting mengapa isu media perlu diangkat secara khusus.

Selain ketiga isu di atas, yang tidak kalah pentingnya untuk diperhatikan terkait isu otoritas, bagaimana fenomena keberlangsungan inklusivitas dan pluralitas pemaknaan terhadap teks-teks keagamaan bergantung pada kerangka penafsiran dan model interpretasi yang digunakan. Apa yang terdokumentasikan dalam sejarah politik maupun ilmu pengetahuan dalam peradaban Islam merupakan hasil dari olah nalar penafsir (*interpreter*) terhadap teks-teks keagamaan (*religious texts*) yang tentunya setiap penafsir memiliki latar belakang prakonsepsi yang berbeda-beda. Perbedaan prakonsepsi inilah yang akan menentukan arah model penafsiran dalam mengurai makna-makna teks. Proses mengurai kembali makna awal (*al-ta'wîl*) dapat dipahami sebagai upaya hermeneutis dalam melihat kembali aspek-aspek sosio-legal-kultural ketika teks-teks keagamaan tersebut dibangun karena teks-teks keagamaan tidak serta-merta dapat dihadirkan di tengah kehidupan masyarakat tanpa adanya realita kontekstual yang mengitarinya.

Perkembangan di Indonesia dalam dua dekade terakhir di Indonesia sering memperlihatkan bagaimana teks-teks keagamaan dihadirkan dengan penafsiran-penafsiran yang otoritarian sehingga cenderung memarjinalkan sisi-sisi kemanusiaan. Oleh karena itu, bukan perkara yang *absurd* jika pasar politik di Indonesia kerap memakan korban sebagai tumbal dalam meraih kekuasaan. Persoalan otoritas dalam memaknai teks-teks keagamaan menjadi kabur karena

tidak ada standar yang jelas tentang siapa yang paling otoritatif berbicara atas nama Islam; apakah elit politik ataukah kaum agamawan. Keadaan diskursus penafsiran menjadi semakin nampak berserakan tatkala keduanya tak lagi bisa dipisahkan. Dari semua isu yang diangkat, penting direnungi apakah kita sebagai insan akademisi dapat mentradisikan pola pembacaan yang egalitarian? Satu bentuk kegelisahan akademik yang harus segera diurai bersama untuk dapat menghadirkan penafsiran yang humanitarian dan terbebas dari karut-marut kepentingan.

Tentu saja ada banyak tema kecil dan menarik selain empat tema yang saya paparkan sebelumnya. Keunggulan yang patut dicermati dalam kumpulan tulisan ini adalah para peneliti umumnya menyajikan topik kajian secara lintas dan multidisiplin sehingga mampu keluar dari batasan-batasan disiplin ilmu yang sering dipetakan secara ketat.

Akhirnya, saya ucapkan selamat membaca dan mengkritisinya.

Yogyakarta, Desember 2018

Selamat membaca!

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	i
Prolog: Otoritas Keagamaan di Era Post-Truth: Kontestasi, Negosiasi dan Ruang Publik yang Berubah	
Prof. Noorhaidi Hasan, Ph.D.....	iv
Daftar Isi	x
Pergulatan Identitas dan Negoisasi Kultural Ahmadiyah dan Mormon sebagai Kelompok Agama Minoritas di Yogyakarta	
Aan Arizandy.....	2
Imajinasi Nasionalisme Kaum Muda dan Persoalan Keanekaragaman di Indonesia	
Agus Syarifudin Efendi	25
Islam dan Hukum Internasional: Telaah atas Pemikiran Muhammad Hamidullah tentang Konsep <i>Islamic International Law</i>	
Bakhtiar Yusuf.....	58
Pluralisme pada Hukum Keluarga di Negara-Negara Muslim: Studi Komparasi Regulasi dan Praktik Wasiat Wajibah di Turki, Maroko, Mesir, dan Indonesia	
Nurul Adhha, S.S.I.....	79
Islamisme dan Kapitalisasi Industri Seks di Salatiga	
Elia Tambunan.....	97
Resistensi Ideologi Kaum Bonokeling terhadap Modernitas	
Farikhatul 'Ubudiyah	116

Relasi Islam dan Demokrasi

Fariz Ulul Abshar.....128

Negara Pancasila sebagai Dar Al-‘Ahdi Wa Al-Syahadah: Gagasan Bernegara Muhammadiyah di Tengah Arus Gerakan Islamisme

Adlan Ryan Habibie.....151

Nilai Demokrasi dalam Dakwah Literasi dan Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat Marginal oleh Lembaga Laksita

Ahmad Habibi Syahid.....170

Pelemahan Posisi Perempuan dalam Novel Ayat-Ayat Cinta

Adhe Rizki Mulkiana.....191

Gender Perception and Its Contribution to Women Leadership_in Their Carrer and Family

Joni Indra Wandu, Sampara Palili205

Matrilineal dan Bundo Kandung: Tantangan Perempuan Minangkabau dalam Menjaga Tradisi Lokal dalam Konteks Masyarakat Indonesia yang Multikultural

Mufdil Tuhri.....219

“Imajinasi Sosial” Perempuan Muslim di Ruang Publik dalam Sistem Patriarki

Nur Qomariyah Imzastini239

Cadar dan Otoritas terhadap Tubuh Perempuan Muslim

Perdana Aysha Puteri.....261

Kajian Semiotika Emansipasi Muslimah dalam Iklan Wardah

Shagita Maulady Anjany.....276

Pemikiran Husein Muhammad tentang Perempuan, Islam dan Negara

Naely Eva Malichah300

Pola Adaptasi Keagamaan dan *Cultural* Bissu Bugis di Masyarakat Segeri Kabupaten Pangkep Sulawesi Selatan

Nurfadillah S.Sos323

Status Anak Angkat dalam Pembagian Harta Warisan pada Masyarakat Batak Angkola di Kabupaten Tapanuli Selatan Sumatera Utara

Ulfa Ramadhani Nasution345

Study of Wahdatul Wujud Ibnu 'Arabi and Neoplatonism Plotinus

Nora Afnita, Farida Ariani dan Reflianto369

Tradisi Ziarah Makam Keramat (Analisis Makna Ziarah di Makam Mbah Priok Koja, Jakarta Utara)

Moh. Toriqul Chaer.....388

Makam Guru Sekumpul dalam Perspektif *Pilgrimage Studies*

Muhammad Abdillah Ihsan409

Larangan Penyembelihan Sapi bagi Masyarakat Kudus dalam Mitos dan Sejarah

Yulinar Aini Rahmah.....430

Konsumsi Fatwa Online: Anak Muda dan Jati Diri Islami

Zainudin.....445

Typology of Religiosity Social Behavior in Maintaining Ethno-Religious Harmony in Kampung Pondok

Reflianto, Bisri Musthofa.....473

Perumahan Islami: Membentuk Kesalehan Masyarakat Muslim Indonesia

Imawati Rofiqoh.....501

Kemampuan Komunikasi dan Kecerdasan Interpersonal “Mbah Kaum” dalam Meningkatkan Antusiasme Kegiatan Keagamaan di Pedukuhan Kaliwaru (Penelitian di Pedukuhan Kaliwaru, Condongcatur, Depok, Sleman, DIY)

Ahmad Fathoni.....518

Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat Melalui Pendekatan Keagamaan di Pos Keadilan Peduli Umat (Pkpu) Pekanbaru

Moralely Hendrayani.....534

Diseminasi Islam *Wasathiyah* di Tengah Arus Radikalisme Agama di Indonesia

Ishom Fuadi Fikri542

Otoritas Kekuasaan Politik dalam Sejarah Kodifikasi Mushaf pada Masa *Khulafā' Al-Rāsyidīn*

Muhammad Anshori570

Lokalitas Tafsir di Indonesia: Studi tentang Corak Kebudayaan dalam Tafsir *Al-Iklil Fi Ma'ani Al-Tanzil* Karya Kh Misbah Musthofa

Siti Robikah.....593

Otoritarianisme dalam Bahtsul Masail Nu

Ahmad Muttaqin611

Otoritas Keagamaan dan Literatur Visual Anak di Kalangan Muslim Generasi Z

Kirana Nur Lyansar.....636

Mahasiswa Kajian Komunikasi dan Masyarakat Islam, Interdisciplinary Islamic Studies, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Okta Nurul Hidayati.....636

Identitas Keagamaan: Pemuda Hijrah di Kalangan Anak Muda

Isvita Septi Wulandari659

Teaching Approach and Strategy for Children With Autis to Improve Their Social Interaction Skill

Farida Ariani, Ismail Makki, Reflianto676

Penanggulangan Serangan Virus Hoax Melalui Penguatan Budaya Literasi pada Organisasi Kemasyarakatan Pemuda di Era *Post Truth*

Ach Rofiq, M. Pd.I.....704

PERGULATAN IDENTITAS DAN NEGOSIASI KULTURAL AHMADIYAH DAN MORMON SEBAGAI KELOMPOK AGAMA MINORITAS DI YOGYAKARTA

Oleh: Aan Arizandy
CRCS UGM, aanrisandi92@gmail.com

Abstrak

Ahmadiyah dan Mormon seringkali dituduh sebagai kelompok agama minoritas yang menyimpang di Indonesia. Jika Ahmadiyah dianggap sempalan dari Islam, maka Mormon dinilai sekte sesat dari Kristen. Uniknya, kedua kelompok agama minoritas ini memiliki beberapa kedekatan doktrin teologis yang dianggap kontroversial. Ahmadiyah (Qadian), misalnya, menjadikan Mirza Ghulam Ahmad sebagai Nabi atau Al-masih yang dijanjikan, sedangkan Mormon mendaulat Joseph Smith sebagai Nabi Akhir Zaman. Selain itu Ahmadiyah juga menjadikan *Tazkirah* sebagai kitab pedoman hidup di samping Al-Qur'an dan Al-Hadist, sementara Mormon mengakui *Kitab Mormon* sebagai pelengkap Al-Kitab. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan kelompok Ahmadiyah dan Mormon di Yogyakarta sebagai objek kajian. Namun penelitian ini bukan berfokus pada studi komparasi, melainkan lebih kepada upaya menelusuri bagaimana kedua kelompok agama minoritas tersebut melakukan negosiasi kultural untuk mempertahankan eksistensi dan identitasnya di tengah pluralitas masyarakat Indonesia. Untuk menguji dan mengetahui sejauh mana negosiasi itu berjalan, penulis menggunakan pendekatan *hybridity and non-exclusive identity* sebagaimana dirumuskan oleh Manuel E Vasquez. Hasil dari penelitian ini menunjukkan bahwa sebagai bagian dari masyarakat global baik Ahmadiyah maupun Mormon sangatlah terbuka terhadap perubahan dan tidak se-eksklusif sebagaimana dituduhkan. Adapun wujud dari negosiasi kultural yang diinisiasi oleh keduanya ialah melalui aksi-aksi bertajuk sosial-kemanusiaan.

Kata Kunci: *Ahmadiyah, Mormon, dan Negosiasi Kultural.*

Abstract

Ahmadiyah and Mormonism are frequently accused as the deviant sects in Indonesia. If Ahmadiyah is regarded as a splinter group of Islam, Mormonism is a sub-sect of Christianity. Uniquely both communities have the close theological doctrines that are considered as controversial teachings. Ahmadiyah (Qadian), for instance, admits Mirza Ghulam

Ahmad as Prophet, while Mormonism argues that Joseph Smith is the last Prophet. In addition, for Ahmadiyah, *Tazdkirah* is the main guideline after Al-Qur'an and Al-Hadith, and *Mormon Book* is scripture to complete the holy Bible for Mormonism. This research is qualitative research with Ahmadiyah and Mormonism Groups in Yogyakarta as the object of research. However, this research basically does not focus on comparative study, but it is more the efforts to examine how both groups conduct cultural negotiation to sustain their existence and identity in middle of Indonesian pluralistic society. To examine and know how further the process of cultural negotiation takes place, researcher makes use of *hybridity and non-exclusive identity* approach as formulated by Manuel E Vasques. The result of this research shows that as part of global society both groups are readily open to face the change of globalization. They are not as exclusive as commonly charged. Then, the shape of cultural negotiation is implemented by both groups through the set of social-humanitarian activities.

Keyword: *Ahmadiyah, Mormon, and Cultural Negotiation.*

A. PENDAHULUAN

Perubahan masif yang ditimbulkan oleh globalisasi membuat kelompok-kelompok keagamaan dituntut untuk merumuskan kembali identitasnya agar selaras dengan dinamika zaman. Ahmadiyah dan Mormon sebagai kelompok agama minoritas yang kerap mendapat perlakuan diskriminatif juga terus melakukan serangkaian upaya kultural untuk bernegosiasi dengan keadaan. Sebagai kelompok agama transnasional, Ahmadiyah dan Mormon tentu terus berupaya melakukan akulturasi dengan masyarakat lokal. Dalam proses akulturasi itu benturan pemahaman baik secara teologis maupun kultural kerap kali tidak bisa dihindarkan. Akibatnya kelompok minoritas seringkali menjadi pihak yang rentan tersingkirkan.

Dalam sejarah perkembangannya, Ahmadiyah memang lebih dahulu masuk dan berkembang di Indonesia dibandingkan Mormon. Terdapat banyak versi ihwal kapan tepatnya Ahmadiyah masuk ke Indonesia. Namun yang jelas baik Ahmadiyah Lahore yang masuk tahun 1924 dan Ahmadiyah Qadian setahun berikutnya 1925

mengalami kondisi yang sama yakni pada saat kondisi politik, sosial, dan ekonomi Indonesia dalam keadaan tidak menentu akibat cengkaman kolonial Belanda. Kedua aliran Ahmadiyah itu juga diperkenalkan di tengah maraknya pergerakan nasional yang konfrontatif dengan pemerintahan kolonial. Sikap Ahmadiyah yang cenderung akomodatif terhadap siapapun yang berkuasa, membuat pemerintah kolonial pada saat itu tidak menganggapnya sebagai sebuah ancaman serius.

Kendati demikian, secara teologis ajaran-ajaran pokok Ahmadiyah di masa awal-awal perkembangannya marak mendapat kecaman dan reaksi keras dari para tokoh agama lokal. Debat terbuka sering digelar di depan khalayak ramai menyoal ajaran-ajaran Ahmadiyah yang dinilai cacat secara akidah. Tidak kurang ulama-ulama tenar sekaliber Abdullah Karim Amrullah dari Padang Sumatera Barat dan Ahmad Hassan dari Bandung Jawa Barat mengajak para mubaligh Ahmadiyah untuk berdebat secara terbuka. Hal ini dikarenakan ajaran-ajaran Ahmadiyah dianggap kontroversial yang menimbulkan kegaduhan di masyarakat. Ajaran seperti status Mirza Ghulam Ahmad sebagai nabi setelah nabi Muhammad dan Kitab *Tazkirah* sebagai rujukan wajib setelah Al-Qur'an dinilai meresahkan masyarakat. Namun sekalipun terdapat pertentangan hebat, para mubaligh dan jemaat Ahmadiyah pada masa pra-kemerdekaan tidaklah mengalami persekusi langsung baik secara materi maupun fisik sebagaimana marak terjadi beberapa dasawarsa terakhir.

Sementara Mormon mulai menyebarkan misi ajarannya pada tahun 1970-an. Jemaat Mormon mengidentifikasi Gereja mereka sebagai Gereja Yesus Kristus Orang-Orang Zaman Akhir atau *Church Of Jesus Christ of Latter-Day Saints* yang disingkat LDS. Pada umumnya Gereja Mormon di Indonesia berbeda dengan gereja-gereja kelompok lain yang kebanyakan merupakan warisan pemerintah kolonial Belanda. Corak Gereja Mormon justru diarsiteki langsung oleh misionaris dari Amerika. Bagi Jemaat Mormon, Amerika memang merupakan "tanah suci" tempat kelahiran gereja mereka. Maka tidak mengherankan ketika memasuki gereja-gereja Mormon terasa sekali budaya atau corak khas Amerika di dalamnya. Nuansa khas

Amerika itu juga terlihat dari cara berpakaian para misionaris yang sangat formal dengan memakai kemeja putih, celana hitam, dan dasi. Sapaan antara mereka dan jemaat pun terkesan modern dengan sebutan *elder*, *sister*, dan *brother*¹. Hal ini setidaknya membuktikan bahwa Jemaat Mormon tetap berupaya mempertahankan identitasnya.

Sama halnya dengan Ahmadiyah yang dituduh menyebarkan paham menyimpang, Mormon juga tidak lepas dari kontroversi. Relasi teologis antara Tuhan Bapa, Yesus, dan Roh Kudus, kenabian Joseph Smith, serta kedudukan Kitab Mormon, misalnya, menjadi sumber ketegangan dalam dunia Kristen. Terkait konsep Trinitas, misalnya, secara umum umat Kristiani memandangnya sebagai tiga pribadi yang tidak terpisahkan. Sementara kelompok Mormon justru berpandangan sebaliknya dengan berpendapat konsep Trinitas merupakan tiga pribadi yang benar-benar terpisah. Posisi Kitab Mormon sebagai pelengkap Al-Kitab juga tidak luput dari gugatan. Umat Kristiani umumnya tidak mengakui kitab suci apapun di luar Al-Kitab dan menolak untuk disetarakan kesuciannya. Atas dasar perbedaan pandangan itulah Jemaat Mormon tidak diakui dan dikucilkan eksistensinya.

Melihat dinamika keberagaman di Indonesia dewasa ini, tantangan yang dihadapi kelompok keberagaman minoritas seperti Ahmadiyah dan Mormon tentu tidaklah ringan. Hal tersebut setidaknya telah terbukti, khususnya pada Jemaat Ahmadiyah. Penolakan beragam kegiatan, perusakan tempat ibadah, hingga bentrok yang berujung kematian merupakan bukti-bukti nyata betapa kuatnya pertentangan di masyarakat. Apalagi aksi-aksi kekerasan tersebut seolah mendapat legitimasi setelah dikeluarkannya fatwa sesat Ahmadiyah oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) sejak tahun 1980 dan dipertegas kembali pada tahun 2005. Sedangkan untuk Mormon perlakuan diskriminatif memang tidaklah sekeras Ahmadiyah, namun adanya regulasi yang mengatur tentang tata cara pelaksanaan

¹ Abedneju Gabriel, *American Sytle Mormon van Jogja: Pendisiplinan Tubuh sebagai Ekspresi Religiusitas: Retorik* (Jurnal Ilmu Humaniora), 2017, hlm 285

penyiaran agama ternyata juga membatasi ruang gerak missionaris Mormon untuk menebarkan misi sucinya di Indonesia.

Keadaan demikian jelas tidak memungkinkan bagi kedua kelompok keberagaman minoritas tersebut untuk memaksakan doktrin-doktrin ajaran teologisnya secara terang-terangan. Stigma "sesat" yang sudah terlahir dilekatkan itu mau tidak mau memaksa kedua kelompok tersebut harus berkompromi dengan keadaan. Keadaan ini pula menuntut keduanya untuk berupaya mencari strategi agar kehadiran mereka dapat diterima tanpa harus menanggalkan identitas dan ajaran yang diyakininya. Jika strategi struktural hampir mustahil ditempuh, maka strategi kultural lebih menjanjikan untuk dilakukan agar eksistensi keduanya tetap relevan. Karenanya fokus pertanyaan penelitian ini ialah bagaimana Ahmadiyah dan Mormon sebagai kelompok agama minoritas melakukan negosiasi kultural guna mempertahankan identitasnya?

Karena terdapat dua aliran dalam Ahmadiyah yakni Ahmadiyah Qadian atau lebih dikenal dengan Jemaat Ahmadiyah Indonesia (JAI) dan Ahmadiyah Lahore atau Gerakan Ahmadiyah Indonesia (GAI), maka penulis membatasi hanya pada Ahmadiyah aliran Qadian atau JAI saja. Hal ini mengingat Ahmadiyah Aliran Qadian atau JAI lebih memiliki kedekatan ajaran dengan kelompok Mormon. Adapun mengenai lokasi penelitian ini ialah kelompok Ahmadiyah dan komunitas Mormon di Yogyakarta. Sedangkan dalam penelitian ini penulis menggunakan pendekatan "*Hibridity dan Non-exclusive Identity*". Menurut Manuel C Vasquez globalisasi yang sarat dengan keterhubungan (*interconnectedness*) memungkinkan orang yang memiliki beragam latar belakang bersedia untuk membuka diri dan menerima identitas yang berbeda². Karenanya pendekatan ini berguna untuk melihat dan memahami bagaimana Ahmadiyah dan Mormon sebagai kelompok agama

² Manuel C Vasquez, *Globalizing The Sacred*, United States, Rutgers University Press, 2003, hlm 58

minoritas di Yogyakarta melakukan negoisasi kultural demi mempertahankan identitasnya.

B. PEMBAHASAN

1. Sejarah Ahmadiyah dan Mormon di Indonesia

Ahmadiyah merupakan gerakan keagamaan yang lahir pada abad ke-19 di India dengan Mirza Ghulam Ahmad (1835-1908) didapuk sebagai pendirinya. Konsep pembaruan yang ditawarkan Mirza Ghulam Ahmad ialah lebih menekankan pada persoalan-persoalan teologis. Ide pembaruan itu muncul sebagai wujud keprihatinannya terhadap krisis yang melanda umat Islam saat itu. Ide pembaruan juga kian digiatkan mengingat gencarnya serangan Hindu yang dimotori oleh kaum Arya Samaj dan kelompok missionaris Kristen. Pada mulanya kegelisahan Mirza Ghulam Ahmad itu disambut positif oleh masyarakat. Namun setelah ia mengaku mendapatkan wahyu dari Tuhan masyarakat pun lantas berbalik memusuhinya.³ Meski begitu, Ahmadiyah sebagai gerakan terus berkembang. Sikap kooperatifnya terhadap pemerintahan Inggris semakin memperkuat posisinya.

Secara politis sikap kooperatif tersebut menguntungkan Ahmadiyah untuk menyebarkan ajarannya secara bebas. Bahkan pasca wafatnya Mirza Ghulam Ahmad, yang kemudian digantikan oleh Maulwi Hakim Nurrudin sebagai khalifah pertama, Ahmadiyah mengalami kemajuan pesat dan mulai dikenal luas di belahan dunia lainnya. Namun, pasca wafatnya Maulwi Hakim Nurrudin pada 30 Mei 1908 benih-benih perpecahan di tubuh Ahmadiyah tidak dapat dihindarkan. Perselisihan itu disebabkan oleh perbedaan beberapa pandangan krusial mengenai suksesi pergantian khalifah, iman kepada Mirza Ghulam Ahmad, dan konsep kenabian. Persoalan kenabian Mirza Ghulam Ahmad, misalnya, terdapat dua pendapat yang saling bertolak belakang. Golongan pertama meyakini bahwa kenabian tetap

³ Iskandar Zulkarnain, Gerakan Ahmadiyah di Indonesia, Yogyakarta: LKIS, 2006, hlm 11

terbuka sesudah Rosullulah Muhammad SAW. Sedangkan pendapat kedua berpandangan setelah Nabi Muhammad pintu Nubuwwat sudah tertutup dan Mirza Ghulam Ahmad bukanlah nabi melainkan hanya sebagai *mujaddid* (pembaru).

Perbedaan pandangan di internal Ahmadiyah itu akhirnya berdampak kepada perpecahan Ahmadiyah menjadi dua golongan. Golongan pertama dikenal dengan Ahmadiyah Qadian yang meyakini bahwa Mirza Ghulam Ahmad adalah Nabi "yang tidak membawa syariat" yang ajarannya wajib dipatuhi. Golongan ini dipimpin oleh Mirza Basyiruddin Mahmud Ahmad. Sementara golongan kedua menamakan dirinya *Ahmadiyah Anjuman Isha'at Islam* atau lebih dikenal sebagai Ahmadiyah Lahore yang meyakini bahwa pintu kenabian sudah tertutup setelah Nabi Muhammad sehingga posisi Mirza Ghulam Ahmad bukanlah nabi, tetapi hanya seorang pembaru (*mujaddid*). Kelompok yang dipimpin oleh Maulana Muhammad Ali dan Kwaja Kamaluddin ini juga tidak mengkafirkan orang yang tidak mengimani kenabian Mirza Ghulam. Namun, menurut Syafii R Batuah, perpecahan itu sebenarnya lebih dikarenakan alasan politis di mana terbentuknya Ahmadiyah aliran Lahore ialah wujud kekecewaan Maulana Muhammad Ali yang gagal menduduki kursi kekhalifahan.⁴

Berkenaan dengan penyebaran Ahmadiyah di Indonesia, Iskandar Zulkarnain menyatakan bahwa kedatangan Ahmadiyah di Indonesia didahului oleh kisah keberangkatan dua orang pemuda ke India yaitu Abu Bakar Ayyub dan Ahmad Nurrudin. Keduanya merupakan lulusan dari perguruan Sumatra Thawalib pimpinan H. Abdul Karim Amrullah di Padang Panjang. Pertemuan-pertemuan intensif dalam komunitas Ahmadiyah di India akhirnya memberanikan diri untuk meminta Khalifah II Mirza Basyiruddin Mahmud Ahmad berkunjung ke Indonesia. Sebagai tindak lanjut dari permohonan itu, sang Khalifah mengutus Maulana Rahmat Ali untuk bertugas di Indonesia pada tahun 1924⁵. Maulana Rahmat Ali memulai misi

⁴ Iskandar Zulkarnain, *Ibid*, hlm 73

⁵ Iskandar Zulkarnain, *Ibid*, hlm. 172

dakwahnya di Tapak Tuan dan Padang Sumatera Barat. Kehadiran Maulana Rahmat Ali, terutama di Padang memperoleh perlawanan keras dari tokoh-tokoh agama lokal karena ajaran Ahmadiyah dianggap keluar dari koridor keumuman ajaran Islam. Meski begitu, pada awal perkembangannya di Indonesia Ahmadiyah kurang lebih telah memiliki 15 anggota.

Sementara itu, di Jawa Ahmadiyah Lahore telah lebih dulu dikenal ketimbang Ahmadiyah Qadian. Pergerakan Ahmadiyah Lahore di Jawa diinisiasi oleh dua mubaligh asal Hindustan, Maulana Ahmad dan Mirza Wali Ahmad Baig. Muncul dugaan bahwa kedua mubaligh tersebut secara khusus memang sengaja dikirim ke Indonesia untuk tidak semata-mata menyebarkan paham Ahmadiyah, tetapi juga berupaya menangkal arus kristenisasi yang semakin masif. Awal mula kemunculannya, Ahmadiyah Lahore mampu menjalin hubungan harmonis dengan Muhammadiyah di Yogyakarta. Sosok Mirza Wali Ahmad Baiq yang mampu mengemas doktrin Islam secara modern dan mahir berbahasa Inggris menjadi magnet tersendiri terutama bagi anak-anak muda. Namun Muhammadiyah mulai menjaga jarak dengan Ahmadiyah setelah kemudian diketahui bahwa pandangan yang dibawa Ahmadiyah dinilai bersimpang jalan dengan Muhammadiyah terutama terkait konsep kewahyuan dan kenabian. Kendati demikian, Ahmadiyah bisa dikatakan mampu menarik simpati pada awal kemunculannya di Indonesia.

Sedangkan Mormon lahir dan berkembang di Amerika pada tahun 1830. Nama "Mormon" sendiri tidaklah diambil dari pendirinya Joseph Smith. Nama "Mormon" malah sering dilekatkan pada "Kitab Mormon", kitab suci yang diakui di samping Al-Kitab. Padahal jemaat Mormon tidak mengidentifikasi diri mereka dengan nama "Mormon", melainkan menyebutnya sebagai Orang-Orang Suci Zaman Akhir. Gereja Mormon juga dikenal dengan sebutan Gereja Yesus Kristus Orang-Orang Suci Zaman Akhir atau *Church Of Jesus Christ of Latter-Day Saints* yang disingkat LDS. Namun karena nama Mormon lebih familiar di Indonesia, maka secara umum orang lebih mengenalnya dengan sebutan "Mormon" ketimbang "Orang-orang Suci

Zaman Akhir". Rodney Stark mengatakan bahwa Mormon merupakan salah satu kelompok keagamaan yang sangat cepat berkembang di abad ke-20. Bahkan ia memprediksi Mormon akan menjadi agama global di masa depan⁶.

Menurut Stark salah satu penunjang kesuksesan Mormon itu ialah ajarannya yang rasional dan pelayanannya yang total sehingga bisa menarik simpati banyak orang⁷. Namun secara sosiologis kelahiran Mormon sebenarnya tidak bisa dilepaskan dari kondisi sosial masyarakat Amerika saat itu. Joseph Smith menaruh perhatian pada kehidupan masyarakat yang amoral dan melupakan Al-Kitab dalam kehidupan. Sebab itu Joseph Smith yang mengaku telah mendapat wahyu dari Tuhan merasa terpanggil untuk memperbaiki kerusakan moral tersebut dan mengajak kembali ke jalan Yesus Kristus. Karenanya salah satu misi Joseph Smith ialah memulihkan Gereja Orang-Orang Zaman Akhir. Douglas J Davies menunjukkan meski Joseph Smith telah wafat pada 1844 penganut Mormon terus mengalami peningkatan dari 500 ribu pada 1919 menjadi 8 juta pada 1991 dan meningkat menjadi 11 juta pada tahun 2002⁸.

Mormonisme mulai masuk ke Indonesia melalui enam missionarisnya pada tahun 1970-an di Bandung. Kelompok Mormon di Indonesia juga dikenal dengan sebutan Gereja Yesus Kristus dari Orang-Orang Suci Zaman Akhir (OSZA). Gereja Yesus Kristus OSZA pertama kali masuk sebagai yayasan pada tahun 1969 dan belum terbentuk secara resmi hingga tahun 1975. Izin resmi sebagai organisasi keagamaan baru didapat pada tanggal 11 Agustus 1970. Barulah pada tahun 1987 secara resmi Gereja Yesus Kristus OSZA berbadan hukum dan diakui oleh pemerintah. Sedangkan Gereja Mormon masuk ke Yogyakarta sekitar tahun 1971-an. Secara geografis Gereja Mormon di Yogyakarta terletak di Jalan Dipenogoro, Bumijo, Jetis, kota Yogyakarta Daerah Istimewa Yogyakarta. Semua pengurus Gereja Mormon tidaklah

⁶ Rodney Stark, *The Rise of Mormonism*, United States: Columbia University Press, 2005, hlm. 11

⁷ Rodney Strak, *Ibid*, hlm 3

⁸ Douglas J Davies, *An Introduction to Mormonism*, United States: Cambridge University Press, 2003, hlm. 8

dibayar. Lama masa kepengurusan gereja biasanya dijalankan selama lima tahun. Rutinitas Gereja ini dijalankan seperti Gereja pada umumnya dengan mengadakan pelayanan jemaat setiap hari Minggu. Kendati demikian, perkembangan Gereja Mormon di Indonesia tidaklah sepesat di Amerika sebagai tempat asalnya.

Salah seorang Elder bernama Simanjuntak yang bertugas di Gereja Mormon Yogyakarta mengatakan bahwa faktor penghambat penyebaran misi Gereja Mormon ialah karena regulasi yang membatasi ruang gerak misionaris⁹. Selain itu stigma negatif terhadap Gereja Mormon yang kerap dituding sesat dan melenceng dari ajaran Kristen yang benar juga turut menghambat perkembangan Mormon di Indonesia. Kelompok Mormon mulai terlihat perkembangannya pasca tumbanganya Orde Baru. Pasca Reformasi akses kelompok Mormon untuk menunjukkan identitasnya semakin terbuka setelah kala itu Presiden Abdurrahman Wahid mengundang Presiden Gereja Mormon, Gordon B Hinckley berkunjung ke Indonesia. Dari sinilah berkah pertemuan itu menjadi tonggak kegiatan misi kelompok Mormon yang mulai terbuka secara luas di Indonesia.

Hal tersebut terbukti bahwa dari data yang terhimpun pada tahun 2000 telah ada sekitar 18 Gereja Mormon dengan 23 cabang di bawah 3 distrik. Sebagian besar cabang berada di pulau Jawa, satu cabang di Medan, dan satu cabang di Sulawesi dan Manado¹⁰. Sama halnya dengan Ahmadiyah, kelompok Mormon juga dianggap sebagai sekte menyimpang dari kelompok Kristen arus utama. Hal ini dikarenakan beberapa ajaran utama Mormon dinilai bertolak belakang dengan doktrin inti Kristen pada umumnya. Kelompok Mormon meyakini bahwa keberadaan Gereja Yesus Kristus Orang-Orang Zaman Akhir (OSZA) adalah sebagai bentuk pemurnian atau pemulihan (*purification*) untuk mengembalikan Injil Yesus Kristus. Namun yang dimaksud gerakan pemurnian Injil Yesus Kristus di sini bukan berarti hendak

⁹ Wawancara pada tanggal 18 September 2018 dengan Elder Simanjuntak.

¹⁰ Harry Bawono, dkk, Menjadi Misionaris: Sosialisasi-Komitmen Agama Elder dan Sister Mormon_Gereja Yesus Kristus, Jurnal Sosiologi: Dialektika Masyarakat, Vol. 1 No. 1, 2017, hlm 93

mengubah atau mengganti Injil secara total, melainkan lebih dimaksudkan sebagai penyempurnaan ajaran yang ada di Gereja sebelumnya .

2. Kedekatan Ajaran antara Ahmadiyah dan Mormon

Baik Ahmadiyah maupun Mormon memiliki beberapa ajaran pokok yang identik satu sama lain. Doktrin kedua kelompok tersebut sama-sama bertumpu pada konsep kenabian dan wahyu. Di dalam internal Ahmadiyah sendiri terdapat dua pendapat mengenai kedudukan Mirza Ghulam Ahmad sebagai nabi. Menurut Ahmadiyah Qadian risalah kenabian tidak berhenti setelah nabi Muhammad. Nabi-nabi yang diutus setelah Nabi Muhammad disebut sebagai "*nabi Buruzi*" yaitu nabi yang tidak membawa syariat. Atas dasar inilah Ahmadiyah Qadian menganggap Mirza Ghulam Ahmad adalah seorang nabi yang wajib ditaati. Sedangkan dalam pandangan Ahmadiyah Lahore tidak ada lagi nabi yang diutus Allah setelah nabi Muhammad.

Oleh karena itu, bagi Ahmadiyah Lahore, kedudukan Mirza Ghulam Ahmad bukanlah nabi, melainkan hanya seseorang *mujaddid*. Sedangkan dalam tradisi Mormon, Joseph Smith dianggap nabi utusan Tuhan khusus untuk orang-orang zaman akhir. Ia diyakini sebagai pelanjut risalah kenabian yang telah ada sebelumnya yakni Nabi Mormon dan Moroni pada tahun 310 dan 385 SM. Hal itu diakui setelah ia mengalami pengalaman spiritual yang luar biasa di mana ia berjumpa dengan Allah Bapa dan Yesus Kristus yang memerintahkannya untuk memulihkan Gereja Yesus Kristus di bumi. Ia telah diberi kuasa oleh Tuhan untuk mendirikan Gereja Yesus Kristus. Sama halnya dengan Ahmadiyah (Qadian), bagi Jemaat Mormon estafet kenabian tetap masih berlanjut sekalipun Joseph Smith telah wafat.

Sebagai nabi utusan Tuhan, Joseph Smith juga diyakini menerima wahyu. Wahyu-wahyu yang diterimanya itu kemudian terkumpul dalam *Kitab Mormon* yang

berisi ajaran-ajaran mulia Yesus Kristus. Smith menyatakan bahwa ia mendapat petunjuk untuk menemukan kitab suci yang ditulis di lempengan-lempengan emas yang terkubur di sebuah bukit. Malaikat Moroni kemudian menuntunnya untuk menemukan lokasi kitab tersebut dan memintanya untuk menerjemahkannya ke dalam bahasa Inggris agar mudah dipahami. Kitab Mormon berisi sejumlah ajaran tentang peristiwa kejatuhan Adam dan Hawa, penebusan dosa, dan pesan perdamaian. Peristiwa penting lain yang tersaji dalam Kitab Mormon ialah mengenai kedatangan Yesus Kristus di Amerika. Bagi jemaat Mormon kehadiran Kitab Mormon bukan berarti menggantikan Al-Kitab sebagai kitab suci. Kedudukan Kitab Mormon hanyalah pelengkap ajaran Al-Kitab.

Sedangkan Ahmadiyah juga mengakui kitab *Tazkirah* sebagai kitab yang diyakini di luar Al-Qur'an dan Al-Hadist. Kitab *Tazkirah* dipercaya oleh kalangan Ahmadiyah sebagai rangkuman perjalanan spiritual Mirza Ghulam Ahmad. Kitab *Tazkirah* sebenarnya kumpulan dari beberapa kitab yang ditulis oleh Mirza Ghulam Ahmad. Karena semula keadaannya yang terpisah, khalifah kedua Mirza Basyiruddin Mahmud Ahmad berupaya menghimpunnya. Namun upaya tersebut belumlah sempurna. Barulah khalifah ketiga Hadrat Nasir Ahmad menyempurnakannya menjadi kitab *Tazkirah* yang digunakan oleh kelompok Ahmadiyah hingga sekarang. Bagi kaum Ahmadi kitab *Tazkirah* tidaklah menggantikan kedudukan Al-Qur'an. Kendati begitu, kitab *Tazkirah* kerap menjadi polemik karena dituduh menggantikan posisi Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam.

3. Bentuk Negoisasi Kultural

Sebagai kelompok agama transnasional, Ahmadiyah dan Mormon tentu membawa budaya dan identitasnya masing-masing. Ketika berjumpa dengan komunitas lokal, keduanya dihadapkan dengan persoalan serupa yakni bagaimana melebur dengan komunitas setempat tanpa harus menghilangkan identitas asal.

Melakukan negoisasi kultural merupakan salah satu strategi agar kehadiran kedua dapat diterima. Proses negoisasi itu tidaklah terjadi secara tiba-tiba. Tarik menarik antara identitas asal dengan budaya lokal acapkali sulit terhindarkan. Gereja Mormon yang khas dengan nilai-nilai Amerika tentu tidak sepenuhnya dapat diterima dan diterapkan di Gereja Mormon Yogyakarta di mana kebanyakan jemaatnya adalah masyarakat lokal. Begitu pula halnya dengan Ahmadiyah yang ajaran-ajarannya dinilai kontroversial dan melenceng dari doktrin Islam arus utama. Sebagai konsekuensinya, kedua kelompok agama minoritas tersebut dikucilkan dan kerap menerima perlakuan diskriminatif. Keadaan demikian pada akhirnya menuntut keduanya untuk mencari strategi agar bisa mengurangi resistensi dari masyarakat luas.

Baik Jemaat Ahmadiyah maupun Mormon sepenuhnya tentu menyadari bahwa memaksakan budaya dan ajaran dominan mereka bukan saja dapat memicu konflik, melainkan juga akan memperburuk citra keduanya. Apalagi berdasarkan hasil wawancara dengan mubaligh Ahmadiyah di Yogyakarta yang mengakui bahwa pasca penetapan fatwa haram tahun 2005 dan pelbagai persekusi di tahun-tahun berikutnya semakin menyadarkan jemaat Ahmadiyah bahwa membangun hubungan harmonis tidak selalu harus ditempuh melalui jalur-jalur teologis, melainkan juga bisa lewat cara melakukan aksi-aksi sosial kemanusiaan yang bermanfaat bagi banyak orang.

Karenanya, jika menimbang negoisasi teologis dan struktural sulit dicapai, maka pilihan melakukan negoisasi secara kultural dirasa tepat untuk berkompromi dengan lingkungan. Salah satu bentuk strategi kultural itu biasanya ditransmisikan oleh Ahmadiyah dan Mormon melalui serangkaian kegiatan sosial-kemanusiaan. Upaya tersebut selain sebagai bagian dari ekspresi ajaran keagamaan, juga sebagai sarana pembuktian bahwa kedua kelompok tersebut terbuka dan tidaklah eksklusif. Sebagai bagian dari masyarakat, mereka membuka diri dan berupaya menjalin relasi sosial dengan siapapun melalui kegiatan-kegiatan aksi sosial-kemanusiaan.

4. Konsep *Khidmat Khalq* Ahmadiyah

Kegiatan sosial-kemanusiaan yang digiatkan oleh Ahmadiyah dan Mormon, seperti telah disinggung sebelumnya, selain memang sebagai wujud ketaatan menjalankan perintah agama, juga merupakan bagian dari negoisasi kultural untuk mengurangi stigma negatif selama ini. Sekalipun demikian, visi kemanusiaan dalam tradisi Ahmadiyah sebenarnya telah menjadi bagian dari ajaran apa yang disebut sebagai "*Khidmat Khalaq*". Prinsip ajaran ini selaras dengan surat Al-Anbiya ayat 107 di mana Allah mengatakan:

"Kami tidak mengutusmu, wahai Muhammad, kecuali sebagai perwujudan kasih sayang yang menyeluruh untuk semesta alam"

Sebagaimana tergambar dalam ayat tersebut, Nabi Muhammad selain berkedudukan sebagai penyempurna risalah kenabian, juga mengemban misi untuk senantiasa menebar kasih sayang kepada seluruh manusia dan alam. Bagi Jemaat Ahmadiyah, ajaran welas asih tersebut juga dikembangkan oleh Mirza Ghulam Ahmad, sebagaimana termaktub dalam Barahini Ahmadiyah yang menyatakan:

"Tujuanku, kedambaanku, dan hasrat hatiku yang terdalam adalah mengkhidmati manusia dan prinsip yang kita pegang adalah bahwa kita memiliki kebaikan yang tulus untuk seluruh umat manusia"¹¹.

Visi pengkhidmatan pada kemanusiaan yang diuraikan oleh pendiri Ahmadiyah tersebut terus dilanjutkan oleh para khalifah berikutnya dengan corak dan pengembangan yang berbeda-beda sesuai dengan konteks zaman. Khalifah I, Hakim Nuruddin, misalnya, membumikan konsep *khidmat khalaq* dengan

¹¹ Wiwin S Aminah Rohmawati, *Dari Donor Darah ke Clean the City* (dalam Jemaat Ahmadiyah Indonesia), Yogyakarta: ISAls dan Cantrik Pustaka, 2018, hlm 149

menggalang pengobatan gratis untuk masyarakat miskin. Sementara Khalifah II Mirza Basyiruddin Mahmud Ahmad merumuskan konsep *candah* sebagai sumber keuangan jemaat dengan mengumpulkan dana sebesar 1/16 dari penghasilan masing-masing anggota. Dana yang terkumpul dialokasikan untuk membiayai semua keperluan dakwah Ahmadiyah. Prinsip *Khidmat Khalaq* juga dipertegas oleh Khalifah III, Mirza Nasir Ahmad dengan menggaungkan slogan terkenal "*Love for all and hatred for none*". Slogan ini menjadi pijakan bagi jemaat Ahmadiyah untuk selalu menebar kasih dan damai. Visi kemanusiaan ini terus dikuatkan oleh Khalifah IV Mirza Tahir Ahmad dengan mencetuskan konsep *Humanity First* yang menegaskan komitmen Ahmadiyah kepada kemanusiaan¹².

Tradisi membaktikan diri pada kemanusiaan itu terus dipraktikkan oleh Jemaat Ahmadiyah seluruh dunia, termasuk juga di Indonesia hingga kini. Secara rutin, misalnya, jemaat Ahmadiyah menginisiasi gerakan *Clean the City* pada tahun 2015. Kegiatan sosial ini merupakan agenda tahunan yang diadakan setiap tanggal 1 Januari. Gerakan ini berangkat dari kepedulian akan kebersihan pasca perayaan malam tahun baru. Waktu kegiatan bersih-bersih massal ini dimulai dari jam 5 pagi hingga selesai antara pukul 08-10 pagi. Pada tahun pertama gerakan ini sukses dilaksanakan secara serentak di tiga kota yakni Jakarta, Bandung, dan Garut dan terus meningkat pada tahun-tahun berikutnya. Pada tahun 2018 ini saja gerakan *Clean the City* berhasil diselenggarakan di 50 kota. Gerakan ini juga melibatkan organisasi keagamaan dan kemasyarakatan lainnya juga mencakup masyarakat luas lintas etnis dan golongan.

Jemaat Ahmadiyah juga aktif mempromosikan Gerakan Donor Darah. Kegiatan ini sudah sejak lama dilaksanakan. Namun agar lebih terorganisir, pada tahun 2016 Jemaat Ahmadiyah membentuk Gerakan Donor Darah Nasional (GDDN). Kegiatan donor darah ini dilakukan serentak di seluruh Indonesia setiap tiga bulan sekali.

¹² Wiwin S Aminah Rohmawati, *Ibid*, hlm 150-151

Bahkan pada tahun 2018 Jemaat Ahmadiyah sukses menyelenggarakan aksi Donor Darah Spesial Ramadhan di 50 kota seluruh Indonesia. Pada tahun yang sama Jemaat Ahmadiyah juga meluncurkan aplikasi "GiveBlood" yang mampu menghubungkan pendonor dengan yang membutuhkan darah secara cepat. Selain itu, orang-orang yang memerlukan darah juga dapat terhubung dengan Palang Merah Indonesia (PMI) terdekat yang menyediakan stok darah dengan golongan tertentu. Gerakan Donor Darah ini merupakan wujud nyata pengabdian Jemaat Ahmadiyah untuk membantu sesama.

Selain itu Jemaat Ahmadiyah juga melaksanakan aksi sosial yang jarang dilakukan oleh organisasi-organisasi keagamaan lain yakni Gerakan Donor Mata (GDM). Gerakan ini sudah dimulai sejak tahun 1985. Pada saat itu hanya dalam waktu tiga bulan terdapat sekitar 1000 orang yang mendaftarkan diri sebagai calon pendonor. Atas raihan ini, Materi Sosial saat itu Nani Soedarsono menyatakan bahwa Ahmadiyah adalah organisasi pertama yang memiliki jumlah calon pendonor terbesar di Indonesia. bahkan pada 22 Juli 2017 lalu, Jemaat Ahmadiyah memperoleh rekor MURI sebagai pendonor mata terbanyak di Indonesia bahkan dunia yang saat itu tercatat sebanyak 6.800 pendonor. Angka itu bertambah menjadi 15.000 calon pendonor mata pada tahun 2018. Sebuah angka yang tidak sedikit jumlahnya bagi kelompok agama minoritas seperti Ahmadiyah. Sebab bagi jemaat Ahmadiyah, mata adalah bagian dari kehidupan dan merupakan sebuah kebahagiaan mampu membantu memberikan "kehidupan" kepada orang lain¹³.

Dalam melakukan aksi-aksi kemanusiaannya, tidak jarang kerap ditemui batu hambatan. Label "sesat" yang sudah terlanjur dilekatkan pada Ahmadiyah menjadi faktor utama mengapa penolakan kerap kali terjadi. Apalagi streatif itu semakin mengental setelah dikeluarkannya fatwa sesat oleh Majelis Ulama Indonesia. Fatwa seakan menjadi standardisasi sekaligus legitimasi untuk mengutuk keberadaan

¹³ Ibid, hlm 159

Ahmadiyah. Dalam hal ini fatwa sesat tersebut tentu berpengaruh besar terhadap pandangan umum terhadap Ahmadiyah. Bibit-bibit curiga, anti-pati, dan kebencian semakin mengakar kuat dalam paradigma masyarakat meskipun secara umum mereka tidak tahu bagaimana ajaran Ahmadiyah itu sesungguhnya. Kebijakan tersebut pada akhirnya akan berimbas pada gerakan-gerakan sosial-kemanusiaan yang digiatkan oleh Jemaat Ahmadiyah. Stigma negatif ini pula menjadi jurang pemisah antara Ahmadiyah dan warga lainnya. Padahal gerakan-gerakan sosial merupakan pintu potensial bagi Jemaat Ahmadiyah untuk melakukan negoisasi kultural di era globalisasi saat ini.

5. Konsep *Service dan Belas Kasih* dalam Ajaran Mormon

Pelayanan dan belas kasih merupakan inti pokok ajaran Mormon. Asas-asas pelayanan dimaksudkan untuk menumbuhkan sikap saling peduli antar-sesama. Saat seseorang mengetahui orang-orang yang dilayani, maka saat itu pula kasih Roh Kudus menyertainya. Pelayanan yang disertai cinta kasih ialah prinsip utama yang dipegang teguh oleh jemaat Mormon. Cinta kasih merupakan kekuatan pendorong untuk meraih kasih Yesus Kristus. Jemaat Mormon percaya bahwa kehadiran seorang nabi merupakan panggilan Tuhan untuk memulihkan keadaan di bumi. Untuk menjalankan misi Ketuhanan itu, seorang nabi sudah sepantasnya bersifat rendah hati, penuh kasih, dan memiliki sifat kristus lainnya. Hal tersebut sesuai dengan perintah Tuhan yang mengatakan: "*Tunjukkanlah kesetiaan dan kasih sayang kepada masing-masing*", (Zakharía 7: 9)¹⁴.

Pelayanan dan belas kasih tersebut menjadi doktrin kunci dalam pengembangan ajaran Mormon di Indonesia. Dalam praktiknya, Gereja Mormon di Indonesia tidaklah tertutup dan mengisolasi diri. Melalui kegiatan-kegiatan sosial kemanusiaan Jemaat Mormon tidak canggung untuk menjalin kerjasama dengan

¹⁴ Majalah Liahona, Yogyakarta: Juli 2018 Vol 24 No 4, hlm 6-8

kelompok-kelompok keagamaan lain. Pada saat bencana Lumpur Lapindo tahun 2007, misalnya, Jemaat Mormon aktif mengulurkan bantuan. Bekerja sama dengan organisasi Nahdatul Ulama (NU), Jemaat Mormon bahu-membahu mengadvokasi dan membantu korban lumpur Lapindo. Pada saat terjadi bencana Tsunami tahun 2004 di Aceh, Jemaat Mormon juga tidak absen untuk turun langsung membantu. Melalui program yang disponsori LDS Charity mereka aktif membangun sekolah untuk anak-anak korban tsunami.

Selain melibatkan diri dalam kegiatan-kegiatan sosial-kemanusiaan, jemaat Orang-orang Suci Zaman Akhir atau Mormon juga memiliki komitmen untuk memajukan pendidikan di Indonesia. Sebagai contoh, misalnya, Gereja Mormon Yogyakarta mengadakan kursus bahasa Inggris gratis setiap hari Selasa dan Jum'at pukul 16.00. Kursus bahasa Inggris tersebut bukan saja diperuntukkan bagi jemaat Mormon, melainkan juga terbuka untuk umum. Beberapa tenaga pengajarnya adalah *native speaker* yang berasal dari Amerika yang kebetulan sedang bertugas dan mengabdikan diri di Gereja Mormon Yogyakarta. Salah satu elder atau misionaris yang bertugas di Gereja Mormon Yogyakarta mengatakan bahwa program kursus bahasa Inggris gratis tersebut ialah bentuk komitmen jemaat Mormon untuk memajukan pendidikan di Indonesia¹⁵.

Kendati kerap dituduh melenceng dari ajaran Gereja arus utama, Jemaat Mormon terus berupaya menangkal tudingan itu dengan memperbaiki citra diri. Image positif ini secara perlahan dibangun oleh Jemaat Mormon dengan menerapkan perilaku terpuji. Mereka dilarang minum alkohol dan minuman keras lainnya. Mereka juga tidak merokok dan tidak minum kopi dan teh karena dianggap dapat merusak kesehatan. Dari segi pengabdian, jemaat Mormon juga dikenal militan. Mereka bersedia ditempatkan dimana saja untuk memberikan pelayanan sebagai misionaris. Sebab prinsip dasar Gereja Mormon adalah bahwa setiap jemaat

¹⁵ Wawancara, pada tanggal 12 September 2018

adalah misionaris yang memiliki kewajiban untuk menyebarkan ajaran Yesus Kristus. Bahkan mereka tidak segan untuk memberi sepersepuluh penghasilan mereka demi kepentingan gereja dan kemanusiaan¹⁶.

Secara umum aktivitas-aktivitas sosial kemanusiaan yang digalakkan oleh jemaat Mormon selain secara teologis merupakan bagian dari doktrin, juga sebagai wujud negosiasi kultural dengan lingkungan setempat. Stigma "Gereja Sesat" yang terlanjur dilekatkan mau tidak mau harus disanggah dengan aksi-aksi sosial nyata yang bisa dirasakan langsung dampaknya oleh masyarakat luas. Sebagai bagian dari masyarakat global, Jemaat Mormon tentu menyadari bahwa tidak memungkinkan untuk hidup eksklusif dan terisolasi dari lingkungan sekitar. Tidak sepenuhnya budaya serta religiusitas khas Amerika bisa diterapkan di Indonesia tanpa mempertimbangkan aspek-aspek lokalitas. Keadaan ini pada gilirannya membentuk hibriditas. Di satu sisi Jemaat Mormon harus berkompromi dengan lingkungan sekitarnya, tapi di sisi lain ia tetap ingin mempertahankan identitas dan religiusitas aslinya.

6. Tantangan Global Ahmadiyah dan Mormon

Gesekan dan ketegangan antara gerakan keagamaan baru dengan sistem keagamaan yang sudah ada dan mapan sebelumnya tentu sulit terhindarkan. Sebagai kelompok keagamaan minoritas, sepanjang sejarah Ahmadiyah dan Mormon identik dengan pertentangan dan konflik. Label sesat dan menyimpang yang kerap dilekatkan semakin memperburuk citra keduanya. Apalagi gambaran buruk itu turut dilegitimasi secara hukum oleh lembaga keagamaan representatif. Untuk kasus Ahmadiyah, misalnya, fatwa sesat Majelis Ulama Indonesia (MUI) sejak tahun 1980 hingga 2005 yang mendakwa Ahmadiyah sebagai sebagai gerakan terlarang, sesat, dan di luar Islam semakin menambah sikap anti-pati masyarakat

¹⁶ Wawancara, 12 September 2018

luas terhadap Ahmadiyah. Dampak lanjutan dari fatwa itu bukan saja mengakibatkan pelarangan segala aktivitas sosial-keagamaan Jemaat Ahmadiyah, tetapi juga mampu memicu kekerasan. Hal ini setidaknya terbukti dengan eskalasi kekerasan yang cenderung meningkat terhadap jemaat Ahmadiyah beberapa dasawarsa terakhir.

Begitu pula dengan Mormon. Meskipun bentuk pertentangan dan diskriminasi yang dialami tidaklah sekeras Jemaat Ahmadiyah, Mormon juga tidak luput dari ancaman dan diskriminasi. Persekutuan Gereja-gereja Indonesia (PGI) dan Wali Gereja Indonesia (WGI) sebagai organisasi representatif Katholik dan Protestan di Indonesia tidak mengakui keberadaan Mormon. Selain itu, wujud kekerasan yang kerap diterima Jemaat Mormon lebih kepada "kekerasan struktural" melalui kebijakan-kebijakan negara yang dinilai parsial. Regulasi seperti Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri Nomor 1 Tahun 1979 tentang Pelaksanaan Penyiaran Agama dan Bantuan Luar Negeri kepada Lembaga Keagamaan di Indonesia jelas turut membatasi dan mempersempit ruang gerak Jemaat Mormon untuk menebarkan misi ajarannya. Sementara secara sosial ancaman kerap datang dari Jemaat Gereja lain yang mencemooh dan menolak kehadiran Jemaat Mormon lantaran ajaran-ajarannya dianggap menyimpang dari doktrin umum Kristen.

Oleh karena itu setidaknya terdapat beberapa tantangan yang perlu direspon lebih lanjut baik oleh Jemaat Ahmadiyah maupun Mormon. Meluruskan kesalahpahaman tentang ajaran dasar yang dianggap menyimpang oleh sebagian besar masyarakat tentu mendesak dilakukan. Ajaran-ajaran yang dianggap kontroversial seperti konsep kenabian, wahyu, dan kedudukan kitab suci dari kedua kelompok tersebut dinilai menyinggung akidah umat mayoritas. Adakalanya kesalahpahaman tersebut dipahami masyarakat luas bukan dengan cara menelaah langsung doktrin pokok dari kedua kelompok keagamaan tersebut, melainkan dari mulut ke mulut sehingga informasi yang didapat tidak utuh. Masyarakat yang

terpancing emosinya karena menganggap ajaran agamanya dinodai terkadang tidak segan-segan untuk melakukan tindakan kekerasan. Untuk itu, meluruskan doktrin-doktrin yang dinilai kontroversial tentu sebuah tantangan yang perlu direspon lebih jauh.

Salah satu medium strategis untuk meluruskan kesalahpahaman selama ini baik Ahmadiyah maupun Mormon perlu membangun dan menjalin relasi dengan kelompok-kelompok keagamaan lain. Dengan dialog yang tercipta dari hasil relasi tersebut stigma negatif tentang kedua kelompok keagamaan tersebut dapat dijumpatani. Potensi-potensi konflik pun setidaknya dapat diminimalisir karena telah ada komunikasi antar-komunitas terlebih dahulu. Kendati demikian, membangun kerjasama antar-komunitas bukanlah perkara mudah bagi kedua kelompok agama tersebut. Gesekan-gesekan tentang pemahaman keagamaan biasanya menjadi alasan keengganan untuk membangun kerjasama karena ketiadaan *trust* sebelumnya. Sebab itu membangun komunikasi dan kerjasama lintas iman merupakan tantangan berikutnya baik bagi Ahmadiyah dan Mormon.

C. KESIMPULAN

Sebagai kelompok minoritas Ahmadiyah dan Mormon tidak memungkinkan untuk bersikap tertutup dan terisolasi dengan lingkungan sekitarnya. Pengalaman-pengalaman pahit berupa perlakuan diskriminatif yang pernah diderita keduanya tentu menumbuhkan kesadaran untuk menyoal ulang identitasnya. Di tengah arus globalisasi yang menjanjikan keterbukaan membuat keduanya harus merumuskan strategi apa yang harus ditempuh agar dapat diterima menjadi bagian masyarakat global di satu sisi dan mempertahankan tradisi dan identitas di sisi lain. Untuk menjadi masyarakat global tanpa harus menumbalkan identitas tersebut memaksa keduanya untuk melakukan negoisasi kultural. Langkah ini dinilai tepat untuk

mengurangi stigma-stigma negatif di tengah masyarakat Indonesia yang dikenal religius dan plural.

Negoisasi kultural yang ditempuh baik oleh Ahmadiyah maupun Mormon ialah melalui kegiatan-kegiatan bertajuk sosial-kemanusiaan. Konsistensi dan komitmen Ahmadiyah merespon persoalan-persoalan kemanusiaan dengan cara menggalakkan aksi-aksi nyata seperti Gerakan Donor Darah, Gerakan Donor Mata, dan *Clean the City*-nya dan Mormon dengan Gerakan Tanggap Bencana, pendidikan, dan pelayanannya merupakan selain memang sebagai wujud menjalankan perintah Tuhan, juga bisa dimaknai sebagai upaya negoisasi kultural agar kehadiran mereka dapat dirasakan oleh masyarakat secara luas. Sekalipun tidak jarang kegiatan-kegiatan sosial kemanusiaan yang digalakkan baik Ahmadiyah maupun Mormon kerap dicurigai mengusung misi missionaris, bagaimanapun aksi-aksi sosial kemanusiaan tersebut dapat menjadi modal sosial yang besar untuk mengurangi ketegangan dan stigma negatif terhadap keduanya.

Pada dasarnya kegiatan-kegiatan sosial-kemanusiaan yang konsisten dilaksanakan baik Ahmadiyah maupun Mormon dapat menjadi medium komunikasi kultural dengan masyarakat luas. Cara ini tentu efektif sebab masyarakat dapat merasakan langsung dampaknya. Dengan cara ini juga perlahan tapi pasti stigma buruk tentang keduanya dapat terkikis. Sehingga dengan demikian, Ahmadiyah dan Mormon dapat menjadi bagian dari masyarakat global yang mampu memperteguh identitas mereka di tengah masyarakat Indonesia yang plural.

DAFTAR PUSTAKA

C Vasques, Manuel, *Globalizing The Sacred*, United States, Rutgers University Press, 2003

Gabriel, Abedneju, *American Sytle Mormon van Jogja: Pendisiplinan Tubuh sebagai Ekspresi Religiusitas: Retorik (Jurnal Ilmu Humaniora)*, 2017

Zulkarnain, Iskandar *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, Yogyakarta: LKIS, 2006

Stark, Rodney, *The Rise of Mormonism*, United States: Columbia University Press, 2005

J Davies, Dauglas, *AnIntroduction to Mormonism*, United States: Cambridge University Press, 2003

Harry Bawono, dkk, *Menjadi Misionaris: Sosialisasi-Komitmen Agama Elder dan Sister Mormon_Gereja Yesus Kristus*, Jurnal Sosiologi: Dialektika Masyarakat, Vol. 1 No. 1, 2017

Wiwin S Aminah Rohmawati, *Dari Donor Darah ke Clean the City* (dalam Jemaat Ahmadiyah Indonesia), Yogyakarta: ISAls dan Cantrik Pustaka, 2018

Majalah Liahona, Yogyakarta: Juli 2018 Vol 24 No 4

IMAJINASI NASIONALISME KAUM MUDA DAN PERSOALAN KEANEKARAGAMAN DI INDONESIA

Oleh: Agus Syarifudin Efendi
Sekolah Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
agussyarifudin007@gmail.com

Abstract

A nation can continue their existence in case they able to cultivate sense of patriot and commitment toward next generation. Indonesia as a nation well-known with plurality of ethnics, religions and cultures have enjoy the independence more than a half century ago. But now days, Indonesia was pocked some hefty problem such as corruption culture, economic inequality and the freedom of people. This article going to discuss nation imaginations which young people Indonesian percept. They usually calling "millennial generations" vulnerable deal with social process that erode their national identity. The entering of foreign culture and the massif flourish of communicative technology gradually make young people losing historical consciousness. Whereas their perceptions on state, nation and national culture will influence how nationalism feature in the future take shape. What thing that must be defend and hold certain different because everything is change. That dynamic color of nationalism need restudy and renew critically for keeping relevance in present days.

Keywords: *Nationalism, Religious Nationalism, Young, multicultural.*

Abstrak

Sebuah bangsa dapat meneruskan eksistensinya jika ia mampu menanamkan rasa cinta dan komitmen terhadap tanah air kepada generasi selanjutnya. Sebagai sebuah bangsa, Indonesia telah terkenal memiliki keberagaman etnis, agama dan budaya yang sudah merasakan kemerdekaan lebih dari setengah abad. Namun dewasa ini, Indonesia masih mengantongi beberapa masalah besar seperti budaya korupsi, kesenjangan ekonomi dan kebebasan warga negara. Artikel ini ingin membahas bayangan-bayangan kebangsaan yang dipersepsikan oleh kaum muda Indonesia. Mereka yang kini sering disebut generasi milenial sangat rentan menghadapi proses-proses sosial yang menjadikan identitas kebangsaan mereka terkikis. Masuknya kebudayaan asing serta perkembangan teknologi komunikasi sedikit demi sedikit membuat kaum

muda kehilangan kesadaran sejarah. Padahal, pandangan mereka tentang negara, bangsa dan kebudayaan nasional akan mempengaruhi bagaimana bentuk wajah nasionalisme di masa depan. Apa saja yang dipertahankan dan dibela pasti berbeda jauh dengan generasi terdahulu karena perbedaan situasi dan kondisi yang dihadapi. Corak dinamis dari nasionalisme itulah yang perlu dikaji ulang dan diperbarui secara kritis demi menjaga relevansinya di masa kini.

Kata kunci: *Nasionalisme, nasionalisme religius, pemuda, multikultur.*

A. PENDAHULUAN

Dewasa ini sebagian besar masyarakat Indonesia sedang mengalami semacam keresahan mengenai ancaman disintegrasi sosial. Kemunculan gerakan fundamentalisme dan radikalisme dipandang sebagai biang keladi pergesekan sosial dan perlu diimbangi dengan menumbuhkan kembali semangat nasionalisme serta penanaman nilai-nilai Pancasila. HTI (Hizbut Tahrir Indonesia) adalah organisasi masyarakat berbasis agama yang santer menuntut perubahan konstitusi dasar negara dan tidak segan ingin menggantikannya dengan ide khilafah Islam. Pemahaman kelompok fundamentalis ini dianggap berbahaya dan menjadi ancaman persatuan bangsa setelah persinggungan keras dengan kelompok konservatif-moderat yang terkenal dengan pembelaannya terhadap Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Pembubaran HTI secara legal pada 19 Juli 2017 dapat ditandai sebagai kemenangan kelompok konservatif dalam diskursus hubungan agama dan negara. Dalam upaya mengimbangi penyebaran wacana khilafah Islam, NU –yang terkenal sebagai kelompok moderat – menggulirkan wacana nasionalisme santri. Ditetapkannya tanggal 22 Oktober sebagai Hari Santri Nasional merupakan tanda bahwa rezim sekarang bersikap akomodatif terhadap kelompok moderat. Hari Santri sendiri diperingati untuk merangsang imajinasi kaum muda mengenai peristiwa resolusi Jihat yang dicetuskan oleh KH Hasyim Asy'ari. Dengan kata lain peristiwa tersebut memiliki muatan nasionalisme para santri dalam artian pembelaannya terhadap tanah air dan perlawanan terhadap penjajahan

kolonial. Hal inilah yang menjadikan antara kelompok moderat dengan rezim penguasa memiliki kepentingan yang sama yaitu pengukuhan wacana nasionalisme. Menariknya konsep nasionalisme itu sendiri berkembang seiring dengan realitas sosial yang unik. Untuk itu, setiap bangsa memiliki corak nasionalisme sendiri-sendiri yang dibangun melalui diskursus politik bahkan peperangan (Anderson 1991).

Istilah nasionalisme sebenarnya berakar pada kata *nations* yang berarti konstruksi bangsa. Ia berbeda dengan *race* yang lebih cenderung menunjuk pada etnis bangsa yang memiliki kebudayaan yang diwariskan secara turun-temurun (Gellner 1983). Pendeknya suku Jawa, Sunda, Minang dsb. dapat kita masukkan dalam *race* (etnis bangsa) karena ada secara natural dalam proses sejarah manusia. Sebaliknya, *nations* adalah bangsa yang di konstruksi secara sadar dalam sebuah persatuan yang dibayangkan (Anderson 1991). Bung Karno sendiri memaknai nasionalisme sebagai "bangunan rasa-hidup" yang menuntun suatu aksi. Mengikuti penjelasan diatas, nasionalisme di Indonesia sebenarnya baru dirumuskan pada awal abad 20 ketika gerakan nasional mulai tumbuh subur (Benda 1980; Kahin 1952).

Jika ditinjau dari latar belakangnya, nasionalisme sangat berkaitan erat dengan praktik kolonialisme. Perasaan akan hidup yang terjajah selalu memberikan suatu modal semangat perjuangan demi kehidupan yang merdeka dan berdaulat. Pada awalnya gelombang perlawanan terhadap kolonialisme mengambil kekuatan dari tradisi Islam. Islam sebagai suatu konstruksi serta sebuah cara hidup tertentu mampu melegitimasi perlawanan terhadap praktik penjajahan. Dari situ akar nasionalisme lahir dari pengalaman bersama sebagai bumiputra¹⁷ dan umat. Motor penggerak nasionalisme di Indonesia dapat dibedakan dari tradisi pendidikannya.

¹⁷ Istilah bumiputra mengacu kepada penduduk asli yang tertindas selama masa kolonial. Mereka ini terdiri atas kaum petani dan para pekerja dan pedagang pribumi. Penduduk asli tersebut ditempatkan pada tingkat stratifikasi sosial paling bawah, sedikit di atasnya ada golongan pedagang kemudian etnis Cina, di atasnya lagi ada golongan priyayi dan yang paling atas ditempati oleh orang-orang Eropa berkulit putih.

Pertama, rasa keberagaman yang diajarkan lewat tradisi pesantren yang melahirkan nasionalisme religius.¹⁸ Yang terakhir, rasa kebangsaan yang diperoleh melalui pola pendidikan barat yang dimulai pada dekade awal abad 20 yang membawa gelombang pasang organisasi atau partai pribumi. Pola pendidikan ini menggugah akan pentingnya kesadaran untuk berasosiasi atau kerja sama secara terstruktur. Kita dapat menyebut rasa kebangsaan yang kedua ini dengan istilah nasionalisme sekular.¹⁹ Baik nasionalisme religius maupun sekular sangat bertumpu pada peran kaum muda yang menentang praktik penjajahan dan usaha menumbuhkan kepribadian yang berdaulat (Anderson 1991; Kohn 1982).

Kaum muda sendiri sering dielu-elukan sebagai generasi penerus bangsa di masa depan yang memiliki peranan besar dalam menentukan arah sejarah masyarakat. Mereka adalah anak-anak zaman yang diharapkan peran dan partisipasinya dalam menyelenggarakan kehidupan berbangsa dan bernegara. Jika dibandingkan dengan konteks sekarang, kaum muda sering diragukan sikap dan komitmen kebangsaannya karena mereka sedang dan terus diterjang arus perubahan sosial seperti globalisasi, westernisasi dan sekarang arabisasi. Untuk menumbuhkan jiwa nasionalisme kaum muda maka diselenggarakan lah seminar-seminar, pendidikan karakter hingga upacara-upacara peringatan. Hal tersebut sering disebut sebagai krisis identitas yang menjadi persoalan khas kaum muda. Masalah itu berkaitan erat dengan orientasi kebudayaan nasional yang tengah dijalankan baik dalam ranah pendidikan, ekonomi maupun politik. Menariknya,

¹⁸ Dalam buku *Gerakan Modern Islam Di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1973) Deliar Noer mengemukakan bahwa nasionalisme di Indonesia dimulai dengan nasionalisme Islam. Istilah "nasionalisme religius" yang penulis pilih menunjuk pada hal yang sama dengan pertimbangan bahwa religiositas keislaman lah yang mewarnai nasionalisme Islam dalam waktu yang panjang. Dalam lanskap politik, istilah nasionalisme religius dikenal luas sebagai lawan dari nasionalisme sekular dalam diskursus perjuangan kemerdekaan di Indonesia dan kembali mencuat pada masa Orde lama.

¹⁹ Nasionalisme sekular dimulai saat pemerintah kolonial menerapkan kebijakan politik etis yang mengizinkan orang pribumi meraih pendidikan gaya barat. Akan tetapi kebijakan ini hanya diperuntukkan kepada anak-anak *priyayi* dalam rangka meningkatkan kinerja administrasi dan pelayanan kesehatan. Sebutan sekular di sini lebih mengacu pada pola berfikir kebarat-baratan dalam merumuskan arah gerakan nasional.

hampir semua gerakan nasionalisme di seluruh dunia bertalian erat dengan aktivisme kaum muda yang menyadari pentingnya partisipasi aktif dalam masyarakat.²⁰ Perlu ditekankan juga bahwa kesadaran tersebut berbeda jauh dengan pengetahuan tentang nasionalisme. Meskipun tidak bisa dipungkiri juga kalau pengetahuan menuntun kesadaran tetapi ia lebih berdimensi praxis daripada teoretis.

Adapun perangkat penyebaran kesadaran kebangsaan utamanya melalui bahasa (Anderson 1991; Seaton-Watson 1977). Bahasa menciptakan semacam sentimen primordial yang membedakan dirinya dengan yang lain. Rumah bahasa dibangun dengan memberikan wacana mengenai permasalahan sosial yang dihadapi oleh penghuninya. Sumpah pemuda merupakan peristiwa bersejarah yang mana kaum muda berjanji untuk bersatu, berbangsa dan berbahasa dalam rumah yang bernama Indonesia. Indonesia yang dipahami oleh kaum muda pada saat itu pasti berbeda jauh dengan pemahaman Indonesia sekarang. Tetapi yang pasti semangat untuk bersatu dan mencintai tanah air sudah tertanam dalam hati mereka. Bayangan sumpah pemuda tersebut sudah tentu didahului oleh persebaran media cetak²¹ yang membuka mata masyarakat atas permasalahan sosial dan kebangsaan. Surat kabar pribumi adalah sarana penyebaran kesadaran nasional dimana para tokoh pergerakan bertarung menawarkan ide dan gagasannya.

Nasionalisme saat ini masih dipahami sebagai kekuatan pemersatu bangsa sebagaimana masa kemerdekaan Indonesia. Ia masih berada pada tataran ideologis yang dibayangkan dan kurang dihayati sebagai sikap dan perilaku sehari-hari. Pembayangan itu pun terbatas pada simbol, jargon dan upacara formal yang sangat

²⁰ Hans Kohn, *Nationalism, Its Meaning and History* (Florida: Krieger, 1982), 40-4.

²¹ Gelombang nasionalisme di eropa dipicu oleh perkembangan *print capitalism* (kapitalisme cetak) yang menyebarkan gagasan alternatif mengenai definisi dunia dalam bahasa. Suatu kesadaran nasional digali dengan menulis ulang sejarah bangsa yang menjadikannya unik dan berbeda dengan bangsa lain. Untuk pembahasan mengenai kesadaran sejarah lihat Benedict R.O'G. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (New York: Verso, 1991), 55-70.

jauh dari realitas kehidupan masyarakat itu sendiri. Dengan kata lain, Nasionalisme belum mampu ditransformasikan menjadi gerak masyarakat yang mencoba untuk mengatasi persoalan bangsa seperti mentalitas *kawula*, pelayanan yang buruk dan kesenjangan ekonomi. Orientasi baru nasionalisme tidak lagi mengarah pada pengukuhan adanya bangsa dan negara tetapi langsung membicarakan bagaimana situasi dan kondisi manusia Indonesia. Dengan pembacaan yang kritis mengenai peran negara, kontestasi politik dan kepentingan masyarakat umum, semangat nasionalisme akan relatif terhindar dari kooptasi kepentingan segelintir elite penguasa.

Sebagai konsep, nasionalisme memang unggul dan dibutuhkan oleh masyarakat dalam rangka menjaga integrasi sosial namun hal itu tidak akan cukup untuk menyelenggarakan keadilan.²² Ia tidak lebih sebagai prakondisi yang dibutuhkan untuk menciptakan stabilitas sosial. Ketidakadilan sendiri merupakan pemicu utama dari konflik dalam masyarakat. Keadilan menempati lingkup yang sangat luas tidak hanya pada distribusi ekonomi saja tetapi penegakan hukum, prioritas budaya, keamanan dan kesejahteraan. Jika hal itu tidak ditangani dengan baik sudah tentu disintegrasi atau perpecahan akan mudah disulut sebagai protes atas ketidakadilan. Jika ada sekelompok masyarakat terpinggir karena tidak diperhatikan oleh negara dan kemudian melakukan pembangkangan maka jangan mudah mencap mereka makar atau separatis. Mungkin saja persoalannya bukan itu, tetapi sudah adilkah perlakuan negara terhadap mereka.

Dalam pembahasan selanjutnya saya akan memulai menelusuri semangat nasionalisme dalam kerangka sejarah. Di tengah hiruk-pikuk wacana nasionalisme, saya kira perlu melihat bagaimana konteks penggunaan dan perkembangan dalam tiga masa sejarah Indonesia yaitu pra-kemerdekaan, pasca-kemerdekaan dan pasca-reformasi. Saya menyadari pembahasan ini terkesan ambisius, akan tetapi hal itu

²² Kohn, 135-40.

dibutuhkan sebagai langkah awal untuk mencari pemahaman baru mengenai nasionalisme bukan malah bersikap *taken for granted*. Dalam pembahasan awal ini akan diselipkan peran kaum muda yang revolusioner dalam menuntut perubahan. Selanjutnya pembahasan akan menyinggung masalah keanekaragaman budaya yang dipertentangkan dalam orientasi kebudayaan nasional. Apakah menjadi seorang nasionalis berarti meninggalkan sifat primordial kesukuan? Persoalan ini memang sudah jarang muncul ke permukaan karena secara diam-diam kita menyetujui bahwa identitas nasional lebih diutamakan daripada identitas budaya lokal. Dan terakhir, nasionalisme tidak hanya dipandang sebagai kekuatan pemersatu bangsa tetapi juga harus menjadi prioritas setiap kebijakan. Yang diutamakan bukan eksistensi negara dengan sistem pemerintahannya tetapi apakah kepentingan rakyat dengan segala persoalannya diperhatikan. Mungkin persetujuan antara nasionalisme sekular dan nasionalisme religius sudah berlalu akan tetapi memikirkan kembali suatu jalan baru bagi nasionalisme yang kritis dan selalu mempertanyakan jargon, simbol dan retorika kampanye dalam kebudayaan nasional²³ serta bentuk-bentuk politisasi agama tetap harus dilakukan.

B. BAYANGAN KEBANGSAAN

Penentuan periode sejarah sebagaimana diterangkan oleh Kuntowijoyo dapat memberikan dampak yang besar bagi pemahaman kita tentang peristiwa apa saja yang terjadi di masa lalu. Sejarah suatu bangsa dirajut dalam rumah bahasa – baik tertulis maupun terucap– yang memberikan makna mendalam bahkan kesakralan perjuangan melawan penjajahan serta bagian dari upaya persatuan. Dalam sejarah bangsa Indonesia telah dikenal luas pembagian periode zaman kolonial, pergerakan nasional, dan kemerdekaan. Ketiga pembagian tersebut

²³ Kebudayaan nasional adalah kebudayaan yang diakui sebagai identitas nasional. Dalam pandangan Ki Hajar Dewantara kebudayaan nasional adalah “puncak-puncak dari kebudayaan daerah”. Ungkapan tersebut lebih menekankan persatuan daripada pengukuhan keanekaragaman budaya.

bermanfaat untuk mengenali sifat, karakter, orientasi dan struktur sosial yang dialami oleh leluhur bangsa.²⁴ Dengan terbang jauh ke masa lalu kita dapat memahami memori dan imajinasi masyarakat yang tergabung dalam bingkai yang bernama Negara Kesatuan Republik Indonesia. Asal-usul keberadaan rumah berbangsa dan bernegara tersebut hanya mampu dijelaskan melalui konsep nasionalisme. Akar konsep ini sendiri pertama kali lahir pada abad ke-18 di eropa ketika berkembang corak pemikiran modern²⁵ yang menyangsikan otoritas gereja dan kekuasaan raja. Terjadinya revolusi industri dan revolusi prancis lebih banyak dipengaruhi oleh pemikiran tersebut yang telah mengubah tatanan sosial dibawah naungan birokrasi *nation-state*.²⁶

Untuk kasus Indonesia, bayangan kebangsaan yang tumbuh pada masa kolonial Belanda pertama kali menemukan bentuknya dalam kerangka identitas etnis dan agama. Kebangsaan yang dibenakkan oleh masyarakat Indonesia pada saat itu adalah kebangsaan yang berbasis kesukuan yang secara konkrit berupa tradisi adat dan kerajaan. Selain itu, dalam komunitas muslim, konsep *umat* dipahami sebagai dorongan persatuan yang mampu mengatasi perbedaan etnis atau golongan. Orang islam tidak membayangkan suatu kebangsaan tertentu – meskipun ia tidak bisa menyangkal berasal dari milieu kebudayaan tertentu tetapi lebih mengidealkan keberagaman yang universal. Namun umat islam sendiri sudah sejak lama disekat oleh perbedaan aliran yang seringkali menimbulkan ketegangan. Untuk menghindari perselisihan yang lebih dalam, orang islam lebih bersikap menghindar dari kekuasaan politik. Akibatnya, perjuangan melawan penjajah pada mulanya terkesan sporadis karena tidak memiliki rasa persatuan sehingga gampang

²⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017).

²⁵ Kesadaran modern ditopang oleh tiga hal utama yaitu subjektivitas, kritis dan progresif.

²⁶ Struktur politik negara bangsa ditopang oleh filsafat Humanisme liberal yang mana setiap individu memiliki hak untuk menentukan dirinya sendiri. Pada awalnya peran negara di situ hanya sebagai "penjaga malam" yang berarti peran negara diminimalisir dalam hal campur tangan mengurus masyarakat.

dilumpuhkan.²⁷ Mungkin yang dimaksud rasa persatuan adalah dalam lingkup kebangsaan yang luas dan jelas. Akan tetapi mereka juga tidak mungkin melawan penjajah tanpa ada persatuan di dalam kelompok mereka sendiri seperti yang pernah terjadi saat perang diponegoro dan perang aceh. Kesadaran anti-kolonialisme ini dipicu oleh kenyataan adanya penindasan, pemiskinan dan pengkerdilan terhadap harkat dan martabat manusia yang tinggal sekeliling mereka. Perlawanan mereka terhadap kaki tangan kolonial merupakan jalan terakhir ketika penindasan semakin kejam. Besar kecilnya suatu perlawanan biasanya sangat tergantung pada legitimasi yang diberikan oleh ulama atau tokoh adat karismatik.²⁸ Pemimpin karismatik begitu menonjol dalam masyarakat tradisional karena ia memiliki banyak pengikut dan mampu mengorganisasi massa dengan baik.

Kalau nasionalisme kita artikan sebagai bentuk perlawanan terhadap kolonialisme dan pembelaan terhadap harkat dan martabat manusia maka perjuangan Diponegoro, Imam Bonjol dan Hasanuddin juga dapat disebut sebagai perjuangan seorang nasionalis. Dalam literatur sejarah perjuangan nasional, peran mereka sering dipinggirkan karena menetapkan gerakan nasional Indonesia dimulai pada abad ke-20 ditandai dengan berdirinya organisasi Serikat Islam dan Muhammadiyah. Meskipun nama mereka tercantum dalam daftar pahlawan nasional, mereka lebih disebut sebagai para pejuang bangsa bukan sebagai seorang nasionalis. Menurut Mughni, gerakan anti-kolonialisme sebelum abad 20 disebut dengan "*proto-nasionalisme*" yang lebih menunjukkan kesadaran untuk bebas dari penjajahan dan penindasan.²⁹ Mungkin istilah itu bermaksud ingin menghargai perjuangan mereka dalam melawan penjajah, tetapi usaha itu tidak mungkin cukup

²⁷ Bernhard Dahm, *History of Indonesia in The Twentieth Century* (London: Pall Mall Press, 1971), 1-3.

²⁸ M. C. Ricklefs, *A History of Modern Indonesia since c.1200* (Hampshire: Palgrave, 2001), 186-9.

²⁹ Shafiq A. Mughni, 'Munculnya kesadaran Nasionalisme Umat Islam' dalam *Menjadi Indonesia: 13 Abad Islam Di Indonesia*, ed. by Komarudin Hidayat and Ahmad Gaus AF (Bandung: Mizan, 2006).

untuk benar-benar mengusir penjajahan dari bumi pertiwi. Dengan kata lain perjuangan memperoleh kemerdekaan membutuhkan suatu upaya persatuan dalam lingkup yang lebih luas.

Kesadaran nasional adalah bentuk pemahaman kolektif tentang rumusan persoalan yang dihadapi bersama. Rumusan mengenai persoalan bersama ini menemukan wadahnya dalam Serikat Islam (SI). Kemunculan organisasi modern pertama milik pribumi ini dipicu oleh persaingan antara pedagang muslim pribumi dengan pedagang tionghoa. Kekalahan orang pribumi (yang kebanyakan beragama islam) dalam perebutan sumber ekonomi telah mendorong kekuatan persatuan kaum muslim.³⁰ Dalam hal kekuatan politik, SI berkembang cepat di kota-kota besar seperti Surabaya, Solo dan Semarang dan secara mengejutkan mampu mendapatkan antusiasme yang sangat besar dari orang pribumi di Jawa dan Sumatera. Melalui tangan dingin Tjokroaminoto SI berhasil melakukan tindakan protes terhadap kebijakan pemerintah kolonial, menguasai jalur perdagangan dan pelabuhan serta membatasi ruang gerak perekonomian orang tionghoa. Akibat dari persaingan ini sudah dapat kita duga yaitu resistensi orang asing atau kampanye anti-cina. Keadaan ini diperburuk oleh perlakuan pemerintah kolonial yang lebih memprioritaskan orang cina daripada penduduk pribumi. Paling tidak SI telah menyebarkan jenis kesadaran baru yang menumbuhkan perasaan bersama sebagai seorang bumiputra yang ditindas. Kesadaran tersebut membentuk suatu identitas sebagai seorang *inlander* (penduduk asli) yang malang nasibnya.

Berkembangnya media cetak dalam bahasa jawa dan melayu telah membuka cakrawala pengalaman baru bagi masyarakat pribumi. Pada dasawarsa pertama abad ke 20 jumlah surat kabar yang tercatat masih puluhan saja namun sepuh tahun kemudian jumlahnya sudah berlipat-lipat mencapai ratusan buah. Hal ini menandai bahwa gelombang kesadaran pribumi mengenai keadaannya sendiri mulai tumbuh

³⁰ Noer, 114-7. Lihat juga Majalah Tempo Edisi 15 Agustus 2011 yang membahas sosokTjokroaminoto dan gerakan Serikat Islam.

dan mendorong gerakan-gerakan nasional yang menginginkan kemerdekaan. Secara umum corak media cetak pribumi banyak membahas persoalan kebangsaan, persatuan dan kemerdekaan yang digerakkan oleh para intelektual didikan belanda. Nama Tjokroaminoto, Agus Salim dan Soekarno sering terpampang di surat kabar ketika mereka menawarkan suatu gagasan tentang persoalan sosial maupun nilai-nilai kebangsaan. Antara tahun 1920-1930 merupakan kurun sejarah yang paling produktif dalam perumusan kesadaran kebangsaan dalam diskursus mengenai nasionalisme. Hal ini tidak bisa dilepaskan dari sikap pemerintah kolonial masih belum memandang wacana nasionalisme sebagai ancaman bagi kekuasaan pemerintahnya.³¹ Diselenggarakannya kongres pemuda pada tahun 1928 yang mencetuskan sumpah pemuda merupakan pertanda dari pembiaran kolonial terhadap komitmen persatuan para pemuda terhadap tanah air, bangsa dan bahasa yang bernama Indonesia.

Pembiaran kolonial terhadap wacana nasionalisme dapat ditelusuri dari kebijakan politik etis pada awal abad ke-20 yang ingin membantu dalam memajukan kehidupan bangsa Indonesia sebagai tanggungjawab moral dan wujud kepedulian pihak kolonial terhadap nasib rakyat jajahan. Pergeseran kebijakan tersebut direkomendasikan oleh van Deventer yang menyangkut tiga hal utama yaitu masalah irigasi, transmigrasi dan pendidikan. Meskipun kebijakan tersebut diterapkan, pemerintah kolonial masih mengkhawatirkan pemberontakan yang berasal dari agama islam. Pengalaman buruk Perang Jawa membuat pemerintah kolonial selalu mewaspadaai gerak-gerik ulama muslim. Menjelang pergantian abad, pemerintah kolonial ingin menghabisi perlawanan umat islam yang masih tersisa di Aceh demi memastikan hancurnya kekuatan islam. Kebijakan baru pemerintah kolonial ini sebenarnya hanya ingin menancapkan kekuasaannya atas rakyat Indonesia melalui orang pribumi sendiri yang loyal kepada Belanda. Dengan kata

³¹ Harry J Benda, *Bulan Sabit Dan Matahari Terbit: Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang* (Bandung: Pustaka Jaya, 1980), 67.

lain pihak Belanda ingin menerapkan politik aliansi yang mana pendidikan hanya diperuntukkan bagi mereka yang berasal dari kalangan *priyayi* dan pengusaha sukses yang jauh dari tradisi keagamaan. Dalam memuluskan jalan reorientasi kebijakan ini, Snouck Hurgronje menegaskan bahwa islam memiliki dua dimensi yaitu agama dan politis. Sebagai agama, islam tidak menimbulkan ancaman apapun terhadap kepentingan Belanda akan tetapi islam sebagai doktrin politik harus diwaspadai.³²

Didirikannya sekolah-sekolah seperti ELS, HIS dan STOVIA dapat kita sebut sebagai strategi *westernisasi* sekelompok orang pribumi lewat pendidikan. Langkah tersebut diambil untuk mempersiapkan manusia Indonesia dalam menghadapi arus modernisasi yang membutuhkan banyak tenaga kerja terampil. Para lulusan sekolah model barat inilah yang kemudian berperan penting dalam mengisi wacana kemerdekaan. Bayangan kebangsaan dari para tokoh nasionalis banyak mengambil inspirasi dari perjuangan bangsa eropa dalam menuntut hak kebebasan terutama pada revolusi Prancis.³³ Selain itu pemikiran komunis yang menolak segala bentuk penjajahan kelas sedang tumbuh pesat di eropa dan tidak bisa dikesampingkan pengaruhnya. Hubungan yang erat dengan cara berpikir barat itulah yang membuat wajah gerakan nasionalisme sering dicap sekular. Akan tetapi banyak juga para tokoh religius yang mewarnai gerakan nasionalisme yang sangat menentang pemikiran-pemikiran sekular. Tegangan antara pemahaman kebangsaan dengan pemahaman keagamaan itulah yang nantinya akan menjadi cikal bakal perumusan asas dasar yang kita sebut sebagai pancasila dan preambul UUD 1945.

Polemik nasionalisme antara kalangan sekular dengan religius yang pernah tercatat terjadi ketika Agus Salim mengkritik konsep "cinta kebangsaannya" Soekarno yang tidak lain hanyalah pemanis bibir kaum borjuasi dan tidak akan

³² Benda, 39-48.

³³ Novel Romantik yang berjudul *Bumi Manusia* karya Pramoedya Ananta Toer cukup kuat menggambarkan corak dan nuansa pendidikan barat di Indonesia pada awal abad 20 melalui tokoh utamanya Minke.

memberikan manfaat yang banyak bagi rakyat Indonesia. Salim menghendaki kecintaan terhadap bangsa yang nyata adanya. Cinta bangsa yang ia maksud adalah perasaan mementingkan nasib rakyat, menghendaki persamaan dan yang mementingkan orang sebangsa daripada kebangsaan yang abstrak. Bahkan ia sempat menuduh "cinta atas tanah air" yang buta dan merendahkan derajat bangsa lain sebagai berhala dan berlawanan dengan nilai ketuhanan. Namun Soekarno bersikukuh bahwa cinta kebangsaan yang ia gagas bukanlah nasionalisme yang membebek kepada barat ataupun bermuatan *chauvinisme*. Akan tetapi sebuah nasionalisme yang menerima rasa hidupnya sebagai suatu wahyu, dan menjalankan rasa hidupnya sebagai suatu bakti. Dengan kata lain nasionalisme versi Soekarno adalah rasa cinta kebangsaan yang luas dan inklusif.³⁴

Perbedaan bayangan kebangsaan antara Soekarno dengan Salim lebih banyak dipengaruhi oleh tradisi pendidikan diantara keduanya yang telah membentuk cara berpikir. Meskipun keduanya sama-sama menempuh pola pendidikan barat dan menaruh perhatian utama pada nasib bangsa yang harus diubah, mereka hanya berlainan pada cara mengartikulasikan perjuangan bangsa. Salim lebih banyak mengambil bahasa agama terutama islam seperti berhala dan nilai ketuhanan untuk menyangsikan konsep nasionalisme. Berbeda hal dengan Soekarno yang lebih memilih menggunakan bahasa umum seperti *chauvinisme* dan rasa cinta kebangsaan, pembelaannya terhadap gagasan nasionalisme lebih merupakan gabungan antara referensi barat dengan religiositas orang jawa. Perdebatan diatas merupakan hal yang baik bagi tumbuhnya kesadaran rakyat akan kebangsaan dan menjadi pelajaran yang berharga bagi generasi selanjutnya. Kesadaran yang dibangun pada masa pergerakan nasional membantu kita merumuskan diri sebagai bangsa yang mampu mengakomodasi agama dalam kehidupan bernegara. Strategi persatuan bangsa yang kita pilih sebagai bangsa

³⁴ Noer, 274-8.

adalah penyadaran dialogis dan asosiatif bukan persatuan atas dasar perang penaklukan.³⁵

Nasionalisme mensyaratkan seseorang untuk tidak sekadar terdidik saja tetapi juga *tercerahkan*.³⁶ Maksudnya nasionalisme dari kaum terdidik patut diwaspadai karena bisa saja mengambil bentuk inisiatif untuk tetap melanggengkan kolonialisme. Nasionalisme bukan sesuatu yang diketahui dan dipahami tetapi juga menjadi kesadaran hidup. Sekolah model barat sebenarnya memiliki kemungkinan besar untuk membajak nasionalisme yaitu dengan meyakini bahwa perlakuan pihak kolonial terhadap bangsa kita merupakan hal yang benar dan baik. Dengan begitu persatuan kita sebagai bangsa akan berhutang pada kebaikan hati kolonial. Sebaliknya nasionalisme yang *tercerahkan* adalah jenis kesadaran kebangsaan yang telah merasakan pahit-pedihnya penindasan atas saudara setanah air yang mengabdikan seluruh hidupnya demi kebaikan bersama.

Perjalanan panjang sejarah bangsa Indonesia bertumpu pada bayangan-bayangan persoalan yang dirumuskan. Ketika masa pergerakan nasional, persoalan utama yang dihadapi adalah tentang bagaimana membangun persatuan melawan penjajah dan membuka kemungkinan kemerdekaan. Tawaran solusi terkuat ada pada kesadaran berbangsa yang mana sentimen identitas sebagai pribumi digelorakan. Jauh sebelum Sumpah Pemuda banyak intelektual yang mendambakan kemerdekaan atau paling tidak terbebas dari cengkaman kolonial. Namun mereka (golongan terdidik) sadar bahwa hanya dari kalangan mereka saja lah wacana nasionalisme menyebar dan mampu dipahami dengan baik. Nasionalisme pada zaman pergerakan hanya terpusat di kota dan belum mampu menyentuh penduduk desa yang memiliki logikanya sendiri.

³⁵ Anhar Gonggong, 'Salah Kaprah Pemahaman Terhadap Sejarah Indonesia' dalam Hidayat and AF.

³⁶ *Ibid.*

C. KAUM MUDA DAN SEMANGAT NASIONALISME

Peralihan kekuasaan dari kolonial Belanda ke tangan pendudukan Jepang telah menyebarkan suatu kesadaran berpolitik bagi orang-orang pinggiran dan para pemuda dalam wadah organisasi kependuan dan kemiliteran.³⁷ Selama periode 1942-1945 perjuangan kemerdekaan Indonesia mengambil orientasi yang baru. Pendudukan Jepang di Indonesia sebenarnya tidak berniat untuk menguasai wilayah bekas jajahan Belanda untuk menguras kekayaannya tetapi lebih tertarik pada potensi militer rakyat dan sebagai wilayah pertahanan. Invasi militer Jepang di kawasan Asia Tenggara lebih bertujuan untuk menyatukan kekuatan bangsa timur dalam menghadapi sekutu barat. Hal tersebut berimplikasi pada arah gerakan kemerdekaan yang tidak lagi berfokus pada perdebatan wacana nasionalisme tetapi lebih pada konsolidasi politik kekuatan masyarakat.³⁸ Kehadiran tentara Jepang di bumi pertiwi cenderung dipandang sebagai sebuah pertolongan. Selama berabad-abad rakyat Indonesia dijajah oleh Belanda dan sekarang penjajah itu diusir oleh saudara jauh. Perasaan sama-sama sebagai bangsa timur telah mendekatkan gerakan nasionalisme dengan militer Jepang. Di samping itu kebencian Jepang terhadap sekutu atau bangsa barat juga merupakan legitimasi yang ampuh untuk tidak memusuhi tentara Jepang. Perhatian yang mendalam orang Jepang terhadap kekuatan jiwa juga telah mendekatkan mereka dengan kaum muslim.

Zaman pendudukan Jepang secara luas tampak sebagai suatu fase dimana perjuangan kemerdekaan memperoleh penyebaran yang sedemikian luas. Militer Jepang cenderung mengambil kebijakan politik yang bersifat militeristik selama masa pendudukannya di Indonesia. Pendirian satuan-satuan militer dan kependuan yang tersebar luas di Jawa telah mengajarkan suatu cara hidup baru bagi masyarakat Indonesia. Sekarang mereka bukan lagi penghuni strata sosial paling bawah yang

³⁷ Pendudukan Jepang sangat mendukung pendidikan politik warga pribumi dengan mendirikan organisasi kemiliteran seperti PETA, Heiho dan Keibondan. Sedangkan organisasi kependuan yang banyak menampung para pemuda seperti Seinendan, Putera dan Fujinkai.

³⁸ Benda, 168-9.

membentuk suatu mentalitas dan kesadaran baru mengenai dirinya sendiri. Kebanggaan memakai seragam dan memikul bedil adalah suatu perkembangan yang baik untuk jalan kemerdekaan bangsa Indonesia. Mereka kebanyakan berusia muda dan berasal dari daerah pedesaan. Bergabungnya para pemuda ini dengan korps militer dan kepanduan juga telah memberikan pengalaman berorganisasi dan menumbuhkan kesadaran baru tentang pentingnya disiplin, kerja sama dan persatuan.³⁹ Di samping itu para intelektual dan ulama yang lebih dahulu berpengalaman dalam berorganisasi menunjukkan sikap yang akomodatif terhadap tentara Jepang. Para tokoh nasionalis memperjuangkan kemerdekaan bangsa Indonesia dengan jalan diplomasi. Pihak Jepang pun menerima keinginan tersebut dengan baik dan berjanji akan memberikan kemerdekaan suatu hari kelak.

Ternyata kebijakan politik Jepang telah membuat posisi umat islam semakin kuat. Dibentuknya kantor urusan agama dan diakuinya Muhammadiyah dan NU sebagai organisasi resmi mendorong umat islam untuk meningkatkan perannya dalam masyarakat.⁴⁰ Efek samping dari politisasi agama ini tidak lain adalah ketergantungan islam terhadap pihak Jepang. Dengan kata lain umat islam dapat dikontrol pergerakannya dengan melibatkannya dalam struktur kekuasaan. Kolaborasi umat islam dengan militer jepang dan dukungan penuh dari golongan nasionalis telah mengacuhkan hal yang sangat penting yaitu kekejaman tentara jepang terhadap kaum petani. Penderitaan yang dialami para *romusha* tidak mampu mengubah sikap akomodatif gerakan kemerdekaan yang cenderung telah mapan. Sikap tersebut ditantang oleh kaum muda radikal yang dipengaruhi oleh pemikiran komunis-sosialis.⁴¹ Mereka berhadapan akan adanya revolusi sosial yang merombak habis tatanan masyarakat yang bercorak feodalistis.

³⁹ Benedict R.O'G. Anderson, *Revolusi Pemoeda: Pendudukan Jepang Dan Perlawanan Di Jawa 1944-1946* (Yogyakarta: Marjin Kiri, 2018), 22.

⁴⁰ Benda, 184-6. Lihat juga Kuntowijoyo, 105-7.

⁴¹ Untuk pembahasan komunisme yang mendalam lihat Ruth Thomas. McVey, *The Rise of Indonesian Communism* (Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1965).

Pertentangan antara kaum tua dan kaum muda kembali meruncing setelah Jepang tunduk dibawah kekuatan sekutu. Penculikan Soekarno sebelum proklamasi kemerdekaan adalah indikasi bahwa kaum muda menghendaki kemerdekaan bangsa Indonesia secepatnya dilaksanakan. Meskipun beberapa bulan sebelumnya telah dibentuk badan dan panitia kemerdekaan yang merumuskan asas dan nilai-nilai luhur bangsa, para pemimpin nasionalis masih mengkhawatirkan serangan dari kekuatan militer asing.⁴² Untuk itu kaum tua lebih memilih jalan diplomasi dalam mencapai dan mempertahankan kemerdekaan bangsa Indonesia. Sebaliknya, kaum muda dan sebagian besar rakyat Indonesia telah siap melakukan perlawanan demi mempertahankan kemerdekaan. Perlawanan dari kaum muda dan rakyat menghadang tentara sekutu dalam pertempuran Surabaya, palagan Ambarawa dan Bandung adalah peristiwa penting dalam revolusi nasional yang dimulai ketika proklamasi kemerdekaan.⁴³ Sayangnya revolusi itu berhenti setelah pemerintah Indonesia lebih memilih melakukan perjanjian dengan pihak Belanda. Dengan kata lain kemerdekaan Indonesia tidak diperoleh melalui perlawanan perang tetapi diplomasi dengan pihak yang dahulu menjajah selama 350 tahun. Ironisnya, berdirinya pemerintahan Indonesia secara tersirat mengakui hak kepemilikan aset orang asing di Indonesia.

Nasionalisme yang berkembang setelah kemerdekaan Indonesia adalah nasionalisme yang masih pincang. Ia tidak secara penuh menolak sisa-sisa penjajahan tetapi cenderung mengambil alih kekuasaan atas nama bangsa dan rakyat Indonesia. Revolusi atau dalam artian penggulingan tatanan kekuasaan lama yang terjadi di Indonesia tidak mampu mengubah kondisi sosial masyarakat yang telah berserakan ditindas selama berabad-abad. Kemerdekaan Indonesia tidak sampai pada revolusi sosial yang seharusnya mampu membangkitkan kemerdekaan

⁴² Anderson, *Revolusi Pemoeda*, 72-94.

⁴³ George McTurnan Kahin, *Nasionalisme Dan Revolusi Indonesia* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2013).

bangsa beserta manusianya.⁴⁴ Ia hanya kemerdekaan yang dirasakan oleh negara dan kebangsaan yang dinamakan Indonesia. Nasionalisme yang tidak tuntas tersebut yang nantinya menimbulkan banyak persoalan seperti gerakan separatisme, kooptasi kekuasaan negara dan pemberontakan-pemberontakan. Nasionalisme mungkin sudah dibajak oleh sekelompok elite yang merindukan nikmatnya memerintah dan menguasai. Kehadiran negara merupakan mitos yang membungkus bentuk penjajahan baru dalam term kebebasan, kedaulatan dan kemerdekaan. Birokrasi pemerintahan hanyalah ajang untuk mengukuhkan feodalisme untuk mengorup kekayaan negara.

Gelombang pemberontakan mewarnai 20 tahun awal pemerintahan negara Indonesia. Pemberontakan pertama kali datang dari golongan komunis yang mencita-citakan negara sosialis Indonesia bukan negara kesatuan yang berlandaskan pada demokrasi. Kemudian gelombang pemberontakan beralih dari orang islam yang merasa dipinggirkan dan tidak menghendaki bentuk negara Indonesia karena tidak sesuai dengan ajaran agama.⁴⁵ Namun langkah pemberontakan dapat dihentikan oleh kekuatan negara dengan cara menumpasnya. Hal ini sedikit kontradiktif ketika negara yang berdasarkan persatuan bersikap keras menghadapi perpecahan di dalamnya. Padahal persatuan yang dicapai dalam kemerdekaan lebih bersifat sukarela dan tidak dengan memaksa.

Lebih dari setengah abad umur kemerdekaan Indonesia, kita hanya memiliki dua Presiden dan keduanya turun setelah ada huru-hara di masyarakat. Hal ini menunjukkan bahwa pemerintahan yang terselenggara tidak bisa lepas dari mentalitas *priyayi* yang merasa lebih tinggi daripada rakyat. Para pejabat di pemerintahan tidak pernah mau belajar dari rakyat, mereka dengan angkuh paling mengetahui apa yang terbaik bagi semua orang. Ketika pemimpin merasa dirinya

⁴⁴ Anderson, *Revolusi Pemoeda*, 477.

⁴⁵ Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (New Jersey: Princeton University Press, 2000), 94-5.

adalah penguasa tunggal maka wajah mereka berubah bagaikan diktator dan negara menjadi fasis. Pemerintahan Soeharto berjalan selama 32 tahun adalah contoh terbaik patologi kepemimpinan Indonesia. Dengan cerdik ia menurunkan figure Soekarno dengan memanfaatkan strategi *divide et impera* antara islam dan komunis.⁴⁶ Pada saat yang bersamaan Soeharto membangun poros kekuatan baru dari militer. Peran militer pada saat is memerintah sangat sentral dalam menjaga stabilitas keamanan. Nasib nasionalisme lebih banyak di kooptasi untuk kepentingan pemerintah yang sering bertopeng negara dan sangat jauh dari kepentingan rakyat. Jenis nasionalisme yang direstui oleh pemerintah Orde Baru adalah mitos yang mengagungkan peran negara dan penyembahan terhadap Pancasila dan UUD 1945. Mulai saat itu semangat nasionalisme berorientasi pada keutuhan negara dan kekuatan integrasi sosial.

Gerakan nasionalisme kaum muda dalam melawan kebijakan pemerintah yang melenceng tercatat beberapa kali terjadi. Peristiwa Malari pada tahun 1974 membuka mata kita akan kebobrokan pemerintah Orde Baru dalam mengelola negara. Sebenarnya para mahasiswa yang berdemonstrasi ingin menyangsikan kebijakan pemerintah Soeharto yang menggandeng pihak asing dalam program pembangunan. Menurut pandangan mereka kebijakan tersebut telah menyimpang jauh dari kepentingan rakyat dan harus ditolak. Protes anti-modal asing tersebut berakhir dengan kerusuhan di Jakarta dan di respons dengan tindakan represif aparat yang berlebihan. Dualisme fungsi ABRI yang mengizinkan militer berpolitik dan mengintervensi masyarakat adalah senjata utama pemerintah untuk membungkam lawan-lawannya.⁴⁷ Ada pendapat yang mengatakan bahwa kerusuhan itu sengaja dibuat oleh pihak tertentu untuk memperburuk citra gerakan demonstrasi mahasiswa dan menjadi legitimasi atas kebijakan normalisasi kegiatan kampus. Tampaknya kebijakan politik yang diterapkan oleh Orde Baru tidak jauh

⁴⁶ *Ibid.*, 55-7.

⁴⁷ Tentang peran militer dalam politik lihat Harold A. Crouch, *The Army and Politics in Indonesia* (Sheffield: Equinox Publishing, 2007).

berbeda dengan kebijakan yang diterapkan pada saat pemerintahan kolonial. Politik aliran keagamaan telah mengebiri kekuatan politik islam karena kekhawatiran terhadap pemberontakan terdahulu. Soeharto sendiri menyadari bahwa muslim adalah penduduk mayoritas, dengan demikian ia menjinakkan kekuatan islam dengan mengakomodasi urusan-urusan agama dalam struktur pemerintahannya. Diberlakukannya UU Perkawinan Baru pada tahun 1974 merupakan praktik penyanderaan umat islam atas nama modernisasi dan kesatuan hukum.

Wajah baru nasionalisme religius pada masa Orde Baru banyak direpresentasikan oleh akademisi yang berkantor di Kementerian Agama. Sedangkan dalam hal politik kekuatan islam di rangkum dalam PPP. Tokoh intelektual muslim seperti Cak Nur dan Gus Dur lebih memilih bergerak di kampus-kampus dan masyarakat bawah dalam usahanya membangun kekuatan oposisi baru. Corak nasionalisme yang ditawarkan oleh kedua tokoh diatas langsung berpihak dan berorientasi pada perbaikan kehidupan masyarakat. Berbeda halnya dengan versi nasionalisme resmi yang hanya mementingkan eksistensi negara dengan struktur pemerintahannya sehingga melupakan permasalahan rakyat. Ketika cengkraman kekuasaan Orde baru mulai rapuh karena konflik internal di tubuh militer dengan sigap Soeharto mengalihkan orientasi politiknya kepada islam. Pendirian ICMI dapat kita tandai sebagai perubahan sikap rezim otoriter terhadap islam.⁴⁸ Akan tetapi mereka lebih condong memilih kalangan teknokrat muslim dan golongan fundamental. Peralihan ini juga sering dianggap sebagai sebuah kebangkitan Islam di dalam struktur pemerintahan. Setelah pemilu tahun 1992, susunan kabinet pembangunan VI banyak diisi oleh kalangan islam sehingga kabinet ini sering disebut dengan kabinet "*ijo royo-royo*". Dengan begitu nasionalisme resmi telah mendapatkan warna religius meskipun hanya sebatas permukaannya saja.

⁴⁸ Hefner, 127-31.

Kooptasi agama yang dilakukan rezim Soeharto mendapatkan respons yang keras dari beberapa kalangan, salah satunya Gus Dur. Ia memandang bahwa Islam sedang diadu domba oleh pemerintah Orde Baru ketika sekelompok orang Islam didukung dan yang lainnya dikucilkan. Gus Dur kemudian mendirikan Forum Demokrasi agar tetap menjaga jarak terhadap kekuasaan negara.⁴⁹ Tindakan oposisi ini tampaknya mencerminkan suatu karakter nasionalisme religius yang memihak kebebasan dan kepentingan rakyat. Kemudian Soeharto lengser lantaran ada tekanan yang kuat dari masyarakat terutama mahasiswa yang menuntutnya mundur. Mundurnya Soeharto dari kursi presiden merupakan titik kulminasi yang dirasakan oleh sebagian besar masyarakat Indonesia menagih perubahan. Akan tetapi gugatan perubahan itu hanya terbatas pada level permukaan saja mengenai kebebasan dan reformasi birokrasi. Reformasi 1998 tidak mengubah struktur politik bangsa yang dikuasai oleh segelintir elite Orde Baru. Malah mereka menjadi semakin leluasa mempraktikkan korupsi, kolusi dan nepotisme (KKN) setelah diberlakukannya otonomi daerah dan amandemen UUD. Rupanya negara tidak menjadi lebih baik dalam melayani kepentingan rakyat tapi malah membiarkannya hidup terlunta-lunta tanpa kepastian.

Generasi muda yang sedang tumbuh pada awal milenium ketiga ini sedang mengalami kebebasan yang tidak pernah terpikirkan sebelumnya. Mereka telah merasakan arti kebebasan sepenuhnya tanpa lagi takut tindakan represi dari militer. Dengan tumbuh suburnya kebebasan dalam berekspresi, berpikir dan berpendapat maka hal itu juga berarti meningkatnya sikap individualis yang mengubur semangat nasionalisme. Kebanyakan corak nasionalisme yang tumbuh sangat terkesan egois yang merasa bahwa dirinya atau kelompoknya lah yang paling nasionalis. Nasionalisme yang dahulu tumbuh karena kepedulian terhadap nasib saudara sebangsa yang penuh ketulusan dan pengabdian entah dicuri oleh siapa. Selain itu kebangkitan Islam yang berlebihan telah membawa pemikiran fundamentalis yang

⁴⁹ *Ibid.*, 162-3.

memahami agama secara kaku dan ketat. Perseteruan antara kelompok fundamental dengan moderat islam banyak berkisar pada hubungannya dengan negara.⁵⁰ Yang satu meyakini bahwa sistem khilafah islam adalah solusi bagi permasalahan Indonesia dan yang lainnya tetap bersikukuh bahwa NKRI dengan sistem demokrasi sudah baik. Ketegangan ini menjadi konflik laten yang membentuk ceruk-ceruk kehidupan sosial masyarakat menjadi semakin dalam.

D. KERAGAMAN BUDAYA DAN INTEGRASI

Setiap kali kita memandang lambang negara yaitu burung garuda, di kakinya terdapat semboyan sakral "*Bhineka tunggal Ika*". Kalau ditelaah dalam kakawin aslinya sutasoma karangan Empu Tantular, semboyan itu sebenarnya tidak lengkap karena menghilangkan empat kata sesudahnya yaitu "*tan hana dharma mangrua*" yang artinya tiada kebenaran (agama) yang mendua. Paling tidak semboyan tersebut mencerminkan semangat toleransi yang sudah mengakar kuat dalam kebudayaan nusantara. Maka tidak heran jika *founding father* kita memakainya untuk landasan kehidupan berbangsa dan bernegara. Sayangnya pemahaman kita terhadap semboyan itu tidak pernah beranjak dari kalimat klise walaupun berbeda-beda tetapi kita tetap satu. Jarang sekali ada yang menanyakan apa arti keanekaragaman itu sendiri? Siapakah yang dimaksud dengan kita dan seperti apa persatuan yang diharapkan? Jawaban yang diajukan mungkin sangat sederhana ketika keanekaragaman itu merujuk pada suku bangsa yang ada di wilayah Indonesia dari sabang sampai merauke. Seolah-olah keanekaragaman adalah sesuatu yang ada dengan sendirinya dan bersifat tetap tanpa mampu memahami dinamika perubahan di dalamnya. Demikian juga persatuan yang kita bayangkan adalah adanya NKRI. Padahal keanekaragaman merupakan ciri khas dari kehidupan manusia yang senantiasa berubah mengikuti hukum sejarah. Corak dinamis ini

⁵⁰ Carool Kersten, *Berebut Wacana: Pergulatan Wacana Umat Islam Indonesia Era Reformasi* (Bandung: Mizan, 2018), 14-6.

sangat ditentukan oleh pola persinggungan budaya yang terjadi dalam masyarakat.⁵¹ Dengan kata lain semakin intense persinggungan antar budaya maka semakin plural masyarakat sebagaimana yang terjadi dewasa ini.

Pada bagian sebelumnya telah disinggung bagaimana konteks sejarah nasionalisme digunakan untuk persatuan secara politis. Dengan kata lain kita bersatu atas dasar kesamaan tujuan menumbuhkan kedaulatan dan cita-cita kemerdekaan melawan wajah kolonialisme. Akan tetapi ketika penjajah itu bisa kita usir dari wilayah Indonesia, kita menghadapi dua tantangan baru yaitu menjaga keutuhan dan persatuan serta mengelola keanekaragaman budaya. Ternyata tantangan yang pertama lebih banyak digarap melalui angkatan militer yang menggunakan pendekatan represif. Memang keutuhan wilayah teritorial adalah hal yang penting dipertahankan oleh negara, namun tidak kalah penting adalah bagaimana membangun persatuan di dalam masyarakat yang plural. Kita tahu bahwa persatuan yang substantif adalah bentuk persatuan yang dibangun oleh masyarakat sendiri sebab bersifat kultural. Mudah-mudahan, persatuan yang tumbuh dari bawah lebih memiliki daya tahan dalam menghadapi perubahan-perubahan. Berbeda halnya dengan persatuan yang terprogram, ia hanyalah wacana pengetahuan yang tidak memiliki landasan empiris kehidupan sehari-hari dengan contoh terbaik adalah nasionalisme. Memang betul nasionalisme telah membebaskan kita dari penjajah asing, membangkitkan kedaulatan dan kemerdekaan, menjaga perdamaian dan keamanan dan sebagainya. Tetapi, sudahkah kedaulatan dan kemerdekaan dirasakan oleh seluruh rakyat Indonesia dalam kehidupan mereka. Sudah berapa banyak nyawa manusia dihabisi demi menegakkan berdirinya negara dengan jargon nasionalisme dan kepentingan

⁵¹ Penjelasan mengenai persinggungan kebudayaan di nusantara dalam kerangka sejarah yang panjang dibahas oleh Denys Lombard, *Nusa Jawa: Silang Budaya Jaringan Asia* (Jakarta: Gramedia, 2005).

negara. Pada dasarnya nasionalisme diperuntukkan bagi eksistensi negara yang sering mengacuhkan rakyat serta keanekaragaman budaya.

Beberapa kasus yang mencederai toleransi di Indonesia dewasa ini lebih banyak bersumber dari persoalan etnis dan agama. Stereotip anti-cina kembali mencuat ketika terjadi kasus Ahok mengenai penistaan agama dan keluhan suarazan ibu Melliana. Penentangan terhadap etnis tionghoa tersebut mendapatkan dorongan yang kuat dari sentimen keagamaan. Islam sebagai agama mayoritas di Indonesia merasa dirinya memiliki hak untuk mendominasi. Bahkan tidak jarang dominasi tersebut kebablasan sehingga menimbulkan kecemasan dari kelompok minoritas. Mungkin istilah yang tepat untuk menyebut hal tersebut datang dari Fukuyama mengenai *megalothimia* yaitu semacam hasrat untuk menjadi superior.⁵² Dua kasus tersebut menjadi indikasi bahwa masyarakat kita masih menyisakan suatu gambaran yang muram mengenai etnis tionghoa meskipun mereka telah lama hidup di Indonesia. Di pojok hati masyarakat Indonesia terdapat ketidakrelaan akan hadirnya etnis asing karena kesuksesan mereka menguasai sumber ekonomi. Kita membutuhkan suatu langkah kebijakan baru yang mempersatukan masyarakat tanpa mereduksi perbedaan diantara mereka.

Keanekaragaman budaya merupakan warisan luhur yang dapat digunakan sebagai bekal kehidupan di masa depan. Kita tahu bahwa masyarakat Indonesia itu plural namun sudahkah kita mengenalinya. Kebudayaan birokrasi tampaknya tidak ikut ambil pusing dengan keanekaragaman kebudayaan masyarakat. Maksudnya, birokrasi negeri ini menyerahkan urusan tersebut ke tangan budayawan atau agamawan. Mereka lebih menaruh perhatian pada aspek formal saja seperti meningkatkan perekonomian, pelayanan kesehatan dan menyelenggarakan pendidikan. Salah satu ciri utama kebudayaan negara adalah mereduksi perbedaan

⁵² Francis Fukuyama, 'Against Identity Politics', *Foreign Affairs*, 2018.

melalui universalisasi program.⁵³ Contoh paling konkrit adalah bagaimana program pendidikan nasional yang menggunakan bahasa Indonesia sudah menenggelamkan bahasa daerah. Kaum muda mulai merasa asing dengan bahasa daerahnya sendiri bahkan sekarang mereka mulai mempelajari bahasa asing demi tuntutan zaman. Padahal yang sebenarnya bahasa asing dipelajari terutama demi gengsi, kesempatan bekerja atau lebih mudahnya untuk tidak kalah saing dalam perebutan ekonomi.

Puisi Rendra yang berjudul "sajak seonggok jagung" mengkritik kebanyakan sikap orang terdidik. Salah satu cuplikan baitnya:

*Apakah gunanya belajar filsafat, sastra, teknologi,
ilmu kedokteran dan apa saja, bila akhirnya,
ketika pulang ke daerahnya, lalu berkata:
"Di sini aku merasa asing dan sepi"*

Bait puisi diatas menggambarkan bagaimana pendidikan yang diselenggarakan sekarang lebih banyak membahas kenyataan dunia luar daripada mempelajari fenomena kehidupan masyarakat sekitar. Dalam hal bahasa saja, kaum muda lebih tertarik mempelajari bahasa asing daripada bahasa lokal daerahnya sendiri. Selain itu pola interaksi antara golongan terdidik dengan masyarakat juga terkesan berjarak. Pendidikan programatik telah membawa efek buruk bagi mentalitas kaum muda yang semakin tinggi tingkat pendidikannya semakin elitis perilakunya di masyarakat. Dengan kata lain derajat mereka adalah untuk dipahami bukan malah memahami. Mereka merasa tidak perlu belajar kepada orang miskin, terpinggir dan orang pedesaan karena merasa pandai. Dunia pendidikan yang tercerabut dari kehidupan masyarakat malah menimbulkan kebudayaan baru yang angkuh. Keanekaragaman budaya memang dijaga eksistensinya oleh negara tetapi tidak sampai berusaha menumbuh-kembangkannya sebagai kebudayaan nasional.

⁵³ Will. Kymlicka, *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship* (New York: Oxford University Press, 2001), 230-1.

Reformasi selain dipandang sebagai babak baru bangkitnya era kebebasan juga membawa kebangkitan peran agama islam.⁵⁴ Munculnya bahasa-bahasa agama dalam ruang publik seperti *syariah, halal dan hijrah* tampaknya menjadi tantangan baru bagi keanekaragaman budaya di Indonesia. Pengaruh islam yang semakin kuat ini sayangnya tidak dibarengi oleh pemahaman yang memadai tentang toleransi. Akibatnya banyak ditemui bentuk-bentuk persekusi, penyerangan dan penolakan yang mengatasnamakan agama. Pemahaman keagamaan yang kaku dan terlalu textual menjadi pemicu utama gerakan fundamental dan radikal islam. Tidak bisa disangsikan pula bahwa kemunculan gerakan islamis berkaitan erat dengan gerakan internasional islam yang tumbuh subur di Timur Tengah. Paling tidak pemikiran gerakan islamis ingin melawan hegemoni barat dalam mengkonstruksi kebudayaan dunia dengan menggunakan pemikiran dan cara hidup yang islami.⁵⁵ Euforia kebangkitan islam juga telah menggeser kekuatan nasionalis sekular dalam iklim perpolitikan nasional. Sekarang para elite partai politik yang dahulu terkenal sekular telah mengakomodasi kepentingan islam dalam sistem pemerintahan melalui perda syariah. Alasan utamanya tidak lain untuk mempertahankan konstituen politiknya di daerah dengan menggaet umat islam.⁵⁶

Upaya mengurangi perbenturan antara pemahaman agama dan kebudayaan memang sudah lama disinggung. Yang terbaru para budayawan dan agamawan berdialog dan mengeluarkan "permufakatan yogyakarta". Intinya mengajak seluruh elemen bangsa untuk menggali kembali jati diri bangsa dalam melihat, berpikir, bertindak dan berperilaku menghadapi disturbsi kebudayaan termasuk agama.⁵⁷ Akan tetapi yang menjadi persoalan di sini adalah apa jati diri bangsa itu? kalau pun kita mengaku sebagai bangsa Indonesia dan sudah merumuskan jati diri, persoalan

⁵⁴ Kersten, 151-4.

⁵⁵ Noorhaidi Hasan, *Islam Politik Di Dunia Kontemporer: Konsep, Genealogi Dan Teori* (Yogyakarta: SUKA Press, 2012).

⁵⁶ Michael Buehler, *The Politics of Shari'a Law: Islamist Activists and the State in Democratizing Indonesia* (London: Cambridge University Press, 2016), 213.

⁵⁷ Oman Faturrahman, *Permufakatan Yogyakarta, Lalu Apa?* Kompas edisi 9 November 2018.

lain akan muncul ketika di benturkan dengan tataran praktis yang beranekaragam. Akan seperti apakah jati diri bangsa Indonesia yang dirumuskan itu diterapkan secara lokal kedaerahan. Saya meyakini bahwa jati diri bangsa Indonesia adalah jati diri yang digali dari setiap tradisi kebudayaan yang ada di Indonesia. Sebab Indonesia sendiri munculnya belakangan jika dibandingkan dengan kebudayaan daerah. Imajinasi "indonesia" dalam benak masyarakat kita tidak lebih dari identitas persatuan nasional. Dalam kehidupan sehari-hari manusia Indonesia lebih dekat dengan kebudayaan daerah daripada kebudayaan negara. Jadi pertanyaan mengenai jati diri bangsa merupakan pertanyaan yang problematis ketika istilah bangsa yang kita rujuk tidak memiliki tradisi kebudayaan yang panjang dan kuat.

Persinggungan antara pemahaman agama dengan tradisi kebudayaan merupakan perdebatan kuno. Agama sebagai ajaran moral yang menawarkan cara hidup tertentu tidak akan mungkin bisa berkembang tanpa mengakomodasi bentuk tradisi kebudayaan. Islam yang telah menyebar di Indonesia dengan mudah diterima karena kelenturannya menerima tradisi kebudayaan lama. Sekarang islam di indonesia lebih kentara wajah janusnya, yang satu bersikap moderat dengan perbedaan budaya dan keyakinan, yang lainnya sangat keras bahkan sekali-kali sadis dalam menyikapi perbedaan baik dalam hal kebudayaan maupun keyakinan agama. Ketika hal tersebut berbenturan dengan sistem negara maka perdebatan beralih menyoal nasionalisme religius. Yaitu bentuk nasionalisme yang berdasarkan pada nilai-nilai agama sebagai basisnya. Konsekuensi utama dari corak nasionalisme religius adalah ia kesulitan menerapkan prinsip-prinsip kewarganegaraan. Perbedaan yang mendasar antara tradisi pemikiran islam dan tradisi pemikiran barat mengenai landasan kehidupan bernegara perlu dipikirkan ulang dalam menciptakan tatanan sosial yang harmonis.

Kaum muda muslim sekarang lebih cenderung tertarik pada wacana keagamaan daripada wacana kenegaraan⁵⁸ sehingga dalam menghadapi perbedaan seringkali mereka salah dalam bersikap dan bertindak. Maraknya pengajian di masjid-masjid, gerakan pemuda hijrah, dan hijab syar'i adalah bentuk kesalehan yang diidam-idamkan oleh kaum muda.⁵⁹ Keterasingan mereka hidup di perkotaan modern dengan perubahan pola hidup yang drastis telah mengantarkan mereka kembali kepada pencarian spiritual. Beriringan dengan pesatnya teknologi komunikasi, persebaran wacana keagamaan semakin masif terjadi dan celakanya lagi wacana tersebut sering dipolitisir demi keuntungan pihak tertentu. Masih segar teringat dalam memori kita tentang bagaimana pengerahan massa islam dan polemik islam nusantara mewarnai lanskap diskursus nasional yang menggiring kita untuk lebih memperhatikan agama islam. Kehidupan negara yang dahulunya terasa sekular sekarang malah dipenuhi oleh simbol-simbol agama. Pertarungan politik pun mengikuti trend ini, agama dipandang sebagai kekuatan utama dalam meraih dukungan politik. Maka jangan heran kalau politisasi agama semakin meningkat.

Kekhawatiran para tokoh agama maupun budayawan mengenai kecenderungan para elite dalam mempolitisir agama berkisar pada dua hal. Pertama, umat islam seolah-olah bermusuhan –jika tidak boleh menggunakan istilah dipecah belah karena diseret ke dalam pertarungan politik praktis. Kedua, semakin tidak jelasnya orientasi kebudayaan kita sebagai bangsa. Para elite politik kita lebih asyik berbicara kekuasaan dan proyek pembangunan daripada menjadi seorang yang peduli terhadap wujud eksistensi kebudayaan. Keanekaragaman budaya tampak tidak dirawat dengan baik dengan membiarkannya semakin terpojok dalam memainkan perannya dalam kehidupan publik. Norma-norma sosial telah

⁵⁸ Maksud dari wacana kenegaraan adalah gagasan dasar terutama landasan bangsa yaitu pancasila yang mengajarkan persatuan, toleransi, kebajikan dan permufakatan. Di samping itu wacana kenegaraan juga mencakup juga soal prinsip kewargaan, hak dan kewajiban dihadapan negara dan lain-lain.

⁵⁹ Tentang piety movement dalam agama islam lihat Saba Mahmood, *Politics of Piety: The Islamic Revival And The Feminist Subject*. Princeton University Press (2004)

compang-camping ditinggalkan masyarakat yang lebih tertarik pada hukum legal rasional dan kebudayaan barat. Hal ini juga berarti bahwa pola perilaku masyarakat telah bergeser yang semula bersemangat altruistik seperti gotong-royong dan guyup-rukun sekarang menjadi sangat individual-egoistik. Perubahan masyarakat ini utamanya didorong oleh peran pemerintah dalam ambisinya meningkatkan perekonomian negara. Peningkatan daya saing dan gerakan entrepreneurship adalah corak pemikiran individualistik yang sebenarnya berlawanan dengan tradisi kebudayaan yang selama ini mengakar di Indonesia.

E. MENINJAU ULANG NASIONALISME

Sampai di sini pembahasan akan mengarah pada tataran teoretis mengenai apa itu bangsa, kebangsaan dan nasionalisme. Dalam tradisi pemikiran liberal, konsep bangsa sendiri berpijak pada asumsi dasar sifat otonom dan bebas dari manusia.⁶⁰ Keberadaan negara dan bangsa menurut tradisi ini tidak lebih dari sekadar alat untuk mengaktualisasikan kebebasan individu. Peran negara di sini hanya menata dan menetapkan aturan di dalam masyarakat. Sedangkan masyarakat sendiri di dorong untuk bersikap kosmopolit yang menoleransi perbedaan dan mengakui eksistensi negara atas perannya menjaga stabilitas sosial, kepastian, dan kesejahteraan. Bayangan kebangsaan yang seperti ini jamak ditemui saat ini sehingga muncul istilah *banal nationalism* yang merujuk pada identitas keseharian di tengah meningkatnya interaksi skala global.⁶¹ Jika kita berada di luar negeri, pertanyaan yang terpenting adalah soal berasal dari negara mana dan mau apa. Hal ini bisa terjadi sebab secara diam-diam kita sudah menyepakati akan kedaulatan suatu bangsa. Dengan begitu kebebasan kita di dunia ini dibatasi oleh pagar yang bernama negara. Konsekuensinya, nasionalisme telah menjadi hal yang umum

⁶⁰ Kymlicka, 208-9.

⁶¹ *Everyday Nationhood: Theorising Culture, Identity and Belonging after Banal Nationalism*, ed. by Michael Skey and Marco Antonsich (Palgrave, 2017), 1-5.

dalam kehidupan sosial sehingga sering melupakan makna terdalam dan kehilangan tujuan awalnya.

. Cita-cita nasionalisme yang bercorak liberal telah kehilangan harapan akan kebebasan individu serta netralitas agama sudah sejak akhir abad ke 19.⁶² Secara umum pemikiran liberal dikritik oleh Parekh ketika menunjukkan kontradiksi yang problematik dengan keanekaragaman budaya. Solusi yang ditawarkan oleh Kymlicka mengenai kesamaan dan kesetaraan tidak mampu menjawab persoalan kontemporer. Berkembangnya gerakan populisme menjadi pertanda bahwa prinsip kewarganegaraan yang plural sudah berkurang nilai relevansinya. Di samping itu kebangkitan agama terutama dalam gerakan radikal dan gerakan New Age sudah cukup mengalihkan diskursus mengenai hubungan negara dengan keanekaragaman budaya. Sekarang orang sudah tidak bisa lagi menganggap kebudayaan sebagai epifenomena. Secara formal institusi, negara memang dibutuhkan tetapi ia belum cukup mengatasi persaingan, pertentangan dan penolakan budaya yang ada di dalam masyarakat.

Untuk itu perlu diajukan suatu cara pandang baru mengenai nasionalisme dalam mengelola pluralitas budaya. Dalam kasus Indonesia sendiri, sebenarnya keanekaragaman budaya sudah sejak lama ada. Namun sejak perkembangan teknologi komunikasi dan interaksi antar manusia semakin masif membuat kebudayaan kita tambah semakin beranekaragam. Persoalan perbedaan etnis dan keagamaan sudah jarang terjadi tetapi beralih pada persoalan perbedaan pandangan tentang agama dan perilaku yang kadang-kadang diekspresikan secara berlebihan. Seperti tuntutan hukum terhadap penistaan agama, persekusi penganut aliran tertentu, penolakan tradisi adat serta LGBT. Hal itulah yang menjadi tantangan bersama dalam memperbaiki cara memandang persoalan. Saya kira semangat

⁶² Yael Tamir, 'Liberal Nationalism', *Philosophy & Public Policy*, 13 (1993), 1–6.

nasionalisme yang di seminarkan dan pembinaan ideologi pancasila tidak akan banyak berarti karena keterbatasan ruang gerak.

Sebagai sebuah proyek bersama, nasionalisme sudah saatnya kita pelajari dan garap ulang secara bersama-sama.⁶³ Meragukan keefektifan nasionalisme dalam membentuk tatanan kehidupan masyarakat yang lebih baik adalah hal yang wajar kalau artikulasi nasionalisme tidak beranjak pada dimensi kognitif saja. Jika pemahaman kita mengenai nasionalisme diperluas, dinamis dan kritis maka perubahan dalam tataran kesadaran mulai tumbuh yang nantinya akan menggerakkan struktur sosial masyarakat. Nasionalisme merupakan spirit di dalam jiwa yang menghiasi sikap dan perilaku sehari-hari. Ia ditempa oleh pengalaman hidup yang mencari solusi atas persoalan bersama. Namun persoalan tersebut membutuhkan ruang untuk ajang berdiskusi dan partisipasi. Keleluasaan ruang publik mesti dijauhkan dari represi kekuasaan serta sentimental primordial. Meskipun hal itu bersifat utopis, penekanan pada inklusifitas pertukaran pemahaman tetap menjadi bagian yang penting. Nasionalisme menggugah roh persatuan yang dimiliki oleh setiap warga negara yang beranekaragam tanpa mengurangi sedikitpun kedaulatan mereka menentukan diri sendiri. Dengan begitu varian nasionalisme akan tumbuh dari realitas keseharian yang menjadikannya bercorak dinamis dan plural. Seorang petani atau nelayan memiliki semangat nasionalisme dalam bentuk pemahaman dan kesadarannya sendiri. Demikian halnya dengan para pemuda, pencarian atas makna nasionalisme selain diperoleh melalui pembacaan sejarah juga tetap harus mempertimbangkan realitas sosial dan kultural yang menjadi lahan perjuangan dimana komitmen dan pembelaannya diaktualisasikan.

⁶³ Benedict R.O'G. Anderson, 'Indonesian Nationalism Today and in The Future', *Indonesia*, 1999, 1–11. Naskah ini pernah dipresentasikan dalam sebuah kuliah umum di Jakarta, 4 Maret 1999.

DAFTAR PUSTAKA

- Anderson, Benedict R.O'G. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. New York: Verso, 1991.
- . "Indonesian Nationalism Today and in The Future." *Indonesia* (1999): 1–11.
- . *Revolusi Pemoeda: Pendudukan Jepang Dan Perlawanan Di Jawa 1944-1946*. Yogyakarta: Marjin Kiri, 2018.
- Benda, Harry J. *Bulan Sabit Dan Matahari Terbit: Islam Indonesia Pada Masa Pendudukan Jepang*. Bandung: Pustaka Jaya, 1980.
- Buehler, Michael. *The Politics of Shari'a Law: Islamist Activists and the State in Democratizing Indonesia*. London: Cambridge University Press, 2016.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- Crouch, Harold A. *The Army and Politics in Indonesia*. Sheffield: Equinox Publishing, 2007.
- Dahm, Bernhard. *History of Indonesia in The Twentieth Century*. London: Pall Mall Press, 1971.
- Effendy, Bahtiar. *Islam and The State in Indonesia*. Singapore: ISEAS, 2003.
- Fukuyama, Francis. "Against Identity Politics." *Foreign Affairs* (2018).
- Hasan, Noorhaidi. *Islam Politik Di Dunia Kontemporer: Konsep, Genealogi Dan Teori*. Yogyakarta: SUKA Press, 2012.
- Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.
- Hidayat, Komarudin, and Ahmad Gaus AF, eds. *Menjadi Indonesia: 13 Abad Islam Di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2006.
- Kahin, George McTurnan. *Nasionalisme Dan Revolusi Indonesia*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2013.
- Kersten, Carool. *Berebut Wacana: Pergulatan Wacana Umat Islam Indonesia Era Reformasi*. Bandung: Mizan, 2018.
- Kohn, Hans. *Nationalism, Its Meaning and History*. Florida: Krieger, 1982.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2017.
- Kymlicka, Will. *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*. New York: Oxford University Press, 2001.

- Lombard, Denys. *Nusa Jawa: Silang Budaya Jaringan Asia*. Jakarta: Gramedia, 2005.
- McVey, Ruth Thomas. *The Rise of Indonesian Communism*. Ithaca, N.Y: Cornell University Press, 1965.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam Di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1973.
- Ricklefs, M. C. *A History of Modern Indonesia since c. 1200*. Hampshire: Palgrave, 2001.
- Skey, Michael, and Marco Antonsich, eds. *Everyday Nationhood: Theorising Culture, Identity and Belonging after Banal Nationalism*. Palgrave, 2017.
- Tamir, Yael. "Liberal Nationalism." *Philosophy & Public Policy* 13 (1993): 1–6.
- Turner, Bryan S. *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation, and the State*. New York: Cambridge University Press, 2011.

**ISLAM DAN HUKUM INTERNASIONAL: TELAAH ATAS PEMIKIRAN
MUHAMMAD HAMIDULLAH TENTANG KONSEP *ISLAMIC INTERNATIONAL
LAW***

Oleh: Bakhtiar Yusuf

**Magister Hukum Islam Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta**

yusufdegea98@gmail.com

Abstract

This study focused on the thinking of an Indian Muslim scholar named Muhammad Hamidullah about the concept of Islamic International Law. The reason for choosing the figure that fell to the figure of Muhammad Hamidullah himself because he saw this figure had expertise in the field of Islamic Law, especially in the field of International Islamic Law which was felt to be very rare in the treasures of Muslim intellectuals today. The idea of the concept of Islamic International Law specifically has been outlined in a book entitled *Muslim Conduct Of State*. This book comprehensively discusses Islamic International Law which consists of law in the event of war, managing peace and life together based on rules that exist in Islam. To further examine how Muhammad Hamidullah thought about the concept of Islamic International Law, the authors used qualitative-descriptive research methods. At the same time in this study the authors used data collection techniques derived from the literature in the library that felt relevant to support this study. Finally, through this study we will find a construction of international legal thinking in accordance with Islam based on the results of the reasoning carried out by Muhammad Hamidullah.

Keywords: *Islamic Law, Islamic Figure, International Law, Muhammad Hamidullah, Islamic International Law.*

Abstrak

Penelitian ini difokuskan terhadap pemikiran seorang cendekiawan Muslim asal India bernama Muhammad Hamidullah tentang konsep Hukum Internasional Islam. Alasan pemilihan tokoh yang jatuh kepada sosok Muhammad Hamidullah sendiri karena melihat sosok ini memiliki keahlian di bidang Hukum Islam, khususnya di bidang Hukum Internasional Islam yang dirasa masih sangat jarang di dalam khazanah intelektual Muslim dewasa ini. Pemikiran tentang konsep Hukum Internasional Islam secara khusus telah dituangkannya di dalam sebuah buku yang berjudul *Muslim Conduct of State*. Buku ini secara komprehensif membahas tentang Hukum Internasional Islam yang terdiri

dari hukum ketika terjadi perang, mengelola perdamaian dan kehidupan bersama berdasarkan aturan-aturan yang ada di dalam Islam. Untuk mengkaji lebih lanjut bagaimana pemikiran Muhammad Hamidullah tentang konsep Hukum Internasional Islam ini penulis menggunakan metode penelitian kualitatif-deskriptif. Bersamaan dengan itu dalam penelitian ini penulis menggunakan teknik pengumpulan data yang bersumber dari literatur-literatur yang ada di perpustakaan yang di rasa relevan untuk mendukung kajian ini. Pada akhirnya, melalui kajian ini akan ditemukan sebuah konstruksi pemikiran Hukum Internasional yang sesuai dengan Islam berdasarkan hasil penalaran-penalaran yang dilakukan oleh Muhammad Hamidullah.

Kata kunci: *Hukum Islam, Tokoh Islam, Hukum Internasional, Muhammad Hamidullah, Hukum International Islam.*

A. PENDAHULUAN

Sebagai sebuah agama, Islam tidak hanya berbicara tentang doktrin mengenai perintah untuk beribadah, seperti shalat, puasa, haji, dan mu'amalah saja, tetapi lebih dari itu, Islam adalah sebuah peradaban dan kebudayaan yang di dalamnya terkandung berbagai macam tuntunan dan anjuran untuk mengembangkan kehidupan manusia dalam segala sektor untuk mencapai kebaikan bersama, baik di dunia maupun di akhirat.

Pernyataan di atas, persis seperti penjelasan Seyyed Hossein Nasr pada salah satu tulisannya, yang menyatakan bahwa:

"Islam tidak bisa dikatakan hanya sebagai agama saja, tetapi lebih dari itu, Islam adalah sebuah peradaban besar yang memiliki sejarah panjang selama 14 abad lamanya. Peradaban Islam telah menjadi arus utama dunia selama lebih dari satu milenium. Peradaban Islam telah banyak melahirkan figur-figur cendekiawan terkemuka, kesenian dan juga bangunan arsitektur yang istimewa, sains dan teknologi yang mempesona, dan juga membentuk sebuah nilai kebijaksanaan dan keadilan sosial yang berasal dari ajaran Alquran. Hasil kontribusi para cendekiawan, penyair, musisi, dan seniman Islam telah memberikan pengaruh yang sangat signifikan bagi peradaban Barat, India, dan juga kesenian dan pemikiran Cina (Asia)."⁶⁴

⁶⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Islam: Religion, History, and Civilization*, Canada: Harper Collins E-Book, 2007, xiv.

Sungguh menarik sekaligus membanggakan sekali prestasi yang ditorehkan oleh Islam dimasa lalu. Penjelasan semacam ini sangat berguna sekali untuk menumbuhkan kembali rasa percaya diri dan juga semangat untuk kembali bangkit ditengah-tengah kondisi dunia Islam yang sedang terpuruk seperti saat ini.⁶⁵

Dari narasi tentang kemajuan-kemajuan Islam di atas, hal menarik yang perlu digarisbawahi di sini adalah mengenai perkembangan pemikiran dan keilmuan Islam beserta tokoh-tokohnya yang mencakup kepada empat cabang keilmuan, yaitu hukum Islam (fikih), teologi (ilmu kalam), mistisisme Islam (ilmu tasawuf), dan falsafah (ilmu filsafat Islam). Dari empat cabang keilmuan tersebut, yang akan diketengahkan untuk dibahas secara detail di sini adalah mengenai hukum Islam.

Dalam sejarah perkembangannya, hukum Islam telah berkembang dan terformulasi sejak Nabi Muhammad saw. diangkat sebagai Nabi. Pada tahap awal, praktek hukum Islam ini dimulai ketika Nabi berada di Makkah. Hukum Islam ini diterapkan-dengan bersumber kepada Alquran dan Hadis-secara gradual untuk menggantikan praktek hukum masyarakat Arab pada saat itu yang dinilai menyimpang. Penerapan hukum Islam ini bukan berarti menghilangkan tradisi dan budaya hukum masyarakat secara keseluruhan, tetapi di sini Nabi menyeleksinya dengan menggunakan parameter Alquran. Dengan demikian, jika ada aturan dan budaya hukum yang bertentangan dengannya, maka akan dihilangkan, tetapi jika memiliki kesesuaian maka hal tersebut akan dipertahankan, seperti praktek perjanjian, jual-beli, pernikahan, potong tangan, dan lain sebagainya.

Setelah Nabi wafat, perkembangan dan formulasi hukum Islam bukan berarti telah selesai. Pada masa pasca Nabi wafat, formulasi hukum Islam ini terus berjalan, baik pada masa sahabat, tabi'in, tabi'it tabi'in, hingga era modern saat ini dengan mengacu kepada Alquran, Hadis, dan juga ijtihad. Hirarki metodologi penemuan hukum ini berdasarkan kepada hasil percakapan Nabi dengan gubernur Yaman,

⁶⁵ Untuk melihat uraian atas krisis yang sedang dihadapi oleh dunia Islam saat ini bisa merujuk karya Ali A. Allawi, *The Crisis Of Islamic Civilization*, USA: Yale University Press, 2010.

Mu'az bin Jabal yang kisahnya sangat terkenal mengenai percakapan tentang langkah-langkah yang dilakukan dalam usaha untuk menemukan sebuah hukum.⁶⁶

Dalam perkembangan pemikiran hukum Islam sendiri, pada setiap masanya selalu memiliki tokoh sentral dalam penggalian dan perumusan hukum Islam sebagai jawaban atas berbagai permasalahan. Dalam konteks yang paling mutakhir saat ini-untuk menyebut salah satu tokoh-ada sosok Muhammad Hamidullah. Hamidullah adalah seorang cendekiawan Muslim yang hadir pada abad ke-20. Kontribusinya sangat besar bagi perkembangan keilmuan Islam, khususnya dalam bidang hukum Islam. Salah satu kontribusi pemikiran Hamidullah yang sangat penting sampai hari ini adalah ketika dia merumuskan bentuk hukum internasional Islam dan menuliskannya pada sebuah karya dalam bentuk buku yang berjudul *Muslim Conduct of State*. Buku ini menjadi standar acuan untuk digunakan sebagai referensi dalam melihat perkembangan hukum Islam, khususnya dalam konteks pembentukan hukum internasional.

Berdasarkan pemaparan sekilas tentang sosok Muhammad Hamidullah di atas, maka dalam hal ini menarik untuk melihat dan mengkaji lebih jauh bagaimana konsepsi yang telah dirumuskan oleh Hamidullah mengenai hukum internasional Islam ini. Ada beberapa alasan yang membuat penulis tertarik untuk mengkaji formulasi hukum internasional Islam dan memilih Muhammad Hamidullah sebagai tokoh utamanya. *Pertama*, topik mengenai hukum Islam sendiri telah menjadi primadona ketika mengkaji tentang Islam. Para peneliti, baik dari Timur maupun Barat, berlomba-lomba untuk melahirkan sebuah karya dalam konteks hukum Islam. *Kedua*, mengenai hukum internasional Islam sendiri, menurut penilaian penulis, masih sangat jarang dilakukan penelitian tentangnya. Selama ini, *mainstream* pembahasan hukum Islam terlihat hanya pada konteks sejarah perkembangan hukum Islam, *jinayah*, *mu'amalah*, dan *siyasah* saja. Dengan demikian, kajian tentang

⁶⁶ Muhammad Hamidullah, *The Emergence Of Islam*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1993, 85.

hukum internasional Islam ini sangat dibutuhkan. *Ketiga*, mengenai sosok Muhammad Hamidullah sendiri belum banyak peneliti yang membahas tentang gagasan-gagasan yang telah dirumuskannya. Padahal, Hamidullah adalah sosok cendekiawan Muslim yang sangat konsisten dan juga produktif dalam melahirkan gagasan-gagasannya tentang keilmuan Islam.

Berdasarkan pemaparan di atas maka tulisan ini akan membahas tentang pikiran-pikiran Muhammad Hamidullah tentang hukum internasional Islam dan relevansinya bagi perkembangan hukum Islam ke depan. Pembahasan ini penting dilakukan, selain karena alasan di atas juga karena situasi dunia yang cenderung sekuler dalam menerapkan pranata-pranata sosialnya, termasuk hukum. Dengan demikian, pembahasan tentang hukum internasional Islam ini berguna sebagai alternatif hukum yang memiliki citra dan spirit ketuhanan (*God-endowed law*).⁶⁷

Untuk mengkaji lebih lanjut bagaimana pemikiran Muhammad Hamidullah tentang konsep hukum internasional Islam ini penulis menggunakan metode penelitian kualitatif-deskriptif. Bersamaan dengan itu dalam penelitian ini penulis menggunakan teknik pengumpulan data yang bersumber dari literatur-literatur yang ada di perpustakaan yang di rasa relevan untuk mendukung kajian ini. Kemudian, kerangka teoretik yang digunakan adalah tentang tipologi pemikiran Islam William Shepard, yaitu 'islamis', 'sekularis', dan 'tradisionalis'.⁶⁸ Kerang teoretik ini digunakan untuk melihat posisi letak keberadaan pemikiran Muhammad Hamidullah.

⁶⁷ Dalam konteks penggolongan atau tipe hukum ini Abdul Qadir Audah membaginya kedalam dua kategori, yaitu *man-made law* dan *God-endowed law*. Menurut pendapat Audah, hukum buatan manusia (*man-made law*) jarang didasarkan pada spirit agama, etika atau moralitas. Kecuali satu atau dua hukum saja yang berdasarkan pada keyakinan agama atau moralitas, sebagian besar undang-undang buatan manusia didasarkan pada tujuan temporal pemerintah dan pembuatnya (legislator). Sementara itu, berbeda dari hukum buatan manusia, hukum Islam (*God-endowed law*) adalah sebuah hukum yang memiliki spirit ketuhanan yang tercermin atas kata-kata dan perbuatan, perilaku, etika, kebiasaan, hubungan yang terjewantahkan di dalam ajaran Islam. Abdul Qadir Audah Shaheed, *Islamic System Of Justice*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1994, 23-24.

⁶⁸ William Shepard, "The Diversity of Islamic Thought: Towards a Typology", dalam Suha Taji-Farouki dan Basheer M. Nafi (ed.), *Islamic Thought in The Twentieth Century*, London: I.B.Tauris, 2004, 63.

B. PEMBAHASAN

1. Muhammad Hamidullah: Sebuah Sketsa Biografi

a. Silsilah Keluarga

Ulama asal Hyderabad yang paling terkemuka, Muhammad Hamidullah lahir pada hari Rabu tanggal 16 Muharrom 1326/19 Februari 1908 di wilayah yang disebut Katalmandi, yang terletak di kota Hyderabad. Dia adalah anak bungsu dalam sebuah keluarga yang beranggotakan tiga saudara laki-laki dan lima saudara perempuan. Akar leluhurnya berasal dari komunitas Nawa'it, cabang dari Muslim Konkani di India. Muslim Konkani adalah Muslim pertama yang tiba di India pada tahun 699 M dari Arabia. Ulama abad ke-15 'Ala al-Din' Ali Ibnu Ahmad al-Maha'imi (w. 776-835/1374-1432), yang menulis tafsir terkenal atas Alquran yang berjudul *Tafsīr al-Rahmān bi-Taysīr al-Mannān*, adalah di antara leluhurnya.

Kakek buyutnya, Muhammad Ghawth (w. 1238/1822) adalah seorang sarjana studi Arab dan Islam. Salah satu karya pentingnya adalah tafsir Alquran yang berjudul *Naṣr al-Marjān fī Rasm Nazm al-Qur'ān*, dalam tujuh jilid. Kakek dari ayah Hamidullah, Qadi Muhammad Sibghatullah (w. 1280/1863) juga seorang sarjana hebat dan produktif dalam menulis, di antaranya adalah buku-buku tentang tafsir Alquran. Nawab Ghulam Ghawth Khan (1844-55), penguasa Madras, mengangkatnya sebagai Hakim Kepala pada tahun 1272/1855.

Ayah Hamidullah, Abu Muhammad Khalilullah (d. 1363 / 1944) bermigrasi dari Madras ke Hyderabad di mana dia dipekerjakan sebagai seorang pegawai. Setelah pensiun sebagai direktur Departemen Perpajakan pada pemerintahan Nizam, dia membentuk lembaga pinjaman tanpa bunga yang merupakan salah satu institusi paling awal di

Hyderabad. Kedua putranya, Sibghatullah dan Habibullah membantu ayah mereka dalam pengelolaan lembaga tersebut dan setelah kematiannya mereka menjaganya.⁶⁹

b. Kehidupan Intelektualnya

Dia menerima pendidikan awal melalui *homeschooling* di bawah bimbingan saudara perempuan dan ayahnya. Kemudian ia diterima di Madrasah Nizamiyah di mana ia lulus ujian untuk tingkat Maulawi Kamil dengan predikat istimewa. Setelah itu dia mengikuti program matrikulasi di mana ia menduduki daftar kandidat yang berhasil. Pada tahun 1924, Hamidullah bergabung dengan Universitas Osmania sebagai mahasiswa dan lulus B.A. pada 1928 dan L.L.B. Menurut Hamidullah, ia berada di angkatan pertama mahasiswa ketika Hukum Internasional diperkenalkan dalam kurikulum Universitas Osmania mengenai Liga Bangsa-Bangsa.

Setelah menyelesaikan studi untuk gelar B.A dan L.L.B., Hamidullah melanjutkan studinya pada program pascasarjana dengan mengajukan topik tesis tentang hukum internasional Islam di universitas yang sama. Untuk menyelesaikan studinya itu, Hamidullah melakukan penelitian dengan mengunjungi perpustakaan di banyak tempat, seperti Hyderabad, Hijaz, Syria, Palestina, Mesir, Turki, Jerman, Belanda, Inggris, Prancis, Afganistan, Maroko, Tunisia, dan Algeria. Dari keseriusan dalam melakukan penelitian tersebut akhirnya Hamidullah menyelesaikan M.A. pada tahun 1930.⁷⁰

Pada jenjang pendidikan selanjutnya, Hamidullah mendapatkan beasiswa dari Universitas Osmania untuk melanjutkan studi doktor dalam studi *International Islamic Law*. Dia melakukan perjalanan ke beberapa negara Islam dan Eropa untuk tujuan mengumpulkan informasi untuk

⁶⁹ Abdul Azim Islahi, *Muhammad Hamidullah And His Pioneering Works On Islamic Economics*, Jeddah: King Abdul Aziz University Press, 2015, 1.

⁷⁰ *Ibid.*, 2.

penelitiannya. Dia dianugerahi D. Phil oleh Universitas Bonn pada tahun 1932. Sebagai pengakuan atas kemampuannya yang luar biasa dan kecakapannya dalam beberapa bahasa oriental, dia ditunjuk sebagai dosen bahasa Arab dan Urdu di Universitas Bonn. Setelah menghabiskan beberapa waktu di Jerman, ia datang ke Paris di mana ia mendaftar di Universitas Sorbonne untuk gelar doktor dalam bidang lain. Dalam waktu singkat 11 bulan, Universitas Sorbonne memberikan kepadanya gelar D. Litt.

Profesor Hamidullah kembali ke Hyderabad pada tahun 1938 dan segera diangkat menjadi dosen Fiqih dan kemudian dalam hukum internasional Islam di Universitas Osmania. Setelah penggabungan negara Hyderabad yang dahulu ke dalam Uni India pada tahun 1948, Profesor Hamidullah bermigrasi ke Paris. Dia bertugas di *Centre Nationale de la Recherche Scientifique* pada tahun 1954, yang berakhir pada tahun 1978. Selama periode ini, dia juga mengajar di beberapa universitas di Turki. Beberapa mantan mahasiswanya, seperti Dr Ekmeleddin Ihsanoglu, Direktur Jenderal Pusat Penelitian Sejarah Islam, Seni dan Budaya, Istanbul, dan Profesor Salih Tug, mantan Dekan Fakultas Teologi, Universitas Marama, menempati posisi penting di universitas dan penelitian pusat di Turki dan negara-negara Islam lainnya.⁷¹

c. Karya-Karya Muhammad Hamidullah

Dalam karir ilmiah yang dijalankannya selama tujuh dekade, Profesor Hamidullah telah menulis secara luas di berbagai spektrum disiplin keilmuan Islam, termasuk terjemahan Alquran dalam bahasa Prancis, Inggris dan Jerman, Hadis, biografi Nabi Muhammad saw., fiqih, hukum internasional Islam, sejarah Islam, dan epigrafi Arab. Dia menulis lebih dari

⁷¹ <http://www.almawrid.org/index.php/articles/view/dr-muhammad-hamidullah-1909-2002>, tentang *Obituary Muhammad Hamidullah (1908-2002)*, akses 20 November 2018.

seratus buku dan lebih dari 1000 artikel dalam tujuh bahasa, termasuk Prancis, Jerman, Inggris, Arab, Turki, Persia, dan Urdu. Tidak ada sarjana Muslim kontemporer lainnya yang dapat menandingi kemahirannya yang luar biasa dalam beberapa bahasa. Dia mahir 22 bahasa, termasuk bahasa Thailand, yang dia pelajari pada usia 84 tahun. Profesor Hamidullah adalah satu-satunya sarjana di dunia yang telah menerjemahkan Alquran dalam tiga bahasa Eropa: Prancis, Inggris, dan Jerman.⁷²

Untuk menyebut beberapa karya dari Muhammad Hamidullah yang terkenal antara lain: *Muslim Conduct of State* (1941), *Introduction to Islam* (1957), *Prophet Muhammad's Biography* (1935), *The Battlefield of Prophet Muhammad* (1973), *Islam, Philosophy and Science* (1981), *Muhammad Rasulullah: A concise survey of the life and work of the Prophet* (1979), *The Prophet's establishing a state and his succession* (1986), *The Emergence of Islam* (1993).⁷³

2. Muhammad Hamidullah: Sebuah Sketsa Pemikiran Tentang *Islamic International Law*

Pada bagian ini akan dibahas mengenai konstruksi pemikiran Muhammad Hamidullah. Pada pembahasan awal akan dibahas mengenai konstruksi pemikiran Hukum Islam Hamidullah. Pembahasan mengenai hal tersebut dirasa penting sebelum memasuki konstruksi pemikiran hukum internasional Islam yang dirumuskan oleh Muhammad Hamidullah.

a. Hukum Islam Dalam Konstruksi Pemikiran Muhammad Hamidullah

Bagi seorang Muslim, syariah biasa disebut sebagai "aturan komprehensif bagi seluruh aspek kehidupan manusia", aturan tersebut

⁷² <http://www.almawrid.org/index.php/articles/view/dr-muhammad-hamidullah-1909-2002>, tentang *Obituary Muhammad Hamidullah (1908-2002)*, akses 20 November 2018.

⁷³ Abdul Azim Islahi, *Muhammad Hamidullah And His Pioneering Works On Islamic Economics*, Jeddah: King Abdul Aziz University Press, 2015, 13-15.

mencakup moralitas, etika kehidupan beragama, cita-cita spiritual tertinggi, dan aturan-aturan detail dalam ritual ibadah sehari-hari; syariah juga mencakup seluruh aspek publik dan juga privat, baik dalam bidang hukum, kesehatan, dan seluruh spektrum yang menghadirkan kebaikan dan juga sikap yang baik.⁷⁴ Berdasarkan penjelasan tersebut syariat terkristalisasi ke dalam tiga karakteristik, yaitu sempurna, keagungan, dan abadi.⁷⁵

Perhatian terhadap syariah juga terlihat pada sosok Muhammad Hamidullah. Berkenaan dengan ini, Hamidullah menulis:

“Hukum Islam (fikih) sangat penting bagi setiap Muslim. Alquran dan juga Hadis sebagai sumber hukum Islam dapat diilustrasikan seperti sebuah benih tanaman yang kecil tetapi dapat menghasilkan sebuah pohon yang tumbuh keluar mencapai langit dan memiliki daya tarik yang melampaui segalanya. Alquran dan juga Hadis menjadi dasar yang kokoh untuk memenuhi segala kebutuhan manusia. Dibandingkan dengan hukum buatan manusia, seperti hukum Romawi, hukum Islam memiliki basis yang langsung dari Tuhan, selain itu juga hukum Islam memiliki karakteristik stabil dan juga abadi. Kualitas seperti ini tidak dimiliki oleh hukum hasil buatan manusia. Dalam hukum buatan manusia, semua orang setara, mereka dapat menentang hukum yang dibuat oleh orang lain atau bahkan dapat menolaknya. Hal yang terjadi di banyak negara lain. Hukum Romawi tidak memiliki keluasan dan kelengkapan yang ditemukan dalam hukum Islam. Kode Justinia, misalnya, tidak memperhatikan kebutuhan religius manusia dan menghilangkan aktifitas ibadah dan penghambaan sama sekali. Siapa pun yang secara objektif membandingkan keduanya pasti akan sampai pada kesimpulan bahwa hukum Islam pasti lebih tinggi.”⁷⁶

⁷⁴ Abdullah Ahmed An-Na'im, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, New York: Syracuse University Press, 1990, 11.

⁷⁵ Abdul Qadir Audah Shaheed, *Islamic System Of Justice*, New Delhi: Kitab Bhavan, 1994, 42-43.

⁷⁶ Muhammad Hamidullah, *The Emergence Of Islam*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1993, 62-63.

Dari pernyataan Hamidullah di atas terlihat jelas bahwa hukum Islam sangat penting sekali bagi setiap Muslim. Dibandingkan dengan hukum hasil buatan manusia, hukum Islam memiliki kelebihan dari segala aspek karena objek dari hukum Islam tidak hanya mengatur tentang persoalan keduniaan, tetapi lebih dari itu, hukum Islam telah melampauinya dengan memberikan perhatian terhadap dimensi spiritual untuk kebaikan manusia di akhirat kelak. Sementara itu, seperti halnya rumusan mayoritas ulama, Hamidullah memiliki pemahaman yang sama dalam hal melihat sumber hukum yang digunakan dalam menggali hukum. Sumber utamanya adalah Alquran dan juga Hadis disusul dengan ijtihad apabila tidak diketemukan acuannya di dalam Alquran maupun Hadis.

b. *Islamic International Law* Dalam Konstruksi Pemikiran Muhammad Hamidullah

Pada bagian sebelumnya, Hamidullah telah menjelaskan bahwa hukum Islam sangat penting untuk diimplementasikan bagi seorang Muslim karena kelebihan-kelebihan yang terkandung di dalamnya. Hal ini agaknya yang membuat Hamidullah tertarik untuk merumuskan sebuah konstruksi hukum alternatif bagi dunia saat ini. Kontruksi hukum tersebut adalah hukum Internasional. Sebelum masuk kepada alam pemikiran Hamidullah tentang hukum internasional Islam ini perlu kiranya untuk mendefinisikan terlebih dahulu mengenai apa hukum internasional itu, setelah itu mulai masuk kepada konstruksi hukum internasional Islam.

Hukum international bisa diartikan sebagai aturan tentang perilaku negara dalam hubungan timbal balik dengan negara lain. Tentunya, tidak bisa dikatakan bahwa hanya ada satu hukum internasional yang berlaku bagi seluruh negara di dunia. Karena pada kenyataannya secara bersamaan terdapat hukum internasional yang eksis di berbagai belahan

dunia. Bahkan hukum internasional modern yang disebut hukum Eropa, bukanlah kumpulan aturan yang disetujui secara bulat.⁷⁷

Dari situasi inilah, Islam mencoba untuk mengelaborasi sistem hukum publik internasional yang dimilikinya yang selanjutnya disebut hukum internasional Islam. Berdasarkan definisi Hamidullah, hukum internasional Islam adalah sebuah hukum yang dibuat oleh negara Muslim yang diakui, baik secara *de jure* maupun *de facto*. Hukum internasional Islam tergantung sepenuhnya atas kehendak negara Muslim, yang pada gilirannya dikendalikan oleh ketentuan-ketentuan syariah.⁷⁸

Hamidullah menekankan bahwa ketika membuat aturan tentang seluruh aspek kehidupan bernegara, khususnya hukum internasional, poin penting yang harus diperhatikan adalah bahwa aturan-aturan tersebut harus berdasarkan ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah dan juga Rasul-Nya. Selain mengacu kepada aturan Allah dan Rasul-Nya, praktek hukum internasional juga harus dielaborasi dengan praktek dan rumusan ulama-ulama terdahulu.⁷⁹ Rumusan seperti inilah yang menjadi poin penting dan tentu saja menjadi pembeda dari hukum internasional barat-modern.

Para ulama terdahulu sebenarnya telah memberikan rumusan mengenai hukum internasional ini. Pada era pra-Islam, orang-orang Arab sebenarnya telah memiliki aktifitas internasional dengan negara atau peradaban lain, namun pada saat itu mereka tidak membuat sebuah sistem yang bertujuan untuk mengatur hubungan itu. Ketika Islam datang dan mendirikan sebuah peradaban dan juga negara, Islam memiliki peraturan tersendiri mengenai perang, perdamaian dan netralitas. Pada

⁷⁷ Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct Of State*, Malaysia: Islamic Book Trust, 2012, 3.

⁷⁸ *Ibid.*, 4.

⁷⁹ *Ibid.*, 8.

era selanjutnya, semua aktifitas internasional tersebut diberi nama *siyar*, bentuk jamak dari kata *sīrah* yang berarti perilaku-perilaku. Para ulama terdahulu pun telah membahas mengenai *siyar* ini, diantaranya adalah Imam Abu Hanifah, Imam Syaibani, Imam Auza'i, Imam Syafi'i, dan Imam Sarakhsi.⁸⁰

Selanjutnya dalam rumusan Hamidullah, hukum internasional Islam ini memiliki delapan subjek hukum. *Pertama*, setiap negara yang merdeka dan memiliki hubungan dengan negara lain. *Kedua*, sebagian negara berdaulat yang memiliki sedikit hak atas hubungan luar negeri. *Ketiga*, para pemberontak yang berhasil mendapatkan kekuasaan. *Keempat*, para bajak laut. *Kelima*, penduduk asing di wilayah Islam. *Keenam*, warga Muslim yang berada di luar negeri. *Ketujuh*, orang mutad. *Kedelapan*, *ahl zimmi* atau golongan non Muslim. Sementara itu, tujuan atau objek yang ingin dituju oleh hukum internasional Islam ini adalah untuk mengatur kehidupan manusia di dunia ini menjadi lebih baik dan adil berdasarkan tuntunan agama.⁸¹

Sebagai seorang cendekiawan Muslim, Hamidullah sangat memperhatikan aspek keislaman dalam merumuskan suatu konsep dalam kehidupan sosial masyarakatnya. *Islamic world view* atau cara pandang Islam yang sangat dominan dari pemikiran Muhammad Hamidullah ini memberikan sebuah spirit religiusitas yang menjadi ciri khas pemikirannya dalam banyak bidang. Spirit religius ini memiliki sangat penting sekali untuk keberlangsungan hidup manusia agar senantiasa berada pada tuntunan Ilahi melalui tuntunan-tuntunan yang sudah ada di dalam agama yang bersumber dari Alquran dan Hadis.

⁸⁰ Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct Of State*, India: SH. Mhammad Ashraf, 1992, 7-9.

⁸¹ *Ibid.*, 11-14.

Selain Alquran dan Hadis, sumber-sumber lain yang digunakan dalam merumuskan hukum internasional Islam ada delapan, yaitu praktek Nabi dan para pemimpin sesudahnya (kekhalifahan), praktek kehidupan bernegara Muslim lainnya, pendapat para ulama: *ijma'*, *qiyas*, penghargaan arbitrase, *nokta perjanjian*, *instruksi jenderal*, *laksamana* dan *duta besar* serta *instruksi dari pejabat negara* lainnya, *peraturan internal* untuk orang asing dan *hubungan luar negeri*, *kebiasaan*.⁸²

Dari susunan sumber hukum internasional Islam di atas terlihat bahwa dalam susunan tertinggi ditempati oleh Alquran dan Hadis, kemudian disusul oleh bagaimana praktek Nabi, para khalifah setelahnya, praktek pasca empat khalifah, dan pendapat para ulama. Hal ini mengindikasikan bahwa dalam upaya pembentukan hukum internasional Islam ini, Hamidullah ingin menggali nilai-nilai yang terkandung di dalam wahyu Allah, Sunnah Nabi serta sejarah peradaban dan khazanah intelektual Islam. Hal ini juga dapat berarti bahwa Hamidullah sangat menekankan kemandirian terhadap Islam untuk menentukan nasibnya sekaligus memberikan kontribusinya terhadap peradaban dunia. Terutama ketika negara Muslim dihadapkan pada situasi perang, damai, dan juga sikap netralnya.

Dari hasil rumusan yang telah dibuat tersebut, selanjutnya pemikiran Hamidullah akan dianalisis menggunakan teori tipologi pemikiran Islam yang telah dirumuskan oleh William Shepard. Langkah ini dilakukan untuk mengetahui letak pemikiran dari Hamidullah berdasarkan tipologi yang telah dirumuskan oleh William Shepard tersebut.

William Shepard memberikan sebuah rumusan bahwa tren model pemikiran yang ada di dunia Muslim terbagi menjadi lima, yaitu sekularisme, Islam modernis, Islam radikal, Islam totalis, Islam

⁸² *Ibid.*, 15.

tradisional.⁸³ Dari kelima rumusan tersebut perlu kiranya untuk dijelaskan satu persatu.

1.) Sekularisme

Istilah "sekularisme" ini diterapkan sebagai sebuah ideologi yang berusaha untuk menghilangkan anasir-anasir religius pada sebuah konstitusi di sebuah negara. Sebagai contoh adalah golongan Marxist di Albania yang menginginkan agar tidak ada unsur-unsur religius pada sebuah konstitusi dan sebaiknya pemerintah menutup tempat-tempat ibadah di ruang publik, seperti masjid dan juga gereja. Hal tersebut adalah sebuah bentuk radikal dari sekularisme. Sementara itu, golongan "sekularisme moderat" memiliki pandangan bahwa sebaiknya dalam sebuah negara tidak menggunakan ideologi agama. Kelompok ini menginginkan agar agama dipisahkan dari kehidupan politik. Untuk ideologi negara yang digunakan sebaiknya kapitalisme, sosialisme, liberalisme, atau ideologi non-agama lainnya. Konstitusi yang digunakan menurut kelompok ini juga jangan sampai merujuk ke suatu agama tertentu, tetapi harus berdasarkan kepada semangat nasionalisme dan kedaulatan rakyat.⁸⁴

2.) Islam Modernis

Berbeda dengan kelompok sekular, Islam modernis memiliki cara pandang yang menekankan bahwa Islam harus dijadikan sebagai ideologi bagi kehidupan publik.⁸⁵ Semangat yang didengungkan oleh Islam modernis ini adalah gerakan purifikasinya, terutama gerakan purifikasi Muhammad Ibnu Abdul Wahab dan Pan-Islamisme Jamaluddin al-Afghani yang kemudian mendapat kerangka ideologis

⁸³ William Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology, *International Journal of Middle East Studies*, No. 3, Vol. 19, (Agustus 1987), 309-319.

⁸⁴ *Ibid.*, 309.

⁸⁵ *Ibid.*, 311.

dan teologis dari muridnya seperti Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha.

Nurchalish Madjid memandang bahwa gerakan pemikiran Islam modern diawali oleh gerakan revivalisme pada abad ke-18 dan 19, dan telah menunjukkan kekuatan yang luar biasa dalam menyerukan umat Islam untuk memberikan penalaran terhadap Islam, agar segera berkemas memajukan Islam dalam berbagai bidang, terutama dalam bidang sosial dan moral. Selain itu, fokus lain dari golongan Islam modernis ini adalah pemurnian akidah Islam.⁸⁶

3.) Islam Radikal

"Islam Radikal" yang dimaksudkan oleh William Shepard adalah sebuah corak pemikiran Islam yang bisa juga disebut sebagai "fundamentalis". Dalam hal ini, Shepard memberikan contoh tokoh-tokoh Islam yang termasuk ke dalam tipologi ini, yaitu Sayyid Abul A'la Maududi, Sayyid Qutb, dan Imam Khomeini beserta para pemimpin-pemimpin Iran lainnya.

Seperti kelompok modernis, tetapi lebih keras lagi, kelompok Islam radikal mengklaim bahwa Islam adalah sebuah nilai yang berlaku untuk seluruh aspek kehidupan sosial maupun pribadi. Mereka setuju dengan kaum modernis bahwa Islam itu fleksibel dan bahwa "takhayul" yang tidak islami harus dihilangkan. Mereka juga menerima perlunya ijtihad, tetapi mereka cenderung ketat dalam melakukannya dan mereka menekankan bahwa itu harus dilakukan dengan cara yang otentik Islam dan bukan penjiplakan terhadap Barat.⁸⁷

⁸⁶ H. Nihaya M, "Tipologi Pemikiran Islam Indonesia Perspektif Nurcholish Madjid", *Jurnal Wawasan Keislaman Sulesana*, No. 1, Vol. 6, (2011), 55.

⁸⁷ William Shepard, "Islam and Ideology: Towards a Typology", *International Journal of Middle East Studies*, No. 3, Vol. 19, (Agustus 1987), 314.

4.) Islam Totalis

Terminologi "Islam totalis" bisa diartikan sebagai sebuah pemahaman yang menjadikan Islam secara total sebagai tuntunan atas aktifitas sosial dan juga penerapan kebijakan publik. Jika kelompok ekstrem kiri menilai bahwa agama harus dipisahkan dari kehidupan publik, tetapi di sisi lain kelompok Islam radikal menganggap bahwa Islam adalah sebuah agama sekaligus ideologi.

5.) Islam Tradisional

Kategori model pemikiran Islam tradisional ini adalah sebuah model pemikiran yang mempertahankan tradisi-tradisi yang telah mapan. Kelompok ini menegaskan bahwa persoalan umat telah selesai dibicarakan secara tuntas di tangan para pendahulu. Meski demikian, kelompok tradisionalis tidak sama dengan kaum fundamentalis yang sama sekali menolak modernitas, dan membatasi diri hanya kepada era Khulafa al-Rasyidin. Sedangkan kelompok tradisionalis justru melebarkan sayapnya kepada *Salaf al-Ṣālih* yang tidak menolak pencapaian modernitas, karena apa yang dihasilkan modernitas, sains dan teknologi, bagi mereka tidak lebih dari apa yang pernah dicapai pada kejayaan Islam dahulu. Dengan demikian mereka masih "mengadopsi" peradaban luar, dengan kriteriaa semua itu harus diislamkan terlebih dahulu.⁸⁸

Dari lima model tipologi pemikiran Islam di atas maka selanjutnya akan dilihat dimanakah letak pemikiran Muhammad Hamidullah ini. Untuk bisa melihatnya penting untuk mengetahui terlebih dahulu bagaimana Hamidullah memandang

⁸⁸ Muhammad Harfin Zuhdi, "Tipologi Pemikiran Hukum Islam: Pergulatan Pemikiran dari Tradisionalis Hingga Liberalis," *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, No. 1, Vol. 16, (Juni 2012), 53-54.

fikih. Pada bagian sebelumnya telah disinggung mengenai hal itu. Hamidullah menulis:

“Hukum Islam (fikih) sangat penting bagi setiap Muslim. Alquran dan juga Hadis sebagai sumber hukum Islam dapat diilustrasikan seperti sebuah benih tanaman yang kecil tetapi dapat menghasilkan sebuah pohon yang tumbuh keluar mencapai langit dan memiliki daya tarik yang melampaui segalanya. Alquran dan juga Hadis menjadi dasar yang kokoh untuk memenuhi segala kebutuhan manusia. Dibandingkan dengan hukum buatan manusia, seperti hukum Romawi, hukum Islam memiliki basis yang langsung dari Tuhan, selain itu juga hukum Islam memiliki karakteristik stabil dan juga abadi. Kualitas seperti ini tidak dimiliki oleh hukum hasil buatan manusia. Dalam hukum buatan manusia, semua orang setara, mereka dapat menentang hukum yang dibuat oleh orang lain atau bahkan dapat menolaknya. Hal yang terjadi di banyak negara lain. Hukum Romawi tidak memiliki keluasan dan kelengkapan yang ditemukan dalam hukum Islam. Kode Justinia, misalnya, tidak memperhatikan kebutuhan religius manusia dan menghilangkan aktifitas ibadah dan penghambaan sama sekali. Siapa pun yang secara objektif membandingkan keduanya pasti akan sampai pada kesimpulan bahwa hukum Islam pasti lebih tinggi.”⁸⁹

Ditempat lain Hamidullah juga menekankan bahwa ketika akan membuat aturan tentang seluruh aspek kehidupan bernegara, khususnya hukum internasional, poin penting yang harus diperhatikan adalah bahwa aturan-aturan tersebut harus berdasarkan ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan oleh Allah dan juga Rasul-Nya. Selain mengacu kepada aturan Allah dan Rasul-Nya, praktek hukum internasional juga harus dielaborasi dengan praktek dan rumusan ulama-ulama terdahulu.⁹⁰

Dari pernyataan-pernyataan tersebut, Hamidullah sangat meyakini bahwa Islam dengan segala aspek yang dibawanya sudah sangat lengkap bagi manusia. Contohnya dalam bidang hukum yang telah mengatur tiga aspek sekaligus, yaitu *ibadah, mu'amalah* dan juga *jinayah*.⁹¹

⁸⁹ Muhammad Hamidullah, *The Emergence Of Islam*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1993, 62-63.

⁹⁰ Muhammad Hamidullah, *Muslim Conduct Of State*, Malaysia: Islamic Book Trust, 2012, 8.

⁹¹ Muhammad Hamidullah, *The Emergence Of Islam*, Islamabad: Islamic Research Institute, 1993, 121.

Dari pernyataan-pernyataan Hamidullah di atas, telah bisa disimpulkan bahwa mengacu kepada tipologi yang telah dirumuskan oleh William Shepard model pemikiran Hamidullah termasuk kepada model Islam totalis. Kesimpulan ini karena Hamidullah memiliki keyakinan bahwa Islam sebuah agama yang secara total memuat tuntunan atas aktifitas sosial dan juga penerapan kebijakan publik. Dalam kaitannya dengan hukum internasional Islam, Islam telah memberikan tuntunannya melalui praktik yang dilakukan oleh Nabi, khususnya ketika Nabi mendirikan negara Madinah. Ketika di Madinah dengan komposisi penduduk yang sangat plural itu, Nabi membuat suatu aturan yang nantinya akan dijadikan pedoman dalam kehidupan bersama di Madinah. Selanjutnya pedoman tersebut biasa disebut sebagai "Piagam Madinah".⁹²

Pada era selanjutnya setelah negara Madinah itu berdiri, golongan muslim terlibat dalam peperangan. Tepatnya pada tahun 2 Hijriyah negara Madinah mendapatkan serangan dari negara Makkah. Dalam perspektif hukum internasional, pada saat berada pada situasi seperti ini hanya ada dua pilihan, berperang atau melakukan perdamaian. Nabi hanya menikmati kedamaian di Madinah hanya beberapa bulan saja sebelum akhirnya terjadi penyerangan itu.

Selama 10 tahun Nabi tinggal di Madinah, konsepsi tentang hukum internasional Islam telah terbentuk. Hukum internasional Islam ini wajar jika terbentuk pada saat Nabi berada di Madinah, karena pada periode Makkah Nabi dan para kaum Muslimin selalu mendapatkan perlakuan yang buruk dari kalangan kafir Quraisy, sehingga pada saat itu tidak ada kesempatan untuk membentuk hukum Internasional Islam.

Pasca wafatnya Nabi dan dengan meluasnya Islam di banyak wilayah, hukum internasional Islam kembali diaktualisasikan oleh para ulama yang mencakup ketentuan hukum, termasuk di dalamnya adalah ibadah, urusan sipil, dan militer, harta peninggalan, bersamaan dengan itu juga tentang hukum internasional. Dalam

⁹² *Ibid.*, 108.

konteks hukum internasional kemudian seringkali digunakan kata *siyar* untuk menyebutnya dalam terminologi hukum Islam.

Kajian terhadap pemikiran Muhammad Hamidullah tentang hukum internasional Islam ini memiliki kemanfaatan bagi perkembangan kajian hukum Islam ke depan. Hukum Islam sebagai salah satu dimensi terpenting bagi setiap Muslim sudah seharusnya untuk terus dikembangkan, tak terkecuali dalam kehidupan politik-kenegaraan.

C. KESIMPULAN

Dari hasil penelitian di atas, kini tiba saatnya untuk memberikan beberapa kesimpulan mengenai penelitian yang telah dilakukan. Sebagai seorang cendekiawan Muslim, Muhammad Hamidullah telah memberikan kontribusinya bagi keilmuan Islam, salah satunya adalah dalam bidang hukum Islam dan hukum internasional.

Salah satu kontribusi dalam pengembangan hukum Islam adalah upayanya untuk mengelaborasi hukum Islam dalam hukum internasional. Dengan demikian, hukum Islam tidak hanya identik dengan *ibadah*, *mu'amalah*, dan *jinayah* saja, melainkan atas usahanya ini hukum Islam mulai menyentuh urusan-urusan yang lebih besar, yaitu tentang persoalan hubungan antarnegara atau biasa disebut sebagai hukum Islam. usaha dari Hamidullah ini juga semakin menguatkan tesis yang menyatakan bahwa hukum Islam adalah sebuah konsepsi yang komprehensif.

Alasan untuk merekonstruksi bangunan hukum internasional Islam sendiri mengacu kepada keyakinan pribadi Hamidullah akan keagungan hukum Islam. Sebagai sebuah tuntunan Ilahi yang terjewantahkan di dalam Alquran maupun Hadis, Hukum Islam tidak hanya mengatur urusan-urusan dunia saja, tetapi lebih dari itu hukum Islam juga memiliki perhatian kepada kehidupan di hari kemudian. Dengan demikian, dari sini semakin menegaskan bahwa Hamidullah adalah seorang cendekiawan yang memiliki karakter pemikiran Islam totalis. Model pemikiran

seperti ini memiliki implikasi terhadap suatu sikap yang selalu menjunjung tinggi nilai-nilai keislaman bagi seluruh aspek kehidupan manusia.

DAFTAR PUSTAKA

- Allawi, Ali A., 2010, *The Crisis Of Islamic Civilization*, USA: Yale University Press.
- An-Na'im, Abdullah Ahmed, 1990, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law*, New York: Syracuse University Press.
- Hamidullah, Muhammad, 2012, *Muslim Conduct Of State*, Malaysia: Islamic Book Trust.
- _____, 1993, *The Emergence Of Islam*, Islamabad: Islamic Research Institute.
- Islahi, Abdul Azim, 2015, *Muhammad Hamidullah And His Pioneering Works On Islamic Economics*, Jeddah: King Abdul Aziz University Press.
- M, H. Nihaya, 2011, "Tipologi Pemikiran Islam Indonesia Perspektif Nurcholish Madjid", *Jurnal Wawasan Keislaman Sulesana*, No. 1, Vol. 6.
- Nasr, Seyyed Hossein, 2007, *Islam: Religion, History, and Civilization*, Canada: Harper Collins E-Book.
- Shaheed, Abdul Qadir Audah, 1994, *Islamic System Of Justice*, New Delhi: Kitab Bhavan.
- Shepard, William, 1987, "Islam and Ideology: Towards a Typology", *International Journal of Middle East Studies*, No. 3, Vol. 19.
- _____, 2004, "The Diversity of Islamic Thought: Towards a Typology", dalam Suha Taji-Farouki dan Basheer M. Nafi (ed.), *Islamic Thought in The Twentieth Century*, London: I.B.Tauris.
- Zuhdi, Muhammad Harfin Zuhdi, 2012, "Tipologi Pemikiran Hukum Islam: Pergulatan Pemikiran dari Tradisionalis Hingga Liberalis," *Ulumuna Jurnal Studi Keislaman*, No. 1, Vol. 16.
- <http://www.almawrid.org/index.php/articles/view/dr-muhammad-hamidullah-1909-2002>, tentang *Obituary Muhammad Hamidullah (1908-2002)*, akses 20 November 2018

**PLURALISME PADA HUKUM KELUARGA DI NEGARA-NEGARA MUSLIM:
STUDI KOMPARASI REGULASI DAN PRAKTIK WASIAT WAJIBAH DI TURKI,
MAROKO, MESIR, DAN INDONESIA**

**Oleh: Nurul Adhha, S.S.I.
Magister Studi Islam Sekolah Pascasarjana
UIN Syarif Hidayatullah Jakarta**

Abstract

This study aims to explain comparatively vertically, horizontally, and diagonally how family law advances in the countries of Turkey, Morocco, Egypt, and Indonesia in Obligatory Bequest (*Wasiat Wajibah*) and practices and their relationship to the issue of religious pluralism in these countries are one of the factors significant influence on legal changes. Determination of the four countries is done by considering and analyzing the schools that develop in the community of these countries in general. Descriptive method with a qualitative approach is used to collect data in the literature. The focus of the analysis is the advancement of family law in Turkey, Morocco, Egypt and Indonesia from the opinions of the Islamic jurists in Islamic law around Obligatory Bequest both from a regulatory and practical standpoint. The results of this study indicate that Morocco and Egypt are more moderate countries in regulating Obligatory Bequest by making religious diversity in the community a subject that significantly influences legal reform. Whereas Turkey and Indonesia appear to be a little liberal in regulating the rules of the will due to the secular ideology of the Turkish state and human rights in Indonesian society.

Keywords: *Obligatory Bequest, pluralism, human rights, family law, Muslim countries.*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan secara komparatif vertikal, horizontal, dan diagonal bagaimana keberanjakan hukum keluarga di negara Turki, Maroko, Mesir, dan Indonesia pada regulasi dan praktik wasiat wajibah beserta hubungan legalisasinya dengan isu pluralisme agama di negara-negara tersebut sebagai salah satu faktor yang signifikan mempengaruhi perubahan-perubahan hukum. Penentuan keempat negara dilakukan dengan pertimbangan dan analisis terhadap mazhab-mazhab yang berkembang di masyarakat negara-negara tersebut secara umum. Metode deskriptif dengan pendekatan kualitatif digunakan untuk mengumpulkan data secara kepustakaan. Fokus analisis adalah keberanjakan hukum keluarga di Turki, Maroko, Mesir dan Indonesia dari pendapat para ulama fiqh dalam hukum Islam

seputar wasiat wajibah baik dari sudut pandang regulasinya maupun praktik. Hasil penelitian ini menunjukkan Maroko dan Mesir adalah negara-negara yang lebih moderat dalam mengatur wasiat wajibah dengan menjadikan keberagaman agama di masyarakat sebagai subjek yang mempengaruhi reformasi hukum secara signifikan. Sedangkan Turki dan Indonesia terlihat sedikit liberal dalam mengatur aturan wasiat wajibah dikarenakan ideologi sekuler negara Turki dan Hak asasi manusia di masyarakat Indonesia.

Kata kunci: *Wasiat wajibah, pluralisme, hak asasi manusia, hukum keluarga, negara-negara muslim.*

A. PENDAHULUAN

Wasiat wajibah merupakan salah satu produk ijtihad di bidang fikih islam kontemporer yang menarik untuk disoroti. Sebagai sub pembahasan dalam Hukum keluarga atau perdata di setiap negara terutama negara-negara muslim, banyak sekali masyarakat akademik yang mengemukakan pendapat dan hasil penelitiannya tentang latar belakang lahirnya ketentuan wasiat wajibah baik secara normatif maupun empiris. Sebagian kalangan menganggap bahwa wasiat wajibah merupakan interpretasi dan pengembangan dari pendapat salah satu cendekiawan islam klasik Muhammad Ibn Hazm al-Zhahiri, pendapat ini selaras dengan hasil penelitian yang dilakukan oleh Ikrofah Zubaidah (2017) yang memaparkan bahwa wasiat wajibah merupakan perpaduan antara hasil dari al-Ta'sil al-Fikih dan al-Tanzil al-Qanun yang dilakukan oleh ulama yang merupakan hasil dari proses ijtihad melalui penilaian terhadap dalil-dalil syariat dengan merujuk kepada nash al-Qur'an dan hadist berdasarkan kaidah ushul.⁹³ sebagian lain menganggapnya sebagai hasil dari interpretasi secara mendalam terhadap ayat 180 QS. al-Baqarah.⁹⁴ Lebih jauh kalangan yang lebih moderat yang diantaranya diwakili oleh Zilfia Hanum dan Alfi Syahr (2016) menganggap bahwa wasiat wajibah juga merupakan hasil atau jawaban

⁹³ Ikrofah Zubaidah, "al-Wasiah al-Wajibah bayna al-Ta'silu al-Fiqhi wa al-Tanzil al-Qanun," *Majalah al-Wahat li al-Buhuts wa al-Dirasat*, vol. 10, no.1, 2017, h. 417-449.

⁹⁴ Pendapat ini dikemukakan oleh Sri Hidayati di dalam penelitiannya "Ketentuan Wasiat Wajibah di berbagai Negara Muslim Kontemporer," *Ahkam*, vol. 12, no. 1, Januari 2012, h. 81-90.

dari perubahan-perubahan sosial yang terus berlangsung di masyarakat baik masyarakat muslim maupun masyarakat plural dengan berbagai etnis, budaya maupun agama.⁹⁵

Selanjutnya Karaluhe (2016) berpendapat bahwa wasiat wajibah sebagai salah satu produk hukum tentu saja merupakan hasil dari konfigurasi pengaruh pluralisme hukum pada bidang keperdataan yang berlaku di negara.⁹⁶ Dengan demikian pendapat Karaluhe ini mengkonfirmasi pendapat Haniah Ilhami di dalam penelitian yang memaparkan bahwa kehadiran wasiat wajibah merupakan hasil dari proses akomodasikan praktik-praktik nyata di suatu masyarakat yang juga dipengaruhi oleh ketentuan hukum adat dan dominasi dalam hubungan keluarga dengan masyarakat.⁹⁷

Maka sebagai salah satu produk reformasi di bidang kewarisan dan wasiat pada hukum keluarga, wasiat wajibah masih menuai kontroversi. Interpretasi terhadap wasiat wajibah sebagai sebuah isu juga beragam. Masing-masing negara, terutama negara-negara muslim pada faktanya menerjemahkan ketentuan wasiat wajibah menjadi suatu regulasi yang berbeda-beda tipe. Regulasi yang berbeda-beda tersebut pada akhirnya menyebabkan praktik pelaksanaan wasiat wajibah juga beragam pada setiap negara. Hal ini tentu disebabkan oleh tantangan dan faktor-faktor yang berasal dari kultural masing-masing negara. Untuk itu perlu diuraikan secara jelas bagaimana keterkaitan antara regulasi yang dihasilkan oleh para pembuat kebijakan hukum perdata dalam hal ini wasiat wajibah dengan praktik yang ada di masyarakat. Kemudian bagaimana posisi dan keterkaitan antara faktor-faktor

⁹⁵ Zilfia Hanum dan Alfi Syahr, "Wasiat Wajibah Sebagai Wujud Penyelesaian Perkara Waris Beda Agama dalam Perkembangan Sosial Masyarakat," *Holistik: Journal For Islamic Social Science*, vol. 1, no. 2, 2016, h.123-133.

⁹⁶ Sintia Stela Karaluhe, "Kedudukan Anak Angkat dalam Mendapat Harta Warisan Ditinjau dari Hukum Waris," *Lex Privatum*, vol. 4, no. 1, Januari 2016, h. 166-174.

⁹⁷ Haniah Ilhami, "Development of The Regulation Related to Obligatory Bequest (Wasiat Wajibah) in Indonesian Islamic Inheritance Law System," *Mimbar Hukum*, vol. 27, no. 3, Oktober 2015, h. 553-565.

kuktural, agama dan sosial yang melatar belakangi perkembangan praktik dan pemugaran regulasi wasiat wajibah di lingkungan negara-negara tersebut.

Sehingga nantinya melalui analisis terhadap dua hal tersebut, masyarakat benar-benar memahami bagaimana ketentuan-ketentuan wasiat wajibah yang khusus yang ada pada masing-masing negara. Selain itu juga analisi ini nantinya dapat dijadikan bahan pertimbangan bagi pembuat kebijakan hukum untuk kemudian dapat menyelaraskan praktik implementasi wasiat wajibah bagi masyarakat. Karena hingga sekarang interpretasi terhadap wasiat wajibah berbeda pada masing-masing ulama di tiap negara. Penelitian ini berusaha untuk menyelaraskan pemahaman wasiat wajibah dalam satu bingkai yang sama. Sehingga perbedaan-perbedaan yang dapat di kodifikasi dan selanjutnya dilakukan penyebutan istilah yang sesuai untuk kasus yang sama. Kasus utama pada pembahasan wasiat wajibah ini adalah pemberiat wasiat wajibah bagi kerabat atau keluarga non muslim di masing-masing negara muslim dalam hal ini khusus Turki, Maroko, Mesir, dan Indonesia.

B. REGULASI WASIAT WAJIBAH DI NEGARA-NEGARA MUSLIM: TINJAUAN HUKUM PERDATA

Wasiat wajibah merupakan salah satu produk ijtihad ulama yang penamaannya pun muncul dengan berbagai latar belakang yang berbeda pada masing-masing negara muslim. Secara umum, ketentuan wasiat wajibah muncul pada setiap negara dimulai dengan usaha ijtihad mengembangkan solusi syar'i perkembangan masyarakat muslim yang dihadapkan oleh problematika kewarisan agar dapat tetap sesuai dengan landasan normatif yaitu al-Qur'an dan Sunnah. Karena pada hakikatnya hukum kewarisan suatu masyarakat tidak akan pernah terlepas dari struktur masyarakat, tradisi, dan kebiasaan yang sudah hidup (*living law*) dalam masyarakat tersebut. Salah satu problematika kewarisan yang wacana pergantian tempat ahli waris yang selanjutnya pada negara Mesir dan Maroko dikenal sebagai

wasiat wajibah. Yusuf al-Qardhawi⁹⁸ memaparkan bahwa pergantian tempat ini dimaksudkan untuk membuatkan solusi bagi cucu agar dapat memakai kedudukan ayahnya yang sudah meninggal terlebih dahulu dari pada kakeknya, sehingga dengan demikian cucu berhak mendapatkan harta warisan dari kakeknya tersebut dengan catatan bagian harta warisan yang akan dia dapati tersebut sesuai dengan hak kedudukan ayahnya yang sudah meninggal dunia. Al-Maraghi⁹⁹ juga menguatkan pendapat ini dengan mengatakan, hal ini akan menjadi kuat apalagi jika ditemukan bahwa cucu tersebut mendapati kehidupannya dalam keadaan tidak mampu atau miskin, sehingga implementasi pergantian tempat ahli waris (yang selanjutnya disebut konsep *tanzil*) dapat menjadi solusi keadilan dalam praktik hukum kewarisan bagi masyarakat muslim.

Namun pada faktanya, konsep *tanzil* bagi cucu ini mendapat penolakan dari para ulama, karena ketentuan normatif yang ada di dalam al-Qur'an dan Hadist sudah sangat jelas tertulis tentang siapa saja ahli waris yang berhak dan mendapatkan bagian mereka dari harta warisan yang ditinggalkan.¹⁰⁰ Oleh karenanya di beberapa negara konsep *tanzil* pada kewarisan ini diubah menjadi konsep yang baru dan berbeda, yaitu menjadi wasiat wajibah yang secara otomatis menggeser landasan ijtihad yang awalnya beroperasi pada pembahasan warisan menjadi pembahasan wasiat. Kemudian untuk pertama kalinya dalam sejarah perkembangan legalisasi hukum keluarga di negara muslim, Mesir dengan latar belakang mazhab Syafi'i dan hanafi merumuskan wasiat wajibah dan menjadi negara yang terlebih dahulu meregulasi aturan yang akan menyelesaikan problematika ini. Mesir menerbitkan Undang-undang nomor 71 pada tahun 1946 yang berkaitan dengan permasalahan wasiat wajibah. Regulasi yang ditetapkan di Mesir yaitu, ketentuan wasiat wajibah bagi masyarakat mesir adalah cucu dari anak laki-laki dan seterusnya kebawah, berserta cucu dari anak perempuan generasi pertama akan mendapatkan bagian

⁹⁸ Yusuf al-Qardhawi, *Kumpulan Jihad Kontemporer*, (Jakarta; Firdaus, 1990), h. 213-214.

⁹⁹ Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, (Kairo: Maktabah al-Islamiyah, 1982), h. 367.

¹⁰⁰ A. Hussain, *The Islamic Law of Succession*, (Riyad: Darussalam, 2005), h. 164, 218.

yang seharusnya didapatkan oleh orang tua mereka yang sudah meninggal terlebih dahulu atau bersamaan dengan kakeknya dengan kadar maksimal sepertiga dari harta.¹⁰¹

Keberanian dan regulasi baru untuk ketentuan wasiat wajibah di Mesir ternyata menyebar dan mempengaruhi hukum keluarga yang ada di negara-negara muslim lainnya seperti Syria,¹⁰² Pakistan,¹⁰³ Kuwait,¹⁰⁴ Yordania,¹⁰⁵ Maroko,¹⁰⁶ Indonesia¹⁰⁷ dan lain-lain. Maka untuk kasus negara Maroko yang sebagai sebuah negara bermazhab Maliki, penyelesaian masalah untuk problematika ini adalah dengan terbitnya aturan pada Undang-undang Perdata Maroko tahun 2004. Solusi yang ditawarkan berada pasal 369 hingga 372. Jika dianalisis maka ketentuan yang ada di negara Maroko sama dengan regulasi yang diatur di Mesir. Selanjutnya jika memperhatikan regulasi di dalam hukum perdata negara Turki dan Indonesia maka akan didapati ketentuan yang sangat jauh berbeda dari Mesir dan Maroko.

Berdasarkan Turkish Civil Code yang terakhir diamandemen pada tahun 2001 dan diundangkan pada tahun 2002, maka konsep *tanzil* tidaklah muncul di kalangan masyarakat Turki. Hal ini dikarenakan dengan menggunakan ketentuan kewarisan, masyarakat turki tidak mengalami problematikan pewaris pengganti karena undang-undang telah mengatur bahwa pemberian hak waris dapat diberikan

¹⁰¹ Abu Zahrah, *Syarah Qanun al-Washiyyah*, (Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1978), h. 216.

¹⁰² Baca *Qanun al-Ahwal al-Syakhshiyah* pada tahun 1953 nomor 59 pasal 257 dalam Tahir Mahmood, *Personal Law in Muslim Countries: History, Text, and Comparative Analysis*, (New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987), h. 148-149.

¹⁰³ Baca The Muslim Family Ordinance pada tahun 1961 pasal 4 dalam Tahir Mahmood, *Personal Law in Muslim Countries: History, Text, and Comparative Analysis*, h. 245.

¹⁰⁴ Baca *Qanun al-Washiyyah al-Wajibah* pada tahun 1971 pasal 1 dalam Tahir Mahmood, *Personal Law in Muslim Countries: History, Text, and Comparative Analysis*, h. 90-91.

¹⁰⁵ Baca *Qanun al-Ahwal al-Syakhshiyah* pada tahun 1976 pasal 182 dalam Tahir Mahmood, *Personal Law in Muslim Countries: History, Text, and Comparative Analysis*, h. 86.

¹⁰⁶ Maroco Family Code tahun 2004 pasal 369-372.

¹⁰⁷ Kompilasi Hukum Islam (KHI) pasal 176-193, 209.

kepada cucu,¹⁰⁸ anak angkat,¹⁰⁹ anak yang lahir dari perkawinan ilegal,¹¹⁰ bahkan kepada ahli waris yang berbeda secara agama.¹¹¹ Hampir selaras dengan Turki, Indonesia dalam kasus ini regulasi untuk wasiat wajibah diinterpretasikan berbeda dari negara Mesir dan Maroko sebelumnya. Ketentuannya diatur di dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI, yang selanjutnya disebut sebagai KHI) pasal 176-193, 209. Maka berdasarkan aturan dan ketentuan pasal-pasal tersebut wasiat wajibah diberikan kepada anak angkat, anak di luar perkawinan yang sah, anak dari Orang tua Beda agama, maupun kerabat yang berbeda agama serta anak angkat yang juga berbeda agama.

Berdasarkan paparan regulasi keempat negara, Mesir, Maroko, Turki dan Indonesia jelas bahwa interpretasi pembuat kebijakan pada masing-masing negara sangat berbeda, namun secara keseluruhan secara horizontal keempat negara dapat dibagi menjadi dua aliran berdasarkan pertimbangan perbedaan dan persamaan

¹⁰⁸ Baca Turkish Family Code tahun 2002, pasal 469 yang menjelaskan tentang dua jenis ahli waris, yang dengan tegas menyatakan tidak diperlukan ahli waris pengganti dalam ketentuan kewarisan Turki, pasal tersebut menyebutkan: Yang berhak mendapatkan bagian adalah keturunan dari orang yang meninggal. Lebih detail jika orang yang meninggal tidak meninggalkan keturunan, maka orang tua dan keturunan mereka mendapatkan warisan. Selanjutnya juga mendapatkan warisan kakek neneknya dan keturunan mereka, diantara anggota masing-masing orang tua mereka yang terdekat digantikan oleh ahli waris lain, masih ada penerus, adanya kesetaraan antara ahli wais pria dan wanita dari penerus si pewaris. Kemudian Anak angkat tersebut harus memenuhi syarat sebagai berikut (1). diperlakukan sama seperti anak kandung dari almarhum, (2). menerima jumlah yang sama seperti anak lain dari almarhum, (3). orang tua angkat tidak akan mengambil harta dari anak yang diadopsi jika anak meninggal.

¹⁰⁹ Selanjutnya pada pasal 497 bahwa mewarisi dapat disebabkan karena diangkat. Undang-undang dengan tegas dan secara khusus ditunjuk oleh almarhum dalam kehendak. Karena Menurut KUH Perdata Turki, semua orang yang dikenal dan berhubungan baik selama 15 tahun boleh mendapatkan wasiat. Kemudian Anak angkat tersebut harus memenuhi syarat sebagai berikut (1). diperlakukan sama seperti anak kandung dari almarhum, (2). menerima jumlah yang sama seperti anak lain dari almarhum, (3). orang tua angkat tidak akan mengambil harta dari anak yang diadopsi jika anak meninggal.

¹¹⁰ Lalu pada pasal 498 Orang lain yang mungkin mewarisi disebabkan oleh: Anak yang lahir di luar nikah karena anak tersebut harus diakui oleh ayahnya, kemudian ayahnya ditetapkan oleh pengadilan, maka memungkinkan mewarisi dari ayahnya sama dengan anak-anaknya lahir dalam perkawinan yang sah.

¹¹¹ Nurul Adhha, *The Human Rights and Woman in The Context of Interfaith Marriage an Inheritance: A Comparative Analysis of family and Inheritance*, makalah dipresentasikan pada The 2nd International Conference on Law and Justice UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, pada 16 Oktober 2018 di Grand Whiz Jakarta Selatan, h. 6.

ketentuannya. Pertama Mesir dan Maroko memiliki persamaan yang sama dalam menginterpretasikan wasiat wajibah untuk menjawab problematika *tanzil* di masyarakatnya. Kedua Turki dan Indonesia juga hampir memiliki kesamaan dalam aturan regulasinya, namun Turki dalam kasus Turki ketentuan tersebut belum beranjak dari porsi pembahasan kewarisan di dalam undang-undang perdatanya, sedangkan Indonesia, pembahasannya sudah masuk bab tersendiri yaitu ranah wasiat wajibah di dalam Kompulasi Hukum Islam. Selanjutnya jika dianalisis secara vertikal maka Undang-undang perdata Mesir dan Maroko memang telah mengalami pembaharuan. Dan reformasi hukum waris tersebut berkaitan dengan perubahan yang terjadi dalam sistem sosial masyarakat, yaitu Bergeraknya masyarakat muslim dari sistem keluarga inti (*nuclear family*)¹¹² kepada sistem keluarga besar (*extended family*).¹¹³ Aturan yang ada dalam faraid lebih sesuai diterapkan dalam masyarakat yang menganut sistem klan keluarga inti (*nuclear family*), dan kurang sesuai dengan sistem *extended family* yang ada di Mesir dan Maroko. Dalam sistem keluarga besar, anggota keluarga tidak hanya terdiri dari dua generasi, yaitu orang tua dan anak, tetapi juga kerabat yang lain.

Berbeda dengan kedua negara tersebut Turki dan Indonesia secara vertikal baik ketentuan pemberian hak waris Turki dan solusi wasiat wajibah di Indonesia merupakan hasil dari ijtihad ulama dengan memberikan pertimbangan keadaan masyarakat Turki dan Indonesia yang plural baik ditinjau dari agama, ras, suku, dan bahasa. Maka ketentuan regulasi warisan dan wasiat wajibah pada kedua negara juga diperuntukan bagi ahli waris non muslim, anak angkat, anak di luar pernikahan yang sah atau legal dengan pertimbangan rasa keadilan dan kemanusiaan di depan hukum. Secara khusus untuk kasus di Indonesia Muhibbin (2012) menyebutkan

¹¹² J.N.D. Anderson, "Recent Reform in the Islamic Law of Inheritance", *The International & Comparative Law Quarterly*, Vol. 14, No. 2, April, 1965, h. 351- 358.

¹¹³ Dalam sistem keluarga besar, anggota keluarga tidak hanya terdiri dari dua generasi, yaitu orang tua dan anak, tetapi juga kerabat yang lain.

bahwa yang melatar belakangi pemberlakuan tersebut adalah putusan hakim¹¹⁴ pada beberapa kasus tentang wasiat wajibah bagi non muslim para ulama menggunakan ijtihad melalui *qiyas* dengan ide hukumnya yang diperluas, yaitu penafsiran pemberian wasiat wajibah bagi kerabat yang tidak mewarisi yaitu anak angkat atau orang tua angkat diperluas kepada kerabat non muslim.¹¹⁵

Walaupun masing-masing negara sudah menetapkan ketentuan wasiat wajibah melalui regulasi di dalam hukum perdatanya, tetap dibutuhkan kejelasan dan kesesuaian interpretasi terhadap hukumnya jika kita melakukan analisis khusus untuk kasus wasiat wajibah bagi kerabat non muslim di keempat negara baik Mesir, Maroko, Turki, dan Indonesia. Oleh karena itu selanjutnya akan dilakukan kodifikasi pada masing-masing undang-undang keperdataan pada keempat negara untuk menyamakan penentuan regulasi yang sesuai untuk problematika wasiat wajibah bagi kerabat non muslim. Kemudian setelah ditentukan akan dianalisis menggunakan *comparative methods* dan dengan tinjauan *pluralism* pada masyarakatnya.

C. PLURALISME PADA HUKUM KELUARGA MESIR, MAROKO, TURKI, DAN INDONESIA

Wasiat wajibah sebagai salah satu terobosan progresif para cendekiawan pengambil dan pembuat kebijakan baik di Mesir, Maroko, Turki maupun Indonesia dalam prosesnya telah menghadapi pertarungan antara wacana keagamaan dan realitas pluralisme pada masyarakat baik yang berkaitan dengan kebudayaan,

¹¹⁴ Ada beberapa putusan hakim yang sangat fenomenal untuk menyelesaikan problematika kewarisan dan khususnya wasiat wajibah di Indonesia, diantaranya:

¹¹⁵ Moh. Muhibbin, *Wasiat Wajibah untuk Anak Angkat di luar perkawinan Sah, dan Anak dari Orang tua Beda Agama* dalam Muchit A. Karis (ed), *Problematika Hukum Kewarisan Islam Kontemporer di Indonesia*, Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2012, h. 280-314. Atau lihat Anshary MK, *Hukum Kewarisan Islam Indonesia: Dinamika Pemikiran dari Fikih Klasik ke Fikih Indonesia Modern*, h. 141-155.

agama, ras, suku, maupun posisi geografis masing-masing negara. Interaksi di dalamnya menghasilkan produk hukum yang kita kenal melalui regulasi pada masing-masing negara. Namun ternyata produk hukum tersebut dalam hal ini wasiat wajibah tidak diberlakukan dengan praktik yang sama di keempat negara tersebut. Hal ini dipicu oleh *political identity* yang menyebabkan suatu hukum dapat menjadi efektif diterapkan pada suatu masa atau suatu daerah sebaliknya menjadi tidak efektif apabila diterapkan di masa atau di daerah yang lain.¹¹⁶

Hubungan interaksi dialektis yang beragam pada masing-masing negara inilah yang menyebabkan wasiat wajibah sebagai produk hukum memiliki regulasi dan praktik yang berbeda. Sehingga seharusnya ada resolusi yang dapat disepakati untuk menyamakan persepsi dalam konteks ini wasiat wajibah bagi non muslim diantara keempat negara tersebut. Tentu saja resolusi ini didasarkan kepada kondisi kultural, dan realitas sosial dalam kehidupan masyarakat di keempat negara yang sudah bersentuhan dengan urbanisasi dan migrasi. Dengan demikian keberagaman agama (yang selanjutnya disebut pluralisme) tidak mungkin dapat dihindari. Hal ini selaras dengan pendapat Nurcholis Madjid (mengidentikkan pandangan pluralisme sebagai konstelasi nilai yang di dalamnya memuat toleransi, solidaritas, kebebasan, dan keadilan.¹¹⁷

Maka untuk menyesuaikan diri di tengah-tengah realitas pluralisme tersebut, khusus untuk Mesir dan Maroko seharusnya mengubah regulasi wasiat wajibah sebagaimana yang sudah dilakukan oleh Indonesia. Namun ada sebuah alternatif yang bisa ditempuh yaitu dengan mengadopsi ketentuan wasiat ikhtiyariah (yang selanjutnya dikerucutkan menjadi wasiat ghairi muslim) untuk menjadi landasan praktik wasiat wajibah bagi non muslim di kedua negara tersebut. Dengan demikian jika persepsi tentang wasiat wajibah diantara keempat negara telah diselaraskan,

¹¹⁶ Aulya, Aidil, *Pengaruh Demokrasi Terhadap Hukum Keluarga: Analisis terhadap Perkembangan Liberalisme Pemikiran dan Legislasi Hukum Keluarga di Indonesia*, Tesis Sekolah Pasacasajana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014, h. 19.

¹¹⁷ Nurcholis Madjid, "Kebebasan, Kepartaian, dan Demokrasi," *Titik Temu: Jurnal Dialog Peradaban*, vol. 5, no. 2, (Januari-Juni, 2013), h. 13-21.

analisis komparatif akan valid untuk dilakukan.

D. PRAKTIK WASIAT GAIRI MUSLIM DI MESIR DAN MAROKO

Problematika wasiat wajibah yang diinterpretasikan beragam di keempat negara yaitu Mesir, Maroko, Turki, dan Indonesia menyisakan lahan pembahasan yang produktif di kalangan para peneliti saat ini. Dengan beragamnya aturan regulasi, hal ini mengindikasikan perlu adanya penyamaan pemilihan ketentuan pada masing-masing undang-undang empat negara, jika isu wasiat wajibah bagi non muslim akan dianalisis. Khusus untuk negara Mesir dan Maroko, analisis terhadap isu tersebut tidak bisa dilakukan dengan memakai aturan yang telah dipaparkan tadi yaitu:

- (1) Undang-undang nomor 71 pada tahun 1946 yang berkaitan dengan permasalahan wasiat wajibah di Mesir
- (2) Undang-undang Perdata Maroko tahun 2004. Solusi yang ditawarkan berada pasal 369 hingga 372.

Karena berdasarkan regulasi pada pasal-pasal tersebut, Mesir dan Maroko tidak memasukan isu pemberian hak kepada non muslim sebagai bagian dari ketentuan di dalam aturan wasiat wajibah. Untuk itu dalam konteks ini untuk negara Mesir dan Maroko maka pembahasan ini akan berada pada ketentuan wasiat ikhtiyariyah. Untuk konteks non muslim pun terdapat dua pembagian. Pertama adalah wasiat ikhtiyariyah ditinjau dari Murtadnya pihak yang bersangkutan, yang kedua ditinjau dari wasiat pada pihak-pihak non muslim yang bukan karena murtad. Agar tidak terlalu meluasnya wilayah pembahasan pada penelitian ini, maka pembahasan akan dibatasi pada wasiat dengan pihak non muslim yang bukan dikarenakan kemurtadan (yang selanjutnya akan disebut wasiat ghairi muslim). Wasiat ghairi muslim ini untuk kemudian dapat dibagi menjadi beberapa bagian yaitu: (1) wasiat

zimmi,¹¹⁸ (2) wasiat musta'man,¹¹⁹ (3) wasiat harbi.¹²⁰ Maka jika dianalisis secara vertikal regulasi wasiat ghairi muslim di Mesir dan Maroko akan menjadi sebagaimana berikut ini:

1. Hukum Wasiat Ghairi Muslim di Mesir

Berdasarkan Undang-undang nomor 71 pada tahun 1946, mesir mengizinkan wasiat ghairi muslim dengan catatan jika pemberi wasiat adalah non muslim yang di dalam syariat agamanya tidak diharamkan untuk berwasiat. Begitu pula sebaliknya jika tidak diharamkan untuk berwasiat di dalam syariat islam. Hal ini selaras dengan dibolehkan di dalam undang-undang seorang muslim berwasiat untuk non muslim pada pasal 9 yang menetapkan bahwa Wasiat diperbolehkan walaupun antara orang-orang yang berbeda agama atau kepercayaan. Sebagaimana juga diperbolehkannya berwasiat kepada antar masyarakat yang berbeda kewarganegaraan. Kesemuanya itu dengan catatan terpenuhinya syarat-syarat mu'amalah antara pemberi dan penerima wasiat di dalam proses wasiat tersebut.¹²¹

2. Hukum Wasiat Ghairi Muslim di Maroko

Berdasarkan Keputusan Mahkamah Ulya Maroko pada 9 Mei tahun 2013, belum ada ketentuan yang mengatur tentang adanya hak dari non muslim untuk saling

¹¹⁸ Zimmi merupakan sebutan bagi orang non muslim yang hidup damai dibawah perlindungan negara islam. Mereka tetap menganut agamanya masing-masing dan secara rutin membayarkan Jizyah kepada pemerintahan islam. Baca Husain Hamid Hasan, *Ahkam al-Wahsiyah*, (Kairo: Dar al-Nahdhah al-Arabiyah, 1973), h. 73.

¹¹⁹ Musta'man merupakan sebutan bagi orang non muslim yang hidup di kawasan negara islam namun hanya untuk beberapa waktu yang terbatas dan sudah ditentukan dengan tujuan untuk meminta perlindungan, Baca Khalid Ibn Ali Ibn Muhammad al-Masyiqah, *al-Jami' li Ahkam al-Waqaf wa al-Hibah wa al-Washayah*, (Qatar: Kementrian Wakaf, 2013), h. 396.

¹²⁰ Harbi merupakan sebutan untuk orang yang tidak menganut agama islam, berdomisili dan berkewarganegaraan di negara non muslim, serta negara tersebut berada dalam kondisi perang dengan negara islam. Baca Muhammad Ali Mahmud Yahya, *Ahkam al-Washiyah di al-Fikih al-Islami*, Tesis pada program studi Fikih wa Tasri' di Sekolah Pascasarjana Universitas al-Najah al-Wathaniyah, (Palestina: Universitas al-Najah al-Wathaniyah, 2010), h. 104.

¹²¹ Ilyas Nashif, *al-Washiyah li al-Muslimina fi Qanun al-Daulial-Khash*, (t.t., Mansyurat al-Hubli al-Huquqiyah, 2003), h. 117-118.

berwasiat dengan muslim atau sebaliknya. Maka pada pasal 400 disebutkan bahwa ketidakadaan regulasi yang mengatur dikembalikan kepada aturan dan ketetapan yang ada di dalam mazhab Maliki yang merupakan mazhab negara Maroko. Sehingga dengan demikian ketetapan wasiat ghairi muslim sama dengan ketetapan wasiat non muslim yang disebabkan karena murtad dari agama islam. Yaitu bahwasanya boleh berwasiat kepada non muslim kecuali jika wasiat tersebut dalam hal-hal yang dilarang Allah, dan dengan syarat wasiat bukan dari non muslim kepada muslim. Karena dalam konteks ini yang menjadi pewasiat adalah muslim, dan yang menerimanya adalah non muslim.¹²²

Dengan mengetahui regulasi wasiat ghairi muslim dari negara Mesir dan Maroko di atas dapat kita ketahui bahwasanya dalam konteks wasiat wajibah bagi non muslim, hampir keempat negara mempunyai ketentuan dan regulasi yang sama yaitu diperbolehkannya wasiat wajibah bagi non muslim. Namun jika dianalisis secara horizontal keempat negara mempunyai beberapa perbedaan satu sama lainnya. Selanjutnya perbedaan-perbedaan tersebut dapat dibagi menjadi tiga bagian sebagai berikut:

- a. Wasiat ghairi muslim di negara Mesir dan Maroko mencerminkan bahwasanya, wasiat ini adalah jenis wasiat ikhtiyari yang bisa ditempun oleh keluarga atau ahli waris untuk menyelesaikan problematika adanya penerima warisan yang bukan beragama Islam. Namun dengan demikian wasiat jenis ini, tidak perlu melalui proses pengajuan kepada pengadilan. Karena pembagiannya cukup *ikhtiyar* dikalangan keluarga atau ahli waris saja. Aturan di dalam undang-undang pun banyak mengambil pertimbangan dari pendapat mazhab yang dianut oleh negara dan memperhatikan kenyataan bahwasanya sebagai negara yang berdaulat

¹²² Lihat Putusan Mahkamah Agung Nomor 368.K / AG / 1995, Keputusan Mahkamah Agung No. 51.K / AG / 1999 pada 29 September 1999, Keputusan Pengadilan Utama No. 16.K / AG / 2010 pada 30 April 2010.

baik Mesir maupun Maroko tidak bisa mengabaikan kenyataan bahwasanya dalam suatu keluarga bisa terdapat perbedaan agama atau dalam kehidupan masyarakat, kenyataan pluralitas tidak menjadi hambatan untuk bisa saling berwasiat, dan selama hal ini tidak membuat salah satu pihak yang merupakan muslim menjadi jauh dari kedekatan kepada Allah.

- b. Wasiat wajibah bagi kerabat non muslim di Indonesia, hal ini muncul karena terjadi perluasan pemikiran dan konstiksi fiqih waris bergeser kepada wasiat untuk menjawab tantangan yang dihadapi oleh fikih islam dengan realitas hukum sehari-hari yang dipraktikan oleh masyarakat indonesia yang sangat kental dengan pluralitas dan keberagaman dalam kehidupan bermasyarakat. Interpretasi terhadap wasiat wajibah pun sudah sangat tegas ada di dalam regulasi undang-undang, KHI dan yurisprudensi. Bahwasanya wasiat wajibah merupakan pemberian hak bagi salah satunya kerabat non muslim oleh hakim setelah terlebih dahulu kerabat yang berbeda agama tadi mengajukan gugatan ke pengadilan atau upaya penyelesaian sengketa warisan atau wasiat. Peraturan tentang Wasiat Wajibah kurang lebih menjadi sorotan sejak periode 1995 hingga 2012. Perkembangan peraturan wasiat wajibah pada periode ini adalah perluasan ketentuan tentang pihak-pihak yang dapat menerima wasiat wajibah, khususnya yang berkaitan dengan ahli waris yang memiliki agama yang berbeda dengan almarhum. Perbedaan agama dalam hukum waris Islam adalah faktor penghalang bagi seseorang untuk menjadi pewaris dan menerima distribusi harta waris. Pada periode ini, ketentuan ini dikeluarkan melalui yurisprudensi dalam beberapa keputusan Pengadilan Agama yaitu:

- 1) Yurisprudensi yang memberikan wasiat wajibah untuk anak yang bukan Muslim, melalui Putusan Mahkamah Agung Nomor 368.K / AG / 1995
 - 2) Yurisprudensi yang mengabulkan kewajiban pada Wasiat untuk Pewaris Muda yang bukan seorang Muslim, melalui Keputusan Mahkamah Agung No. 51.K / AG / 1999 pada 29 September 1999
 - 3) Yurisprudensi yang memberikan wasiat wajibah untuk istri yang bukan Muslim, melalui Keputusan Pengadilan Utama No. 16.K / AG / 2010 pada 30 April 2010.
- c. Warisan yang sangat universal di Turki. Berbeda dengan ketiga negara sebelumnya, dalam menjawab tantangan pemberian hak bagi non muslim, maka Turki menjadi satu-satunya negara yang tidak terikat dengan problem tersebut. Hal itu dikarenakan Hukum Perdatanya yang memberikan hak bagi non muslim dan muslim untuk saling mewarisi tanpa perlu diperdebatkan lagi. Hal ini tentu saja menjadi salah satu terobosan baru, ketika regulasi undang-undang tertentu tidak memerlukan pemecahan dengan menggeser wilayah pembahasan dari warisan menjadi wasiat sebagaimana negara-negara sebelumnya.

Sedangkan secara diagonal, maka jelas bahwa diantara keempat negara tadi, Turki menjadi negara yang paling moderat dengan nihilnya regulasi wasiat wajibah di dalam hukum perdatanya dikarenakan non muslim menjadi salah satu pihak yang dapat menerima harta warisan, oleh karena itu Turki tidak memasukan isu pemberian hak bagi non muslim kepada wilayah wasiat. Isu ini dapat diselesaikan dengan praktik warisan. Selanjutnya diposisi kedua Indonesia, Mesir, dan Maroko secara bersama-sama merespon isu pemberian hak bagi non muslim ke dalam wilayah wasiat wajibah.

E. PENUTUP

Maroko dan Mesir melalui wasiat ghairi muslim menjadi dua negara diantara negara-negara muslim lainnya yang lebih moderat dalam mengatur pemberian wasiat kepada non muslim dengan menjadikan keberagaman agama di masyarakat sebagai subjek yang mempengaruhi reformasi hukum secara signifikan. Sedangkan Turki melalui ketentuan asal warisannya dan Indonesia melalui regulasi wasiat wajibahnya terlihat sedikit liberal dalam mengatur aturan wasiat wajibah dikarenakan ideologi sekuler negara Turki dan Hak asasi manusia di masyarakat Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Adhha, Nurul, *The Human Rights and Woman in The Context of Interfaith Marriage an Inheritance: A Comparative Analysis of family and Inheritance*, makalah dipresentasikan pada The 2nd International Conference on Law and Justice UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, pada 16 Oktober 2018 di Grand Whiz Jakarta Selatan.
- Adnin, Armas, *Pluralisme Agama: Telaah Kritis Cendekiawan Muslim*, Jakarta: Insist, 2013.
- Al-Maraghi, *Tafsir al-Maraghi*, Kairo: Maktabah al-Islamiyah, 1982.
- al-Masyiqah, Khalid Ibn Ali Ibn Muhammad, *al-Jami' li Ahkam al-Waqaf wa al-Hibah wa al-Washaya*, Qatar: Kementrian Wakaf, 2013.
- al-Qardhawi, Yusuf, *Kumpulan Jihad Kontemporer*, Jakarta; Firdaus, 1990.
- Anderson, J.N.D., "Recent Reform in the Islamic Law of Inheritance", *The International & Comparative Law Quarterly*, Vol. 14, No. 2, April, 1965.
- Aulya, Aidil, *Pengaruh Demokrasi Terhadap Hukum Keluarga: Analisis terhadap Perkembangan Liberalisme Pemikiran dan Legislasi Hukum Keluarga di Indonesia*, Tesis Sekolah Pasacasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2014.
- Ghazali, Abd. Moqsith, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis al-Qur'an*, Depok: KataKita, 2009.
- Hanum Zilfia dan Alfi Syahr, "Wasiat Wajibah Sebagai Wujud Penyelesaian Perkara Waris Beda Agama dalam Perkembangan Sosial Masyarakat," *Holistik: Journal For Islamic Social Science*, vol. 1, no. 2, 2016.
- Hasan, Husain Hamid, *Ahkam al-Wahsiyah*, Kairo: Dar al-Nahdhah al-Arabiyah, 1973.
- Hidayati, Sri, "Ketentuan Wasiat Wajibah di berbagai Negara Muslim Kontemporer," *Ahkam*, vol. 12, no. 1, Januari 2012.
- Hussain, A., *The Islamic Law of Succession*, Riyad: Darussalam, 2005.
- Ilhami, Haniah, "Development of The Regulation Related to Obligatory Bequest (Wasiat Wajibah) in Indonesian Islamic Inheritance Law System," *Mimbar Hukum*, vol. 27, no. 3, Oktober 2015.
- Irianto, Sulistyowati, *Pluralisme Hukum dan Masyarakat Saat Kritis dalam Hukum dan Kemajemukan Budaya*, ed. E.K.M Masinambow, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2003.
- Karaluhe, Sintia Stela, "Kedudukan Anak Angkat dalam Mendapat Harta Warisan Ditinjau dari Hukum Waris," *Lex Privatum*, vol. 4, no. 1, Januari 2016.
- Kompilasi Hukum Islam (KHI) pasal 176-193, 209.

- Madjid, Nurcholis, "Kebebasan, Kepartaian, dan Demokrasi," *Titik Temu: Jurnal Dialog Peradaban*, vol. 5, no. 2, Januari-Juni, 2013.
- Mahmood, Tahir, *Personal Law in Muslim Countries: History, Text, and Comparative Analysis*, New Delhi: Academy of Law and Religion, 1987.
- Maroco Family Code tahun 2004 pasal 369-372.
- MK, Anshary, *Hukum Kewarisan Islam Indonesia: Dinamika Pemikiran dari Fikih Klasik ke Fikih Indonesia Modern*, Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2012.
- Muhibbin, Moh., *Wasiat Wajibah untuk Anak Angkat di luar perkawinan Sah, dan Anak dari Orang tua Beda Agama dalam Muchit A. Karis (ed), Problematika Hukum Kewarisan Islam Kontemporer di Indonesia*, Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2012.
- Nashif, Ilyas, *al-Washiyah li al-Muslimina fi Qanun al-Daulial-Khash*, t.t., Mansyurat al-Hubli al-Huquqiyah, 2003.
- Shomad, Abd., *Hukum Islam: Penormaan Prinsip Syariah dalam Hukum Indonesia* Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2012.
- Turkish Family Code tahun 2002, pasal 469.
- Yahya, Muhammad Ali Mahmud, *Ahkam al-Washiyah di al-Fikih al-Islami*, Tesis pada program studi Fikih wa Tasri' di Sekolah Pascasarjana Universitas al-Najah al-Wathaniyah, Palestina: Universitas al-Najah al-Wathaniyah, 2010.
- Zahrah, Abu, *Syarah Qanun al-Washiyah*, Kairo: Dar al-Fikr al-Arabi, 1978.
- Zubaidah, Ikrofah, "al-Wasiah al-Wajibah bayna al-Ta'silu al-Fiqhi wa al-Tanzil al-Qanun," *Majalah al-Wahat li al-Buhuts wa al-Dirasat*, vol. 10, no.1, 2017.

ISLAMISME DAN KAPITALISASI INDUSTRI SEKS DI SALATIGA

Oleh: Elia Tambunan

Mahasiswa S3 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Pendeta Gereja Pantekosta di Indonesia Wilayah VIII Jawa Tengah

elia.tambunan@gmail.com

Abstract

The public perceives Islamists as anti-immoral. The author, by researching prostitution in Salatiga, using an urban and ethnographic study approach, says otherwise. There is a relationship between the sex industry and the presence of Islamists in the city as it is the epicenter of da'wah. The findings of this paper are twofold. First, Salatiga became a praxis of the rationalization of state policies by Islamists for the sake of immorality. Secondly, Islamists are focusing efforts on modernizing the city as a way to prove their ability to lead the country. However, they have faced financial constraints which has led to the commercialization of urban space and a capitalization of the sex industry. The theoretical contribution of this paper is the concept of the capitalization of the sex industry toward urban studies and Islamism which is useful for understanding the phenomenon of the rise of Shari'a cities in Indonesia since the era of regional autonomy. This is also a reference for the City Government in preparing regional spatial plans for development.

Keywords: *Islamism, Capitalization of the Sex Industry, Salatiga City.*

Abstrak

Publik mempersepsikan kaum Islamis anti maksiat. Tetapi penulis, dengan meneliti prostitusi di Salatiga menggunakan pendekatan studi perkotaan dan etnografi, mengatakan sebaliknya. Ada relasi antara industri seks dengan kehadiran kaum Islamis di kawasan urban sebagai episentrum dakwah. Tulisan ini menemukan dua hal. Pertama, Salatiga menjadi praksis rasionalisasi kebijakan negara oleh kaum Islamis terhadap kemaksiatan. Kedua, modernisasi kota yang tengah diupayakan kaum Islamis untuk menunjukkan keberhasilan memimpin negara justru mengalami kendala biaya. Sehingga, mereka melakukan komersialisasi ruang kota dan kapitalisasi industri seks. Sumbangan teori tulisan ini ialah konsep kapitalisasi industri seks kepada studi perkotaan dan Islamisme yang berguna untuk memahami fenomena pertumbuhan kota-kota syariat di Indonesia yang marak sejak era otonomi daerah. Ini juga menjadi acuan bagi Pemerintah Kota dalam menyusun rencana tata ruang wilayah bagi pembangunan.

Kata kunci: *Islamisme, Kapitalisasi Industri Seks, Kota Salatiga.*

A. PENDAHULUAN

Para pengkaji perkembangan dunia Islam mengatakan kapitalisme telah mengintegrasikan kota dan wilayah masyarakat Islam ke pasar dunia.¹²³ Tulisan ini, beda dari mereka, hendak mengatakan ada relasi Islamisme¹²⁴, urbanisme dan tourisme di dunia Islam yang menguntungkan kaum Islamis. Relasi itu tampak dari legislasi hiburan malam dalam paket wisata karaoke untuk menaikkan Pendapatan Asli Daerah (PAD). Pendapatan itu diperlukan kaum Islamis ketika memiliki kekuasaan eksekutif dan legislatif untuk membangun kota. Pernyataan itu memiliki landasan dari keterangan ahli. Dari penelitian sarjana ekonomi terhadap pertumbuhan ekonomi negara-negara berkembang di ASEAN khususnya Indonesia diketahui relasi industri, urbanisasi dan pariwisata.¹²⁵ Dari sarjana gerakan sosial juga diketahui bahwa gerakan-gerakan Islamis yang berkembang di kota dunia Islam sebagai respon terhadap kondisi sosial-ekonomi dan politik diperburuk oleh urbanisasi dan cepatnya globalisasi.¹²⁶

¹²³Hooshang Amirahmadi, Salah S. El-Shakhs, "Urban Development in the Muslim World: Encounter with Modernity and Implications for Planning," dalam Hooshang Amirahmadi, Salah S. El-Shakhs (eds.), *Urban Development in the Muslim World*, London and New York: Routledge, 2017, 4.

¹²⁴Sesuai Meyer, Islamisme ialah ideologi Islam politik yang berkembang dari mobilisasi dan legitimasi Islam sebagai politik, sama seperti Marxisme atau sosialisme di Uni Soviet dan Asia Tenggara, dengan banyak program perluasan peluang dan mobilitas sosial ke atas. Menurutnya tidak adil mengatakan bahwa Islamisme di abad ke-20 lahir sebagai respon terhadap imperialisme budaya dan kegagalan pemikiran politik Barat yang relevan dengan dunia Islam. Islamisme, di matanya, justru anak dari keduanya, dengan tujuan yang sama namun umumnya dioperasikan di dunia Arab. Kaum Islamis hanya mencoba menangani kasus sendiri di wilayah operasi masing-masing dengan membuat seruan kepada Islam sehingga ideologinya seolah berbeda dari gerakan politik lain secara drastis. Tim Meyer, *Catching Up Islamic Political Ideology and the West*, *Stanford Journal of International Relations*, Vol. 3, Issue 2, Fall-Winter 2002, 25-33.

¹²⁵Analisis Patty dan Kuncoro menemukan bahwa industrialisasi dan pariwisata menjadi kekuatan pendorong utama di balik laju urbanisasi yang pesat di Indonesia selama 1960-2014. Urbanisasi di Indonesia meningkat dari 15% (1960) menjadi 53% (2014), industrialisasi dan pariwisata meningkat sekitar 728% dan 11-71% masing-masing selama periode yang sama. Richard Patty, Mudrajad Kuncoro, *The Linkage between Industrialization, Urbanization, and Tourism: Lesson from ASEAN and Indonesia*, *International Journal of Business, Economics and Law*, Vol. 11, Issue 3, Dec. 2016, 33-44.

¹²⁶Kayhan Delibas, *Political Islam and Grassroots Activism in Turkey: A Study of the Pro-Islamist Virtue Party's Grassroots Activists and Their Affects on the Electoral Outcomes*, *PhD Thesis*, University of Kent, UK, 2001; Kayhan Delibas, *Conceptualizing Islamic Movements: The Case of Turkey*, *International Political Science Review*, 30, 1, 2009, 89-103.

Sayangnya, para sarjana studi Islam sedikit memberikan pengetahuan baru tentang relasi industri seks, Islamisme dan urbanisasi di dunia Islam karena publik mempersepsikan kaum Islamis anti maksiat. Padahal, urbanisasi justru merupakan produk dari cita-cita agama dan nilai-nilai islami.¹²⁷ Sejumlah konsekuensi dari industri, urbanisasi dan pariwisata saling menjalin. Dalam keadaan itu, fenomena prostitusi di kawasan urban tidak mudah dihentikan, karena, sesuai Gall, komponen utama dalam industri seks ialah prostitusi.¹²⁸ Di Amerika Latin, Asia, Eropa, Amerika Utara, prostitusi menempati porsi besar sebagai eksese urbanisasi.¹²⁹ Prostitusi juga melanda Afrika dan Timur Tengah, khususnya prostitusi perempuan dengan lelaki sebagai aktor utama menjual seks di Kairo, Casablanca, Istanbul, Nigeria, Tel Aviv dan Jaffa.¹³⁰ Bahkan, Tunisia, Damaskus, Maroko melegalkan prostitusi.¹³¹ Ini menunjukkan masalah industri seks di dunia Islam. Karena itu, studi masalah prostitusi di Indonesia, negara berpenduduk Islam terbesar dunia dikenal serius dengan kemaksiatan, menjadi menarik.

Penulis akan menghubungkan prostitusi dengan Islamisme dan modernisasi kota untuk memperkaya analisis seksualitas orang Indonesia sejak era Reformasi dari berbagai perspektif.¹³² Tulisan ini dirangkai dari penelitian lapangan disertai secara kualitatif dengan etnografi sebagai teknik penelitian dan wawancara maupun studi dokumen dari media lokal online ataupun cetak Agustus 2012-Mei 2018.

¹²⁷Bilal Ahmad, *Urbanization and Urban Development in the Muslim World: From the Islamic City Model to Megacities*, *GeoJournal*, Vol. 37, No. 1, Sept. 1995, 113-123.

¹²⁸Gregor Gall, *Sex Worker Unionization: Global Developments, Challenges and Possibilities*, New York: Palgrave Macmillan, 2016, 136.

¹²⁹Rochelle L. Dalla, Lynda M. Baker, John Defrain, Celia Williamson (eds.), *Global Perspectives on Prostitution and Sex Trafficking: Europe, Latin America, North America, and Global*, Maryland: Lexington Books, 2011, ix-xviii.

¹³⁰Magaly Rodríguez García, Lex Heerma van Voss, Elise van Nederveen Meerkerk (eds.), *Selling Sex in the City: A Global History of Prostitution, 1600s-2000s*, Leiden: Brill, 2018, 233-356.

¹³¹John Bradley, *Behind the Veil of Vice: The Business and Culture of Sex in the Middle East*, New York: Palgrave Macmillan, 2010, 15, 217.

¹³²Linda Rae Bennett, Sharyn Graham Davies, "Introduction: Mapping Sex and Sexualities in Contemporary Indonesia," dalam Linda Rae Bennett, Sharyn Graham Davies (eds.), *Sex and Sexualities in Contemporary Indonesia: Sexual Politics, Health, Diversity and Representations*, London and New York: Routledge, 2015, 2.

Penulis tidak mengeksplorasi perspektif pekerja seks karena itu sangat lazim tetapi menganalisis industri seks dari perspektif struktural, yakni negara, pemerintah kota lewat kinerja Walikota dan Wakilnya, anggota DPRD, pelaku bisnis hiburan, elite agama. Ini beda dari riset sebelumnya.¹³³ Penulis menggunakan *urban studies* yakni kapitalisasi industri seks sebagai pendekatan.¹³⁴ Ini belum dilakukan para sarjana studi Islam maupun studi perkotaan di Indonesia. Ini juga menggunakan etnografis perkotaan, "*color codes*." Kode warna mengekspresikan makna metaforis. Itu bukan kode biasa karena pilihan warna dan penempatannya di ruang-ruang kota bermaksud ideologi, figuratif dan asosiatif yang sarat kepetingan struktur, termasuk perilaku sosial, kultural, dan ekonomi-politik untuk melambungkan pesan ke orang lain.¹³⁵ Penulis juga melakukan observasi terhadap batas wilayah kota, gapura jalan, spanduk, alat peraga partai politik, jenis dan fungsi bangunan, arsitektur dan infrastruktur ruang kota, yang disebut *furnitures* etnografi, yang memberitahu siapa penguasa ruang kota. Lokus tulisan adalah kota Salatiga, di lokalisasi "Sembir" RW 09 Sarirejo, Kelurahan Sidorejo Lor, Kecamatan Sidorejo dan industri hiburan yang dimodernisasi dalam konsep wisata karaoke lain di sana.

B. BISNIS KARAOKE DI SALATIGA KOTA HATI BERIMAN

Salatiga dikenal sebagai kota hati beriman demikian juga masyarakatnya. Pemerintah Kota (Pemkot) Salatiga menetapkan semboyan Kota Salatiga Hati Beriman lewat Perda Nomor 10 Tahun 1993 untuk membangun *city branding* Salatiga sebagai kota religius. Pemkot melakukan beragam upaya. Misalnya mempublikasikan aktivisme keagamaan dalam berita warga kota Salatiga versi cetak

¹³³Pakar *urban studies* dari University of Winconsin Green Bay, USA, Ray dengan objek kajian perempuan sebagai korban industri seks memasukkan prostitusi masyarakat urban Amerika dalam kajian *the studies of urban sexualities*. Ray Hutchinson, *Encyclopedia of Urban Studies*, California: SAGE Publications, Inc., 2010, 699.

¹³⁴Terma kapitalisasi merujuk kepada Keputusan Menteri Keuangan Republik Indonesia No.01/KM/12/2001 diartikan sebagai transformasi aset agar diperoleh nilai tambah dan nilai tukar dengan tujuan akumulasi keuntungan.

¹³⁵Charles A. Riley II, *Color Codes: Modern Theories of Color in Philosophy, Painting and Architecture, Literature, Music, and Psychology*, London: University Press of New England, 1995, 214.

dan digital, melestarikan festival keagamaan di ruang publik seperti Natal-Paskah bersama, tabligh akbar, pengajian keislaman di alun-alun kota. Menurut KH. Noor Rofiq Ketua FKUB Salatiga, sejak 2011 hingga sekarang, setiap tahun Pemkot memberikan uang Rp 170.000.000 untuk aktivitas keagamaan ditambah Rp 30.000.000 dari Kementerian Agama.¹³⁶ Alokasi dana negara yang besar dan rutin itu relatif tidak ditemukan di kota-kota lain Indonesia, khususnya pulau Jawa. Elite Salatiga berupaya bersama untuk “menjual” Salatiga kota toleran dan agamis. Surya Kusuma seorang Tionghoa-Kristen dari Gereja Pantekosta Isa Almasih pernah menjadi Ketua FKUB Salatiga mengatakan “tidak ada FPI di Salatiga. Kota ini tidak memerlukannya untuk ketertiban kota karena Salatiga kota beriman, masyarakatnya juga agamis dan toleran.”¹³⁷

Penjelasan sebelumnya merepresentasikan persepsi publik sekaligus lakon birokratisme elite untuk mempublikasikan kebaikan kota. Beda dengan penjelasan di atas, penulis menemukan relasi industri seks terhadap PAD kota. Sejak 2011, karaoke menjadi bisnis baru di Salatiga. Secara perlahan namun pasti, industri seks juga menginvasi pusat-pusat kota Salatiga dengan cara senyap dalam bisnis kafe dan karaoke. Sekarang ada 9 tempat yang seluruhnya beroperasi di pusat kota.¹³⁸ Jamaludin, seorang pegawai Dinas Sosial Salatiga dalam artikel di koran Suara Merdeka, menulis Salatiga menuju kota karaoke sebagai julukan baru bersaing dengan Pati.¹³⁹ Ia mewakili ketidakbahagiaan entitas kaum urban Salatiga di tengah maraknya wisata karaoke. Ada juga pusat karaoke terbesar yakni di RW 09 Sarirejo. Dahulu kawasan ini dikenal sebagai lokasi prostitusi Sembir yang dalam perjalanannya dimodernisasi menjadi wisata hiburan karaoke sejak 2000. Bisnis ini

¹³⁶Noor Rofiq, Wawancara, Salatiga, Kamis, 21 Desember 2017.

¹³⁷Surya Kusuma, Wawancara, Salatiga, Jumat, 14 November 2014.

¹³⁸Maestro Café and Karaoke-Rumah Beer Salatiga Jl. Hasanuddin No. 121, Monalisa Café and Karaoke Jl. Hasanuddin No. 117, Family Karaoke “Zensho” Jl. Sudirman No. 97, Zensho Café Karaoke Jl. Hasanuddin No. 120, Mr. Locus Family Karaoke Jl. Sukowati No. 19 B, Happy Puppy Karaoke Jl. Diponegoro No. 77, Inul Vizta Karaoke Bar Jl. Moh. Yamin No.1, Queen Family Karaoke Osamaliki Square Jl. Osamaliki No 3, Karaoke Wahid Jl Sudirman No. 2.

¹³⁹Jamaludin Ashari, Salatiga Menuju Kota Karaoke, *Suara Merdeka*, Senin, 31 Oktober 2011, 7.

sangat khas karena pasti dipandu oleh wanita muda berpenampilan menarik, berbusana "*tanktop* dan *hot pants*" tidak seperti kaum hawa umumnya. Alfred Lehulliana ketua TEGAR, satu Lembaga Sosial Masyarakat pendamping masyarakat dan pemandu karaoke (PK) Sarirejo, mengakui banyak diantara PK bukan hanya memandu pengunjung bernyanyi tetapi juga melakukan transaksi dan hubungan seks. Karena itu, Sarirejo sejak lama dikenal sebagai arena prostitusi.¹⁴⁰ Dalam gambaran luas, bisa dikatakan prostitusi Salatiga ialah bagian dari industri seks Jawa Tengah,¹⁴¹ belum termasuk bisnis seks terselubung maupun transaksi seks online.

Prostitusi Salatiga memiliki sejarah panjang. Slamet Rahardjo, sejarawan, budayawan, ahli cagar budaya Jawa Tengah, juga tenaga ahli untuk Pemkot Salatiga, menuturkan bahwa masyarakat Salatiga dan pengusaha di bidang hiburan malam mengetahui praktik itu sudah terjadi sejak zaman Belanda dan Jepang. Serdadu Belanda, diteruskan oleh tentara Nippon yang menduduki tangsi militer yakni kantor Samsat Polres Salatiga sekarang, biasa berpesta pora, mabuk dan berhubungan seks melibatkan perempuan-perempuan cantik sekitar Salatiga dan yang diangkut dari desa maupun kota lain di Jawa Tengah untuk menuntaskan syahwat mereka.¹⁴² Sehingga, perawan remaja Indonesia dalam cengkeraman budak seks militer, tulisan Pram, ialah fakta historis.¹⁴³

Bagaimanapun, ketahanan dan pertumbuhan industri seks Salatiga tidak lepas dari kebijakan negara. Warga kota Salatiga mengenal karaoke Sarirejo sebagai kelanjutan dari Sembir yang dirintis almarhum Samad sejak 1970. Dialah legenda

¹⁴⁰Febriana Kusumawardani, Tindakan Politik Pemilu yang Dilakukan Perempuan Marjinal (Studi Kasus Pemandu Karaoke Kaum Marjinal di Desa Sarirejo Kota Salatiga, *Skripsi*, Program Studi Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Komunikasi Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga, 2015, 79-80.

¹⁴¹Kota Semarang (Sunan Kuning, Terminal Poncol), Kendal (Gambilangu), Batang (Pangkalan Truk Panun, Pangkalan Truk Banyu Putih, Boyongsari, Bong Cino), Pemalang (Calam, Ambo Wetan), Tegal (Peleman), Banyumas (Gang Sadar Baturaden), Surakarta (Silir), Pati (Lorok Indah Margorejo), Kabupaten Semarang (Bandungan dan Wisata Kopeng), Salatiga (Sembir), Karanggayur (Angkrong Indah, Gunung Kemukus), Cilacap (Slarang), Kudus (Gribig, Tanjungkarang), Grobogan (Koplak Dokar), Klaten (Baben), Sragen (Mbah Gajah Sambungmacan), Purworejo (Gunung Tugel).

¹⁴²Slamet Rahardjo, Wawancara, Salatiga, Rabu 11 Januari 2017.

¹⁴³Pramudya Ananta Toer, *Perawan Remaja dalam Cengkraman Militer*, Jakarta: KPG, 2001.

prostitusi Salatiga. Sebelumnya 1960, prostitusi Sembir ada di Gang Dieng depan Bioskop Reksa Jl. Sudirman Salatiga. Di situ terdapat rumah papan sederhana tidak memiliki kamar tetapi hanya disekat dengan kain sebagai sirkuit pertemuan perempuan bergincu tebal dengan pelanggan seks. Namun, datang dengan bingkai penataan wajah kota, Pemkot melokalisasi hubungan seksual berjamaah dan berbayar tersebut jauh dari pemukiman warga ke hutan karet Sembir. Lokasi tersebut dipilih karena tidak ada transportasi ke sana. Pemkot mengharapkan kemaksiatan itu sirna. Lewat kepiawaian dan insting bisnisnya, Samad justru berhasil menyulap areal hutan karet menjadi ruang wisata seks. Dengan semakin tumbuhnya pelacuran di sana, selanjutnya menginspirasi para "pedagang vagina" untuk mendirikan wadah pelampiasan syahwat. Berlanjut ke 2000, Walikota Salatiga Drs. Soewarso, menjabat sejak 1996 hingga 2001, menutup lokalisasi itu secara lisan sesuai dengan desas-desus setempat. Namun, Sembir bertransfigurasi menjadi pusat karaoke Sarirejo modern sebagai pusat industri hiburan malam. Sesuai dengan observasi lapangan, sekarang ada 52 rumah karaoke sebagai komoditi utama di sana. Edy seorang distributor minuman beralkohol ke Sembir mengatakan, "kawasan ini dilengkapi dengan papan reklame, parkir, minuman ringan dan alkohol ataupun rokok, restoran, maupun hak cipta lagu sebagai sumber pajak hiburan Salatiga."¹⁴⁴ Kawasan Sarirejo dihuni 400 kepala keluarga yang dahulu melakukan urbanisasi ke Salatiga. Lidya Tarlani pendeta Gereja Pantekosta di Indonesia Jemaat Ekklesia Sarirejo di Rt 01 Rw 09 tepat di kawasan karaoke tersebut sejak 1985, yang memiliki tiga jemaat, Pak Lukas, Ibu Sri Giri, dan Ibu Parni menjalankan bisnis karaoke, menyatakan: "hanya konsepnya yang modern sehingga disebut wisata karaoke, tetapi prostitusi tetap terjadi atas kesenangan dan kesepakatan perempuan penyanyi karaoke, pelanggan dan pengusaha."¹⁴⁵

¹⁴⁴Edy Lukito, Wawancara, Salatiga, Sabtu, 18 Juli 2015.

¹⁴⁵Lidya Tarlani, Wawancara, Salatiga, Kamis, 30 Maret 2017.

C. INDUSTRI SEKS DI TANGAN KAUM ISLAMIS

Warga kota Salatiga tidak bahagia dengan invasi wisata karaoke dan kawasan Sarirejo yang diekspresikan dalam berbagai status dan grup di media sosial. Masyarakat mendesak negara dan juga Satpol PP Salatiga untuk bertindak tegas atas bisnis seks. Namun, Satpol PP belum menertibkannya karena pemilik karaoke selalu berhasil memperpanjang izin dan mendapatkannya. Bambang seorang jurnalis Salatiga, meminta Walikota dan Wakil Walikota menghentikan pemberian izin karaoke baru di kota ini, dalam pertemuan masyarakat Salatiga dengan Pemkot dalam forum FKUB Salatiga di rumah dinas pada pertengahan 2013, namun diabaikan.¹⁴⁶ Dengan kata lain, sekaitan dengan upaya modernisasi dan islamisasi ruang kota, negara yang dipimpin kaum Islamis memiliki kebijakan sendiri terhadap masalah seksualitas kaum urban.

Harus diakui, sejak Reformasi, Pemkot Salatiga berupaya keras memodernisasi ruang kota Salatiga. Tahun 2010, Fathur Rahman, SE, MM, saat itu menjabat Ketua DPD PKS Kota Salatiga dan Wakil Ketua DPRD Kota Salatiga, pernah mendesak John Manopo Walikota Salatiga seorang Kristen saat itu agar bertindak tegas dalam mengatasi immoralitas warga kota.¹⁴⁷ Fathur Rahman bersama kader PKS lain di DPRD, serta Muh Haris, S.Si, M.Si sebagai Wakil Walikota Salatiga Periode 2011-2016 dan 2017-2022 tentu mengetahui Perda penataan kota lewat pembahasan Rapat Paripurna Internal DPRD, khususnya tentang fungsi lahan kota.¹⁴⁸ Apalagi, menurut Nurgiyanto Kepala Bagian Pengendalian Pemanfaatan Ruang Kota Salatiga, kafe dan karaoke melanggar Perda terkait fungsi tata ruang

¹⁴⁶Bambang Setyawan, Wawancara, Salatiga, Sabtu, 1 April 2017.

¹⁴⁷Upaya Mengatasi Persoalan Keindahan Kota, *Majalah Jiwa Raga*, Laporan Utama, Edisi I, 2010, 7.

¹⁴⁸9 September 2011 DPRD Kota Salatiga Tahun 2011 melakukan Rapat Paripurna untuk membahas Surat Walikota No. 188.3/808/ perihal penyampaian empat Raperda: Raperda tentang Pajak, Raperda tentang retribusi jasa umum, Raperda tentang retribusi jasa usaha, Raperda tentang retribusi perijinan tertentu. Hal ini menghasilkan SURAT KEPUTUSAN DPRD KOTA SALATIGA TAHUN 2011 Nomor 172/14/2011, 21 Juni 2011 tentang Persetujuan bersama DPRD dengan Walikota tentang penetapan Raperda tentang RTRW tahun 2011-2030. Memori Masa Jabatan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Kota Salatiga Periode 2009-2014, 64,66.

kota dan wilayah. Misalnya kafe dan karaoke Monalisa, Kartika Hotel dan Zensho Karaoke, Rumah Beer selokasi dengan instansi pemerintah, institusi keagamaan, pendidikan dan pemukiman penduduk.¹⁴⁹ Namun, ketika kekuasaan negara di tangan kaum Islamis, ada perbaikan sikap dalam memahami immoralitas Salatiga sehingga tuntutan itu senyap. Seperti diketahui, Muh Haris adalah seorang deklarator PKS 1998.¹⁵⁰ Seperti diketahui, tahun 1999 kader DPD PKS Kota Salatiga menduduki 1 kursi DPRD. Sejak 2004, 2009, dan 2014 PKS menempatkan 4 kader menjadi anggota DPRD. Pencapaian kekuasaan politik PKS itu menunjukkan signifikansi Islamisme dalam struktur negara khususnya dalam fungsi anggaran, legislasi maupun arah dan prioritas pembangunan kota Salatiga.

Perbaikan sikap kaum Islamis terhadap prostitusi Salatiga tidak lepas dari kesadaran ruang kekuasaan di dalam diri kaum Islamis mengingat struktur kekuasaan kapital dalam industri seks terbesar Sarirejo ada di tangan tiga tokoh NU. Misalnya Suratno memiliki Karaoke Ratna, Koperasi Simpan Pinjam Ratna dan Swalayan Ratna. Slamet Santoso memiliki Karaoke Prameswari 1 dan 2. Slamet Subandrio memiliki Karaoke Denny. Santoso juga menjabat ketua RW 09 Sarirejo. Bahkan, ketiganya adalah Pengurus dan Panitia Pembangunan Masjid Al'Iklas Sarirejo maupun Pengurus Pengelolaan Swadaya Air Bersih "Tirta Sejahtera" Rw 09 Sarirejo. Uniknya, sejumlah PK Sembir memiliki penghayatan sendiri terhadap Islam karena "mbak-mbaknya yang bekerja di rumah karaoke itu juga ikut sholat tarawih berjamaah bersama masyarakat Islam Sarirejo di Masjid Al'Iklas pada bulan

¹⁴⁹Nurgiyanto, Wawancara, Salatiga, Selasa, 19 April 2016.

¹⁵⁰Muh Haris lahir di Pacitan, Jawa Timur, 6 Februari 1966. Riwayat pendidikan ada di MI, SMP Negeri 1, SMA Negeri 1 seluruhnya di Pacitan. S1 Fakultas Sastra UGM, Yogyakarta, dan S2 Magister Ilmu Politik Undip Semarang. Sementara riwayat Organisasi ditempuh 1987-1988 menjadi Senat Mahasiswa Fakultas Sastra UGM, 1987-1988 Pengurus Jamaah Sholahudin UGM, Yogyakarta, 1998-1999 Wakil Ketua DPW PK Jawa Tengah, 1999-2002 Ketua Umum DPW PK Jawa Tengah, 2002-2005 Ketua DPW PKS Jawa Tengah, 2005-2006 Pengurus Balitbang DPP PKS, 2006-2009 Ketua Bapilu DPW PKS Jawa Tengah, 2009-2010 Pengurus DPP PKS, Pengurus Pusat DPP PKS Wilayah Dakwah Jawa Timur-Jawa Tengah-Yogyakarta.

Ramadhan, bahkan ada saja satu atau dua orang yang bertaubat,”¹⁵¹ seperti dituturkan Kurdi pengurus Masjid tersebut.

Yuliyanto, SE, MM sebagai Walikota Salatiga dan Muh Haris (Yuli-Haris), sekaitan dengan ambisi modernisasi Salatiga, memiliki cara sendiri untuk menangani persoalan seks. Keduanya ialah koalisi partai Islam dan nasionalis-religius. Pada periode 2011-2016, mereka diusung Partai Indonesia Sejahtera, Partai Keadilan Sejahtera-PKS, Demokrat, PPP. Kemudian, periode 2017-2022 diusung PKS, Gerindra, Golkar, Demokrat, Nasdem, PPP didukung PAN dan Perindo. Meskipun keduanya mengetahui ketidakbahagiaan warga kota mengenai bisnis karaoke itu. Namun dalam banyak kesempatan, mereka melakukan dialog dengan tokoh masyarakat dan memperbanyak layanan kesehatan. Bahkan, sejak kaum Islamis sebagai “ulama dan umarah” di Salatiga, kota ini mengalami islamisasi struktural. Misalnya ada aturan wajib berjilbab dan rok panjang bagi wanita di lingkup Pemkot, seperti pengakuan Listari, seorang PNS di Dinas Pertanian Salatiga. Sehari-hari ia adalah Muslimah yang tidak berjilbab, namun aturan itu mewajibkannya untuk berbusana “islamis” setiap jam kantor.¹⁵² Pendidikan pun mengalami islamisasi. Widiarto, fasilitator pendidikan rekanan kerja Dinas Pendidikan juga dosen Sejarah di FKIP UKSW Salatiga, menyatakan sejumlah sekolah di Salatiga mendapatkan prioritas dana alokasi pendidikan sebagai realisasi Rencana Program dan Kegiatan Prioritas Daerah jika memenuhi syarat dari dinas, seperti mengecat lingkungan persekolahan dan memperbanyak *furnitures* islami dengan warna yang sudah ditentukan.¹⁵³ Misalnya, warna gerbang dan pagar SMK N 2 Warak berwarna PKS karena Salma anak perempuan Muh Haris sekolah di sana, belum lagi islamisasi hunian seperti kampung Syariah di Gamol, Perumahan Villa Madani Purbaya, Dukuh Kecamatan Sidomukti dan dan perumahan Blotongan, Sidorejo Lor Kecamatan Sidorejo.

¹⁵¹Kurdi, Wawancara, Salatiga, Jumat, 7 April 2017.

¹⁵²Listari, Wawancara, Salatiga, Selasa, 20 Februari 2018.

¹⁵³Tri Widiarto Soemardjan, Wawancara, Salatiga, Jumat, 9 November 2018.

Uniknya, ketika terjadinya islamisasi ruang kota dan di tengah invasi wisata karaoke, Yuli-Haris selalu mewacanakan tidak akan mengeluarkan izin pendirian karaoke baru di seluruh kota Salatiga. Oleh keduanya, negara pun semakin gencar memperhatikan layanan kesehatan masyarakat. Bahkan, Kepala Dinas Kesehatan Salatiga Suryaningsih dan Kabid Pemberantasan Penyakit dan Penyehatan Lingkungan, Erytrina mengkhawatirkan keadaan 238 PK Sarirejo terinfeksi penyakit menular seksual. Apalagi, tahun 2016 ada 8 orang positif HIV/AIDS dan 30% PK mengidap infeksi menular seksual. Situasi ini dianggap membahayakan Salatiga.¹⁵⁴ Mengingat situasi itu, penanganan kesehatan seksualitas di Salatiga menjadi prioritas. Dalam Laporan Kinerja Instansi Pemerintah Tahun Anggaran 2015 disebutkan kasus HIV/AIDS di Rumah Sakit Salatiga sudah mendapatkan penanganan sesuai standar. Penanganan HIV/AIDS mencapai target 100%. Tingkat kesuksesan penanganan dan rata-rata capaian pengendalian penyebaran HIV/AIDS dan penyakit menular sebesar 106,96%. Statistik itu dimanfaatkan menjadi indikator keberhasilan kinerja pemerintah,¹⁵⁵ yang dilihat sebagai keberhasilan kinerja Yuli-Haris selama 5 tahun.¹⁵⁶ Apalagi, Salatiga menerima penghargaan Swasti Sabha Wistara, satu penghargaan tertinggi sebagai kota sehat nasional 2014 karena dinilai berhasil melaksanakan program prioritas pembangunan bidang kesehatan 2011-2016.¹⁵⁷

Keunikan lain, walaupun warga Salatiga menghendaki agar wisata karaoke Sarirejo dan yang ada di pusat kota ditertibkan seperti dijelaskan sebelumnya, tetapi tidak sekalipun organisasi dan elemen masyarakat Islamis di kota ini menuntut Pemkot agar menutupnya. Kader dan simpatis PKS setempat pun tidak pernah

¹⁵⁴Delapan Pemandu Karaoke Sembir Positif Terinfeksi HIV, *Suara Merdeka*, Selasa, 2 Maret 2010, 26.

¹⁵⁵Pemerintah Kota Salatiga Tahun 2016, *LKJIP Pemerintah Kota Salatiga Tahun Anggaran 2015*, Salatiga: Pemerintah Kota Salatiga Tahun 2016, 157.

¹⁵⁶5 Tahun Kepemimpin Yaris, *Majalah Hati Beriman: Majalah Berita Warga Kota Salatiga*, 2016, Edisi 03, Vol. X, 3.

¹⁵⁷Salatiga Raih Swasti Sabha Wistara, <http://salatigakota.go.id/InfoBerita.php?id=929&>, Diakses, Selasa, 1 Januari 2017.

menyuarakan penutupan kemaksiatan Sarirejo. Padahal, kecamatan Sidorejo termasuk basis konsstituen PKS seperti kelompok Mujahidin tinggal di sana. Dan, Muhammad Zaidun, Staff DPD PKS Salatiga dan Anggota Tim Kampanye Yuli-Haris Pilkada 2017, tinggal di Jl. Cemara Iv No.66 Rt 05/Rw 06 Sidorejo Lor dekat Sarirejo. Bahkan, data Polisi Resor Salatiga yakni database di Kasat Intelkam selama 2012-2016 tidak satu tema demonstrasi jalanan menyinggung kemaksiatan.¹⁵⁸ Padahal, sejak Reformasi, Burhanuddin mengatakan PKS memperjuangkan implementasi syariat dalam kehidupan publik, mendukung pengesahan Rancangan Undang-Undang Anti Pornografi. Kader PKS provinsi dan kabupaten/kota mendorong penerapan Perda Syariah, seperti peraturan busana Muslim di kantor-kantor publik serta pelarangan alkohol, perang alkohol, judi dan pelacuran.¹⁵⁹ Meskipun tidak bisa dikatakan, yang mempromosikan anti prostitusi secara militan bersih, seperti kasus lingkaran prostitusi Jenderal Polisi Reza Zarei Kepala Polisi Teheran tahun 2008,¹⁶⁰ atau kasus telepon birahi Habib Rizieq dengan "emak-emak" Firza Februari 2017.

Yuli-Haris bersikeras memodernisasi Salatiga dalam trifungsi kota pendidikan dan olah raga, pusat perdagangan, jasa dan tujuan wisata. Tetapi untuk mengimplementasikan, Pemkot memiliki keterbatasan lahan, dana APBD sebagai prasyarat utama untuk memodernisasi kota.¹⁶¹ Fakruraji, Sekretaris Daerah Kota Salatiga menyebut "APBD Salatiga hanya 30%, sisanya bergantung dari APBN pusat sehingga ada kendala membangun Salatiga."¹⁶² Padahal, Yuli-Haris ingin membangun infrastruktur kota secara monumental. Keduanya ingin dikenang sekaligus untuk menaikkan daya saing dan daya tarik kota demi pendapatan pariwisata kota. Keinginan itu muncul karena keduanya menyadari sumber daya alam, pertanian, industri dan energi, perdagangan dan koperasi, transportasi dan

¹⁵⁸Kasat Intelkam Polres Kota Salatiga Akp. Rohmadi Hartono S.Pd, dan dari Kaurbin Ops Intelkam Polres Kota Salatiga Akp. Budi Utama SH, Wawancara, Salatiga, Jumat, 6 Januari 2017.

¹⁵⁹Burhanuddin Muhtadi, *Dilema PKS: Suara dan Syariah*, Jakarta: KPG, 2010, 71-84, 260.

¹⁶⁰Janet Afary, *Sexual Politics in Modern Iran*, New York: Cambridge University Press, 2009.

¹⁶¹Yuliyanto, Wawancara, Salatiga, Kamis, 21 September 2017.

¹⁶²Fakruraji, Wawancara, Salatiga, Kamis, 21 September 2017.

komunikasi, pendapatan regional terbatas, Salatiga mengalami keterbatasan lahan kota.¹⁶³ Bahkan, dari luas lahan dan populasinya, Salatiga ialah kota kecil.¹⁶⁴ Sekaitan dengan proyek modernisasi kota oleh Yuli-Haris, penerimaan pajak industri dan pembangunan di sektor industri merupakan prioritas. Perspektif Pemkot menunjukkan bahwa pengembangan pariwisata bukan hanya meningkatkan devisa negara tetapi juga memperluas kesempatan kerja dan pemerataan pendapatan.¹⁶⁵

Ketika Yuli-Haris menjadi Walikota dan Wakil Walikota Salatiga 2011-2016 memberlakukan Perda No. 11 tahun 2011 tentang pajak daerah untuk mengatur sumber-sumber PAD, termasuk pajak hiburan. Dengan Perda itu, seluruh usaha wajib untuk membayar pajak tahunan. Akibatnya, penerimaan pajak 2012-2016 melampaui target.¹⁶⁶ Hebatnya, bisnis karaoke menyumbang pajak besar untuk Salatiga, bahkan mendapat penghargaan dari Dinas Pendapatan Pengelolaan Keuangan dan Aset Daerah. 20 Desember 2016, Dinas tersebut menganugerahkan penghargaan kepada Happy Puppy Karaoke (HPK) karena berkontribusi bagi pembangunan dan kepatuhan membayar pajak. Artinya, secara senyap, praktek prostitusi yang ada di kawasan Sarirejo yang terbingkai dalam wisata hiburan

¹⁶³Muh Haris, Wawancara, Salatiga, Kamis, 21 September 2017.

¹⁶⁴Luas tanah kota Salatiga 5.678.110 Ha atau 56.781 Km². Di sana hanya ada 4 Kecamatan dan 23 Kelurahan yang terdiri dari 1044 RT dengan 199 RW. Padahal, setiap tahun penduduk Salatiga meningkat rata-rata 2.5%. Tahun 1998 populasi hanya 174.193 jiwa, tahun 2010 menjadi 170.332, tahun 2011 mencapai 178.277 dan Juli 2015 mencapai angka 196.637. Setiap tahun Salatiga menunjukkan kepadatan/km² penduduk yang meningkat. Tahun 2009 kepadatan penduduk/km ialah 2.994, tahun 2010 menjadi 3.017, tahun 2011 naik sampai 3.038, tahun 2012 sebesar 3.062, tahun 2013 sebanyak 3.145, kemudian tahun 2014 mencapai 3.191. Menurut ahli perkotaan, ada beberapa kategori kota yakni kota megapolitan penduduknya lebih dari 1 juta jiwa, kota besar antara 500-1 juta jiwa, kota sedang antara 100-500 juta jiwa dan kota kecil antara 50-100 ribu jiwa. Achmad Nurmandi, *Manajemen Perkotaan*, cet.ke-4, Yogyakarta: JKSG UMY, 2014, 31.

¹⁶⁵Pemerintah Kota Salatiga, *Salatiga dalam Angka Tahun 2012*, Salatiga: Pemerintah Kota Salatiga, 2012: 173, 220.

¹⁶⁶Tahun 2012 Salatiga menerima pajak hiburan sebesar 52,05%. Tahun 2013, PAD Salatiga melampaui target senilai Rp 92.131.839.000 tetapi hingga September 3 telah terhimpun Rp 117.532.644.738. September 2014 telah melampaui target yang ditetapkan sebesar Rp 25,4 miliar telah mencapai Rp 25.491.374.117. Tahun 2015 juga capaian pajak sebesar Rp37,8 miliar. Target November 2016 PAD dari Rp 44,8 miliar namun hingga akhir Desember mampu mencapai angka Rp 47 miliar. Artinya naik 18,5%. Tahun 2017 ditarget Rp 43 miliar namun hingga akhir November telah mencapai Rp 46 miliar.

karaoke, seperti HPK sebagai contoh, diakui negara sebagai wajib pajak hiburan dan subjek pajak.¹⁶⁷ Data pajak ini menunjukkan kapitalisasi industri seks di Salatiga. Bagaimanapun, pajak memiliki kepentingan ekonomi-politik negara. Yuli-Haris mempublikasikan penerimaan PAD dalam aktivitas kampanye Pilkada Salatiga sebagai kesuksesan kepemimpinan Islamis. Keduanya mengemukakan kesuksesan PAD dalam debat publik pasangan calon Walikota dan Wakil Walikota Salatiga 2017 di hotel Laras Asri, Sabtu, 11 Februari 2017.

Ringkasnya, bagaimanapun argumentasinya, industri hiburan berpengaruh signifikan terhadap penerimaan pajak daerah. Tingginya PAD yang dihasilkan bisnis hiburan menjadi dasar rasionalisasi kebijakan negara dalam memberikan dan memperpanjang izin kafe dan karaoke di Salatiga. Dondo dan istrinya Liliani, pengusaha karaoke, hotel, kafe, menjelaskan "Pemkot kurang dana pembangunan kota sehingga menaikkan pajak karaoke, kuliner, minuman ringan dan keras menjadi 30%. Itu jauh lebih tinggi dari kota lain seperti Solo 20%."¹⁶⁸ Di sana, mereka juga membuka usaha yang sama. Bukan menutup Sarirejo, Pemkot justru membuat kebijakan memodernisasi Sarirejo. Ini diketahui dari Sri Giri wanita Tionghoa-Kristen asal Wonogiri pekerja seks bertarif angkatan pertama di Sembir. Sekarang, ia memiliki rumah karaoke Assri di Rt 01 Rw 09 Sarirejo. Ketika Sri menjadi ketua RW 09, Yuli-Haris dalam kampanye Pilkada 2011 berjanji tidak akan menutup Sembir tetapi membangun Sarirejo modern apabila masyarakat memilih mereka. Yuli-Haris orang yang menepati janji. Juni 2016, Pemkot membangun seluruh infrastruktur

¹⁶⁷Perda Kota Salatiga No. 11/2011, tentang Pajak Daerah, Bab I Ketentuan Umum, Pasal 1, atau 12, 13, 14, 15, 21, 22. Pajak hiburan adalah pajak atas penyelenggaraan hiburan. Hiburan adalah semua jenis tontonan, pertunjukan, permainan/futsal, dan/atau keramaian yang dinikmati dapat dipungut biaya. Pajak reklame adalah pajak atas penyelenggaraan reklame. Reklame adalah benda, alat, perbuatan atau media yang bentuk atau corak ragamnya dirancang untuk tujuan komersial memperkenalkan, menganjurkan, mempromosikan, atau untuk menarik perhatian umum terhadap barang, jasa, orang atau badan, yang dapat dilihat, dibaca, didengar, dirasakan dan/atau dinikmati oleh umum. Subjek pajak adalah orang pribadi atau badan yang dapat dikenakan pajak. Wajib pajak adalah orang pribadi atau badan, meliputi pembayar pajak, pemotong pajak dan pemungut pajak, yang mempunyai hak dan kewajiban perpajakan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan perpajakan daerah.

¹⁶⁸Dondo, Liliani, Wawancara, Salatiga, Sabtu, 23 Desember 2017.

jalan dan membangun tanggul sungai Sarirejo, menerima dana pembangunan Rp 100.000.000, dapat membayar hak cipta lagu, serta diizinkan untuk memperpanjang izin usaha karaoke.¹⁶⁹

D. KESIMPULAN

Tulisan ini memperlihatkan prostitusi di Indonesia sebagai kapitalisasi industri seks. Di sini terlihat perubahan bentuk dan organisasi prostitusi tradisional telah menjadi skala besar dampak dari urbanisasi. Sekarang, industri seks menjadi korporasi dan bagian dari kebijakan negara. Prostitusi bertransfigurasi dari ilegal berskala kecil, yang awalnya dipersepsikan sebagai manifestasi penyelewengan harkat wanita, justru menjadi industri legal. Di negara-negara tertentu, industri seks justru mempekerjakan ribuan wanita yang hak-haknya dijamin negara, termasuk di dunia Islam yang menawarkan kota-kota syariat.¹⁷⁰ Apalagi, adalah pengetahuan umum bahwa episentrum Islamisme ada di perkotaan seperti di Arab Saudi, Mesir, Iran dan Turki.¹⁷¹ Artinya, rasionalisasi industri seks justru memperlihatkan kelemahan Islamisme di kawasan urban dan kepentingan Islamisme khususnya di bidang ekonomi-politik pembangunan kota. Studi Salatiga membuktikan Islam adalah solusi beserta turunannya seperti negara, pemerintahan, ekonomi, khilafah, dan sistem Islam yang dipublikasi kaum Islamis selama ini hanya sebatas aksi kata-kata bukan aksi-aksi nyata.

Salatiga menunjukkan rasionalisasi seks menjadi industri oleh negara yang dipimpin oleh kaum Islamis ketika menggenggam kekuasaan politik dalam struktur negara justru untuk membiayai perkembangan dan modernisasi kota di tengah

¹⁶⁹Sri Giri, Wawancara, Salatiga, Kamis, 30 Maret 2017.

¹⁷⁰Sheila Jeffreys, *Industrial Vagina: The Political Economy of the Global Sex Trade*, London and New York: Routledge, 2009, 3; Lena Edlund, Evelyn Korn, A Theory of Prostitution, *Journal of Political Economy*, Vol. 110, No. 1, Feb. 2002, 181-214.

¹⁷¹R. Hrair Dekmejian, The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia, *Middle East Journal*, Vol. 48, No. 4, 1994, 627-643; W.J. Dorman, Informal Cairo: Between Islamist Insurgency and the Neglectful State?, *Security Dialogue*, 40, 4-5, 2009, 419-441; Nilüfer Göle, Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites, *Middle East Journal*, Vol. 51, No. 1, 1997, 46-58.

proses islamisasi Negara dan kota oleh mereka sendiri. Temuan ini menambah data lapangan lain tentang kapitalisasi seks di sejumlah resort kota islami seperti Kairo yang tengah diserbu para turis asing sama seperti di Sinai Selatan, Mesir.¹⁷² Karena itu, penanganan, perspektif analisis ataupun bahkan afirmasi terhadap “seks berjamaah dan berbayar di kota religius” tidak boleh diperlakukan sebagai suatu yang diskriminatis ataupun otonom sendiri. Tetapi kenyataan kapitalisasi seks, seperti Salatiga, lebih dapat dibaca dengan meminjam frasa dari Kempadoo, sebagai suatu tren yang memang ada keterkaitan dengan gender dan seks yang semakin mendominasi wilayah teoritis, ekonomi-politik, sosial prostitusi.¹⁷³ Bagaimanapun, persoalan prostitusi selalu menyertai peradaban manusia yang beda. Penanganannya tidak selalu atas bingkai misogynistis ataupun pengarusutamaan gender. Bagaimanapun seks telah menjadi industri yang kontributif kepada perkembangan kota dan dinamika kehidupan kaum urban.

Sumbangan teoritis yakni kapitalisasi industri seks dalam tulisan ini berguna sebagai alat analisis empiris untuk menangani persoalan-persoalan perkotaan. Bagi perancang kota yang menjabat di dalam struktur dan fungsi Organisasi Perangkat Daerah Pemerintah Kota (termasuk pula agamawan), studi ini penting dipertimbangkan secara cermat untuk menyusun rencana tata ruang wilayah bagi pembangunan daerah jangka panjang (maupun mengedukasi nilai-nilai kemanusiaan dari sisi agama seperti tiga tokoh NU Sarierjo) bukan semata-mata karena desakan-desakan kepentingan maupun perspektif orang ataupun kelompok urban tertentu yang belum tentu melihat seks berbayar di kota dari berbagai dimensi.

¹⁷²Jennifer Ward-Pelar, *Rationalizing Sexual Tourism: How Some Countries Benefit from Selling Sex*, *Inquiries: Journal Social Sciences, Arts, & Humanities*, Vol. 2, No. 04, 2010, 1-10; Jessica Jacobs, *Have Sex will Travel: Romantic 'Sex Tourism' and Women Negotiating Modernity in the Sinai*, *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, Vol. 16, Issue 1, Marc 2009, 46-61.

¹⁷³Kamala Kempadoo, “Prostitution and Sex Work Studies,” dalam Philomena Essed, David Theo Goldberg, Audrey Kobayashi (eds.), *A Companion to Gender Studies*, Malden, MA: Wiley-Blackwell Publishing, 2009, 255-265.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Bilal, 1995, Urbanization and Urban Development in the Muslim World: From the Islamic City Model to Megacities, *GeoJournal*, Vol. 37, No. 1, 113-123.
- Afary, Janet, 2009, *Sexual Politics in Modern Iran*, New York: Cambridge University Press.
- Amirahmadi, Hooshang, Salah S. El-Shakhs, 2017, "Urban Development in the Muslim World: Encounter with Modernity and Implications for Planning," dalam Hooshang Amirahmadi, Salah S. El-Shakhs (eds.), *Urban Development in the Muslim World*, London and New York: Routledge.
- Ashari, Jamaludin, Salatiga Menuju Kota Karaoke, *Suara Merdeka*, Senin, 31 Oktober 2011, 7.
- Bennett, Linda Rae, Sharyn Graham Davies, 2015, "Introduction: Mapping Sex and Sexualities in Contemporary Indonesia," dalam Linda Rae Bennett, Sharyn Graham Davies (eds.), *Sex and Sexualities in Contemporary Indonesia: Sexual Politics, Health, Diversity and Representations*, London and New York: Routledge.
- Bradley, Joh, 2010, *Behind the Veil of Vice: The Business and Culture of Sex in the Middle East*, New York: Palgrave Macmillan.
- Dalla, Rochelle L., Lynda M. Baker, John Defrain, Celia Williamson (eds.), 2011, *Global Perspectives on Prostitution and Sex Trafficking: Europe, Latin America, North America, and Global*, Maryland: Lexington Books.
- Delapan Pemandu Karaoke Sembir Positif Terinfeksi HIV, *Suara Merdeka*, Selasa, 2 Maret 2010, 26.
- Delibas, Kayhan, 2001, Political Islam and Grassroots Activism in Turkey: A Study of the Pro-Islamist Virtue Party's Grassroots Activists and Their Affects on the Electoral Outcomes, *PhD Thesis*, University of Kent, UK.
- Delibas, Kayhan, 2009, Conceptualizing Islamic Movements: The Case of Turkey, *International Political Science Review*, 30, 1, 89-103.
- Dekmejian, R. Hrair, 1994, The Rise of Political Islamism in Saudi Arabia, *Middle East Journal*, Vol. 48, No. 4, 627-643.
- Dondo dan Liliani, Wawancara, Salatiga, Sabtu, 23 Desember 2017.
- Dorman, W.J., 1997, Informal Cairo: Between Islamist Insurgency and the Neglectful State?, *Security Dialogue*, 40, 4-5, 419-441.
- Edlund, Lena, Evelyn Korn, 2002, A Theory of Prostitution, *Journal of Political Economy*, Vol. 110, No. 1, 181-214.
- Fakruroji, Wawancara, Salatiga, Kamis, 21 September 2017.
- Gall, Gregor, 2016, *Sex Worker Unionization: Global Developments, Challenges and Possibilities*, New York: Palgrave Macmillan.
- Giri, Sri, Wawancara, Salatiga, Kamis, 30 Maret 2017.
- Göle, Nilüfer, 1997, Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites, *Middle East Journal*, Vol. 51, No. 1, 46-58.

Haris, Muh, Wawancara, Salatiga, Kamis, 21 September 2017.

Hartono, Rohmadi, Budi Utama, Wawancara, Salatiga, Jumat, 6 Januari 2017.

Hutchinson, Ray, 2010, *Encyclopedia of Urban Studies*, California: SAGE Publications, Inc.

Jacobs, Jessica, 2009, Have Sex will Travel: Romantic 'Sex Tourism' and Women Negotiating Modernity in the Sinai, *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, Vol. 16, Issue 1, 46-61.

Jeffreys, Sheila, 2009, *Industrial Vagina: The Political Economy of the Global Sex Trade*, London and New York: Routledge.

Kempadoo, Kamala, 2009, "Prostitution and Sex Work Studies," dalam Philomena Essed, David Theo Goldberg, Audrey Kobayashi (eds.), *A Companion to Gender Studies*, Malden, MA: Wiley-Blackwell Publishing.

Kurdi, Wawancara, Salatiga, Jumat, 7 April 2017.

Kusuma, Surya, Wawancara, Jumat, 14 November 2014.

Kusumawardani, Febriana, 2015, Tindakan Politik Pemilu yang Dilakukan Perempuan Marjinal (Studi Kasus Pemandu Karaoke Kaum Marjinal di Desa Sarirejo Kota Salatiga, *Skripsi*, Program Studi Sosiologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Komunikasi Universitas Kristen Satya Wacana, Salatiga.

Listari, Wawancara, Salatiga, Selasa 20 Februari 2018.

Lukito, Edy, Wawancara, Salatiga, Sabtu, 18 Juli 2015.

Magaly Rodríguez García, Lex Heerma van Voss, Elise van Nederveen Meerkerk (eds.), 2018, *Selling Sex in the City: A Global History of Prostitution, 1600s-2000s*, Leiden: Brill.

Meyer, Tim, 2002, Catching Up Islamic Political Ideology and the West, *Stanford Journal of International Relations*, Vol. 3, Issue 2, 25-33.

Memori Masa Jabatan Dewan Perwakilan Rakyat Daerah Kota Salatiga Periode 2009-2014, 64,66.

Muhtadi, Burhanuddin, 2010, *Dilema PKS: Suara dan Syariah*, Jakarta: KPG, 2010.

Nurgiyanto, Wawancara, Salatiga, Selasa 19 April 2016.

Nurmandi, Achmad, 2014, *Manajemen Perkotaan*, cet.ke-4, Yogyakarta: JKSG UMY.

Patty, Richard, Mudrajad Kuncoro, 2016, The Linkage between Industrialization, Urbanization, and Tourism: Lesson from ASEAN and Indonesia, *International Journal of Business, Economics and Law*, Vol. 11, Issue 3, 33-44.

Pemerintah Kota Salatiga Tahun 2016, *LKJIP Pemerintah Kota Salatiga Tahun Anggaran 2015*, Salatiga: Pemerintah Kota Salatiga Tahun 2016.

Pemerintah Kota Salatiga, *Salatiga dalam Angka Tahun 2012*, Salatiga: Pemerintah Kota Salatiga Tahun 2012.

Rofiq, Noor, Wawancara, Salatiga, Kamis, 21 Desember 2017.

- Salatiga Raih Swasti Sabha Wistara,
<http://salatigakota.go.id/InfoBerita.php?id=929&>, Diakses, Selasa, 1 Januari 2017.
- Setyawan, Bambang, Wawancara, Salatiga, Sabtu, 1 April 2017.
- Soemardjan, Tri Widiarto, Wawancara, Salatiga, Jumat, 9 November 2018.
- Tarlani, Lidya, Wawancara, Salatiga, Kamis, 30 Maret 2017.
- Toer, Pramudya Ananta, 2001, *Perawan Remaja dalam Cengkraman Militer*, Jakarta: KPG.
- Upaya Mengatasi Persoalan Keindahan Kota, 2010, *Majalah Jiwa Raga*, Laporan Utama, Edisi I, 7.
- Ward-Pelar, Jennifer, 2010, Rationalizing Sexual Tourism: How Some Countries Benefit from Selling Sex, *Inquiries: Journal Social Sciences, Arts, & Humanities*, Vol. 2, No. 04, 1-10.
- Yuliyanto, Wawancara, Salatiga, Kamis, 21 September 2017.
- 5 Tahun Kepemimpin Yaris, 2016, *Majalah Hati Beriman: Majalah Berita Warga Kota Salatiga*, Edisi 03, Vol. X, 3.

RESISTENSI IDEOLOGI KAUM BONOKELING TERHADAP MODERNITAS

Oleh: Farikhatul 'Ubudiyah
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

farikhah.ubudiyah@gmail.com

Abstract

Indigenous communities have ideologies that originate from ancestors from generation to generation. The penetration of modern culture has become an extinct and flexible ideology. The Bonokeling community in Pekuncen village, Jatilawang sub-district, Banyumas district has religious practices that rely on ancestral practices. They call themselves Muslims, but have separate religious practices. The meaning of Islam and the procedures for worship are carried out in a traditional *Kejawen* manner. They do not involve them in their world, but religious sanctity is still held. This study aims to find out how they survived and passed on traditional ideologies for the next generation, because of this modernization of generation values that had an impact on reducing the Bonokeling indigenous community in the future. This article uses interpretive methods, namely mapping journal articles and previous research then drawn into a conclusion in this article. As a result, the Bonokeling community spread in Pekuncen Banyumas and Adipala village, Cilacap district. The progeny of the Bonokeling breed have sacred places and ritual traditions. Rituals are conducted periodically according to human age, season, or based on ritual calendars. They held tightly to the ritual in a hereditary way. The traditional way is still done even though modern tools are available. For example, in the upload tradition, the descendant of Bonokeling from Cilacap walked to the Bonokeling tomb in Pekuncen Banyumas.

Keywords: *Resistance, Ideology, Modernity, Islam Kejawen, Bonokeling.*

Abstrak

Komunitas adat mempunyai ideologi yang berasal dari leluhur secara turun-temurun. Penetrasi budaya modern menjadikan ideologi asalnya lentur dan luntur. Komunitas Bonokeling yang terpusat di desa Pekuncen kecamatan Jatilawang kabupaten Banyumas memiliki praktik keberagamaan yang bersandar pada ajaran leluhur. Mereka menyebut diri sebagai orang Islam, namun mempunyai praktik beragama tersendiri. Pemaknaan terhadap Islam dan tata cara ibadahnya dilakukan secara

adat *kejawen*. Mereka tidak menutup diri terhadap dunia luar yang masuk ke komunitas mereka, namun kesakralan keberagaman masih tetap dipegang. Artikel ini bertujuan untuk mengetahui bagaimana mereka bertahan dan mewariskan ideologi adat kepada keturunan selanjutnya, sebab arus modernisasi bersama perbedaan generasi itu berdampak pada kelangsungan komunitas adat Bonokeling di masa selanjutnya. Artikel ini menggunakan metainterpretatif, yaitu memetakan artikel jurnal dan penelitian sebelumnya kemudian ditarik menjadi sebuah kesimpulan dalam artikel ini. Hasilnya, komunitas Bonokeling yang tersebar di desa Pekuncen Banyumas dan Adipala Cilacap. Anak-cucu trah kiai Bonokeling mempunyai tempat keramat dan tradisi ritual. Ritual dilakukan secara periodik sesuai usia manusia, musim, ataupun berdasarkan kalender ritual. Mereka memegang erat ritual dengan cara yang turun-temurun. Cara tradisional itu tetap dilakukan meski alat yang modern sudah tersedia. Misalnya, pada tradisi *unggahan*, anak-putu dari Cilacap berjalan kaki menuju makam Bonokeling di Pekuncen Banyumas.

Kata kunci: *Resistensi, Ideologi, Modernitas, Islam Kejawen, Bonokeling.*

A. PENDAHULUAN

Di desa Pekuncen kecamatan Jatilawang kabupaten Banyumas menjadi pusat ajaran Bonokeling bagi anak-cucu keturunan yang menganutnya. Mereka mempunyai ajaran turun temurun yang berasal dari kitab *turki (tutur ing kaki)*. Meski tempat tinggal mereka berada di sebuah desa, tetapi keluar masuknya masyarakat dengan budaya luar atau sebaliknya mempunyai pengaruh pada diri mereka. Perbauran antara masyarakat anak-cucu Bonokeling dengan masyarakat luar terjadi simbiosis.

Tatanan masyarakat menciptakan sebuah ruang budaya yang tidak pernah kosong, termasuk sistem religi. Nilai ketuhanan di dalam sebuah adat dan agama menjadi faktor yang fundamental dan mutlak. Gagasan ketuhanan itu berlangsung secara turun-temurun sehingga menjadi warisan dan sejarah. Keyakinan terhadap Tuhan kemudian ditransformasikan dalam bentuk ritual adat dan bahkan agama.

Pergerakan dalam ritual ini menghasilkan budaya dan nilai-nilainya sudah melekat dalam kehidupan.¹⁷⁴

Aliran Islam pada garis antimainstream menjadikan adanya pertentangan pada Islam mainstream. Bagir¹⁷⁵ menjelaskan ada dua konsep pemahaman Islam yang berhubungan dengan aliran, yaitu mazhab dan *firqah*. Pada umumnya, mazhab memiliki penganut yang lebih besar dan diakui oleh umat Islam lainnya, sementara *firqah* memiliki jumlah penganut relatif lebih kecil dan berkonotasi tidak diakui keberadaannya. *Firqah* berasal dari akar kata *fa-ra-qa* yang bermakna “berpisah” atau menyempal. Di dalam kajian heresiografi – ilmu tentang aliran menyimpang dalam islam, *firqah* dimaknai sebagai kelompok yang menyimpang dari aliran mazhab lain yang mainstream.

Sempalan atau sinkretisasi terbentuk dari masyarakat yang telah memiliki kepercayaan lokal terpengaruh dengan kuatnya kepercayaan baru. Di Jawa, kepercayaan sinkretis itu banyak ditemukan di masyarakat Jawa bagian selatan. Mereka menggabungkan pengalaman agama lokal dengan ritual Islam yang puritan. Tingkat sinkretis juga tergantung pada suatu kelompok masyarakat itu, ada yang lokalnya lebih dominan atau bahkan Islam murninya yang dominan.¹⁷⁶ Di masyarakat Jawa terjadi sinkretisme antara agama pertama mereka yang berupa animisme dinamisme, Hindu, Buddha, dan Islam terjadi pergumulan kepercayaan.¹⁷⁷

Ajaran agama di Jawa sebagaimana Geertz¹⁷⁸ juga menuliskan *The Region of Java* yang ditemukan ada corak keberagamaan, yaitu santri, priyayi, dan abangan. Santri adalah kelompok yang menerima Islam secara total dan berusaha untuk hidup menurut ajaran Islam, sementara yang menganut Islam tetapi dominasi ajaran

¹⁷⁴Jannes Alexander Uhi, *Filsafat Kebudayaan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017, 87-88.

¹⁷⁵ Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*, Bandung: Mizan, 2018, 135-136.

¹⁷⁶ Suwito NS, *Islam dan Tradisi Begalan*, Purwokerto: STAIN Purwokerto Press, 2008, 29-30.

¹⁷⁷ Wita Widyandini, dkk., “Ritual Islam Kejawen Anak Putu Ki Bonokeling”, *Ibda' Jurnal Kebudayaan Islam*, Vol. 11, No. 2, 2013, 192.

¹⁷⁸ Ridwan, dll., *Islam Kejawen: Sistem Keyakinan dan Ritual Anak-Cucu Ki Bonokeling*, Purwokerto: STAIN Purwokerto Press, 2008, 14.

lamanya masih kuat disebut *kejawen*. *Kejawen* berasal dari kata "Jawa" yang dipandang sebagai sebuah adat dan kebudayaan. Sebab Islam yang lebih mendominasi, maka model keagamaannya adalah sebuah perpaduan yang menampilkan Islam yang berwatak dan bergaya Jawa.¹⁷⁹ Kepercayaan itu terlihat bias yang menampilkan antara nama agama dan budaya setempat, tetapi masyarakat bersandar kepada sesuatu yang transenden.

Keislaman kaum Bonokeling memegang kuat ajaran leluhur dalam hal ibadah atau ritual. Mereka berpegang pada Tuhan dalam beribadah, yaitu jika tidak *nyantri* maka *nyandi*.

Artikel ini memetainterpretasikan berdasarkan penelitian-penelitian sebelumnya yang mengangkat ritual komunitas Bonokeling beserta ketahanan mereka dalam menurunkan ajarannya. Arus modernisasi di desa Pekuncen tetaplah masuk seperti pada umumnya. Ketahanan mereka bukan hanya terhadap Islam puritan saja, melainkan berbaurnya masyarakat luar yang modern. Kendati demikian, kemodernan yang ada tidak mengubah ideologi mereka, khususnya dalam melakukan ritual-ritual.

B. AJARAN KIAI BONOKELING

Komunitas Bonokeling adalah sebuah ajaran yang disampaikan leluhur yang dibawa oleh seorang tokoh yang kemudian disebut Kiai Bonokeling. Kiai Bonokeling adalah sosok yang berasal dari Kadipaten Pasir Luhur. Nama Bonokeling bukanlah nama sebenarnya. Disinyalir, Bonokeling adalah Raden Bnyak Tole Adipati Pasir Luhur yang melarikan diri karena dikalahkan oleh Demak Bintoro kemudian menyusuri sungai Serayu dan sampai di Pekuncen. Sumber lain menyatakan bahwa Ki Bonokeling dalam rangka babad alas dalam membuka lahan pertanian baru. Di Pekuncen melakukan among tani dan menyebarkan keyakinan agama Islam dengan

¹⁷⁹ Wita Widyandini, dkk., "Ritual Islam *Kejawen* Anak Putu Ki Bonokeling", *Ibda' Jurnal Kebudayaan Islam*, Vol. 11, No. 2, 2013, 192.

mengakomodasi berbagai nilai budaya setempat. Salah satu karakter yang menonjol dari tradisi yang dikembangkan adalah slametan untuk berbagai kepentingan.¹⁸⁰ Sampai sekarang, ada berbagai selamatan yang digelar sebagai ritual.

Ki Wiryapada¹⁸¹, seorang wakil kiai kunci dari aliran Bonokeling Pekuncen menjelaskan bahwa pengikut aliran ini bukanlah penganut agama Hindu atau Buddha, melainkan Islam. Mereka bersyahadat bahwa percaya kepada Allah swt. sebagai Tuhan dan Nabi Muhammad saw. sebagai Nabi. Hanya saja tata cara beribadah mereka berbeda dari penganut Islam umumnya. Misalnya, mereka tidak melakukan sembahyang sebagaimana orang Islam sembahyang, dan berpuasa pada bulan Ramadhan dengan cara yang berbeda. Bagi mereka, perbedaan cara beribadah ini tidak masalah sebab muaranya adalah kepada Gusti Pangeran Yang Maha Kuasa. Perbedaan tata cara beribadah tidak penting sebab yang penting adalah tujuannya. Selain itu, dalam melakukan ibadah harus menggunakan perantara dengan menyalakan dupa kemudian diberi doa Kiai kunci atau wakil kiai kunci agar doanya diijabah oleh Tuhan.¹⁸² Hingga sekarang, ajaran tersebut masih terjaga oleh anak-putu Kiai Bonokeling secara turun-teurun dengan sistem kekerabatan yang sangat ketat.

Juru kunci di komunitas Bonokeling Pekuncen ini disebut *bonggol* yang menguasai tradisi lokal bercorak kejawen. Masyarakat adat lebih suka disebut sebagai Islam Jawa yang kental dengan tradisi lokal. Kendati lebih dominan abangannya karena lebih banyak melakukan ritus, seperti siklus hidup, ritus siklus ekologi, dan ritual siklus hari suci.¹⁸³

¹⁸⁰ Nawawi, dkk., "Resistensi Komunitas Bonokeling terhadap Islam Puritan", *Ibda' Jurnal Kebudayaan Islam*, Vol. 14, No. 1, 2016, 97.

¹⁸¹ Ridwan, dll., *Islam Kejawen: Sistem Keyakinan dan Ritual Anak-Cucu Ki Bonokeling*, Purwokerto: STAIN Purwokerto Press, 2008, 18.

¹⁸² Nawawi, *Tradisi Unggahan sebagai Transformasi Agama, Sosial dan Budaya*, Purwokerto: IAIN Purwokerto, 2015, 46.

¹⁸³ Anis Rachmadhani, "Kerukunan dalam Ritual Trah Kejawen Bonokeling di Desa Pekuncen Kabupaten Banyumas" *Jurnal SMART*, Vol. 1 No. 1, 2015, 19-20.

Di Pekuncen terdapat tempat-tempat suci yang berfungsi sebagai tempat ritual sembahyang, baik dalam keseharian maupun *perlon* lain. Adapun tempat sucinya yaitu sebagai berikut:

Pasemuan, yaitu sebuah bangunan yang digunakan sebagai pusat Perlon. Pasemuan berbentuk rumah joglo yang memiliki banyak tiang dan berlantai tanah. Bangunannya terbuat dari bambu beratap seng dan dindingnya dari bambu atau papan yang dipasang tidak rapat dengan ukur yang cukup luas. Arah wajah bangunan tersebut menghadap ke utara-selatan. Ke utara berhadapan dengan jalan besar dan ke selatan berhadapan dengan rumah Kiai Kunci. Pasemuan berada di Pekuncen Banyumas, juga berada di Cilacap. Pasemuan di Cilacap memiliki pintu tidak kurang dari lima buah karena bangunannya memanjang. Sementara pasemuan di Pekuncen terdiri dari satu rumah yaitu hanya ada satu pintu depan dan satu pintu belakang. Di pasemuan terdapat dipan, yang berguna untuk menata dua baris hidangan.¹⁸⁴

Balaimalang, yaitu sebuah bangunan terbuka yang berada di sebelah pasemuan dan ukurannya lebih kecil dari pasemuan. Di dalamnya terdapat dipan-dipan seperti yang ada di pasemuan. Balaimalang berfungsi sebagai tempat meracik makanan dan tempat istirahat para tamu ketika ada acara ritual anak-putu Kiai Bonokeling datang dari luar Pekuncen.¹⁸⁵

Makam Kiai Bonokeling, yaitu sebuah makam keramat yang diyakini sebagai leluhur mereka. Makam ini berada di makam desa Pekuncen, tetapi bangunannya berbentuk cungkup sehingga terlihat berbeda dengan makam lainnya. Selain makam Kiai Bonokeling juga terdapat makam Nyai Kuripan (istri Kiai Bonokeling), makam Kiai Gunung, dan beberapa makam dari tokoh lainnya.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Ridwan, dll., *Islam Kejawen: Sistem Keyakinan dan Ritual Anak-Cucu Ki Bonokeling*, Purwokerto: STAIN Purwokerto Press, 2008, 105.

¹⁸⁵ Ibid

¹⁸⁶ Ibid. h. 106.

Makam Kiai Gunung, yaitu makam yang secara khusus menjadi tempat orang meminta sesuatu dengan hajatnya, seperti agar laris dagangannya, mudah mendapat jodoh, naik jabatan, minta kekayaan, dan sebagainya. Makam ini dirawat oleh wakil kunci Wiryatpada.¹⁸⁷

Kendran, yaitu sebuah *pesarean* sekaligus tempat *pasowanan* dan pemujaan yang terdapat di desa Adireja. Kendran yaitu sebuah petilasan, tempat Kiai Bonokeling istirahat setelah lelah memancing. Terdapat dua tempat yang disakralkan, yaitu tempat istirahat dan tempat duduk ketika mancing. Tempat ini seperti makam seseorang. Anak-putu yang melakukan pasowanan berpakaian adat. Bagi laki-laki memakai sarung batik, baju dan jas serta memakai iket blangkon. Bagi perempuan menggunakan kemben dan selendang, tanpa memakai baju. Sebelum melakukan pasowanan harus melakukan sesucen di sebuah tempat yang sudah digunakan.¹⁸⁸

Pohon Angsana Jawa, terletak di sebelah timur makam Kiai Bonokeling berjarak sekitar 200 meter dan usianya tidak diketahui. Di bawah pohon ini menjadi tempat berkumpul ketika ada ritual kupatan pada tiap Senin pahing. *Kupatan* diartikan sebagai "*ngrumangsani kathah kalepatan*, merasa banyak kesalahan" sehingga kupat yang digunakan menggunakan *janur siji*. Kupatan ini bertujuan untuk keselamatan anak-putu.¹⁸⁹

Di tempat suci itu, anak-putu Bonokeling melakukan ritual selamat. Di makam Bonokeling khusus untuk upacara unggah-unggahan, turunan, dan perlon rikat. Upacara-upacara ritual dilakukan dengan terjadwal, yaitu seperti unggah-unggahan, turunan, perlon rikat, sedekah bumi, dan kupatan senin pahing. Adapun upacara yang tidak terjadwal yaitu mlebu, puput puser, dan nikah.¹⁹⁰ Semua upacara

¹⁸⁷ Ibid h. 108.

¹⁸⁸ Ibid h. 108-110.

¹⁸⁹ Ibid h. 110-111.

¹⁹⁰ Wita Widyandini, dkk., "Ritual Islam Kejawa Anak Putu Ki Bonokeling", *Ibda' Jurnal Kebudayaan Islam*, Vol. 11, No. 2, 2013, 194.

dipimpin oleh kiai kuncen. Tujuannya adalah agar semua anak-putu mendapatkan keselamatan dari Tuhan Yang Maha Kuasa.

Perlon nyadran atau *unggah-unggahan* dilaksanakan pada hari Jum'at bulan Ruwah yaitu menjelang bulan puasa atau Jumat terakhir pada bulan Sya'ban itu. Tujuan dari unggahan adalah persiapan bagi para petani dalam menghadapi musim menanam padi. Urutan perlon *unggahan* yaitu kiai kunci menentukan kapan hari pelaksanaan perlon; kemudian kiai kunci dan bedogol memberikan kabar kepada anak-cucu; selanjutnya pada hari Kamis sebelum unggahan dilaksanakan, ribuan anak-cucu trah Bonokeling datang dari berbagai daerah dipimpin oleh bedogol. Mereka datang membawa bahan makanan berupa hasil bumi untuk dimasak dalam ritual unggahan. Mereka datang dengan berjalan kaki, betapapun jauhnya – meski sudah ada kendaraan bermotor. Setelah anak-cucu datang dari jauh, rombongan dijemput oleh jalur keturunan masing-masing. Anak-cucu yang berasal dari kecamatan Jatilawang mempersiapkan masakan untuk acara zikiran. Selain itu juga ada penyembelihan hewan untuk selamatan, dan pada hari Jum'at pagi melakukan ziarah ke makam Kiai Bonokeling. Pada akhirnya, setelah prosesi ziarah digelar doa bersama dan mengadakan selamatan.¹⁹¹

Perlon Turunan, yaitu berasal dari kata *turun* atau dalam bahasa Jawa berarti *medun*. Maknanya yaitu panen atau *ngundhuh* pahala dari Tuhan Yang Maha Kuasa setelah menanam pahala di bulan puasa. Makna dari *udunan* yaitu sebagai tanda syukur dalam menghadapi musim panen padi. Perlon *udunan* dilakukan di Pasemuan pada hari Jumat kedua bulan Syawal. Setelah serah-serahan dari rombongan anak-cucu kepada kiai kunci atau bedogol, mereka melakukan *rikat* yaitu bersih-bersih sekitar pemukiman dan makam serta mengganti pagar bambu.

¹⁹¹ Arnis Rachmadhani, "Kearifan Lokal pada Komunitas Adat Kejawen Bonokeling", *Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. 4, No. 1, 2015, 177-178.

Kemudian ziarah ke makam Kiai Bonokeling, melakukan selamat dan doa bersama.¹⁹²

C. RESISTENSI KAUM BONOKELING TERHADAP MODERNITAS

Masyarakat modern mempunyai pengaruh terhadap masyarakat tradisional yang pada masa sekarang sudah membaaur. Menurut Soerjono Soekanto¹⁹³ berpendapat bahwa di masyarakat modern dapat dibedakan antara masyarakat pedesaan dan perkotaan. Perbedaan antara desa dan kota bersifat gradual, sehingga sulit memberikan batasan karena hubungan antara konsentrasi masyarakatnya dengan gejala sosial atau disebut urbanisme.

Adanya penetrasi antara tradisional dan modern yang berbaaur itu memberikan pengaruh terhadap gaya hidup dan identitas. Arus ini dapat dilihat dalam kehidupan sehari-hari. Dalam rangka menemukan adaptasi tersebut, ada sebuah penyesuaian diri yang terus menerus antara budaya lokal dengan lingkungan baru sampai terbentuk akulturasi.¹⁹⁴ Dengan demikian, seiring berjalannya waktu budaya baru akan memahami nilai, norma, dan identitas antara budaya lokal dan budaya barunya.

Hal ini terjadi di desa terpencil sekalipun, ada sebuah penetrasi antara masyarakat tradisi dengan luar – kendati masyarakat luar pun masih layak disebut desa. Anak putu trah Bonokeling tersebar di beberapa daerah, yaitu dari Kecamatan Jatilawang yang dikenal dengan sebutan Sukuraja, antarlain dari Tinggarjaya, Gunung Wetan, Genta Wangi, dan Pekuncen.¹⁹⁵ Selain itu juga berada di kecamatan Adipala dan Kroya kabupaten Cilacap.¹⁹⁶ Dua daerah ini terletak berjauhan dan jika

¹⁹² Arnis Rachmadhani, "Kearifan Lokal pada Komunitas Adat Kejawaen Bonokeling", *Jurnal Multikultural & Multireligius*, Vol. 4, No. 1, 2015, 180.

¹⁹³ Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007, 136.

¹⁹⁴ Lusya Savitri Setyo Utami, "Teori-teori Adaptasi Antar Budaya", *Jurnal Komunikasi*, Vol. 7 No 2, 2015, 182.

¹⁹⁵ Arnis Rachmadhani, "Kerukunan dalam Ritual Trah Kejawaen Bonokeling di Desa Pekuncen Kabupaten Banyumas" *Jurnal SMART*, Vol. 1 No. 1, 2015, 21.

¹⁹⁶ Ridwan, dll., *Islam Kejawaen: Sistem Keyakinan dan Ritual Anak-Cucu Ki Bonokeling*, Purwokerto: STAIN Purwokerto Press, 2008, 8.

ada ritual ziarah ke makam Bonokeling yang berada di Pekuncen Banyumas, mereka yang berasal dari Cilacap melakukannya dengan jalan kaki.

Masyarakat desa Pekuncen terdiri dari tiga kelompok¹⁹⁷, yaitu kelompok masyarakat adat, kelompok masyarakat Islam puritan, dan kelompok yang bukan adat juga tidak secara tegas menjadi muslim yang taat. Kelompok ketiga ini adalah kelompok yang secara lambat laun meninggalkan adat. Kelompok ini cenderung semakin banyak. Hal ini disebabkan ada kecenderungan anak muda bersekolah di luar Pekuncen meninggalkan aliran ini.

Nawawi¹⁹⁸ dalam penelitiannya mengungkapkan bagaimana masyarakat di Bonokeling resisten terhadap Islam puritan pada umumnya. *Pertama*, kaum Bonokeling berpegang teguh pada kitab *turki*. Meskipun kaum Bonokeling mengaku beragama Islam, tetapi mereka tidak bisa membaca Alqur'an. Mereka berpedoman pada kitab *Turki* atau *tuturing kaki*, yaitu berupa petuah-petuah leluhur dalam menjalani kehidupan mereka. Diantara perintah itu adalah membersihkan makam yang biasa dilakukan pada hari Kamis. Kiai kunci juga memiliki tugas memimpin ritual baik yang terjadwal maupun yang tidak terjadwal. Ritual tak terjadwal diantaranya adalah upacara *mlebu*, yaitu upacara masuknya anak-putu Bonokeling mejadibagan dari kaum Bonokeling, sebab syarat mlebu adalah sudah memasuki usia dewasa. *Kedua*, mengklaim Pekuncen *ngisor* adalah kekuasaan mereka. Pekuncen terbagi menjadi dua wilayah dataran tinggi dan dataran rendah. Wilayah Pekuncen *ngisor* adalah tempat kaum Bonokeling tinggal sebab pusatnya berada di daerah tersebut. *Ketiga*, menggunakan kalender tahun Jawa. Di dalam menentukan tanggal dalam menyelenggarakan upacara atau ritual, kaum Bonokeling menggunakan kalender *aboge*. *Keempat*, puasa sirrih. Ketika bulan Ramadhan, kaum Bonokeling melakukan puasa, tetapi cara mereka berpuasa pun

¹⁹⁷ Ridwan, dll., *Islam Kejawen: Sistem Keyakinan dan Ritual Anak-Cucu Ki Bonokeling*, Purwokerto: STAIN Purwokerto Press, 2008, 152.

¹⁹⁸ Nawawi, "Resistensi Komunitas Bonokeling terhadap Islam Puritan" *Ibda' Jurnal Kebudayaan*, Vol. 14, No. 1, 2016, 101-110.

berbeda. Puasa sirrih bagi kaum Bonokeling berasal dari akar kata *lingsir* dan *perih*. *Lingsir* yaitu ketika matahari sudah mulai condong ke arah barat, sekitar pukul 12.30-13.00. Adapun *perih* artinya perut yang kosong karena sejak pagi sampai siang tidak makan. Jika matahari sudah *lingsir* dan perut sudah merasa *perih*, maka itulah waktu untuk berbuka puasa. *Kelima, wong urip nek ora nyantri ya nyandi*. Ungkapan tersebut maksudnya adalah jika tidak *nyantri* maka *nyandi*. Kedua hal tersebut adalah bertolak belakang. *Nyantri* berarti taat kepada Allah swt dengan menjadi orang Islam yang sempurna menjalani rukun Islamnya. Sementara *nyandi* menunjukkan bahwa ibadahnya di punden, yaitu tempat suci seperti di makam Kiai Bonokeling. *Keenam*, kain lawon untuk upacara kematian. Seperti yang lain bahwa jika orang meninggal, jenazah dibungkus dengan kain kafan. Pada kaum Bonokeling, jika meninggal maka jenazahnya dibungkus dengan kain lawon. Hal ini sebagai ekistensi kaum Bonokeling dan menjadi media dalam upacara kematian. Kain lawon merupakan simbol kesucian karena dipercaya menyempurnakan penyatuan raga yang mati dengan tanah. Penggunaan lawon saat upacara kematian berhubungan erat dengan bakti seorang anak pada orangtua. lima tingkatan jasa orangtua kepada anaknya yaitu; kasih sayang, menafkahi, merawat, mendidik, dan menikahkan. Setiap lembar lawon yang membalut jenazah merupakan pemaknaan tiap tingkatan jasa. Jumlahnya harus ganjil, untuk jenazah laki-laki berjumlah lima lembar sedangkan untuk jenazah perempuan berjumlah tujuh lembar. Hal tersebut dibedakan karena perempuan masih harus melahirkan dan menyusui sehingga jumlah lapisan kainnya lebih banyak. Kain lawon diproduksi dengan menggunakan alat pintal dan tenun tradisional di desa Pakuncen. Pembuatan lawon umumnya dilakukan oleh kaum perempuan di waktu senggang dalam aktivitasnya sebagai petani. Meskipun proses pembuatan lawon terbilang panjang dan rumit, tapi tetap dipertahankan karena sudah menjadi tradisi turun-temurun. Untuk membuat satu kain lawon dibutuhkan waktu empat sampai lima hari. Bagi masyarakat adat Bonokeling, menjadi perajin kain lawon tidak semata-mata untuk mendapatkan keuntungan tetapi merupakan

“laku hidup” untuk mengabdikan dan melestarikan tradisi leluhur dan kepercayaan Bonokeling.

D. PENUTUP

Komunitas Bonokeling baik yang berada di Pekuncen maupun wilayah lain memiliki ideologi yang dipegang dengan kuat. Ideologi tersebut menjadi sebuah kepercayaan religius yang diejawantahkan pada tatacara ibadah. Pada arus modernisasi, mereka tetap mempertahankan pola ibadahnya. Hal-hal yang berkaitan dengan ritus atau upacara tidak bisa diubah tatarannya. Seperti berjalan dari Adireja Cilacap menuju ke makam Bonokeling yang berada di Pekuncen Jawa Tengah. Mereka tidak lantas menggunakan kendaraan bermotor, tetapi masih mempertahankan untuk berjalan kaki melewati jalanan yang panas dan terlalu lama.

DAFTAR PUSTAKA

- Bagir, Haidar. 2018. *Islam Tuhan Islam Manusia: Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau*. Bandung: Mizan.
- Nawawi. 2015. *Tradisi Unggahan sebagai Transformasi Agama, Sosial dan Budaya*. Purwokerto: IAIN Purwokerto.
- Nawawi, dkk. 2016. “Resistensi Komunitas Bonokeling terhadap Islam Puritan”. *Ibda’ Jurnal Kebudayaan Islam*. Vol. 14. No. 1.
- NS, Suwito. 2008. *Islam dan Tradisi Begalan*. Purwokerto: STAIN Purwokerto Press.
- Rachmadhani, Anis. 2015. “Kerukunan dalam Ritual Trah Kejawaen Bonokeling di Desa Pekuncen Kabupaten Banyumas” *Jurnal SMART*, Vol. 1 No. 1.
- _____. 2015. “Kearifan Lokal pada Komunitas Adat Kejawaen Bonokeling”, *Jurnal Multikultural & Multireligius*. Vol. 4, No. 1.
- Ridwan, dll. 2008. *Islam Kejawaen: Sistem Keyakinan dan Ritual Anak-Cucu Ki Bonokeling*. Purwokerto: STAIN Purwokerto Press.
- Soekanto, Soerjono. 2007. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Uhi, Jannes Alexander. 2017. *Filsafat Kebudayaan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Utami, Lusya Savitri Setyo. 2015. “Teori-teori Adaptasi Antar Budaya”, *Jurnal Komunikasi*, Vol. 7 No 2.
- Widyandini, Wita dkk. 2013. “Ritual Islam Kejawaen Anak Putu Ki Bonokeling”, *Ibda’ Jurnal Kebudayaan Islam*, Vol. 11, No. 2.

RELASI ISLAM DAN DEMOKRASI

Oleh: Fariz Ulul Abshar
UIN Sunan Ampel Surabaya
Farizua4879@gmail.com

Abstract

Islamic government system (especially in Middle East) was saw as the root of authoritarian government by Western scholars, mainly because lack of freedom, whereupon theocracy overpowers democracy. Democratic government system that initiated by Western scholars considered as *kufur* government system by Muslim scholars. This indicates a rejection to democratic government system which is considered as *kufur* system. Muslim scholars then provide a solution with a form khilafah government system. In fact, Islam never discussed about government system in detail. Islam only gives general rule of life such as equality before law (*al-musawah*), justice (*al-'adalah*), group discussion (*al-syura*), freedom (*al-hurriyah*), et cetera. In Islamic history, especially in *Khulafaur Rashidin*, democratic system already applied, as an example in election of Abu Bakr. Then, is Islam irrelevant with democracy? This article will discuss about relation between Islam and democracy, with historical-analysis study and then it will contextualized with Indonesian government system, so that Indonesian Muslim won't confused to take their role as Indonesian citizen and as muslim.

Keywords: *Islam, democracy, government system*

Abstrak

Sistem pemerintahan di dunia Islam (Timur Tengah) dipandang oleh sebagian intelektual Barat sebagai akar pemerintahan yang otoriter, karena minus kewarganegaraan dan kebebasan, dimana kedaulatan tuhan telah menghilangkan kedaulatan rakyat. Begitupun sebaliknya sistem pemerintahan demokrasi yang ditawarkan oleh Barat oleh sebagian kalangan muslim dianggap sebagai sistem kufur. Hal ini menandakan adanya penolakan sistem demokrasi yang digagas oleh Barat. Atas penolakan terhadap sistem demokrasi yang dianggap kufur tersebut, mereka memberikan solusi dengan sistem pemerintahan dalam bentuk khilafah. Padahal Islam sendiri tidak pernah berbicara secara mendetail dan terperinci menyangkut system pemerintahan. Islam hanya memberikan aturan secara global/garis besar (*kulli*). Misal, persamaan hukum (*al-musawah*), keadilan (*al-adalah*), musyawarah (*al-syura*), kebebasan (*al-hurriyah*), dan sebagainya. Dalam sejarah Islam, khususnya pada masa Khalifah yang empat dalam praktik pemerintahan justru

menerapkan sistem demokrasi (*al-syura*), misal pada pemilihan Abu Bakar. Lantas apakah Islam tidak relevan dengan demokrasi? Artikel ini akan membahas lebih lanjut tentang relevansi Islam dan demokrasi, dengan kajian analisis historis kemudian dikontekskan dengan sistem pemerintahan Indonesia, sehingga mayoritas bangsa Indonesia yang mayoritas menganut agama Islam tidak kebingungan dalam ber-Indonesia dan ber-Islam.

Kata kunci: *Islam, demokrasi, sistem pemerintahan*

A. PENDAHULUAN

Lingkaran intelektual dan media massa di Barat memandang Islam sebagai akar pemerintahan otoriter bagi masyarakat muslim Timur Tengah. Menurut mereka, Islam adalah minus konsep kewarganegaraan dan kebebasan. Ini terjadi sejak keyakinannya terhadap kedaulatan Tuhan menghilangkan kekuatan rakyat. Agama Muhammad, secara esensial adalah politis. Islam muncul seringkali diklaim sebagai sebuah "dunia di mana kehidupan manusia tidak memiliki kesamaan nilai seperti yang terjadi di Barat; sementara kebebasan, demokrasi, keterbukaan, dan kreativitas menjadi sesuatu yang asing".¹⁹⁹ Sejalan dengan hal ini, demokrasi yang digagas oleh Barat oleh sebagian kalangan muslim dianggap sebagai sistem kufur.²⁰⁰

Pandangan demikian dikuatkan oleh semakin banyaknya kelompok Islamisme yang muncul, dengan mengatasnamakan agama mereka mencurigai demokrasi sebagai "kontruksi asing" dan menyingkirkan kehendak rakyat sesuai dengan kedaulatan Tuhan. Berbeda dengan pembelaan pada "tesis ketidaksesuaian ini", yang lain cenderung menyajikan sebuah spirit Islam yang secara inheren demokratis dan mengklaimnya sebagai sebuah agama yang toleran, pluralis, adil dan

¹⁹⁹ Pernyataan sejarawan "revisionis" Israel, Benny Morris. Sejumlah akademisi Amerika, seperti Eliot Cohen dari Johns Hopkins University menganggap bahwa Islam secara esensial tidak toleran, ekspansionis, dan violen. Dikutip Asef Bayat dalam, *Pos-Islamisme*, (Yogyakarta: LkiS, 2011), 5.

²⁰⁰ Di Indonesia kalangan yang berpendapat seperti ini adalah HTI, sebagaimana terbit buku "Demokrasi Sistem Kufur: Haram Mengambilnya, Menerapkannya dan Menyebarkanluarkannya" karangan Abdul Qadir Zallum, di terjemahkan Lajnah Tsaqafiyah DPP HTI. Ada juga buku "Menghancurkan Demokrasi" karangan Ali Belhaj.

peduli HAM.²⁰¹ Pemerintahan Islam berwatak demokratis, menurut Rashed al-Ghannoushi²⁰², gagasan al-Qur'an tentang syura (konsultasi) misalnya, menegaskan kesesuaian ajaran Islam dengan demokrasi dan mengarfimasi nilai-nilai kemanusiaan yang berimplikasi pada kesetaraan ras, gender, dan kebebasan memilih. Kedaulatan yang dianugerahkan Tuhan kepada umatnya (komunitas muslim beriman) mendasari pemerintahan yang demokratis dengan konsep pluralisme, perbedaan, dan HAM.²⁰³

Secara metodologis, kelompok skeptis maupun apologis sama-sama bersikap tertutup terhadap teks dengan mendasarkan argumentasinya pada pembacaan literal al-Qur'an dan hadits, dan secara mengherankan sedikit memberi perhatian pada apa yang dimaksudkan oleh teks tersebut terhadap warga negara muslim yang terfragmentasi dalam kehidupan sehari-hari mereka. Apalagi jarang ada diskusi tentang bagaimana pengertian-pengertian ini berubah setiap waktu.

Lalu apakah Islam sesuai dengan demokrasi (mengasumsikan bahwa "demokrasi" adalah bebas dari ambiguitas, yang sebenarnya tidak)²⁰⁴?

B. DEMOKRASI

1. Apa itu Demokrasi

Menurut Held tentang paham demokrasi itu menarik, sedangkan sejarah demokrasi membingungkan.²⁰⁵ Ada dua fakta historis yang penting. *Pertama*, hampir semua orang pada masa ini mengaku demokrat. Beragam jenis rezim politik di seluruh dunia mendeskripsikan dirinya sebagai

²⁰¹ Dikutip Asef Bayat dalam, *Pos-Islamisme*, (Yogyakarta: LkiS, 2011), 6.

²⁰² Ibid.

²⁰³ Klaim ini termasuk para penulis seperti Jhon L. Esposito, Khaled Abouel El-Fadl, serta lembaga-lembaga Pusat Studi Islam dan Demokrasi di Amerika dan Prancis.

²⁰⁴ ini merupakan pertanyaan yang salah untuk diajukan di awal. Seharusnya pertanyaan bukan apakah Islam sesuai dengan demokrasi atau secara lebih luas, modernitas, melainkan lebih pada persoalan apakah umat Islam dapat membuat diri mereka teradaptasi.

²⁰⁵ David Held, *Models of Democracy*, terj. Abdul Haris, (Jakarta: Akbar Tandjung Institute, 2007), 23.

demokrasi. Namun, apa yang dikatakan dan diperbuat oleh rezim yang satu dengan yang lain sering berbeda substansial. Demokrasi terlihat seperti melegitimasi kehidupan politik modern. Penyusunan dan penegakan hukum dipandang adil dan benar jika “demokratis”.²⁰⁶

Kedua, sementara banyak negara pada saat ini menganut paham demokrasi, sejarah lembaga politiknya mengungkap adanya kerapuhan dan kerawanan tatanan demokrasi. Eropa pada abad ke-20 sendiri menggambarkan dengan jelas bahwa demokrasi merupakan bentuk pemerintahan yang sulit diwujudkan dan dijaga: Fasisme, Nazisme, dan Stalinisme hampir saja menghancurkannya.²⁰⁷ Demokrasi telah berkembang melalui perlawanan sosial yang intensif. Demokrasi juga sering dikorbankan dalam perlawanan serupa.²⁰⁸

Demokrasi secara etimologi berarti pemerintahan oleh rakyat, dan ini membedakan dari pola pemerintahan apapun yang legitimasinya tidak berasal dari pilihan rakyat. Bangsa Amerika mendefinisikan demokrasi menurut ucapan Presiden ke-16, Abraham Lincoln (1809-1865), “pemerintahan rakyat, oleh rakyat dan untuk rakyat”.²⁰⁹ Sejalan dengan hal itu, Henry B. Mayo dalam bukunya *Introduction to Democratic Theory* memberi definisi sistem politik yang demokratis ialah di mana kebijaksanaan umum ditentukan atas dasar mayoritas oleh wakil-wakil yang diawasi secara

²⁰⁷ Demokrasi selalu berhadapan dengan berbagai doktrin komprehensif (agama, budaya, dan pandangan dunia), yang selalu berusaha melegitimasi kekuasaannya. Lihat. Gisti A. B. Menoh, *Agama Dalam Ruang Publik: Hubungan antara Agama dan Negara dalam Masyarakat Postsekuler Menurut Jurgen Habermas*, (Yogyakarta: PT Kansius, 2015), 10.

²⁰⁸ Ni'matul Huda, *Ilmu Negara*, (Depok: Raja Grafindo, 2015), 195-6. Para pemuja demokrasi tentu paham bahwa dalam soal demokrasi, Barat telah memainkan peran yang inkonsisten dan munafik. Mereka banyak mendukung rezim-rezim otoriter dan fasis di dunia yang anti demokrasi, tetatpi terus menerus menyuarakan demokrasi. Belajar dari Kasus FIS (*Front Islamique de Salute*) di Aljazair, tipuan demokrasi. Lihat, Adian Husaini & Nuim Hidayat, *Islam Liberal*, (Depok: Gema Insani, 2006), 203-209.

²⁰⁹ Sadek Jawad Sulaiman, *Demokrasi dan Syura*, dalam *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer dan Isu-isu Global*, (Jakarta: Paramadina, 2003), 125.

efektif oleh rakyat dalam pemilihan-pemilihan berkala yang didasarkan atas prinsip kesamaan politik dan diselenggarakan dalam suasana terjadinya kebebasan politik²¹⁰

Lebih lanjut B. Mayo menyatakan bahwa demokrasi didasari oleh beberapa nilai, yaitu²¹¹:

1. Menyelesaikan perselisihan dengan damai dan secara melembaga (*institutionalized peacefull settlement of conflict*).
2. Menjamin terselenggaranya perubahan secara damai dalam suatu masyarakat yang sedang berubah (*peacefull change in a changing society*).
3. Menyelenggarakan pergantian pemimpin secara teratur (*orderly succession of rulers*).
4. Membatasi pemakaian kekerasan seminimum mungkin (*minimum of coercion*).
5. Mengakui serta menganggap wajar adanya keanekaragaman (*diversity*) dalam masyarakat yang tercermin dalam keanekaragaman pendapat, kepentingan serta tingkah laku.
6. Menjamin tegaknya keadilan.

2. Perkembangan Demokrasi di Indonesia

Perkembangan demokrasi di Indonesia telah mengalami pasang surut, pokok masalahnya berkisar pada penyusunan suatu sistem politik di mana kepemimpinan cukup kuat untuk melaksanakan pembangunan ekonomi dan *nation building*, dengan partisipasi rakyat seraya menghindarkan timbulnya diktator, baik secara perorangan, partai maupun militer.

²¹⁰ Dikutip Ni'matul Huda dalam, *Ilmu Negara...*, 218.

²¹¹ Ibid.

Dipandang dari sudut perkembangan demokrasi sejarah Indonesia dapat dibagi dalam empat masa, yaitu: *Pertama*, masa Republik Indonesia I (1945-1959), pada masa ini lebih dikenal dengan istilah Demokrasi Konstitusional yang menonjolkan peran parlemen serta partai-partai karena itu dapat dinamakan Demokrasi Parlementer. Pada masa ini badan eksekutif yang terdiri atas Presiden sebagai kepala negara dan menteri-menterinya mempunyai tanggung jawab politik. Karena fragmentasi partai-partai politik, setiap kabinet berdasarkan koalisi yang berkisar pada satu atau dua partai besar dengan beberapa partai kecil.²¹²

Kedua, Masa Republik Indonesia II (1959-1965), Ciri-ciri periode ini adalah dominasi presiden, terbatasnya peranan partai politik, berkembangnya pengaruh komunis, dan meluasnya peran ABRI sebagai unsur sosial-politik. Sebagaimana dikeluarkannya TAP MPR No. III/1963 yang mengangkat Ir. Soekarno sebagai presiden seumur hidup. Kemudian pada tahun 1960 presiden Soekarno membubarkan Dewan Perwakilan Rakyat hasil pemilihan umum, padahal dalam penjelasan Undang Undang Dasar 1945 secara eksplisit presiden tidak mempunyai kewenangan untuk berbuat demikian. Dewan Perwakilan Rakyat Gotong Royong yang mengganti Dewan Perwakilan Rakyat yang dipilih rakyat ditonjolkan perannya sebagai pembantu pemerintah, sedangkan fungsi kontrolnya ditiadakan. Bahkan pimpinan DPR dijadikan menteri, dengan demikian ditekankan fungsi mereka sebagai pembantu presiden, di samping sebagai fungsi wakil rakyat. Terjadi juga beberapa penyelewengan seperti presiden diberikan kewenangan untuk ikut campur di bidang yudikatif berdasarkan undang-undang No. 19/1964, dan di bidang legislatif berdasarkan Peraturan Presiden No. 14/1960 dalam hal anggota DPR tidak mencapai mufakat.²¹³

²¹² Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Prima Grafika, 2012), 128.

²¹³ *Ibid.*, 129-30.

Ketiga, Masa Republik Indonesia III (1965-1998), landasan formal pada periode ini adalah Pancasila, Undang Undang Dasar dan TAP MPRS. Pada masa ini, diadakan sejumlah korektif, diantaranya membantalkan TAP MPRS No. II/1963 yang menyatakan masa jabatan seumur hidup untuk Ir. Soekarno dan jabatan presiden kembali menjadi jabatan elektif setiap lima tahun. Kemudian TAP MPRS No. XIX/1996 telah menentukan peninjauan kembali produk-produk legislatif di masa Demokrasi Terpimpin dan atas dasar itu Undang-undang No. 19/1964 telah diganti dengan undang-undang baru No. 14/1970 yang menetapkan kembali ke asas kebebasan badan-badan pemerintahan. Dewan Perwakilan Rakyat Gotong Royong diberi beberapa hak kontrol dan pemimpinnya tidak lagi mempunyai status menteri. DPR Gotong Royong yang baru telah meniadakan pasal yang memberi kewenangan presiden untuk ikut campur dalam kewenangan legislatif.²¹⁴

Perkembangan lebih lanjut pada masa ini adalah (yang lebih dikenal dengan masa Orde Baru) peranan presiden yang semakin besar. Secara lambat laun terjadi pemusatan kekuasaan di tangan presiden Soeharto sebagai tokoh yang paling dominan dalam sistem politik Indonesia. Perlunya menjaga kestabilan politik, pembangunan nasional, dan integrasi nasional telah digunakan sebagai alat pembenaran bagi pemerintah untuk melakukan tindakan-tindakan politik, termasuk yang bertentangan dengan demokrasi. Misal, prinsip monoloyalitas pegawai negeri sipil (PNS wajib memilih Golkar dalam setiap pemilu). Sehingga nilai-nilai demokrasi tidak lagi diberlakukan dalam pemilu-pemilu tersebut (tahun 1971, 1977, 1982, 1987, 1992, dan 1997) karena tidak ada kebebasan memilih para pemilih dan kesempatan yang sama bagi organisasi pemilu (OPP) untuk memenangkan pemilu.²¹⁵

²¹⁴ Ibid., 131.

²¹⁵ Ibid., 131-133.

Keempat, Masa Republik Indonesia IV (1998-Sekarang), yaitu tumbangnya Orde Baru yang membuka peluang terjadinya reformasi politik dan demokratisasi di Indonesia. Pengalaman Orde Baru mengajarkan kepada bangsa Indonesia bahwa pelanggaran terhadap demokrasi membawa kehancuran bagi negara dan penderitaan rakyat. Oleh karena itu, bangsa Indonesia bersepakat untuk sekali lagi melakukan demokratisasi²¹⁶, yakni proses pendemokrasian sistem politik Indonesia sehingga kebebasan rakyat terbentuk, kedaulatan rakyat dapat ditegakkan, dan pengawasan terhadap lembaga negara dapat dilakukan oleh lembaga wakil rakyat (DPR). Langkah terobosan yang dilakukan adalah amandemen UUD 1945 yang dilakukan oleh MPR hasil pemilu 1999 dalam empat tahap selama empat tahun (1999-2002). Beberapa perubahan penting dilakukan terhadap UUD 1945, diantaranya peranan DPR sebagai lembaga legislatif diperkuat, dan juga adanya *check and balance* antar lembaga negara. Kemudian semua anggota DPR dipilih dalam pemilu, pengawasan terhadap presiden diperketat, dan HAM memperoleh jaminan yang sangat kuat. Amandemen UUD 1945 juga memperkenalkan pemilihan umum secara langsung untuk memilih presiden dan wakilnya.²¹⁷

C. NILAI-NILAI DEMOKRASI DALAM ISLAM

Dalam ketatanegaraan Islam, sistem *khilafah* dan sistem pemerintahan Islam adalah dua ungkapan yang memiliki pemahaman yang berbeda, tetapi memiliki substansi yang sama. Artinya, sistem *khilafah* dan sistem pemerintahan

²¹⁶ Sebenarnya transisi seperti ini bukan hanya pengalaman khas yang dilalui Indonesia. Beberapa negara Latin juga mengalaminya sekitar dekade 80-an, dan juga negara-negara seperti Filipina dan Thailand juga mengalaminya. Transisi ke demokrasi selalu dimulai dari runtuhnya pemerintahan otoriter. Sedangkan panjang pendeknya transisi tergantung rezim demokrasi baru yang mampu mengatasi problem yang menghadang. Lihat. Mun'im A. Sirry, *Dilema Islam Dilema Demokrasi; Pengalaman Baru Muslim dalam Transisi Indonesia*, (Bekasi: Gugus Press, 2002). 82.

²¹⁷ Miriam Budiardjo, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, (Jakarta: Prima Grafika, 2012), 134.

Islam secara bahasa memiliki pengertian dan tujuan yang sama. Disebut sistem pemerintahan karena bertujuan atau berorientasi pada terwujudnya syariat Islam serta dibangun atas dasar prinsip-prinsip Islam. Pemerintahan ini dipimpin oleh seorang imam yang biasa disebut dengan “khalifah” yang berarti pengganti atau penerus. Sebab, secara langsung maupun tidak langsung, seorang khalifah menjadi pengganti Rasulullah Saw dalam memikul dua tugas besar kenabian, yaitu menjaga agama dan mengatur dunia.²¹⁸

Adapaun prinsip-prinsip yang harus mendasari sistem pemerintahan Islam adalah sebagai berikut

1. Kesetaraan (*al-musawat*)

Kesetaraan antara umat manusia merupakan prinsip Islam yang terbangun atas iktikad bahwa seluruh manusia, laki-laki dan perempuan adalah anak keturunan Adam (an-Nisa’4: 1). Dengan demikian, sesungguhnya manusia mempunyai derajat, kewajiban dan hak-hak yang sama. Warna kulit, bahasa, kedudukan, suku, etnis, keturunan tidak bisa dijadikan alasan untuk menggugulkan sebagian manusia atas sebagian lainnya. Sehingga pemberian hak istimewa atas klaim apapun bertentangan dengan prinsip dan akidah Islam yang menyatakan bahwa manusia berasal dari asal yang sama.²¹⁹

2. Keadilan (*al-adalah*)

Keadilan merupakan prinsip asasi yang sangat ditekankan dalam Islam. Perintah berbuat adil dinyatakan berulang kali dalam al-Qur’an, terutama dalam konteks penegakan hukum (an-Nisa’ 58 dan al-Ma’idah 8). Dalam tataran praksis, keadilan diwujudkan dengan memperlakukan semua

²¹⁸ Al-Mawardi, *Al-Ahkam as-Sulthoniyah*, (Kairo: Dar al-Hadits, t.th), 15.

²¹⁹ Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara; Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017) 45.

manusia secara sama serta memposisikan mereka sesuai dengan sifat dan kondisinya masing-masing.

3. Musyawarah (*Syura*)

Kata *syura* berasal dari *sya-wa-ra* yang secara etimologi berarti mengeluarkan madu dari sarang lebah.²²⁰ Sejalan dengan pengertian ini, kata *syura* atau dalam bahas Indonesia menjadi musyawarah mengandung makna segala sesuatu yang dapat diambil atau dikeluarkan dari yang lain (termasuk pendapat) untuk memperoleh kebaikan. Hal ini semakna dengan pengertian lebah yang mengeluarkan madu yang berguna bagi manusia.²²¹ Dengan demikian keputusan yang diambil berdasarkan *syura* merupakan sesuatu yang baik dan berguna bagi kepentingan kehidupan manusia.

Al-Qur'an menggunakan kata *syura* dalam tiga ayat. Pertama, surat al-Baqarah (2: 233) yang membicarakan kesepakatan (musyawarah) yang harus ditempuh suami-istri jika mereka ingin menyampih anak sebelum dua tahun. Ini menunjukkan bahwa suami-istri harus memutuskan permasalahan anak (termasuk masalah lainnya dalam rumah tangga) dengan cara musyawarah. Jangan ada pemaksaan kehendak dari satu pihak atas pihak lainnya. Adapun ayat kedua dan ketiga, yaitu surat Ali Imron (3: 159) dan *asy-Syura* (42: 38), berbicara lebih umum dalam konteks yang lebih luas. Dalam surat Ali Imron (3:159) Allah memerintahkan kepada Nabi SAW untuk melakukan musyawarah dengan para sahabat.²²²

²²⁰ Ibn Manzhur, *Lisan al-'Arab*, (Beirut: Dar al-Sadir, 1968), Jilid 4, 434.

²²¹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1996), 469.

²²² Dalam dalam ayat-ayat ini dapat dipahami bahwa musyawarah dilakukan dalam hal-hal yang berhubungan dengan permasalahan umat Islam secara umum. Namun ada perbedaan pendapat sebagian ulama (Muqatil, al-Rabi', Qadatah dan Syafi'i) memandang bahwa perintah musyawarah kepada Nabi hanyalah dalam masalah-masalah yang berhubungan dengan taktik dan strategi perang menghadapi musuh (sesuai dengan konteks turunya surat Ali Imron [3: 159]), sedangkan sebagian ahli tafsir yang lain (Hasan al-Bisri dan al-Dahhaq) berpendapat masalah musyawarah ini hanya dibatasi pada urusan-urusan duniawi yang tidak ada wahyunya, bukan persoalan agama. Nabi diperintahkan oleh Allah untuk bermusyawarah tidaklah menunjukkan bahwa

Ayat ini turun berkenaan dengan peristiwa perang Uhud yang membawa kekalahan umat Islam. Nabi sendiri mengalami luka-luka dalam perang tersebut. Ayat ini mengajarkan kepada Nabi dan tentunya kepada seluruh umat beliau, agar bermusyawarah dalam memutuskan sesuatu yang menyangkut kepentingan umat Islam. Adapun dalam surat *asy-Syura* (42:38) Allah menggambarkan sifat orang mukmin yang salah satunya adalah mementingkan musyawarah dalam setiap persoalan yang mereka hadapi (*wa amruhum syura baynahum*).²²³

D. TRADISI DEMOKRASI DALAM PEMERINTAHAN ISLAM

1. Nabi dan Musyawarah

Di negara baru Madinah bagi umat Islam Nabi Muhammad adalah segala-galanya. Beliau adalah Rasul Allah dengan otoritas yang berlandaskan kenabian sekaligus pemimpin masyarakat dan kepala negara. Dalam kehidupan sehari-hari sukar dibedakan antara mana petunjuk yang beliau sampaikan sebagai Nabi dan mana yang beliau berikan sebagai pemimpin masyarakat. Salah satu hal yang perlu dikaji pada periode ini adalah bagaimana mekanisme pengambilan keputusan mengenai hal-hal yang menyangkut kepentingan bersama pada waktu itu.²²⁴ Sehingga dapat diketahui sejauh mana keterlibatan masyarakat dalam pengelolaan urusan kenegaraan dan siapa yang memiliki kata akhir.

Nabi membutuhkan pendapat mereka, tetapi perintah ini dimaksudkan untuk mendidik umat betapa pentingnya musyawarah ini dalam kehidupan sosial politik umat Islam. Lihat: Muhammad Yusuf Musa, *Nizam al-Hukm fi al-Islam*, (Kairo: Dar al-Katib al-'Arabi, t.tp.), 179.

²²³ Muhammad Iqbal, *Fiqh Siyasah; Konstektualisasi Doktrin Politik Islam*, (Jakarta: Prenadamedia, 2016), 215.

²²⁴ Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara; ajaran, sejarah dan pemikiran*, (Jakarta: UI Press, 1992), 16.

a. Posisi pada Pertempuran Badar

Menjelang pertempuran badar Nabi memutuskan posisi bagi beliau dan pasukan Islam pada suatu tempat yang dekat dengan mata air. Kemudian seorang dari kelompok Anshor, Hubab bin Mundhir datang menghadap Nabi dan menanyakan apakah keputusan Nabi tersebut atas petunjuk Allah, sehingga beliau dan pasukan Islam tidak boleh bergeser dari tempat itu, atau keputusan tersebut diambil berdasarkan pemikiran strategi perang biasa. Kemudian nabi menjawab keputusan tersebut semata-mata berdasarkan perhitungan beliau dan tidak atas petunjuk Allah. 'Kalau demikian halnya", kata Hubab, "wahai utusan Allah, tempat ini kurang tepat. Sebaiknya kita maju ke muka, ke mata air yang paling depan. Kita bawa banyak tempat air untuk kita isi dari mata air yang paling depan, kemudian mata air itu kita tutup dengan pasir. Jika nanti terpaksa mundur dari peperangan kita masih dapat minum, sedangkan musuh tidak". Nabi menerima baik saran Hubab itu, kemudian beliau bangun dan bergerak maju dengan pasukan Islam menuju lokasi yang ditunjukkan oleh Hubab.²²⁵

b. Perjanjian Hudaibiyah

Pada tahun ketujuh setelah nabi menetap di Madinah, beliau disertai oleh sekitar seribu empat ratus pengikut berangkat ke Mekkah untuk menunaikan ibadah Umrah. Tetapi maksud tersebut dihalangi oleh orang-orang Quraisy Mekah, meskipun berkali-kali Nabi menegaskan bahwa tujuan satu-satunya dari kedatangan beliau dan para pengikutnya untuk Umrah, dan akan segera kembali ke Madinah sesuai ibadah tersebut. Memperhatikan sikap orang-orang Mekah yang demikian, Nabi dan para pengikutnya berhenti dan berkemah di dataran Hudaibiyah yang

²²⁵ Ibid., 17.

terletak di selatan kota Mekah, dan mulai mengadakan perundingan dengan orang-orang Mekah dengan saling mengirim delegasi.²²⁶

2. Suksesi Kepemimpinan Khulafaur Rasyidin

a. Abu Bakar

Sesudah Nabi Muhammad Saw wafat, kaum Anshar dan Muhajirin dihadapkan pada persoalan suksesi. Siapakah di antara sahabat Nabi yang cocok dan mumpuni untuk diangkat sebagai khalifah (pengganti Nabi untuk memimpin umat dan menjadi kepala negara dan kepala pemerintahan di Madinah). Kaum Anshar menghendaki agar khalifah itu dipilih dari golongan mereka, sedangkan kaum Muhajirin pun demikian. Sejalan dengan hal itu, pihak Ali bin Abi Thalib juga menghendaki Ali yang dipilih dan diangkat menjadi khalifah. dasar pertimbangan tersebut adalah karena kedudukan Ali sebagai saudara sepupu, menantu, dan karib Nabi Muhammad Saw. Tetapi kenyataan menunjuk Abu Bakar dipilih menjadi khalifah. setelah melalui serangkaian perdebatan di Saqifah Bani Saidah²²⁷, akhirnya Abu Bakar dipilih dan diangkat sebagai khalifah

²²⁶ Ibid., 17-18.

²²⁷ Abu Bakar menjadi khalifah pertama melalui pemilihan dalam suatu pertemuan yang berlangsung pada hari kedua setelah Nabi wafat dan sebelum jenazah beliau dimakamkan. Pada pagi hari itu Umar bin Khattab mendengar berita bahwa kelompok Anshar sedang melakukan pertemuan di Saqifah bani Saidah untuk mengangkat Saad bin Ubadah, seorang tokoh Anshar dari bani Khazraj, sebagai khalifah. Dalam keadaan gusar Umar mengajak Abu Bakar dan Abu Ubaidah bin Jaah pergi ke balai pertemuan bani Saidah. Sesampainya di sana, telah terjadi perdebatan sengit antara kelompok Anshar dan Muhajirin. Kemudian Abu Bakar mulai berbicara pada pertemuan tersebut dengan mengatakan "*bukankah Nabi pernah bersabda bahwa pemimpin umat Islam itu seyogyanya berada di tangan suku Quraisy, dan bahwa hanya dibawah pimpinan suku itulah akan terjadi keutuhan, keselamatan dan kesejahteraan bangsa Arab.*" Karena ditakutkan akan kembali terjadi permusuhan pada zaman jahiliyah. Kemudian Abu Bakar menawarkan dua tokoh Quraisy untuk dipilih sebagai khalifah, Umar bin Khattab atau Abu Ubaidah bin Jarah. Orang-orang Anshar tampaknya terkesan dengan perkataan Abu Bakar, dan Umar tidak menyalahi momentum tersebut. Kemudian Umar berdiri dari tempat duduknya dan berbaiat kepada Abu Bakar dan menyatakan kesetiannya kepada Abu Bakar sebagai khalifah, kemudian gerakan Umar diikuti oleh Abu Ubaidah bin Jarah. Tetapi sebelum dua tokoh tersebut mengucapkan baiat, Basyir bin Saad, seorang tokoh Anshar dari suku Khazraj mendahuluinya berbaiat kepada Abu Bakar. Setelahnya baru Umar dan Ubaidah dan diikuti, baik dari kelompok Anshar maupun Muhajirin. Pada hari berikutnya Abu Bakar naik mimbar

pertama Khulafaur Rasyidin. Pemilihan ini didasarkan pada pertimbangan bahwa Abu Bakar sering menggantikan Nabi menjadi imam shalat saat beliau berhalangan hadir.²²⁸

b. Umar bin Khatab

Pengangkatan Umar bin Khattab menjadi khalifah (sebagai pengganti Abu Bakar) melalui proses yang lancar tanpa ada pertentangan di kalangan pemimpin kaum Muslimin. Hal ini memang sudah dipersiapkan sebelumnya. Menjelang Abu Bakar wafat, ia mengadakan musyawarah dengan para pemimpin Muslim. Dalam musyawarah itu, Abu Bakar mencalonkan Umar, dan para pemimpin kaum Muslimin juga mencalonkan Umar sebagai khalifah. Terdapat titik temu antara Khalifah Abu Bakar dan para pemimpin kaum Muslimin dalam hal pencalonan khalifah. Oleh karena itu, Umar bin Khattab secara aklamasi dipilih dan diangkat sebagai khalifah kedua Khulafaur Rasyidin menggantikan Abu Bakar.²²⁹

c. Utsman bin Affan

Sebelum Khalifah Umar bin Khattab meninggal dunia, ia tidak bermaksud mengangkat penggantinya untuk menjadi khalifah yang akan memimpin umat Islam dan negara Madinah. Sementara para pemimpin kaum Muslimin mengusulkan kepada Umar untuk menunjuk seorang penggantinya karena mereka khawatir akan terjadi perpecahan sesudah Umar meninggal dunia. Setelah memikirkan dan mempertimbangkan secara matang Umar mengambil jalan tengah dengan mencalonkan enam

di Masjid Nabawi dan berlangsunglah baiat umum. Lihat. Munawir Sjadzali, *Islam dan Tata Negara; ajaran, sejarah dan pemikiran*, 21-23.

²²⁸ Faisal Ismail, *Sejarah Kebudayaan Islam: Periode Klasik (Abad VII-XIII M)*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017), 203.

²²⁹ Ibid., 215-16.

sahabat terbaik Nabi yang telah diberi kabar gembira akan masuk surga²³⁰, yaitu Utsman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Thalhah, Zubair bin Awwam, Sa'ad bin Abi Waqqash, dan Abdurrahman bin Auf.

Setelah khalifah Umar meninggal dunia, keenam sahabat itu mengadakan musyawarah sesuai petunjuk Umar. Dalam hal ini, Abdurrahman bin Auf meminta agar ia diperkenankan mengundurkan diri, tetapi ia bersedia ditugaskan untuk bermusyawarah dengan kaum Muslimin dan memilih salah seorang calon yang telah ditunjuk oleh Umar untuk menjadi khalifah. Usul tersebut diterima oleh para sahabat, dan kemudian diadakan perjanjian agar para sahabat berjanji akan memenuhi sesuatu yang diusulkan oleh Abdurrahman bin Auf, dan Abdurrahman bin Auf berjanji akan berlaku adil, jujur, dan benar.²³¹

Kemudian Abdurrahman bin Auf melakukan musyawarah dengan para sahabat, dan mengambil kesimpulan bahwa pilihan kaum Muslimin tertuju pada Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib. Tetapi dalam perkembangan selanjutnya, pilihan jatuh kepada Utsman karena beliau lebih tua dari Ali dan perilakunya dipandang baik. Dengan demikian resmilah Utsman bin Affan menjadi khalifah ketiga Khulafaur Rasyidin.²³²

²³⁰Jumlah anggota Majelis Syura ada enam orang. Said bin Zaid yang termasuk sepuluh sahabat yang diberi kabar gembira masuk surga tidak dimasukkan Umar ke dalam anggota Majelis Syura, barangkali karena berasal dari kabilah Bani Adiy. Umar berusaha menjauhkan kerabatnya dari kekuasaan, padahal dari keluarganya ada yang ahli dalam memegang kekuasaan, tetapi justru menjauhkan kerabatnya Said bin Zaid dari daftar calon khalifah. Lihat. Ali Muhammad Ash-Shalabi, *Biografi Utsman bin Affan*, terj., Masturi Irham & Malik Supar (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015), 66.

²³¹ Ibid., 226.

²³² Ada dua faktor yang mendasari terpilihnya Utsman bin Affan sebagai khalifah. *Pertama*, lebih besar kemungkinan nanti untuk menarik kembali jabatan khalifah dari Bani Umayyah daripada Bani Hasyim. *Kedua*, sebagian kaum muslimin tak ingin menyerahkan kepemimpinan kepada Ali, karena mereka takut jika Ali akan melanjutkan pola kepemimpinan Umar bin Khattab yang tegas, konsisten, dan disiplin. Mereka memilih Utsman karena dipandang lunak, pemurah, akomodatif dan toleran. Lihat. Ahmad Syalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam; Jilid I*, trj. Mukhtar Yahya (Jakarta: Jayamurni, 1973), 195.

d. Ali bin Abi Thalib

Setelah Khalifah Utsman wafat di tangan pemberontak, suara terbanyak untuk pengangkatan khalifah pengganti Utsman tertuju kepada Ali. Mereka segera datang kepada Ali untuk membaiaatnya sebagai khalifah yang akan memimpin umat Islam, menangani pemerintahan, dan memimpin negara Madinah.²³³

E. RELASI ISLAM DAN DEMOKRASI

Masalah hubungan Islam dengan demokrasi oleh beberapa cendekiawan muslim, dibahas dalam dua pendekatan normatif dan empiris. Pada tataran normatif, mereka mempersoalkan nilai-nilai demokrasi dari sudut pandang ajaran Islam. Sementara pada tataran empiris, mereka menganalisis implementasi demokrasi dalam praktik politik dan ketatanegaraan.²³⁴

Dalam hal hubungan Islam dan demokrasi, sekurang-kurangnya terdapat tiga gerakan pemikiran.²³⁵ Ketiga gerakan tersebut adalah kelompok yang menerima sepenuhnya, menolak sepenuhnya, dan menerima atau menolak sebagian dari demokrasi.²³⁶

1. Gerakan pemikiran yang berpendapat Islam di dalam dirinya demokratis tidak hanya karena prinsip *syura*²³⁷, tetapi juga konsep-konsep *ijtihad*, dan

²³³ Faisal Ismail, *Sejarah Kebudayaan Islam: Periode Klasik (Abad VII-XIII M)*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017), 235-6.

²³⁴ Ni'matul Huda, 219-20.

²³⁵ Ibid., 19-22.

²³⁶ Lihat. Ali Maksum, *Liberalisme dan Radikalisme Islam di Indonesia*, (Malang: Intelegensia Media, 2017), 19-22.

²³⁷ Syafi'i Ma'arif, berpendapat bahwa pada dasarnya *syura* merupakan gagasan politik utama dalam al-Qur'an. Jika konsep *syura* ditransformasikan dalam kehidupan modern, maka sistem politik demokrasi adalah lebih dekat dengan cita-cita politik Qur'ani, sekalipun ia tidak identik dengan praktik demokrasi Barat. Lihat. Ahmad Syafi'i Ma'arif, *Islam Politik dan Demokrasi di Indonesia*, dalam Bosco Carcallo dan Dasrizal (Editor), *Aspirasi Ummat Islam Indonesia*, (Jakarta: Lappenas, 1993), 47. Moh. Iqbal, sekalipun demokrasi barat bukannya ia tanpa cacat, ia menerima demokrasi sebagai

ijma'. Gerakan pemikiran ini menyatakan bahwa Islam kompatibel dengan demokrasi. Gerakan ini beranggapan bahwa nilai fundamental Islam sangat cocok dengan demokrasi. Islam tidak anti-demokrasi, tetapi Islam dan demokrasi dapat hidup berdampingan. Lebih jauh lagi kelompok ini mengatakan bahwa demokrasi mengandung seluruh elemen tata pemerintahan modern yang juga terdapat dalam Islam, seperti prinsip kesetaraan (*musawah*), konsensus (*ijma'*), sumpah jabatan (*bay'a*), perbedaan pendapat (*ikhtilaf*), kebebasan (*hurriyah*), dan keadilan (*'adl*), yang semua itu diyakini telah ada dalam doktrin normatif Islam, tetapi dalam realitas empirik telah diselewengkan oleh rezim politik dan otoriter sepanjang sejarah.

2. Penolakan Islam terhadap kediktatoran. Banyak ayat Al-Qur'an yang menunjukkan hal itu (QS. 2; 258), mengecam Namrud yang mengaku bahwa dirinya dapat menghidupkan dan mematikan seperti Tuhan dengan mendatangkan dua orang yang ditangkapnya di desannya lalu menetapkan hukuman mati secara sewenang-wenang kepada salah satunya. Dalam ayat lain, Fir'aun yang sombong (*'uluw*) dan sewenang-wenang (*thugyan*) (QS. 44: 33) serta mengecam kroni-kroninya, yaitu Hamam dan Qarun yang disatukan kepentingan material (QS. 40: 23-24). Hamam adalah politisi oportunist yang mengabdikan kecerdasan dan pengalamannya kepada Fir'aun, sang penguasa zalim, sedangkan Qarun sosok kaum kapitalis yang mendukung pemerintahan Fir'aun yang mendukungnya dalam bentuk sejumlah harta tertentu untuk memperoleh harta kekayaan yang lebih banyak dari rakyat.

sistem politik. Bahkan ia menganggap bahwa demokrasi sebagai aspek terpenting dari cita-cita politik Islam. Kritik Iqbal terhadap demokrasi bukan lah dari aspek normatifnya, tetapi dalam praktik pelaksanaannya. Lebih lanjut, Iqbal mengatakan demokrasi sering dipakai untuk menutupi begitu banyak ketidakadilan di samping dipakai sebagai alat imprealisme dan kapitalisme untuk mengisap rakyat jajahannya. Lihat, Ni'matul Huda, *Ilmu Negara*, 220.

3. Dalam Islam, pemilihan umum merupakan kesaksian rakyat dewasa bagi kelayakan seorang kandidat dan mereka tentu saja seperti yang diperintahkan al-Qur'an (QS. 2: 282-283), mesti tidak menyembunyikan persaksian, mesti bersikap adil dan jujur serta tidak menjadi saksi-saksi palsu. Jika tidak, mereka akan diperintah oleh seorang yang tidak memiliki kompetensi. Jika pemilu sebagai lembaga kontrol rakyat terhadap penguasa, di mana kelembagaan itu berfungsi sebagai mekanisme untuk menurunkan penguasa yang tidak kredible dan tidak bertanggung jawab, maka dalam Islam, ikut serta dalam pemilu adalah upaya mengatakan yang benar kepada penguasa yang merupakan seutama-utamanya jihad.
4. Demokrasi merupakan sebuah upaya mengembalikan sistem kekhalifahan *Khulafah Rayidin* yang memberikan hak kebebasan rakyat yang hilang ketika beralihnya sistem kekuasaan Islam ke sistem kerajaan di tangan Mu'awiyah, pendiri sistem monarki Umayyah, sesuatu yang pertama menimpa kaum muslimin dalam sejarah.
5. Negara Islam adalah negara keadilan dan persamaan manusia di depan hukum. Ada banyak cerita yang memperlihatkan hal itu. Misal, Harun al-Rasyid raja terbesar dinasti Abbasiyah yang ditolak kesaksiannya oleh hakim yang diangkatnya sendiri, Abu Yusuf. Alasannya karena ia dinilai telah bersikap sombong dan tidak shalat berjamaah. Sebab itulah, ia membangun masjid di istananya. Kasus lain pada masa setelahnya adalah Raja al-Kamil al-Ayyubi, ia ditolak kesaksiannya oleh Muhammad bin Abdullah al-Shafrawi karena ia dianggap tidak adil.
6. Seperti dirumuskan oleh teoritis-teoritis politik Islam, semisal al Mawardi, *Imamah* (kepemimpinan politik) adalah kontrak sosial yang riil, yang karenanya, kata Ibnu Hazm, "jika penguasa tidak mau menerima teguran boleh diturunkan dari kekuasaannya dan diganti dengan orang lain."

Dalam merespon mereka yang menolak demokrasi dengan alasan bahwa demokrasi diadopsi dari Barat²³⁸, Huwaydi berpendapat:²³⁹

1. Demokrasi memang benar adalah gagasan Barat yang non-muslim, tetapi kedudukannya sama dengan strategi parit sebagai tradisi Persia yang diadopsi Nabi dalam perang Ahzab atau cap (stempel) yang juga diadopsi Nabi, atau seperti pajak dan perkantoran Bizantium dan persia yang diambil Umar bin Khattab, dan sebagaimana sistem pos yang dimanfaatkan dinasti Umayyah.
2. Demokrasi bukanlah penolakan kekuasaan Allah atas manusia, baik kekuasaan-Nya dalam bentuk *sunnatullah* atau hukum (ajaran) yang diwahyukan kepada Rasul-Nya. Atas keputusan hanya berada pada Allah sangat mendasar yang akan diterapkan sistem demokrasi dalam konteks masyarakat Muslim, karena tidak akan ada seorang muslim pun yang mengakui Allah dan Rasul-Nya yang akan menolak hukum Allah tersebut.
3. Suara mayoritas tidaklah identik dengan kesesatan (QS. 6: 16), kekufuran atau ketidaksyukuran (QS. 2: 243) dan tidak pula identik dengan tidak memahami atau mengetahi ajaran dan kekuasaan-Nya (QS. 12: 103, 11: 17, 7, 187) seperti pada masa kafir. Suara mayoritas yang disebut pada Al-Qur'an itu berkaitan dengan masyarakat kafir, bukan muslim ketika Al-Qur'an turun. Masyarakat muslim adalah masyarakat yang sebaliknya, yaitu masyarakat yang mayoritas benar, beriman, bersyukur, memahami

²³⁸ Dalam percaturan politik dunia, kehancuran ideologi komunis menyisakan demokrasi sebagai satu-satunya peradaban politik yang dewasa ini semakin kuat. Menyebutnya sebagai ideal tipe, jelas sebuah kesulitan, dan dapat membuka peluang setiap wilayah di dunia untuk mencari sosok demokrasi yang operasional. Sehingga, demokrasi di negara yang satu dengan yang lain berbeda-beda. Singkatnya, setiap kekuatan politik mengupayakan cita-cita demokrasi yang realistis bagi negaranya sendiri. Lihat. Wasid, dkk., *Manafsirkan Tradisi & Modernitas; Ide-ide Pembaharuan Islam*, (Surabaya: Pustaka Idea, 2011), 231.

²³⁹ Dikutip Ali Maksum dalam, *Liberalisme dan Radikalisme Islam di Indonesia*, (Malang: Intelegensia Media, 2017), 23.

Allah, ajaran dan kekuasaan-Nya. Nabi sendiri bahkan mendukung suara mayoritas, seperti Nabi mendukung pendapat Abu Bakar dan Umar bila keduanya bersepakat daripada pendapat lainnya yang seorang.

4. Legislasi dalam parlemen tidaklah berarti pertentangan terhadap legislasi Tuhan. Penetapan suatu hal di parlemen adalah pada hal-hal yang belum diketahui secara pasti dalam agama. Penetapan itu hanya berlaku pada wilayah-wilayah *ijtihadiah* (*mashalih/mursalah*; kepentingan umum) atau sosial yang tidak disebut oleh agama.²⁴⁰

Salah satu keunggulan dari sistem demokrasi adalah adanya hak dan kewajiban bagi rakyat untuk mengontrol, mengawasi, menasihati dan mengkritisi pemimpin yang berkuasa. Kondisi seperti ini membuka jalan bagi tegaknya ajaran *amar ma'ruf nahi munkar* dan membudayanya doktrin saling mengingatkan (*check and balanced*).²⁴¹ Sistem demokrasi yang berbasis pada keadilan, kesetaraan, kebebasan, dan pengawasan rakyat, secara sistemis menumbuhkan keberanian di kalangan umat supaya menasihati dan mengkritisi pemimpinnya.²⁴²

Sejarah Indonesia telah membuktikan perkembangan demokrasi di Indonesia (dari masa Repbik Indonesia I sampai IV) telah mengalami pasang surut²⁴³, pokok masalahnya berkisar pada penyusunan suatu sistem politik di mana kepemimpinan cukup kuat untuk melaksanakan pembangunan ekonomi dan *nation building*, dengan partisipasi rakyat seraya

²⁴⁰ Ibid., 23.

²⁴¹ Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2017) 109.

²⁴² Ibid., 112.

²⁴³ Membedah wacana Islam dan demokrasi tentu tidak terlepas dari pergulatan politik, negara, kekuasaan, dan pemerintah di satu sisi, serta relasi antara Islam dengan entitas lain di luar Islam. Islam yang dimaksud bukanlah sebuah basis nilai dan ajaran yang sama dan tunggal. Melainkan Islam yang dapat dilihat dan dirasakan dari ekspresi para pemeluknya. Karena Islam hanya bisa dilihat dan dirasakan dari ekspresi para pemeluknya, maka Islam pun bisa berwajah banyak. Jadi, ekspresi politik Islam pun berbeda dan beragam. Lihat. Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam, *Jejak-jejal Islam Politik; Sinopsis sejumlah Studi Islam Indonesia*, (Jakarta: Ditjen Bagais, 2004), 307.

menghindarkan timbulnya diktator, baik secara perorangan, partai maupun militer.

Demokrasi hanyalah metode dan pendekatan untuk mewujudkan keinginan negara untuk mencapai kehidupan yang adil, makmur dan sentosa. Sebagaimana diamanatkan dalam pembukaan UUD 1945. Pada dasarnya manifestasi tanggung jawab kekuasaan bertujuan untuk kemaslahatan, atau dalam bahasa fiqh *tasharuful al-imam 'ala al-ra'iyah manuthun bil al-maslahah* menjadi pokok yang hendak ditegakkan dalam sistem demokrasi. Karena dalam sistem demokrasi, semua kebijakan harus melalui uji kelayakan dan kepatutan sesuai kondisi sosio-historis masyarakat. Namun, muaranya adalah menjadikan kepentingan rakyat sebagai puncak keadaban negara.

Jadi, demokrasi yang saat ini menjadi suatu sistem politik di banyak negara termasuk Indonesia sebenarnya bukan menjadi suatu cara atau metode yang final (*on going*). Demokrasi, khususnya di Indonesia sedang mencari bentuk yang sesuai dengan sosio-historis budaya bangsa (dari masa Republik Indonesia I-IV), dimana Islam bukan hanya sebagai agama tetapi juga merupakan *word view*.²⁴⁴ Sehingga, dalam kehidupan sehari-hari masyarakat tidak terlepas dari ajaran Islam.

²⁴⁴ W. Montgomery Watt pada sekitar tahun 60-an, pernah memprediksi bahwa Islam akan menjadi salah satu kekuatan politik yang sangat penting di dunia. Dikitip Wasid, dkk., dalam *Menafsirkan Tradisi & Modernitas; ide-ide Pembaharuan Islam*, 231. Pengamat lain, Douglas E. Ramage, memberikan sinyal adanya kebangkitan Islam sebagai gerakan yang semakin *go public*, semakin inklusif. Lihat. Kesimpulan Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia: Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*, (New York and London: Routledge, 1996). Begitu banyak aspek kehidupan yang dilandaskan dasarnya dari akar Islam, baik yang primer (al-Qur'an) maupun sekunder (Hadis), ini menunjukkan kesan bahwa Islam memiliki kekhasannya sendiri di dalam berbagai aspek kehidupan.

F. PENUTUP

Dalam hal hubungan Islam dan demokrasi, sekurang-kurangnya terdapat tiga gerakan pemikiran. Ketiga gerakan tersebut adalah kelompok yang menerima sepenuhnya, menolak sepenuhnya, dan menerima atau menolak sebagian dari demokrasi. wacana Islam dan demokrasi tentu tidak terlepas dari pergulatan politik, negara, kekuasaan, dan pemerintah di satu sisi, serta relasi antara Islam dengan entitas lain di luar Islam. Islam yang dimaksud bukanlah sebuah basis nilai dan ajaran yang sama dan tunggal. Melainkan Islam yang dapat dilihat dan dirasakan dari ekspresi para pemeluknya.

Demokrasi hanyalah metode dan pendekatan untuk mewujudkan keinginan negara untuk mencapai kehidupan yang adil, makmur dan sentosa. Manifestasinya adalah tanggung jawab kekuasaan bertujuan untuk kemaslahatan, atau dalam bahasa fiqh *tasharuf al-imam 'ala al-ra'iyah manuthun bil al-maslahah* menjadi pokok yang hendak ditegakkan dalam sistem demokrasi. Karena dalam sistem demokrasi, semua kebijakan harus melalui uji kelayakan dan kepatutan sesuai kondisi sosio-historis masyarakat. Namun, muaranya adalah menjadikan kepentingan rakyat sebagai puncak keadaban negara.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Mawardi, t.th., *Al-Ahkam as-Sulthoniyah*, Kairo: Dar al-Hadits.
- Ash-Shalabi, Ali Muhammad, 2015, *Biografi Utsman bin Affan*, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Bayati, Asef, 2011, *Pos-Islamisme*, Yogyakarta: LkiS.
- Budiarjo, Miriam, 2012, *Dasar-Dasar Ilmu Politik*, Jakarta: Prima Grafika.
- Direktorat Perguruan Tinggi Agama Islam, 2004, *Jejak-jejal Islam Politik; Sinopsis sejumlah Studi Islam Indonesia*, Jakarta: Ditjen Bagais.
- Huda, Ni'matul, 2015, *Ilmu Negara*, Depok: Raja Grafindo.
- Husaini, Adian & Nuim Hidayat, 2006, *Islam Liberal*, Depok: Gema Insani.
- Held, David. 2007, *Models of Democracy*, Jakarta: Akbar Tandjung Institute
- Ibn Manzhur, 1968, *Lisan al-'Arab Jilid I*, Beirut: Dar al-Sadir.
- Iqbal, Muhammad, 2016, *Fiqh Siyasah; Konstektualisasi Doktrin Politik Islam*, Jakarta: Prenadamedia.
- Ismail, Faisal Ismail, 2017, *Sejarah Kebudayaan Islam: Periode Klasik (Abad VII-XIII M)*, Yogyakarta: IRCiSoD.
- Muhajir, Afifuddin, 2017, *Fiqh Tata Negara; Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD.
- Musa, Muhammad Yusuf, t.th., *Nizam al-Hukm fi al-Islam*, Kairo: Dar al-Katib al-'Arabi.
- Maksum, Ali, 2017, *Liberalisme dan Radikalisme Islam di Indonesia*, Malang: Intelegensia Media.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i, 1992, *Islam Politik dan Demokrasi di Indonesia*, dalam Bosco Carcallo dan Dasrizal (Editor), *Aspirasi Ummat Islam Indonesia*, Jakarta: Lappenas.
- Mohen, Gusti A. B, 2015, *Agama Dalam Ruang Publik: Hubungan antara Agama dan Negara dalam Masyarakat Postsekuler Menurut Jurgen Habermas*, Yogyakarta: PT. Kansai.
- Sulaiman, Sadek Jawad, 2003, *Demokrasi dan Syura*", dalam *Wacana Islam Liberal; Pemikiran Islam Kontemporer dan Isu-isu Global*, Jakarta: Paramadina.
- Sirry, Mun'im A, 2002, *Dilema Islam Dilema Demokrasi; Pengalaman Baru Muslim dalam Transisi Indonesia*, Bekasi: Gugus Press.
- Shihab, M. Quraish Shihab, 1996, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan.
- Sjadzali, Munawir, 1992, *Islam dan Tata Negara; ajran, sejarah dan pemikiran*, Jakarta: UI Press.
- Syalabi, Ahmad, *Sejarah dan Kebudayaan Islam; Jilid I*, Jakarta: Jayamurni.
- Wasid, dkk., 2011, *Manafsirkan Tradisi & Modernitas; Ide-ide Pembaharuan Islam*, Surabaya: Pustaka Idea.

NEGARA PANCASILA SEBAGAI DAR AL-'AHDI WA AL-SYAHADAH: GAGASAN BERNEGARA MUHAMMADIYAH DI TENGAH ARUS GERAKAN ISLAMISME

Oleh: Adlan Ryan Habibie

Abstract

Relation between state and religion has become hot discourses to be discussed in the context of Indonesia nowadays. The rise of Islamic movement since the reformation era, which had been creating Islam as wholelife ideology was not only focusing in the aspect of worship, but also as political ambition especially in forming national principle called khilafah, has been reflecting Islamic thought and movement in Indonesia. However, Muhammadiyah as part of Islamic organization was purely born with commitment of making Pancasila as final national idea of Indonesia. Accordingly, this commitment was officially emphasized in the 47th Muktamar of Muhammadiyah in promoting the concept of *Pancasila's State as Dar Al-'Ahdī wa Al-Syahadah*. In this research, the author will seek to examine related studies between Muhammadiyah and Pancasila's State based on historical dynamics of Muhammadiyah's thought regarding state and religious issues. How is the remarkable position and response of Muhammadiyah in the middle of Islamic political movement challenges while its having different aim of Pancasila's State as a deal? Then, what is the concept and strategic point offered by Muhammadiyah on its notion establishing *Pancasila as Dar Al-'Ahdī wa Al-Syahadah* on national life?

Keywords: Islamism, Muhammadiyah, *Pancasila's State as Dar Al-'Ahdī wa Al-Syahadah*.

Abstrak

Hubungan antara agama dan negara masih menjadi diskursus hangat dalam konteks Indonesia sampai hari ini. Faktor kebangkitan kelompok Islamisme sejak era reformasi yang mengusung semangat Islam sebagai ideologi dalam totalitas kehidupan tidak hanya dalam aspek peribadatan, tapi juga sebagai cita-cita politik dengan tujuan menjadikannya sebagai dasar negara atau lebih luas lagi dalam naungan khilafah, telah turut meramaikan peta pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia. Muhammadiyah sebagai organisasi yang lahir dari dan untuk bangsa Indonesia, sejak awal menerima dan berkomitmen dengan kesepakatan bahwa Indonesia sebagai negara Pancasila telah menjadi rumusan final yang tidak perlu lagi dipersoalkan. Komitmen Muhammadiyah tersebut kemudian ditegaskan dalam dokumen resmi hasil Muktamar Muhammadiyah ke 47 dengan mengusung konsep

Negara Pancasila sebagai *Dar Al-'Ahdī wa Al-Syahadah*. Dalam penelitian ini, penulis akan membahas studi terkait Muhammadiyah dan konsep Negara Pancasila sebagai *Dar Al-'Ahdī wa Al-Syahadah* dengan melihat sejarah dinamika pemikiran Muhammadiyah terkait isu agama dan negara. Bagaimana posisi serta respon Muhammadiyah di tengah tantangan arus gerakan Islam politik (Islamisme) dengan tujuan yang berbeda dari Negara Pancasila sebagai sebuah kesepakatan? Apa konsep dan peran strategis yang ditawarkan Muhammadiyah dalam gagasan Pancasila sebagai *Dar Al-'Ahdī wa Al-Syahadah* dalam kehidupan bernegara?

Kata-kata kunci: Islamisme, Muhammadiyah, Negara Pancasila sebagai *Dar Al-'Ahdī wa Al-Syahadah*.

A. PENDAHULUAN

Indonesia mungkin satu-satunya negara di belahan dunia yang paling kaya dari segala hal. Kekayaan ini bukan saja karena sumber daya alamnya yang berlimpah, tetapi lebih dari itu kekayaan Indonesia adalah kekayaan yang berkaitan dengan kemajemukan bangsanya. Tercatat, secara geografis, Indonesia terdiri dari 13.667 pulau baik yang berpenghuni maupun tidak. Secara etnik, Indonesia memiliki 358 suku bangsa dan 200 sub suku bangsa. Sementara jika dilihat dari pemeluk agama, terdapat beberapa agama (yang diakui pemerintah) yang dipeluk oleh penduduknya: Islam 88,1%, Kristen dan Katolik 7,89%, Hindu 2,5%, Budha 1% dan yang lain 1%. Itupun sebetulnya kurang akurat mengingat ada pula penduduk yang menganut kepercayaan lokal tertentu dan diyakini kebenarannya oleh penganutnya, meskipun kepercayaannya tidak diakui secara resmi oleh pemerintah.

Dapat dikatakan Indonesia merupakan tempat bertemunya bermacam suku bangsa, latar belakang agama, kultural, sehingga bisa dikatakan kemajemukan telah menjadi realitas yang harus dikembangkan menjadi potensi bangsa dan mengantisipasi agar kemajemukan tersebut tidak menjadi alasan bagi perpecahan bangsa. Mengingat tantangan terhadap kemajemukan Indonesia tidak saja hadir secara internal dari dalam bangsa Indonesia sendiri, tapi juga faktor eksternal kapan saja bisa menjadi bom waktu jika tidak diantisipasi sedini mungkin. Salah satu tantangan tersebut adalah ideologi politik dengan bungkus agama yang mengusung cita-cita "ideal" mereka yang bertentangan dengan realitas kemajemukan bangsa Indonesia.

Globalisasi telah mengubah banyak hal dalam tatanan dunia saat ini. Perkembangan teknologi yang kian pesat telah membuka ruang yang seluas-luasnya bagi interaksi antar masyarakat dunia. Ditopang kecanggihan teknologi,

globalisasi telah menjadi fenomena umum yang bukan saja berdimensi pada kepentingan ekonomi semata, melainkan juga mempengaruhi dimensi budaya, politik, bahkan sampai pada ideologi keagamaan. Tidak terkecuali, fenomena tersebut juga turut merubah peta pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia. Mobilitas manusia dengan jalinan interaksi yang dibangun, membuka peluang pertukaran gagasan serta pandangan ideologi politik di dunia Islam. Salah satunya termanifestasi dalam corak ideologi Islam politik atau Islamisme.²⁴⁵

Islamisme menurut Oliver Roy merupakan paham atau gerakan Islam yang memandang bahwa Islam adalah istilah yang sering dihubungkan dengan sistem pemikiran atau ideologi yang memahami Islam tidak hanya sebagai ritual keagamaan semata, tapi juga sebagai upaya menjadikan Islam sebagai dasar ideologi sebuah politik (*al-din wa ad-daulah*).²⁴⁶ Dalam perkara Islamisme, politik yang dibungkus dengan narasi agama atau agamaisasi politik adalah upaya mempromosikan suatu tatanan politik yang dipercaya beremanasi dari kehendak Tuhan (kedaulatan Tuhan) dan bukan berdasarkan kedaulatan rakyat.²⁴⁷

Dari definisi yang diajukan oleh Oliver Roy di atas, jelas bahwa haluan politik dari kelompok Islamisme berbeda dengan kelompok-kelompok gerakan Islam arus utama di Indonesia, seperti Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Perbedaannya bukan hanya pada corak aktivisme²⁴⁸ politiknya, juga pada persoalan yang paling mendasar terkait konsep dasar negara. Sejak awal, NU dan Muhammadiyah telah dianggap sebagai gerakan *civil society* yang telah turut membidani kelahiran bangsa Indonesia. Bahkan tokoh-tokoh dari kedua ormas ini memainkan peran sentral pada awal-awal persiapan kemerdekaan Indonesia. Meskipun pada satu sisi, perkembangan Islam di Indonesia bisa dikatakan cukup matang dengan dinamika pemikiran dan gerakan sosial yang dilakukan oleh organisasi-organisasi Islam di atas, namun fenomena bangkitnya gerakan Islamisme menjadi persoalan pada sisi yang lain. Tidak bisa dipungkiri, infiltrasi dari ideologi Islamisme telah menusuk juga ke jantung pertahanan ormas-ormas Islam yang lahir

²⁴⁵ Asef Bayat menggunakan istilah Islamisme dengan merujuk pada wacana dan pretektek-praktek di luar kelaziman (*extra ordinary*), yang bertujuan baik secara kolektif maupun individual untuk mendorong perubahan sistem sosial dan politik yang sudah ada. Lihat Noorhaidi Hasan, *Islam Politik Di Dunia Kontemporer: Konsep, Genealogi, Dan Teori*, Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2012, 9.

²⁴⁶ Oliver Roy, *The Failure of Political Islam*, London: I.B. Tauris Publishers, 1994, ix.

²⁴⁷ Bassam Tibi, *Islam dan Islamisme*, terj. Alfathri Adlin, Bandung: Mizan, 2016, 1.

²⁴⁸ Aktivisme salah satu unsur terpenting dalam melihat Islamisme. Artinya, selain ideologi, gejala Islamisme tidak terjadi sebelum kelompok ini mengaktifkan diri melakukan aktivitas tertentu yang condong bernuansa politik dengan spektrum yang luas, terutama terkait pemerintahan. Noorhadi Hasan, *Islam Politik..*, 3.

dari rahim bangsa Indonesia ini. Pada kasus Muhammadiyah sendiri misalnya, dalam beberapa laporan rentan terinfeksi virus Islamisme.²⁴⁹

Sebagai ormas Islam yang lahir dari rahim Indonesia, Muhammadiyah menegaskan dirinya sebagai gerakan dakwah dan pembaruan (*tajdid*). Dakwah Muhammadiyah mengajak kepada pemurnian ajaran Islam dari tradisi dan kepercayaan yang dianggap membahayakan kemurnian akidah. Sementara dengan tajdidnya, Muhammadiyah berusaha mengkontekstualisasikan ajaran Islam dengan tuntutan perkembangan zaman (modernitas), sehingga jargon Islam sebagai "*shalih li kulli zaman wa makan*" (selaras untuk setiap waktu dan tempat) dapat diaplikasikan. Dakwah Muhammadiyah tidak saja membatasi diri pada model dakwah *bi al-lisan*, tetapi juga turut memberdayakan umat dengan amal usaha nyata di pelbagai bidang, baik pendidikan, kesehatan, dan santunan sosial. Amal usaha inilah yang menjadi ciri khas dari Muhammadiyah.²⁵⁰

Sementara itu di sisi yang lain, tajdid bagi Muhammadiyah termanifestasi dalam gagasan agama yang berkemajuan (*din al-hadharah*). Gerakan tajdid ini mempunyai dua sisi makna, yakni purifikasi dan modernisasi. Jika yang pertama dimaknai sebagai pemeliharaan ajaran Islam sesuai dengan Al-Qur'an dan Sunnah, sementara yang kedua adalah penafsiran, penerapan, dan manifestasi ajaran Islam atas dasar Al-Qur'an dan Sunnah.²⁵¹ Di dalam ranah modernisasi ini terkandung nilai pentingnya ijtihad. Ijtihad yang dimaksud adalah merupakan upaya untuk mengkontekstualisasikan Islam sesuai dengan tuntutan zaman.

Sejak awal berdiri, Muhammadiyah telah berkiprah melewati berbagai fase zaman yang sarat dengan dinamika yang cukup menguras tenaga. Dalam kehidupan kebangsaan, khususnya pada era reformasi, rumusan Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua menyebut bahwa Muhammadiyah menjadi pilar penting masyarakat madani (*civil society*) dan memelopori era baru Indonesia yang

²⁴⁹ Dalam Mukhtamar Muhammadiyah pada bulan Juli 2005, agen-agen kelompok Islam garis keras, termasuk kader-kader PKS dan Hizbut Tahrir Indonesia mendominasi banyak forum. Kelompok ini bisa dikatakan cukup berhasil "menyingkirkan" tokoh-tokoh progresif Muhammadiyah dalam kepengurusan PP Muhammadiyah. Bahkan beberapa amal-amal usaha Muhammadiyah seperti Masjid juga tak terhindari dari upaya infiltrasi tersebut. Lihat Abdurrahman Wahid "Musuh Dalam Selimut" dalam Pengantar Editor, *Ilusi Negara Islam*, Jakarta: The Wahid Institute, 2009, 23. Versi PDF. Infiltrasi kelompok Islamisme dalam Muhammadiyah juga bisa dilihat dalam tulisan Din Wahid, "Muhammadiyah Di Tengah Arus Gerakan Islam Transnasional", dalam *Islam Berkemajuan Untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*.

²⁵⁰ Din Wahid, "Muhammadiyah Di Tengah Arus Gerakan Islam Transnasional" dalam *Islam Berkemajuan Untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, ed. Alpha Amirrachman, Andar Nubowo, Azaki Khoiruddin, Bandung: Mizan, 2015, 88.

²⁵¹ Fathurrahman Djamil, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, Jakarta: Logos, 1995, 58.

demokratis, menghargai hak asasi manusia, berwawasan kemajemukan, serta bersikap responsif dan kritis kepada pemerintah sesuai dengan kepribadian Muhammadiyah. Pandangan kebangsaan Muhammadiyah tersebut menegaskan komitmen tentang Negara Kesatuan Republik Indonesia dan berdasarkan Pancasila dan UUD 1945 serta konsisten dalam mengintegrasikan ke-Islam-an dan ke-Indonesia-an.

Komitmen kebangsaan Muhammadiyah tersebut lebih lanjut ditegaskan dalam kosep Negara Pancasila sebagai *Dar Al-'Ahdī wa Al-Syahadah*. Secara harfiah, rumusan ini bermakna Negara Pancasila berdasarkan kesepakatan dan kesaksian (pembuktian). Muhammadiyah berpandangan bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang diproklamasikan pada 17 Agustus 1945 adalah negara Pancasila yang ditegakkan di atas falsafah kebangsaan yang luhur dan sejalan dengan nilai-nilai Islam.²⁵² Muhammadiyah berpandangan Pancasila adalah hasil rumusan yang Islami. Dalam Pancasila terkandung ciri keislaman dan keindonesiaan yang memadukan nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan, hubungann individu dan masyarakat, kerakyatan dan permusyawaratan, serta keadilan dan kemakmuran. Melalui proses integrasi inilah, umat Islam diharapkan mampu menjadi kekuatan yang dapat diteladani secara kualitas, bukan sekadar kuantitas.

Negara Pancasila sebagai *Dar Al-'Ahdī* (sebuah kesepakatan) adalah sebuah konsep yang mengakui bahwa eksistensi Negara Republik Indonesia dengan dasar negara Pancasila merupakan kesepakatan seluruh elemen bangsa, bahasa, dan latar belakang agama. Karena Pancasila merupakan kesepakatan seluruh elemen bangsa, Muhammadiyah berpandangan Pancasila merupakan bentuk final sebagai ideologi negara yang tidak perlu lagi dipersoalkan atau bahkan diganti dengan dengan ideologi lainnya. Bahkan dalam konsep tersebut Muhammadiyah dengan tegas menyatakan bahwa segala upaya yang ingin mengubah bentuk negara Pancasila adalah bertentangan dengan komitmen nasional dan cita-cita Proklamasi Kemerdekaan.²⁵³ Sementara dalam pemaknaannya sebagai *Dar Al-Syahadah* (kesaksian atau pembuktian), Muhammadiyah mengajak seluruh komponen bangsa, terlebih umat Islam untuk membuktikan diri dalam mengisi dan membangun kehidupan kebangsaan. Muhammadiyah mendorong adanya persaingan yang sehat dalam mengisi dan memajukan kehidupan bangsa dengan segenap kreasi dan inovasi terbaik yang dimiliki masing-masing pihak. Persaingan yang sehat dimaknai sebagai prinsip *fastabiq al-khairat* sebagaimana jargon yang hidup di kalangan Muhammadiyah.

²⁵² *Berita Resmi Muhammadiyah, Tanfidz Keputusan Muktamar Muhammadiyah ke-47 Makassar*, Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2015, 67.

²⁵³ *Berita Resmi Muhammadiyah.*, 69.

Menurut Abdul Mu'thi, pandangan Negara Pancasila sebagai Dar Al-'Ahdhi wa Al-Syahadah, berangkat dari tiga latar belakang utama. *Pertama*, adanya kelompok-kelompok atau beberapa elemen masyarakat, terutama masyarakat muslim yang masih mempersoalkan relasi antara Islam dan negara, dan mempersoalkan negara Indonesia yang berdasarkan Pancasila. *Kedua*, adanya realitas bahwa sebagai bangsa, secara ideologis belum merumuskan secara eksplisit dan membuat satu penjelasan akademik mengenai konsep Negara Pancasila. *Ketiga*, ada sebuah pandangan yang berkembang, di mana masyarakat Islam dianggap sebagai ancaman terhadap negara Pancasila itu sendiri.²⁵⁴

Alasan yang dikemukakan oleh Mu'thi tentunya menarik untuk dikaji lebih lanjut, terlebih pada poin yang lahirnya gagasan Negara Pancasila sebagai Dar Al-'Ahdhi wa Al-Syahadah adalah sebagai respon terhadap kelompok yang masih mempersoalkan relasi antara Islam dan negara serta Pancasila sebagai dasar negara Indonesia. Karena itu artikel ini akan membahas bagaimana Muhammadiyah memandang kedudukan Negara Pancasila sebagai Dar Al-'Ahdhi wa Al-Syahadah? Serta bagaimana langkah-langkah startegis Muhammadiyah ke depan dalam mengaktualisasikan gagasan Negara Pancasila sebagai Dar Al-'Ahdhi wa Al-Syahadah di tengah meningkatnya arus gerakan Islamisme di Indonesia?

B. ISLAM INDONESIA

Sebagai agama mayoritas di negeri ini, Islam di Indonesia terbilang cukup unik dan karena mendapat apresiasi luas dari para pengamat karena dianggap mempunyai karakter yang berbeda dengan Islam di belahan dunia lain, terlebih di jazirah Arab, di mana agama ini lahir. Salah satu ciri karakteristik wajah Islam di Indonesia adalah pertautannya dengan lokalitas atau tradisi setempat. Penampilan Islam Indonesia yang penuh dengan "warna tradisi" tersebut, dalam batas-batas tertentu merupakan hasilpemahaman dan penafsiran terhadap substansi Islam yang ditransformasikan secara aplikatif dalam konteks budaya Indonesia.²⁵⁵ Keberhasilan mentransformasikan ajaran Islam ke dalam konteks budaya Indonesia inilah yang menjadikan Islam Indonesia menjadi kaya akan pemahaman, pemaknaan, penafsiran, juga dari segi tampilan.²⁵⁶

²⁵⁴ Dikdik Baehaqi dan Syifa Siti Aulia, "Studi Tentang Negara Pancasila sebagai Darul Ahdi wa Syahadah Untuk Penguatan Materi Pembelajaran Pendidikan Kewarganegaraan di Universitas Ahmad Dahlan", *Jurnal Civics*, vol. 14, no. 2, Oktober 2017, 208.

²⁵⁵ Mujamil Qomar, *Fajar Baru Islam Indonesia? Kajian Komprehensif atas Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara*, Bandung: Mizan, 2012, 22.

²⁵⁶ *Ibid*,23.

Peranan umat Islam dalam sejarah Indonesia menemukan bentuknya yang modern dan terorganisir pada awal abad ke-20 yang ditandai dengan lahirnya gerakan kebangkitan nasional dari organisasi-organisasi Islam seperti Jami'at Khair (1905), Sarikat Islam (1911), Muhammadiyah (1912), Al-Irsyad (1914), Persatuan Islam (1923), Nahdlatul Ulama (1926), dan lain-lain. Arus pergerakan nasional dari umat Islam tersebut bersatu dengan komponen kebangkitan nasional lainnya menjadi sumber kekuatan dan modal perjuangan bangsa yang melahirkan kemerdekaan Indonesia. Persatuan yang berangkat dari latar belakang pemikiran keislaman ini menjadi modal sosial dalam kehidupan kebangsaan.

Apresiasi terhadap Islam Indonesia tidak hanya pada keragaman tampilannya saja, lebih dari itu, Islam Indonesia dinilai mampu beradaptasi dengan kemodernan, termasuk isu-isu terkait demokrasi dan hak asasi manusia.²⁵⁷ Karakteristik inklusif inilah yang memberikan kemungkinan masyarakat Indonesia, khususnya umat Islam, mampu bersikap demokratis. Sikap demokratis ini sendiri diakui oleh para pemikir Islam seperti Fazlur Rahman dan Mohammed Arkoun. Rahman bahkan menegaskan, "bangsa Indonesia adalah bangsa yang berwatak demokratis. Karena itu hanya penafsiran Islam yang betul-betul demokratislah yang akan berhasil di sana."²⁵⁸ Sikap demokratis ini juga yang berhasil menampilkan wajah Islam Indonesia yang ramah dengan pelbagai perbedaannya. Faktor ini barangkali tidak lepas dari catatan sejarah yang menyebutkan bahwa Islam mengalami sukses besar dalam melakukan misi dakwahnya di Nusantara dalam rentang waktu yang tidak terlalu lama. Kesuksesan ini diakui lagi karena Islam masuk dan berkembang di wilayah Nusantara tanpa ada unsur paksaan apalagi kekerasan.

Pada perkembangannya, corak Islam Indonesia yang inklusif dan demokratis dengan pelbagai ragam pemikiran dapat dilihat pengejawentahannya pada organisasi-organisasi Islam yang tumbuh di Indonesia. Sebut saja NU dan Muhammadiyah, tanpa menafikkan peran besar organisasi Islam lainnya. Dua ormas besar ini pada perkembangannya tak pernah berhenti menyuarakan model Islam yang *washatiyyah* (moderat), toleran, dan memiliki komitmen kebangsaan yang kuat. Bahkan dalam pandangan Syafii Maarif, sudah menjadi semacam aksioma di kalangan umat Islam, selama NU-Muhammadiyah bergandengan tangan, maka bangsaini tetap merasa aman dari anacam radikalisme ekstrem.²⁵⁹ Wajah Islam Indonesia dengan karakter yang moderat dan demokratis sebagaimana yang

²⁵⁷ Amin Mudzakkir, "Islamisme di Indonesia", dalam *TITIK-TEMU: Jurnal Dialog Peradaban*, vol. 8, no. 2, Januari-Juni 2016, 100.

²⁵⁸ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 2005, 153.

²⁵⁹ Ahmad Syafii Maarif, *Islam Dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*, Bandung: Mizan, 2009, 36.

ditunjukkan ormas-ormas Islam di Indonesia ini telah banyak dikemukakan beberapa peneliti.²⁶⁰

Namun apresiasi yang muncul terhadap wajah Islam di Indonesia paling tidak sedikit mengalami pergeseran, terlebih ketika rezim Orde Baru berhasil diturunkan. Adanya pergeseran wajah Islam Indonesia lebih disebabkan oleh gejalanya bangkitnya gerakan Islamisme. Menurut Khamami Zada, sikap dari gerakan Islam tersebut secara internal memperjuangkan syariat Islam menjadi dasar dan hukum negara, dan secara eksternal, bersikap anti Barat (dalam hal ini Amerika dan sekutunya) lewat aksi-aksi protes dan unjuk rasa.²⁶¹ Kemunculan Front Pembela Islam (FPI), Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) bisa dianggap mewakili suara dan agenda-agenda politik dari kalangan Islamisme. Meskipun dalam aksi-aksinya di lapangan, gerakan-gerakan tersebut memiliki pendekatan yang berbeda, tapi pada dasarnya tujuan mereka satu: penerapan syariat Islam di Indonesia. FPI misalnya, lebih menekankan pada aksi-aksi jalanan menggelar sweeping siang hari di bulan Ramadan, serta merazia tempat-tempat hiburan malam sebagai implementasi dari amar ma'ruf nahi munkar, sementara HTI lebih mengutamakan kaderisasi dan sosialisasi terkait ide utamanya mengembalikan khilafah Islamiyyah yang dipandang sebagai satu-satunya sistem politik yang sah untuk menerapkan syariat Islam.²⁶²

Sejak "berlakunya" era reformasi, Islam di Indonesia condong diperhadapkan dengan situasi yang sebenarnya bukan lagi menjadi isu baru, seperti formalisasi syariat, Islam sebagai dasar negara, sampai penegakan kembali khilafah. Hanya saja wacana yang diusung oleh kelompok Islamisme ini seolah mendapat angin segar sejak dibukanya "keran" demokrasi, sehingga kelompok-kelompok tersebut dapat bertindak lebih jauh dalam mengagitasi agenda-agenda mereka ke ruang publik, bahkan tak segan dengan menggunakan cara-cara radikal dan tidak demokratis. Faktor inilah menjadi alasan utama bagi kelompok Islam arus utama seperti Muhammadiyah merasa perlu menegaskan posisi kebangsaannya.

²⁶⁰ Lihat penelitian Robert W. Hefner, *Civil Islam: Islam dan Demokrasi di Indonesia*, Jakarta: ISAI, 2001, Masykuri Abdillah, *Demokrasi di Persimpangan Jalan: Respons Intelektual Muslim Indonesia Terhadap Konsep Demokrasi 1966-1993*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999, Syafii Anwar, *Pemikiran dan Aksi Islam di Indonesia, Sebuah Kajian Politik Tentang Cendekiawan Muslim Orde Baru*, Jakarta: Paramadina, 1995, serta Bahtiar Effendy, *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1999.

²⁶¹ Khamami Zada, "Politik Islam Radikal: Survey Wacana dan Gerakan Islam di Indonesia, dalam Islam, Radikalisme, dan Demokratisasi, *Jurnal Demokrasi dan HAM*, vol. 3, no. 1, Januari-April 2003, 35.

²⁶² Din Wahid, "Muhammadiyah Di Tengah Arus"..., 90.

C. ISLAMISME DI INDONESIA

Di antara tema-tema reformasi dan perubahan dalam wacana Islam kontemporer, perubahan politik mengambil posisi penting. Hal ini karena isu tersebut secara langsung berkaitan dengan tata kehidupan muslim dan menyentuh doktrin Islam, yakni penyatuan agama dan negara, serta supremasi agama atas negara. Walaupun bisa diperdebatkan, banyak muslim yang percaya bahwa pemisahan agama dan negara adalah sesuatu yang "asing" dalam Islam.²⁶³

Istilah Islamisme menurut Amin Mudzakkir pertama kali dikemukakan oleh seorang filsuf Perancis, Voltaire, sebagai pengganti kata "*mahometisme*" di mana istilah ini dipakai sebagai sebutan untuk "agama orang Arab" di kalangan Eropa.²⁶⁴ Tapi secara umum istilah itu mengacu pada jenis tertentu dari interpretasi agama, organisasi dan gerakan di kalangan umat Islam yang menekankan keunggulan Islam vis-à-vis ideologi politik lainnya.²⁶⁵ Islamisme melandaskan pandangannya pada persoalan teokratis yang dalam pengertian utamanya bahwa tidak ada kedaulatan selain kedaulatan Tuhan. Alasan inilah yang membuat para kelompok Islamis menolak sistem politik selain yang berasal dari agama menurut tafsiran mereka.

Dalam sejarah Indonesia, Islamisme dialamatkan kepada gerakan Darul Islam/Negara Islam Indonesia (DI/Nil) dan Masyumi (Majelis Syuro Muslimin Indonesia). Dua gerakan ini secara eksplisit menyebut pendirian negara Islam sebagai salah satu agendanya, meskipun dalam cara bagaimana agenda itu diwujudkan, kedua kelompok ini memilih jalur perjuangan yang berbeda. DI/Nil memilih jalur lewat aksi pemberontakan, sementara Masyumi memilih jalur yang lebih demokratis dengan menjadi peserta Pemilu. Dua organisasi ini oleh Martin van Bruinessen, sebagaimana dikutip Amin, adalah bapak moyang organisasi-organisasi radikal di Indonesia pasca Orde Baru.²⁶⁶

Pada masa Orde Baru, memang kelompok Islamisme mengalami kendala dari sisi gerakan. Ini disebabkan karena kebijakan politik Soeharto yang tidak menginginkan kelompok berkambang sebagaimana juga kekuatan kiri yang ditumpas pasca peristiwa 1965. Sejak itu, praktis dalam kegiatan politiknya Islamisme mengalami kendala, kalau bukan terhenti. Akan tetapi pada masa itu beberapa eks Masyumi yang masih menyimpan utopia tegaknya negara Islam berhasil mendirikan DDII (Dewan Dakwah Islam Indonesia)²⁶⁷ dengan tokoh

²⁶³ Luthfi Assyaukanie, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2011, 38.

²⁶⁴ Amin Mudzakkir, *Islamisme di Indonesia..*, 100.

²⁶⁵ Ibid, 100.

²⁶⁶ Ibid, 103.

²⁶⁷ Luthfi Assyaukanie, *Islam an the Secular State in Indonesia*, Singapore: ISEAS, 2009, 57.

utamanya M. Natsir yang memiliki jaringan yang kuat dengan Timur Tengah dalam hal ini Arab Saudi. Lewat DDII ini jugalah pengaruh Islamisme dari Timur Tengah menyebar di Indonesia.

Tumbangnya rezim Orde Baru membuat kalangan Islamis ini menemukan momentumnya untuk melakukan akselerasi politiknya baik secara kultural lewat ormas maupun secara struktural lewat partai. Tercatat ada beberapa ormas dan partai di Indonesia yang memiliki ideologi Islamisme yang sampai hari ini masih tetap eksis dan secara terang-terangan mengkampanyekan agenda politik mereka, seperti FPI, HTI, maupun PKS.

D. PANCASILA SEBAGAI *DAR AL-'AHD* WA *AL-SYAHADAH* DALAM PERSPEKTIF MUHAMMADIYAH

Muhammadiyah memandang bahwa Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) yang diproklamasikan 17 Agustus 1945 adalah negara Pancasila yang ditegakkan di atas falsafah kebangsaan yang luhur dan sejalan dengan ajaran Islam. Pandangan ini dikuatkan dalam konsep yang dirumuskan pada Muktamar 2015. Bagi Muhammadiyah negara Pancasila yang mengandung jiwa, pikiran, dan cita-cita luhur sebagaimana termaktub dalam pembukaan UUD 1945 dapat diaktualisasikan sebagai "*Baladun Thayyibatun wa Rabbun Ghafur*". Maksud dari pandangan ini adalah Negara Pancasila sebagai *Dar Al-'Ahd* wa *Al-Syahadah* adalah negara yang dibangun dari hasil konsensus nasional (*Dar Al-'Ahd*) dan tempat pembuktian atau kesaksian (*Al-Syahadah*) untuk menjadi negeri yang aman, dan damai (*Dar Al-Salam*) menuju kehidupan yang adil, makmur, bermartabat, dan berdaulat dalam naungan ridha Tuhan.

Din Syamsuddin menjelaskan bahwa Negara Perjanjian atau *Dar Al-Ahdi* memiliki pemaknaan di mana negara Pancasila sebagai bentuk final dan ideal bagi bangsa Indonesia yang mejemuk. Pandangan ini tentunya sangat tepat karena mengingat Indonesia sebagai negara yang sangat majemuk dan plural dalam pelbagai perbedaan. Sedangkan menurut Din, *Dar Al-Syahadah* adalah sebuah aktualisasi dari kesepakatan yang tersebut. Komitmen di sini memiliki pengertian bahwa warga negara atau kelompok negara berlomba-lomba memberikan kesaksian juga pembuktian kepada warga dunia tentang kerja dan kinerja mereka

dalam merealisasi cita-cita bersama membangun negara. NKRI sebagai negara kesaksian merupakan kawasan pembuktian dari kesepakatan tersebut.²⁶⁸

Dalam pandangan resminya, Muhammadiyah memandang Pancasila sebagai dasar negara yang mengikat seluruh rakyat dan komponen bangsa. Pancasila bukan agama, tetapi substansinya mengandung dan sejalan dengan nilai-nilai ajaran agama (Islam). Muhammadiyah berkeyakinan bahwa dalam Pancasila terkandung ciri keislaman dan keindonesiaan yang memadukan nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan. Melalui proses integrasi keislaman dan keindonesiaan yang posistif itu, Muhammadiyah berharap umat Islam Indonesia bisa tampil sebagai kekuatan mayoritas yang dapat menjadi teladan yang baik dalam mewujudkan cita-cita nasional yang sejalan dengan idealisasi negara sebagai negeri yang baik.²⁶⁹

Muhammadiyah memandang bahwa pembentukan negara Indonesia bertumpu pada dua konsensus bangsa, yaitu cita-cita bangsa dan ideologi negara. Keduanya termaktub jelas dalam Pembukaan UUD 1945. Konsensus pertama dirumuskan sebagai trilogi cita-cita nasional; Pertama, negara Indonesia yang merdeka, bersatu, adil, dan makmur. Kedua, perikehidupan kebangsaan yang bebas. Ketiga, melindungi segenap bangsa dan seluruh tanah air Indonesia, memajukan kesejahteraan umum, mencerdaskan kehidupan bangsa, dan ikut melaksanakan ketertiban dunia yang berdasarkan kemerdekaan, perdamaian abadi, dan keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia. Sedangkan untuk konsensus kedua terumuskan dalam lima butir falsafah dan ideologi negara yaitu Pancasila yang memadukan nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan (humanisme religius) yang mengejawantahkan hubungan antar rakyat yang bersatu dalam orientasi permusyawaratan untuk keadilan dan kemakmuran.²⁷⁰

Bagi Muhammadiyah, dalam negara Pancasila terkandung paham nasionalisme yang menjunjung tinggi nilai-nilai dan orientasi kebangsaan yang menjadi bingkai pandangan negara-bangsa. Nasionalisme yang bertumpu pada jiwa dan cita-cita kemerdekaan, bagi Muhammadiyah, harus mampu menghilangkan benih-benih separatisme dan penyimpangan dalam bernegara. Karena itu Muhammadiyah memandang segala bentuk separatisme yang ingin memisahkan diri dari Indonesia dan mencita-citakan bentuk negara lain adalah bertentangan

²⁶⁸ Din Syamsuddin, "NKRI: Negara Perjanjian dan Kesaksian", dalam *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, ed. Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, Bandung: Mizan Pustaka, 2015, 2-26.

²⁶⁹ Lihat "Negara Pancasila sebagai Dar Al-'Ahd wa Al-Syahadah", dalam *Berita Resmi Muhammadiyah no. 1 2015-2020, Tanfidz Keputusan Mukhtar Muhammadiyah Ke-47 Makassar*, Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2015, 68.

²⁷⁰ Saefudin Zuhri, *Deradikalisasi Terorisme: Menimbang Perlawanan Muhammadiyah dan Loyalitas Nahdlatul Ulama*, Jakarta: Daulat Press, 2017, 79.

dengan komitmen nasional dan cita-cita kebangsaan.²⁷¹ Tapi tidak cukup sampai di situ, Muhammadiyah memandang bahwa cita-cita dan spirit nasionalisme tidak akan mungkin terwujud dan dikhianti jika bentuk penyelewengan dalam mengurus negara tidak juga bisa diselesaikan. Muhammadiyah menyadari korupsi, nepotisme, pelanggaran hak asasi manusia, serta penyakit elit lainnya masih menjadi problem dalam kehidupan bernegara hari ini. Oleh karena itu, Muhammadiyah mendorong Pancasila dengan lima silanya perlu ditransformasikan ke dalam seluruh sistem kehidupan nasional. Pancasila harus diberi pemaknaan nilai dan aktualisasi secara terbuka dan dinamis sehingga dapat menjadi rujukan dan panduan yang mencerdaskan, memajukan, dan mencerahkan kehidupan berbangsa dan bernegara.²⁷²

Namun gagasan Negara Pancasila sebagai *Dar Al-'Ahd* wa *Al-Syahadah* ini juga tidak bisa dipisahkan dengan pandangan Islam Berkemajuan yang diusung oleh Muhammadiyah. Keduanya ibarat dua sisi pada satu logam. Negara Pancasila sebagai *Dar Al-'Ahd* wa *Al-Syahadah* hanya dapat terwujud jika gagasan Islam Berkemajuan menjadi pijakan dalam bernegara. Karena pada dasarnya dalam kehidupan kebangsaan maupun kemanusiaan universal, Muhammadiyah pada pandangan Islam Berkemajuan. Hal ini menegaskan komitmen Muhammadiyah untuk terus berkiprah menyemaikan spirit kebenaran, kebaikan, kedamaian, keadilan, dan keutamaan hidup secara dinamis menuju peradaban utama.

Pada dasarnya spirit Islam Berkemajuan bisa dilacak pada awal-awal didirikannya Muhammadiyah, sebagaimana yang diungkapkan oleh KH. Ahmad Dahlan sebagai pendirinya. Istilah tersebut kemudian secara formal dijadikan substansi tentang pandangan keislaman yang terkandung dalam Pernyataan Pikiran Muhammadiyah Abad Kedua.²⁷³ Menurut Haedar Nashir, Islam Berkemajuan yang digagas oleh Muhammadiyah adalah pandangan yang melahirkan keutamaan yang memayungi kemajemukan suku bangsa, ras, golongan, dan kebudayaan umat manusia di muka bumi.²⁷⁴ Pandangan ini tentunya hanya dan sangat sejalan dalam gagasan Negara Pancasila sebagai *Dar Al-'Ahd* wa *Al-Syahadah*. Dalam artian bahwa dalam negara Pancasila, kemajemukan itu bisa dikelola tanpa adanya diskriminasi golongan. Karena pada substansinya, gagasan Negara Pancasila sebagai *Dar Al-'Ahd* wa *Al-Syahadah* dan Islam Berkemajuan mengandung spirit ketuhanan sekaligus kemanusiaan yang universal, sebagaimana yang tercantum

²⁷¹ *Berita Resmi Muhammadiyah.*, 69.

²⁷² *Ibid.*, 69.

²⁷³ Haedar Nashir, "Islam Berkemajuan dan Aktualisasi Gerakan Muhammadiyah", dalam *Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, ed. Alpha Amirrachman, Andar Nubowo, dan Azaki Khoirudin, Bandung: Mizan, 2015, 12.

²⁷⁴ *Ibid.*, 15.

dalam Tanfidz Keputusan Mukhtamar Muhammadiyah ke-47 di Makassar tentang gagasan Negara Pancasila sebagai *Dar Al-'Ahd wa Al-Syahadah*, disebutkan bahwa Muhammadiyah sebagai kekuatan strategis umat dan bangsa berkomitmen untuk membangun negara Pancasila dengan pandangan Islam yang berkemajuan. Dalam hal ini, Muhammadiyah memiliki keyakinan adanya keselarasan antara semangat Pancasila di Indonesia dengan semangat Piagam Madinah yang menjadi landasan konstitusi pada awal pemerintahan Islam di bawah Nabi Muhammad.²⁷⁵

Haedar Nashir menarik satu kesimpulan terkait pandangan Islam yang berkemajuan dalam perspektif Muhammadiyah sebagai pandangan yang memiliki perbedaan orientasi dengan gerakan-gerakan Islam lainnya yang cenderung ekstrem. Menurut Haedar, Muhammadiyah berbeda dengan pandangan Islam yang serba liberal dan melakukan dekonstruksi atas ajaran-ajaran Islam sehingga melahirkan pandangan yang serba relatif. Hanya saja dalam hal ini Haedar tidak menjelaskan secara terperinci seperti apa yang dimaksud dengan liberal. Di sisi lain menurut Haedar, Muhammadiyah juga berbeda dengan pandangan dan gerakan dengan kelompok Islam yang cenderung radikal dan konservatif atau radikal fundamentalis. Secara eksplisit Haedar menyebut beberapa kelompok seperti Salafi, Wahabi, Tarbiyah, /Ikhwanul Muslimin, Taliban, Hizbut Tahrir, Majelis Mujahidin, dan lain-lain. Muhammadiyah juga menurut Haedar berbeda dengan partai-partai politik Islam, termasuk dengan partai dakwah apapun, karena menurutnya, partai-partai tersebut selain memiliki ideologinya sendiri, juga semuanya berjuang di jalur politik praktis.²⁷⁶

Gagasan bernegara dalam konsep Negara Pancasila sebagai *Dar Al-'Ahd wa Al-Syahadah* dan Islam Berkemajuan yang menjadi ikhtiar Muhammadiyah dalam menunjukkan komitmennya terhadap Negara Kesatuan Republik Indonesia jelas bukan tanpa tantangan. Sebuah gagasan hanya akan menjadi fosil yang mengendap jika gagasan tersebut tidak disertai dengan peran-peran strategis dari organisasi ini.

E. PERAN STRATEGIS MUHAMMADIYAH DI TENGAH ARUS GERAKAN ISLAMISME

Kita tentunya telah menyaksikan bersama bagaimana gejala kebangkitan kalangan Islamis terus menguat dalam beberapa tahun terakhir. Kebangkitan-kebangkitan kelompok Islamis ini bermula di negara-negara Arab dan Timur Tengah, dan perlahan-lahan pengaruh mereka telah menembus ke negara-negara

²⁷⁵ Berita Resmi Muhammadiyah., 70.

²⁷⁶ Haedar Nashir, *Memahami Ideologi Muhammadiyah*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2014, 57-58.

Islam atau mayoritas berpenduduk muslim, termasuk Indonesia. Bahkan pengaruh mereka juga telah menembus ke komunitas muslim di negara-negara sekuler di Eropa seperti Inggris dan Perancis. Menanggapi fenomena tersebut, gerakan Islam berhaluan moderat diharapkan bisa melakukan *counter hegemoni ideology* agar persepsi masyarakat dunia tidak didominasi oleh ide-ide gerakan Islam berwajah konservatif-radikal, sebagaimana banyak kita jumpai di kalangan aktivis islamis tersebut.

Sebagaimana telah dijelaskan di sebelumnya, para peneliti telah mencatat sukses besar Indonesia dalam menampilkan wajah Islam moderat-progresif. Gerakan Islam pasca Orde Baru dipuji oleh banyak kalangan karena tetap mempertahankan karakteristik yang moderat dan progresif, sampai kemudian muncul kekuatan Islam konservatif-radikal yang dimotori oleh sejumlah organisasi Islam dengan orientasi ideologi-politik Islamisme. Paling tidak dalam rentang waktu 10 tahun terakhir ini muncul kebangkitan kelompok konservatif-radikal yang minoritas secara numerical, namun mendapat liputan luas di banyak media publik melalui aktivitas yang sangat menarik perhatian masyarakat, sehingga muncul kesan, kelompok ini merupakan kekuatan Islam dominan di Indonesia. Ambil contoh Mukhtamar Khilafah yang diselenggarakan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) di Istora Senayan yang dihadiri ribuan orang. Situasi yang ditandai oleh tafsir Islam oleh kelompok Islamis yang bercorak konservatif-radikal yang mendominasi wacana publik dengan mengalahkan interpretasi Islam dari kalangan Islam moderat ini disebut Marti van Bruinessen sebagai gejala *conservative turn*²⁷⁷

Bukan tanpa alasan kemunculan kelompok ini bisa dikatakan "berkah" dari sistem demokrasi yang menjamin hak-hak sipil dan kebebasan politik, serta ruang partisipasi publik yang terbuka luas untuk mengekspresikan aspirasi politik dengan orientasi ideologi yang beraneka ragam. Jelas kelompok Islamis yang bercorak konservatif-radikal ini mendapat keuntungan dari sistem demokrasi tersebut sehingga mereka dapat menunjukkan eksistensinya di tengah-tengah masyarakat Indonesia.

Dalam konteks pergumulan ideologi-politik ini, kekuatan-kekuatan *civil society* seperti Muhammadiyah memiliki peran dalam membuat garis batas yang tegas agar kekuatan-kekuatan Islamis dengan agenda politiknya tidak menguasai ruang publik, apalagi mendominasi baik wacana maupun praksis politik Islam di Indonesia. Muhammadiyah adalah bagian dari asosiasi masyarakat sipil yang menjadi tiang penyangga struktur dan sistem politik demokrasi modern di Indonesia. Sebagai gerakan yang lahir jauh sebelum kemerdekaan dan bahkan ikut

²⁷⁷ Lihat Martin van Bruinessen dalam *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*, Bandung: Mizan

melahirkan negara ini, Muhammadiyah bertanggungjawab terhadap masa depan Indonesia yang berdasarkan Pancasila. Peran strategis Muhammadiyah dalam kehidupan bernegara juga diperkuat dalam konsep Negara Pancasila sebagai *Dar Al-'Ahdi wa Al-Syahadah*, di mana kehidupan kebangsaan Muhammadiyah sejak awal berjuan untuk pengintegrasian keislaman dan keindonesiaan.

Dalam hasil putusan Muktamar Muhammadiyah ke-47, peran strategis Muhammadiyah dalam menyikapi pelbagai problem kebangsaan dengan spirit Islam yang berkemajuan dan termanifestasikan dalam gagasan kebangsaannya *Negara Pancasila sebagai Dar Al-'Ahdi wa Al-Syahadah*, organisasi ini mengeluarkan pandangannya terkait isu-isu strategis keumatan, kebangsaan, dan kemanusiaan universal. Dalam hal ini, penulis hanya akan sedikit mengurai beberapa poin penting dari ketiga isu tersebut.

1. Keberagamaan yang moderat

Keberagamaan yang moderat ini menjadi isu penting mengingat perkembangan hari ini menunjukkan gejala meningkatnya perilaku keberagamaan yang ekstrim, antara lain kecenderungan mengkafirkan pihak lain (takfiri). Muhammadiyah mengakui, di kalangan umat Islam terdapat kelompok yang suka menghakimi, menanamkan kebencian, dan melakukan tindakan kekerasan terhadap kelompok lain dengan tuduhan sesat dan kafir. Muhammadiyah beranggapan sikap takfiri tersebut antara lain dipicu oleh pemahaman agama yang sempit, kurangnya interaksi keagamaan, pendidikan agama yang eksklusif, serta politisasi agama, dan faktor lainnya. Karena itu untuk membendung sikap-sikap beragama yang ekstrim dan destruktif tersebut, Muhammadiyah mengajak umat Islam, khususnya warga Muhammadiyah mengedepankan pendekatan dialog, dakwah yang terbuka. Muhammadiyah memandang berbagai perbedaan dan keragaman adalah sunnatullah yang dapat memperkaya pemikiran dan memperluas wawasan. Sikap beragama yang moderat penting untuk diterapkan di tengah ideologi kekerasan dengan mengatasnamakan agama yang meningkat. Problem tersebut bukan saja tumbuh di luar Muhammadiyah, tetapi fenomena eksklusifitas tersebut juga ada di internal Muhammadiyah sendiri. Karena itu pentingnya kiranya pandangan terkait keberagamaan yang moderat ini menjadi isu yang terus disemai di tengah umat Islam Indonesia

2. Keberagamaan yang toleran

Kalau pada isu yang pertama terkait keberagamaan yang moderat agaknya lebih tertuju pada dinamika perbedaan di kalangan umat Islam, maka ada isu ini Muhammadiyah melangkah ke spektrum yang lebih luas. Keberagamaan yang toleran bukan saja menjadi isu di internal umat Islam, tetapi mencakup urusan

hubungan antar agama di Indonesia. melemahnya budaya toleransi di Indonesia yang ditandai dengan menguatnya ekstrimisme di hamper semua kelompok seperti tindakan penyerangan tempat ibadah dan kekerasan atas nama agama yang kerap terjadi, mendorong Muhammadiyah untuk turut andil dalam memberikan pandangan terkait isu-isu intoleransi tersebut. Muhammadiyah berpandangan usaha untuk memperkuat toleransi tidak cukup dengan memperbanyak aturan formal yang kaku, tetapi perlu dilakukan upaya menyemai dan menumbuhkan kembali nilai-nilai toleransi, Bhinneka Tunggal Ika dan keteladanan dari para tokoh agama dan elite bangsa.

3. Perlindungan pada Kelompok Minoritas

Berbagai peristiwa diskriminasi terhadap minoritas sering terjadi di berbagai belahan dunia. Kelompok minoritas etnis, agama, ras, dan budaya seringkali mendapat tekanan, intimidasi, diskriminasi, dan kekerasan dari kelompok. Muhammadiyah memandang bahwa ukhuwah insaniyyah harus menjunjung tinggi kemanusiaan universal tanpa memandang latar belakang etnis, agama, dan unsur primordial lain sebagai bagian penting dari ajaran Islam.

Ketiga isu di atas masih sangat relevan untuk terus diperbincangkan. Mengingat arus gerakan yang mengatasnamakan agama dengan corak konservatif-radikal masih menjadi ancaman bersama dalam kehidupan bernegara. Tentunya peran strategis dari Muhammadiyah ini penting untuk diaktualisasikan sebagai *counter ideology* yang konservatif-radikal.

F. KESIMPULAN

Dari penjelasan tulisan di atas, bisa ditarik beberapa kesimpulan sekaligus saran dalam upaya menjaga kemajemukan bangsa dari ideologi-ideologi yang hendak mengubah dasar negara apalagi dengan corak konservatif dan radikal sebagaimana yang Nampak dalam aksi-aksi yang dilakukan kalangan Islamisme.

Pertama, Islamisme merupakan ideologi politik dengan balutan agama yang berupaya menjadikan Islam sebagai totalitas kehidupan, bukan saja dalam aspek ritual semata, tetapi juga dalam wilayah politik dan negara. Sebab itu gerakan islamisme menjadi ancaman bagi kehidupan bernegara di Indonesia yang telah menerima Pancasila sebagai dasardan ideologi negara.

Kedua, Muhammadiyah sebagai salah satu kekuatan *civil society* yang turut serta membidani lahirnya Negara Kesatuan Republik Indonesia dari awalnya telah menegaskan bahwa Pancasila merupakan hasil kesepakatan yang mengikat bagi seluruh rakyat Indonesia. Muhammadiyah berkeyakinan bahwa dalam Pancasila

terkandung ciri keislaman dan keindonesiaan yang memadukan nilai-nilai ketuhanan dan kemanusiaan.

Ketiga, pada muktamarnya yang ke-47, Muhammadiyah kembali menegaskan pandangan bernegaranya tersebut lewat konsep *Negara Pancasila sebagai Dar Al-'Ahd wa Al-Syhadah* yang mengandung pengertian bahwa Negara Pancasila sudah merupakan rumusan final sebagai kesepakatan, tapi juga mengandung ajakan bagi segenap komponen untuk membuktikan diri dalam menghidupkan dan menjaga nilai-nilai Pancasila.

Keempat, Muhammadiyah sebagai salah kekuatan Islam di Indonesia perlu lebih aktif dalam mensosialisasikan pandangan bernegaranya tersebut. Mengingat ideologi islamisme pada kenyataannya cukup berhasil melakukan infiltrasi ke kantong-kantong dakwah dan amal usaha Muhammadiyah.

DAFTAR PUSTAKA

- Assyaukanie, Luthfi, *Islam an the Secular State in Indonesia*, Singapore: ISEAS, 2009.
- _____, *Ideologi Islam dan Utopia: Tiga Model Negara Demokrasi di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 2011.
- Baehaqi, Dikdik dan Syifa Siti Aulia, "Studi Tentang Negara Pancasila sebagai Darul Ahdi wa Syahadah Untuk Penguatan Materi Pembelajaran Pendidikan Kewarganegaraan di Universitas Ahmad Dahlan, *Jurnal Civics*, vol. 14, no. 2, Oktober 2017.
- Bruinessen, Martin van, *Conservative Turn: Islam Indonesia dalam Ancaman Fundamentalisme*, Bandung: Mizan.
- Djamil, Fathurrahman, *Metode Ijtihad Majelis Tarjih Muhammadiyah*, Jakarta: Logos, 1995.
- Hasan, Noorhaidi, *Islam Politik Di Dunia Kontemporer: Konsep, Genealogi, Dan Teori*, Yogyakarta: SUKA-Press UIN Sunan Kalijaga, 2012.
- Maarif, Ahmad Syafii, *Islam Dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*, Bandung: Mizan, 2009
- Mudzakkir, Amin, "Islamisme di Indonesia", dalam *TITIK-TEMU: Jurnal Dialog Peradaban*, vol. 8, no. 2, Januari-Juni 2016.
- Nashir, Haedar, *Memahami Ideologi Muhammadiyah*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2014.
- _____, "Islam Berkemajuan dan Aktualisasi Gerakan Muhammadiyah", dalam *Islam Berkemajuan untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, ed. Alpha Amirrachman, Andar Nubowo, dan Azaki Khoirudin, Bandung: Mizan, 2015.
- Qomar, Mujamil, *Fajar Baru Islam Indonesia? Kajian Komprehensif atas Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara*, Bandung: Mizan, 2012.
- Rahman, Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, terj. Ahsin Mohammad, Bandung: Pustaka, 2005.
- Roy, Oliver, *The Failure of Political Islam*, London: I.B. Tauris Publishers, 1994.
- Syamsuddin, Din, "NKRI: Negara Perjanjian dan Kesaksian", dalam *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, ed. Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, Bandung: Mizan Pustaka, 2015.
- Tibi, Bassam, *Islam dan Islamisme*, terj. Alfathri Adlin, Bandung: Mizan, 2016.

- Wahid, Abdurrahman, "Musuh Dalam Selimut" dalam Pengantar Editor, *Ilusi Negara Islam*, Jakarta: The Wahid Institute, 2009.
- Wahid, Din, "Muhammadiyah Di Tengah Arus Gerakan Islam Transnasional" dalam *Islam Berkemajuan Untuk Peradaban Dunia: Refleksi dan Agenda Muhammadiyah ke Depan*, ed. Alpha Amirrachman, Andar Nubowo, Azaki Khoiruddin, Bandung: Mizan, 2015.
- Zada, Khamami, "Politik Islam Radikal: Survey Wacana dan Gerakan Islam di Indonesia, dalam Islam, Radikalisme, dan Demokratisasi, *Jurnal Demokrasi dan HAM*, vol. 3, no. 1, Januari-April 2003.
- Zuhri, Saefudin, *Deradikalisasi Terorisme: Menimbang Perlawanan Muhammadiyah dan Loyalitas Nahdlatul Ulama*, Jakarta: Daulat Press, 2017.
- Berita Resmi Muhammadiyah no. 1 2015-2020, Tanfidz Keputusan Muktamar Muhammadiyah Ke-47 Makassar*, Yogyakarta: Pimpinan Pusat Muhammadiyah, 2015.

NILAI DEMOKRASI DALAM DAKWAH LITERASI DAN PEMBERDAYAAN EKONOMI MASYARAKAT MARGINAL OLEH LEMBAGA LAKSITA

Oleh: Ahmad Habibi Syahid

Universitas Islam Negeri Sultan Maulana Hasanuddin Banten

ahmad.habibi@uinbanten.ac.id

Abstract

Democracy related to local experience. The application of a successful democratization process in a country tends to lead to a theory of democratization was not suitable if applied in other countries. Democracy in the perspective of Indonesian people should not be separated from UUD 1945 and the concept of Bhineka Tunggal Ika. In developing democracy, education is a term that has an important role. This is because education transmits the knowledge, skills, and values needed by citizens in a democratic society. In this context, LAKSITA with community empowerment programs in the form of literacy Dakwah has a manifestation of the economic empowerment of the people must be able to realize democratic education. This research critically examines and analyze the democratic values contained in literacy Dakwah and economic empowerment by LAKSITA institutions. The research method used in this study is PAR (Participatory Action Research). This method is used to see how significant the value of dominance is embedded in literacy Dakwah by the LAKSITA Institute in empowering economy people.

Keywords: *LAKSITA Institute, Marginal Society, Economy Empowering, Literacy Dakwah, Democratization.*

Abstrak

Term demokrasi sangat terkait dengan pengalaman lokal. Aplikasi proses demokratisasi yang berhasil di suatu negara cenderung menimbulkan teori demokratisasi yang tidak cocok, apabila diaplikasikan di negara lain. Demokrasi dalam perspektif masyarakat Indonesia seharusnya tidak terlepas dari UUD 1945 dan konsep Bhineka Tunggal Ika. Dalam mengembangkan demokrasi, pendidikan menjadi term yang memiliki peran penting. Hal ini disebabkan karena pendidikan menularkan pengetahuan, keterampilan, dan nilai-nilai yang dibutuhkan warga negara di dalam masyarakat demokratis. Pada konteks inilah LAKSITA dengan program pemberdayaan masyarakat dalam bentuk dakwah literasi sebagai perwujudan pemberdayaan ekonomi umat harus mampu mewujudkan pendidikan yang demokratis. Penelitian ini akan mengkaji dan menganalisis secara kritis tentang nilai demokrasi yang

terkandung dalam dakwah literasi dan pemberdayaan ekonomi oleh lembaga LAKSITA. Metode penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah PAR (Participatory Action Research). Metode ini digunakan untuk melihat seberapa signifikan nilai demokrasi yang tertanam dalam dakwah literasi oleh Lembaga LAKSITA dalam pemberdayaan ekonomi umat.

Kata kunci: *Lembaga LAKSITA, Masyarakat Marginal, Pemberdayaan Ekonomi, Dakwah Literasi, Demokrasi.*

A. PENDAHULUAN

Indonesia dengan semboyannya yaitu “Bhinneka Tunggal Ika” mengisyaratkan esensi demokrasi dalam bernegara. Indonesia pada dasarnya bukan merupakan bagian dari konsep negara sekuler dan juga bukan bagian dari konsep negara teokratis.²⁷⁸ Pemberlakuan UUD 1945 membuat masyarakat Indonesia menikmati kebebasan beragama serta adanya toleransi terhadap perbedaan agama dan kelompok agama dengan nilai-nilai demokrasi yang terkandung di dalamnya.²⁷⁹ Konsep inilah yang pada akhirnya menjadikan bangsa Indonesia memiliki kebebasan dalam memilih sesuatu termasuk di dalamnya dalam menentukan pendidikan yang demokratis.

Kemajuan suatu bangsa sejatinya dapat diukur dari kualitas pendidikan. Oleh karena itu pendidikan merupakan sebuah aset bagi kemajuan suatu bangsa, begitupun bagi bangsa Indonesia. Sehingga mengikuti pendidikan merupakan suatu kewajiban bagi setiap warga negara, mulai dari jenjang pendidikan dini, dasar, menengah dan jenjang pendidikan tinggi. Kewajiban mengikuti jenjang pendidikan ini sebagaimana diamanahkan oleh undang-undang dasar tahun 1945 pada pasal 31 ayat 1 dan ayat 2. Pasal 31 ayat menyebutkan bahwa setiap warga Negara berhak

²⁷⁸ Penduduk muslim yang menjadi mayoritas di Indonesia tidak lantas menjadikan Negara ini bagian dari konsep negara teokratis. Negara dengan jumlah umat Islam terbesar dunia berkisar 88,22 persen dari 228.437.870 jiwa penduduk Indonesia.

²⁷⁹ Fuad Fachruddin, *Agama dan Pendidikan Demokrasi* (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2006), 1.

mendapatkan pendidikan. Pasal 31 ayat 2 menjelaskan setiap warga Negara wajib mengikuti pendidikan dasar dan pemerintah menanggung biayanya.²⁸⁰

Di dalam undang-undang nomor 20 tahun 2003 tentang sistem pendidikan nasional dijelaskan bahwa pendidikan adalah usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik secara aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia, serta keterampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa dan negara.²⁸¹ Wujud dari UU no 20 tahun 2003 adalah upaya masyarakat dalam mewujudkan pendidikan yang demokratis yang dibarengi dengan usaha secara sadar dan bebas dalam menentukan arah ke depan. Masyarakat dengan haknya memiliki kebebasan dalam menentukan arah merupakan bagian dari konsepsi demokrasi telepas apakah masyarakat tersebut merupakan bagian dari masyarakat marginal.²⁸²

John Dewey²⁸³ menjelaskan mengenai konsepsi demokrasi dalam pendidikan bahwa pendidikan sejatinya menjadi manfaat bersama (*social function*) serta sebagai alat membangun kedewasaan melalui partisipasi secara aktif dalam kehidupan kelompok yang mereka jalani. Dalam konsep lain mengenai demokrasi dan media masa yang merupakan sesuatu yang dianggap penting, James Curran²⁸⁴ menyatakan bahwa peran demokrasi dalam suatu media memiliki keterkaitan dengan diskursus tentang bagaimana suatu media diorganisir. Seperti halnya

²⁸⁰ Undang-Dasar Republik Indonesia Tahun 1945 pasal 31 ayat 1 dan 2 (Surabaya: Indah, 2009), 61. Lihat Ahmad Habibi Syahid, "Pemberdayaan Masyarakat Marginal di Perkotaan" *Lembaran Masyarakat: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 1, No. 2, 2015. 155-168.

²⁸¹ Undang-undang Republik Inonesia nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), h.3

²⁸² Ahmad Habibi Syahid, "Pemberdayaan Masyarakat Marginal di Perkotaan", 155-168.

²⁸³ John Dewey, *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education* (Delhi: Aakar Books, 2004), 87. Lebih lanjut Dewey menambahkan bahwa pendidikan pada dasarnya akan menjadikan individu lebih bervariasi dengan kualitas hidup yang kompleks dalam satu kelompok.

²⁸⁴ James Curran, "Mass Media and Democracy: A Reappraisal", *Mass Media and Society* (New York: Routledge, 1992), 82.

pendidikan demokratis memiliki nilai untuk dapat terselenggara secara baik dan terorganisir.

Masyarakat marginal merupakan bagian dari masyarakat Indonesia dan juga memiliki hak yang sama atas pendidikan. Asas demokrasi seharusnya menjadi tameng bagi mereka untuk dapat bebas menerima hak-hak sebagai warga negara terutama dalam masalah pendidikan. Kecenderungan masyarakat marginal pada pola kehidupan yang sederhana menjadikan mereka masuk dalam kategori masyarakat *pinggiran*.²⁸⁵

Pada dasarnya hak dan kewajiban pendidikan telah dijamin oleh undang-undang, akan tetapi secara faktual bisa dilihat bahwa pendidikan di Indonesia belum berjalan secara maksimal. Kehadiran lembaga LAKSITA sebagai suatu lembaga yang bergerak di bidang pendidikan menjadi angin segar bagi masyarakat marginal.²⁸⁶ Rumah Belajar LAKSITA menghadirkan kegiatan pembelajaran berupa pemberdayaan masyarakat salah satunya pelatihan bagi para remaja putus sekolah berupa peningkatan *life skill education*. Kegiatan ini dilakukan sebagai cermin membangun masyarakat yang berdaya ekonomi secara mandiri.

Artikel ini ditulis dalam rangka memberikan gambaran serta mengkaji secara kritis tentang nilai-nilai demokrasi dalam dakwah literasi yang dilakukan oleh lembaga LAKSITA sebagai bentuk pemberdayaan ekonomi. Dakwah literasi dimaknai sebagai kegiatan memberikan nilai-nilai positif dengan mengadakan kegiatan pelatihan kepenulisan dan penerbitan hasil karya dari tulis para peserta kelas menulis. Tentu para peserta yang dijadikan sebagai target pemberdayaan adalah masyarakat sekitar yang keberadaannya dekat dengan lembaga LAKSITA.

²⁸⁵ Ahmad Habibi Syahid, "Pemberdayaan Masyarakat Marginal di Perkotaan", 155-168.

²⁸⁶ Dalam tulisan ini yang dijadikan studi kasus adalah keberadaan Rumah Belajar LAKSITA dan masyarakat marginal Ling. Tegal Jeruk Kec. Cipocok Kota Serang Prov. Banten.

B. PEMBAHASAN

1. Demokrasi dan Konsepsi Demokrasi dalam Pendidikan

a. Demokrasi dalam Sudut Pandang Teoretis

Pengertian istilah demokrasi dapat digambarkan dalam perspektif masyarakat demokratis. Masyarakat yang demokratis adalah masyarakat yang hidup bersama, di mana setiap warga tanpa memandang latar belakang biologis dan sosial memiliki martabat sebagai makhluk manusia yang bebas.²⁸⁷

John Dewey²⁸⁸ mendefinisikan demokrasi sebagai *way of life*. Dalam konteks dunia diskursus mengenai demokrasi tidak dapat terlepas dari isu-isu globalisasi. Seperti pernyataan Mustapha Kamal Pasha bahwa demokratisasi merupakan buah dan konsekuensi dari globalisasi.²⁸⁹ Senada dengan apa yang disampaikan oleh Andi Faisal Bakti bahwa globalisasi merupakan dampak dari perkembangan sains dan teknologi, terutama dalam bidang komunikasi.²⁹⁰ Oleh karenanya penjabaran demokrasi sebagai jalan hidup adalah merupakan pilihan dari identitas warga negara.

Pada dasarnya demokrasi diidentikkan dengan sebuah kekuasaan dan bagaimana kekuasaan tersebut dikelola secara bersama. Sama halnya yang dijelaskan oleh Amy Troolin bahwa demokrasi pada level dasar didefinisikan sebagai sistem politik atau pemerintahan yang dikuasai oleh warga negara atau dikelola

²⁸⁷ Zamroni, *Pendidikan dan Demokrasi dalam Transisi: Prakondisi menuju era Globalisasi* (Jakarta: PSAP, 2007), 48. Kedudukannya sebagai manusia bebas dalam perspektif demokrasi melahirkan manusia dengan segala hak-haknya, khususnya hak untuk memiliki keyakinan dan pendirian yang tidak bisa diubah secara paksa oleh siapapun juga.

²⁸⁸ John Dewey, *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*. Lebih lanjut Dewey menambahkan bahwa demokrasi adalah pilar utama yang harus dijabarkan dan dilaksanakan secara sistematis dalam suatu bentuk aturan sosial politik. Pernyataan Dewey di atas menegaskan bahwa demokrasi bukan sekadar ide yang menyangkut bentuk pemerintahan, melainkan suatu bentuk kehidupan bersama dalam bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

²⁸⁹ Mustapha Kamal Pasha, "Predatory Globalization and Democracy in the Islamic World", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 581, Globalization and Democracy (May, 2002), 121-132.

²⁹⁰ Andi Faisal Bakti, "Globalisasi: Dakwah Cerdas Era Globalisasi: antara Tantangan dan Harapan", Materi Seminar Nasional Sehari pada Fakultas Dakwah, UIN Raden Fatah Palembang, 8 Maret 2005.

secara bersama serta mampu berperan aktif dalam menjalankan pemerintahan.²⁹¹ Sedangkan menyangkut hal kekuasaan terdapat tiga prinsip yaitu *pertama* adanya keseimbangan pembagian kekuasaan politik diantara berbagai kelompok yang ada di masyarakat, *kedua* adanya keseimbangan hubungan kekuasaan antara pemerintah dan masyarakat, dan *ketiga* adanya kekuasaan internasional yang mempengaruhi suatu bangsa sehingga mendorong proses sebagaimana pada prinsip a dan b.²⁹² ketiga prinsip dalam konsep kekuasaan tersebut yang menjadi fokus dari pendidikan demokratis, di mana masyarakat dapat berperan secara bebas untuk menentukan arah pendidikan dan menerima hak dan kewajibannya sebagai warga negara dalam hal pendidikan.

Dalam masyarakat demokratis lahir kesadaran bahwa kekuasaan akan aman apabila berada di tangan rakyat sendiri.²⁹³ Dari asumsi mengenai kekuasaan dan tangan rakyat akan memunculkan kesadaran bahwa untuk mampu mengemban amanah kekuasaan serta mampu menjalankan tugas-tugas dari kekuasaan akan dapat dilaksanakan apabila memiliki kemampuan tertentu. Dalam hal ini, dapat dikatakan bahwa pendidikan memiliki peran penting dalam perkembangan demokrasi terutama di Indonesia, akan tetapi pada praktiknya pemerataan pendidikan seakan menjadi pekerjaan rumah yang masih menjadi masalah dalam setiap pemerintahan baru.

Banyaknya definisi mengenai demokrasi perlu didiskusikan agar bisa dirumuskan definisi yang lebih komprehensif dan relevan dengan permasalahan yang diangkat dalam makalah ini. Pendefinisian tentang demokrasi dapat dilihat dari pernyataan Yose Ortega seorang pemikir politik seperti yang dikutip oleh Zamroni bahwa pendidikan dan masyarakat merupakan wujud asli dan bayangannya, atau dapat dikatakan bahwa pendidikan adalah cerminan dari masyarakatnya. Lebih jelas

²⁹¹ <http://study.com/academy/lesson/what-is-democracy-definition-types-principles.html> accessed at 16 November 2015.

²⁹² Zamroni, *Pendidikan dan Demokrasi dalam Transisi: Prakondisi menuju era Globalisasi*, 48.

²⁹³ Zamroni, *Pendidikan dan Demokrasi dalam Transisi: Prakondisi menuju era Globalisasi*, 49.

dia menyatakan bahwa pendidikan jika diibaratkan sebuah sekolah maka jika masyarakat rusak maka rusak pula sekolah tersebut.²⁹⁴

b. Konsepsi Demokrasi dalam Pemberdayaan Masyarakat

Berbicara mengenai diskursus tentang demokrasi dan relevansinya dengan pendidikan berarti berbicara bagaimana pendidikan diselenggarakan dengan tujuan mencerdaskan kehidupan bangsa seperti yang tertera dalam pembukaan undang-undang dasar 1945, bahwa pendidikan adalah hak setiap bangsa dan dengan tujuan mencerdaskan kehidupan bangsa. Lain hal bahwa pendidikan merupakan representasi dari solusi yang diberikan oleh Allah kepada manusia agar memiliki kedudukan yang tinggi tidak hanya dari sisi ketuhanan akan tetapi dari sisi manusia. Allah berfirman dalam Q.S. Al-Mujadilah ayat 11 yang berbunyi:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجَالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ وَإِذَا قِيلَ انشُرُوا فَاَنْشُرُوا يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ

Penjabaran dari ayat ini adalah bagaimana nilai iman dan usaha manusia untuk menuntut ilmu akan berbalas kebaikan berupa ditempatkannya manusia di dalam kedudukan yang tinggi. Kata *yarfa'* yang berarti mengangkat memiliki arti sempit yaitu meninggikan atau menempatkan di tempat yang tinggi atau di kedudukan yang tinggi.

John Dewey dalam bukunya *Democracy and Education* menjelaskan bahwa pendidikan dianggap sebagai kebutuhan hidup,²⁹⁵ fungsi sosial,²⁹⁶ petunjuk,²⁹⁷ dan pertumbuhan.²⁹⁸ Pernyataan Dewey mengenai pendidikan tersebut akhirnya dituangkan dalam pembahasan yang berbeda-beda sebagai suatu konsepsi demokrasi dalam pendidikan.

²⁹⁴ Zamroni, *Pendidikan dan Demokrasi dalam Transisi: Prakondisi menuju era Globalisasi*, 75.

²⁹⁵ John Dewey, *Democracy and Education*, h. 1

²⁹⁶ *Ibid*, h. 11.

²⁹⁷ *Ibid*, h. 26.

²⁹⁸ *Ibid*, h. 45.

John Dewey mengatakan bahwa perbedaan antara kehidupan dengan sesuatu yang dikatakan benda mati adalah terjadinya proses pembaharuan.²⁹⁹ Pembaharuan diibaratkan seperti sebuah batu yang tidak melakukan perlawanan ketika diberikan tempaan ataupun pukulan. Ketika batu tersebut ditempa tetap akan menjadi sebuah batu. Berbeda dengan manusia yang dalam konteks masyarakat demokrasi harus mengalami proses pembaharuan. Proses pembaharuan dalam konteks kebutuhan hidup berarti adanya alat atau cara untuk mampu melakukan sebuah pembaharuan. Pendidikan yang dikatakan Dewey sebagai kebutuhan hidup yang memiliki tujuan akhir adalah sebagai alat pembaharu.

Pemberdayaan masyarakat pada dasarnya bagian dari penyelenggaraan pendidikan non-formal. Kegiatan ini didasarkan pada pelatihan dan pendampingan terutama dalam memberikan bekal materi *life skill education*. Sehingga kegiatan pemberdayaan dipusatkan pada pembekalan keterampilan yang akan digunakan dalam mensejahterakan hidup atau jika disitilahkan menggunakan teori Dewey adalah bertujuan untuk dapat melakukan proses pembaharuan. Selain itu, pemberdayaan masyarakat dengan nilai-nilai pendidikan dan juga sarat akan nilai-nilai dakwah yang sangat erat hubungannya dengan kesejahteraan sosial³⁰⁰ atau juga sebagai fungsi sosial. Amar ma'ruf yang terkandung dalam nilai-nilai dakwah Islam juga terkandung dalam pemberdayaan masyarakat. Karena hal itu juga mencerminkan pada kegiatan menyeru kepada kebaikan. Sehingga memberdayakan masyarakat artinya mambantu menyejahterakan masyarakat.

Dari data statistik tingkat provinsi dan kabupaten menunjukkan bahwa terdapat kelompok anak-anak tertentu yang terkena dampak paling rentan yang sebagian besar berasal dari keluarga miskin sehingga tidak mampu melanjutkan pendidikan ke jenjang selanjutnya. Anak-anak yang berasal dari keluarga kurang

²⁹⁹ *Ibid*, h. 1

³⁰⁰ Pendefinisian tentang kesejahteraan sosial tertuang dalam undang-undang nomor 11 tahun 2009 bahwa kesejahteraan sosial adalah upaya untuk mampu menghadirkan kondisi yang terpenuhinya kebutuhan material, spiritual dan sosial warga negara agar dapat hidup layak dan mampu mengembangkan diri, sehingga dapat melaksanakan fungsi sosialnya.

mampu, memiliki kemungkinan putus sekolah empat kali lebih besar daripada mereka yang berasal dari keluarga berkecukupan. Untuk data statistik geografis, tingkat putus sekolah anak SD di kampung 3:1 dibandingkan dengan di daerah perkotaan. Hal tersebut terjadi karena dipicu oleh faktor kekurangan tenaga pengajar untuk daerah terpencil dan tergolong berpenghasilan rendah. Tingkat putus sekolah anak di kampung dapat mencapai 3% jika dibandingkan dengan anak di perkotaan. Keadaan seperti ini seharusnya menjadi perhatian pemerintah dalam pemerataan pendidikan di Indonesia.³⁰¹

Kebanyakan dari masyarakat yang putus sekolah adalah disebabkan karena faktor ekonomi dan lingkungan. Faktor ekonomi disebabkan karena masyarakat tidak mampu membiayai pendidikan anaknya ke jenjang yang lebih tinggi. Biasanya anak yang putus sekolah akibat orang tuanya tidak mampu membiayai sekolah terjadi pada transisi ketika anak tamat SD menuju tingkat SMP. Akibatnya anak-anak yang putus sekolah ini memilih menjadi pengamen, pengemis, main-main yang tidak jelas arah perkembangannya. Menurut Retno Listyarti,³⁰² merujuk data FSGI angka anak putus sekolah terutama terjadi pada anak perempuan di usia 7,7 tahun atau anak yang sudah menginjak bangku SD ke SMP dan hal ini hampir terjadi di sebagian besar provinsi, terutama di daerah tertinggal. Adapun, untuk anak putus sekolah khusus laki-laki di usia 8,1 tahun saat menginjak SMP. Sehingga bisa dikatakan bahwa keadaan status ekonomi keluarga miskin cenderung akan menimbulkan berbagai masalah yang berkaitan dengan pembiayaan hidup anak, khususnya dalam pendidikan anak, sehingga anak sering dilibatkan untuk membantu memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga sehingga merasa terbebani

³⁰¹ Mujtahidien dalam workshop pendidikan gratis, di Jakarta, Selasa (23/6/2015). Baca <http://kabar24.bisnis.com/read/20150623/255/446327/unicef-25-juta-anak-indonesia-putus-sekolah->

³⁰² Sekretaris Jendral Federasi Serikat Guru Indonesia. Baca <http://news.okezone.com/read/2015/08/17/65/1197407/70-tahun-ri-merdeka-anak-putus-sekolah-masih-tinggi>

dengan masalah ekonomi ini sehingga mengganggu kegiatan belajar dan kesulitan mengikuti pelajaran

Masalah putus sekolah sebagaimana data di atas juga dialami di daerah kecamatan Cipocok, khususnya di kampung (Link) tegal jeruk serang. Lokasi kampung tegal jeruk Kecamatan Cipocok Serang sebenarnya tidak begitu jauh dari wilayah Kota Serang. Jarak kampung ini hanya sekitar 2 km berdekatan dengan kantor walikota Serang. Namun berdasarkan data dari kelurahan setempat diketahui bahwa mayoritas penduduk di kampung ini tergolong ekonomi miskin. Mayoritas penduduk bekerja sebagai buruh kasar. Sebagian penduduk kampung ini menjalani profesi sebagai kuli bangunan, sopir angkot, pedagang asongan, karyawan pabrik, dan sebagian ada yang bertani. Keadaan ekonomi yang dialami penduduk kampung ini sedikit banyak mempengaruhi tingkat kepedulian untuk menyekolahkan anak mereka kejenjang pendidikan yang lebih tinggi. Kebanyakan orang tua lebih sibuk mengurus beban kebutuhan hidup dan kurang memperdulikan kebutuhan pendidikan anak. Bahkan tidak jarang anak-anak ikut membantu orang tuanya mencari tambahan ekonomi keluarga.³⁰³

Kondisi demikian mengakibatkan minimnya kesadaran dari orang tua untuk menyekolahkan anaknya pada jenjang pendidikan yang lebih tinggi. Berdasarkan pre-riset ditemukan adanya beberapa faktor yang mempengaruhi kesadaran orang tua terhadap pendidikan anaknya. Beberapa faktor tersebut adalah *pertama*, stigma masyarakat yang menganggap bahwa pendidikan itu mahal, *kedua*, pesimisme masyarakat terhadap anak sekolah yang dianggap tidak mampu memperoleh pekerjaan setelah menyelesaikan pendidikan sekolahnya. Ketiga, rendahnya jenjang

³⁰³ Data diambil dari hasil FGD dengan lembaga LAKSITA dan tokoh masyarakat kampung/lingkungan tegal jeruk. Lihat Ahmad Habibi Syahid, "Pemberdayaan Masyarakat Marginal di Perkotaan, 155-168.

pendidikan yang dimiliki menjadikannya tidak terbuka dengan pengaruh positif yang dihasilkan oleh pendidikan.³⁰⁴

Kemudian dilihat dari faktor lingkungan. Berdasarkan pre-riset masih dijumpai masyarakat yang belum memiliki kesadaran kolektif tentang bagaimana cara mendidik anak yang baik. Masyarakat menyekolahkan anaknya ke sekolah hanya sekedar mengikuti kebiasaan teman-temannya. Anak-anak tidak diperhatikan bagaimana perkembangan pendidikannya, prestasi apa yang dicapai, dan kebutuhan apa yang perlu dilengkapi untuk pendidikan anak-anaknya. Lingkungan merupakan segala sesuatu yang ada di sekitar anak baik berupa benda-benda, peristiwa-peristiwa, yang terjadi, maupun kondisi masyarakat lingkungan di mana proses pendidikan berlangsung dan lingkungan di mana anak-anak bergaul setiap hari. Menurut Sartain (ahli psikologi Amerika), sebagaimana dikutip M.Ngalim Purwanto dalam bukunya yang berjudul *Ilmu Pendidikan Teoretis dan Praktis*, yang dimaksud dengan lingkungan (*environment*) meliputi kondisi dan alam dunia ini yang dengan cara-cara tertentu mempengaruhi tingkah laku kita, pertumbuhan, perkembangan atau *life processes*.³⁰⁵

Kemudian jika dilihat dari lokasi, kampung ini seharusnya sudah maju dalam pendidikan masyarakatnya. Letak geografis kampung yang dekat dengan kantor wali kota Serang, dan juga dekat dengan lembaga pendidikan terkenal seperti UIN dan UNTIRTA selayaknya menggugah masyarakat untuk meningkatkan kesadaran dalam menyekolahkan anaknya ke jenjang yang lebih tinggi. Bukan sebaliknya menjadikan masyarakat jauh dari pendidikan. Namun jika ditelaah lebih mendalam, mengapa ada ketimpangan pendidikan dengan desa lain yang bertetangga dengan kampung ini. Kemudian jika ditelaah lagi bagaimana peran pemerintah, dalam hal ini wali kota, kelurahan, dan kecamatan melihat kondisi pendidikan

³⁰⁴ Data diambil dari hasil FGD dengan lembaga LAKSITA dan tokoh masyarakat kampung/lingkungan tegal jeruk. Lihat Ahmad Habibi Syahid, "Pemberdayaan Masyarakat Marginal di Perkotaan, 155-168.

³⁰⁵ M.Ngalim Purwanto, *Ilmu Pendidikan Teoretis dan Praktis*, (Bandung: Remaja Rosdakarya)

kampung ini. Apakah selama ini pemerintah tidak melihat fakta ketertinggalan pendidikan anak-anak di kampung ini.

2. Upaya Masyarakat marginal dalam Memperoleh Pendidikan

Upaya masyarakat marginal dalam memperoleh pendidikan yang layak sebagai landasan dari kehidupan yang demokratis adalah mampu bersinergi dengan lembaga-lembaga yang memiliki tanggungjawab perihal pemerataan pendidikan salah satunya juga lembaga-lembaga pendidikan non-formal yang menawarkan pendidikan dengan kurikulum pelatihan *life skill education*.

Berdasarkan pada pengamatan yang dilakukan oleh penulis bahwa kondisi masyarakat marginal cenderung masih tertinggal baik secara ekonomi, pekerjaan, dan pendidikan. Masyarakat di kampung tegal jeruk ini belum mampu menciptakan kondisi ekonomi yang mapan. Mayoritas masyarakat hanya mengandalkan tenaganya dalam mencari sumber-sumber ekonomi dalam mencukupi penghidupannya. Masyarakat kampung ini belum mampu menciptakan peluang sendiri dalam memenuhi kebutuhan ekonomi. Faktor rendahnya pendidikan menjadi penyebab utama kondisi tersebut.

Hal demikian mengakibatkan anak-anak mengikuti pola dari orang tuanya. Faktor orang tua yang tidak memperdulikan pendidikan pada akhirnya menyebabkan anak-anak kurang berminat melanjutkan sekolah ke jenjang yang lebih tinggi. Anak-anak tidak memiliki tujuan dan arah yang jelas mau kemana setelah lulus sekolah dasar. Kemudian juga bagi yang sudah menyelesaikan SMP atau SMA belum mampu menjangkau pekerjaan yang memadai. Dan alasan ini yang membuat anak-anak kurang berminat melanjutkan sekolah ke jenjang yang lebih tinggi. Ditambah stigma dari orang tua bahwa sekolah mahal, setelah lulus masih sulit mencari pekerjaan dan akan membebani orang tua.

Stigma-stigma yang menghantui masyarakat marginal terutama para orang tua mulai terkikis manakala mereka mampu bersinergi dengan program-program

yang dicanangkan oleh pemerintah ataupun lembaga yang mewakili pemerintah dalam meningkatkan kualitas keberdayaan mereka di dalam era modern. Salah satu sinergitas mereka adalah berpartisipasi serta berperan aktif dalam kegiatan pemberdayaan masyarakat sebagai jalur alternatif dalam menyuguhkan pendidikan non-formal dengan berbasis pendidikan dan pelatihan *life skill education*.

Deskripsi tentang sinergitas masyarakat dan ikut membantu dalam pembangunan demokrasi di negara ini sesuai dengan yang tertuang dalam undang-undang dasar tahun 1945 pada pasal 31 ayat 1 dan ayat 2. Pasal 31 ayat 1 menyebutkan bahwa setiap warga Negara berhak mendapatkan pendidikan. Pasal 31 ayat 2 menjelaskan setiap warga Negara wajib mengikuti pendidikan dasar dan pemerintah menanggung biayanya.³⁰⁶ Di dalam undang-undang nomor 20 tahun 2003 tentang sistem pendidikan nasional dijelaskan bahwa Pendidikan adalah usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik secara aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia, serta keterampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa dan negara.³⁰⁷

3. Reaksi Masyarakat marginal terhadap Isu Demokrasi

Pada dasarnya reaksi masyarakat marginal terhadap demokratisasi pendidikan dianggap sebagai angin segar bagi mereka. Demokrasi yang salah satu cirinya adalah desentralisasi sebagai tujuan pemerataan dan kesetaraan kehidupan warga negara.

Edy Suharto pernah menjelaskan tentang desentralisasi. Desentralisasi sesungguhnya membawa angin segar bagi tumbuhnya demokrasi dan partisipasi

³⁰⁶ Undang-Dasar Republik Indonesia Tahun 1945 pasal 31 ayat 1 dan 2 (Surabaya: Indah, 2009), 61.

³⁰⁷ Undang-undang Republik Inonesia nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 3.

warga dalam segenap aktivitas pembangunan yang pada gilirannya dapat meningkatkan kesetaraan antar golongan, memperluas keadilan sosial dan memperbaiki kualitas kehidupan rakyat banyak. Konsep tentang demokrasi representatif dan partisipatoris, misalnya, lebih mudah diterapkan di tingkat pemerintahan daerah, karena skala kedaerahan dan kedekatannya dengan komunitas lokal. Namun dalam kenyataannya, suara-suara yang terdengar dari realisasi desentralisasi itu seringkali tidak terlalu memuaskan. Umumnya, argumentasi pesimis menyatakan bahwa desentralisasi hanya memperkuat elit-elit lokal, menyuburkan primordialisme, 'men-*daerahkan* KKN' dan 'meng-*KKN*-kan daerah'. Bahkan argumentasi yang lebih pesimis lagi menyatakan bahwa desentralisasi menyulut disintegrasi bangsa.³⁰⁸

Bagi masyarakat marginal, desentralisasi sebagai suatu solusi untuk mereka mampu bersinergi dengan pemerintahan ataupun lembaga yang mewakili pemerintahan. Pemberdayaan masyarakat yang juga dilakukan oleh beberapa dinas seperti dinas pendidikan ataupun dinas sosial atau lembaga yang mewakili pemerintahan seperti pusat pengabdian kepada masyarakat, lembaga pendidikan non-formal menjadi solusi sebagai tanggungjawab bersama dan tidak membebankan ke salah satu pihak untuk menyelenggarakan pendidikan.

Reaksi yang keluar dari masyarakat marginal terkait dengan isu-isu demokrasi sebenarnya bagi mereka tidak terlalu penting. Salah satu tokoh masyarakat di kampung tegal jeruk menyatakan bahwa kondisi ekonomi mereka yang rendah menjadikan mereka sulit untuk mengutamakan pendidikan. Bekerja adalah satu-satunya jalan agar perekonomian keluarga mereka tetap berjalan. Mereka tetap bisa menikmati sarapan atau sekadar minum kopi di pagi hari. Namun pentingnya pendidikan juga mereka sadari sebagai sesuatu yang utama. Harapan mereka adalah bagaimana anak-anak mereka mampu mengenyam pendidikan yang layak

³⁰⁸ Edi Suharto, Ph.D dalam <http://www.policy.hu> accessed at 10 November 2015.

walaupun hanya sekedar pendidikan non-formal dengan berbasis keterampilan. Sehingga mereka mampu untuk berdayaguna di kemudian hari.³⁰⁹

Salah seorang warga juga mengatakan bahwa lapangan kerja juga menjadi kendala terhadap lemahnya perekonomian mereka. Dia bercerita anaknya adalah lulusan dari sekolah menengah kejuruan jurusan komputer. Dengan bermodalkan ijazah SMK anaknya berniat mengajukan lamaran pekerjaan, akan tetapi sekian lembar lamaran diajukan pekerjaan tak kunjung dia dapat. Pada akhirnya warga tersebut merasa bingung dengan kondisi yang berlangsung. Kewajiban anaknya dalam menuntut ilmu sudah dijalankan, akan tetapi tanggungjawab pemerintah terhadap penyediaan lapangan kerja justru belum memadai.³¹⁰ Hal ini juga yang menjadi alasan bagi warga terutama masyarakat marginal di kampung tegal pesimistis dengan penyelenggaraan pendidikan di Indonesia. Namun hal tersebut tidak lantas menjadikan mereka tidak mengutamakan sekolah. Pemberdayaan masyarakat yang mereka ikuti berupa pelatihan keterampilan dan mengoptimalkan potensi diri menjadi lapangan pekerjaan yang dapat mereka buat dan selenggarakan secara mandiri.

John Dewey sebagai bapak pendidikan modern menjelaskan bahwa akhirnya pendidikan menjadi solusi sebagai masalah sosial yang muncul dalam perspektif kelokalan. Dewey menegaskan bahwa pendidikan sebagai alat untuk meningkatkan dan menumbuhkan segala segi kehidupan baik, ekonomi, *soft skill*, dan juga mampu menyelenggarakan lapangan kerja secara mandiri.³¹¹

³⁰⁹ Wawancara dengan salah satu tokoh masyarakat yang ikut berpartisipasi dalam kegiatan pendidikan dan pelatihan di Rumah Belajar LAKSITA. Wawancara dilakukan pada saat melakukan FGD (*Focus Group Discussion*) bersama masyarakat kampung tegal jeruk di Rumah Belajar LAKSITA pada tanggal 26 September 2015.

³¹⁰ Wawancara dengan salah satu warga kampung tegal jeruk yang salah satu anaknya ikut berpartisipasi dalam kegiatan pendidikan dan pelatihan di Rumah Belajar LAKSITA. Wawancara dilakukan pada saat melakukan FGD (*Focus Group Discussion*) bersama masyarakat kampung tegal jeruk di Rumah Belajar LAKSITA pada tanggal 26 September 2015.

³¹¹ John Dewey, *Democracy and Education*, 45.

4. Sikap Masyarakat marginal terhadap Konsep Demokrasi dalam Pendidikan

Sikap yang ditunjukkan oleh masyarakat marginal dalam konsepsi demokrasi dalam pendidikan adalah mau bersinergi dengan program-program yang dibuat oleh negara baik pada tataran pemerintah ataupun lembaga-lembaga non pemerintah yang mewakili keberadaan pemerintah.

Ada dua poin yang menjadi ciri dari demokrasi yang ideal. Pertama bahwa demokrasi tidak selalu berkaitan dengan keadaan sesuatu yang selalu menjadi perhatian akan tetapi kepercayaan yang besar terhadap sesuatu yang menjadi ciri utama dari demokrasi yang ideal serta pengakuan dan kerja keras secara bersama yang dijadikan sebagai faktor dari kontrol sosial. Kedua adalah interaksi yang buruk yang terjadi dalam kelompok sosial tertentu. Membedakan strata sosial. Kelompok satu berusaha mengisolasi kelompok lain. Kesenjangan akhirnya menjadi salah satu ciri dari demokrasi yang ideal.³¹²

Masyarakat pada dasarnya memiliki keinginan dan potensi besar untuk berdayaguna melalui kesetaraan pendidikan. Yang menjadi masalahnya adalah bagaimana sinergitas akan terbangun ketika desentralisasi tidak berjalan sesuai yang diharapkan. Harapan besar tersebut menjadi awal sikap masyarakat transisi kota di kampung tegal jeruk sebagai cahaya terang yang kedatangannya selalu dinantikan.

Selain kehendak masyarakat marginal terhadap konsepsi demokrasi dalam pendidikan. Banyak tradisi lokal yang juga mengarah kepada pendidikan dan pemberdayaan seperti, pengajian rutin dilakukan satu minggu sekali. Hal ini dapat dijadikan momentum untuk menyerap masyarakat secara optimal dalam berpartisipasi melaksanakan pendidikan. Pengajian tidak lagi harus cenderung ke arah aktivitas dakwah melalui ceramah. Lebih jauh lagi pengajian juga bisa diisi dengan kegiatan pelatihan yang memfokuskan pada pemberdayaan masyarakat.

³¹² John Dewey, *Democracy and Education*, 93.

Salah satu contoh adalah pemberdayaan ekonomi berbasis majelis taklim dan lainnya.

C. METODE DAN KONSEP-KONSEP METODOLOGIS

Pendidikan digunakan sebagai alat sosialisasi dan transformasi nilai-nilai demokrasi maka pendidikan harus bersikap demokratis terlebih dahulu. Mustahil tujuan pendidikan demokrasi tercapai apabila institusi dan variable yang berada di dalamnya tidak demokratis terlebih dahulu. Demokrasi tersebut menjadi suatu hal yang memiliki kontribusi yang signifikan terhadap keberhasilan pendidikan. Oleh karena itu, fenomena demokrasi menjadi faktor yang diperhitungkan dan dipertimbangkan dalam pendidikan. Relevansi keduanya sangat berkaitan terutama hubungannya dengan nilai-nilai dakwah yang terkandung dalam penyelenggaraan pendidikan baik secara formal ataupun non-formal.

Oleh karena itu ke depan diperlukan konsep pendidikan demokratis, pendidikan haruslah dengan menghargai hak-hak manusia (humanis) atau dengan kata lain pendidikan yang manusiawi, karena pendidikan yang manusiawi merupakan cara untuk menanamkan nilai-nilai demokrasi, sehingga ia menjadi semacam pendidikan alternatif dengan pola pendidikan berdasar kurikulum yang bersifat desentralistik.

1. Nilai Demokrasi dalam Bingkai Ajaran Islam

Ajaran Islam bersumber pada apa yang diturunkan oleh Allah kepada manusia yaitu al-Qur'an. Al-Qur'an diturunkan kepada umat manusia sebagai pedoman bagi keberlangsungan hidup manusia. Kaitannya dengan pendidikan bahwa salah satu dari ajaran Islam yang bersumber dari al-Qur'an adalah perintah kepada kebaikan. Pendidikan memiliki tujuan untuk mampu mencerdaskan kehidupan bangsa berarti terkandung di dalamnya nilai-nilai amar ma'ruf.

Berdasarkan inilah ada yang berpendapat bahwa aktivitas pendidikan atau dalam konteks yang lebih sempit pemberdayaan masyarakat memiliki tujuan

mengajak kepada kebaikan. Hal ini yang menjelaskan bahwa dalam konteks pemberdayaan masyarakat terdapat nilai-nilai dakwah Islam yang terkandung di dalamnya. Karena pada dasarnya dakwah adalah bentuk seruan kepada kebaikan dengan landasan ajaran-ajaran Islam yang termaktub dalam al-Qur'an. Walaupun dakwah masih sering diidentikkan dengan aktivitas ceramah atau pengajian di masjid-masjid atau majlis taklim.

Azyumardi Azra, menyatakan bahwa dakwah adalah usaha mewujudkan iman dan Islam. Usaha untuk mewujudkan iman dan Islam dapat dilakukan dengan berbagai pendekatan beberapa diantaranya melalui komunikasi, penanaman nilai-nilai dan kontrol sosial yaitu seruan kepada kebaikan dan larangan kepada keburukan, keteladanan perilaku, serta melalui pergerakan dengan menciptakan lembaga atau organisasi sebagai wadah bersama yang akan menghimpun dan memobilisasi kekuatan Islam untuk keperluan dakwah.³¹³ Beberapa pendekatan di atas sebagai usaha mewujudkan iman dan Islam sebagai pendefinisian mengenai dakwah hampir sering tertuang dalam aktivitas pendidikan atau pemberdayaan. Seperti yang dipaparkan oleh John Dewey pendidikan bisa menjadi kontrol sosial, juga bisa menjadi alat untuk melakukan proses pertumbuhan dan lain sebagainya.³¹⁴

Salah satu firman Allah yang menjelaskan keberadaan manusia dan kedudukan manusia yang berhubungan dengan nilai-nilai demokrasi dan pendidikan diantaranya yaitu:

Q.S. Al-Isra' ayat 70 yang berbunyi:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ
مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

"Dan sesungguhnya telah Kami muliakan anak-anak Adam, Kami angkut mereka di daratan dan di lautan, Kami beri mereka rezki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan

³¹³ Azyumardi Azra, "Kata Pengantar-I", dalam Ilyas Ismail, *Paradigma Dakwah Sayyid Quthub: Rekonstruksi Pemikiran Dakwah Harakah*, . xxvii.

³¹⁴ John Dewey, *Democracy and Education*, 11.

mereka dengan kelebihan yang sempurna atas kebanyakan makhluk yang telah Kami ciptakan.”

Q.S. Al-Baqarah ayat 30 yang berbunyi:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً ۗ قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ
الْدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.” Mereka berkata: “Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?” Tuhan berfirman: “Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui.”

D. KESIMPULAN

Solusi untuk membangun pendidikan demokratis melalui pemberdayaan masyarakat marginal adalah dengan prinsip lokalitas. Tingkat penerimaan masyarakat marginal terhadap pendidikan demokratis sebagai upaya untuk menyejahterakan kehidupan sosial dengan melakukan pendekatan secara lokal. Kedekatan lokal akan berpengaruh terhadap tingkat penerimaan pendidikan demokratis.

Ada dua poin penting yang menyangkut relevansi nilai-nilai demokrasi dalam penyelenggaraan pendidikan yaitu kebersamaan dan kesetaraan. Dua poin tersebut yang seharusnya juga mampu diaplikasikan dalam penyelenggaraan pendidikan. Faktanya pendidikan secara formal mungkin tidak dapat diselenggarakan secara optimal dengan berlandaskan kesetaraan atau pemerataan bagi setiap warga negara, akan tetapi pendidikan dengan berbasis pada kurikulum pelatihan dan pemberdayaan masyarakat dapat terselenggara dengan sangat baik dengan memegang prinsip kebersamaan. Adanya sinergitas antara pemerintah atau

lembaga yang mewakili pemerintah dengan masyarakat sebagai pemegang kedaulatan dalam system pemerintah yang demokrasi.

Potensi lokal baik muncul pada potensi sumber daya manusia ataupun potensi pada sumber daya alam harus dapat diberdayakan serta difungsikan secara optimal. Tujuannya adalah untuk mampu mengurai permasalahan yang muncul di masyarakat baik macalah ekonomi ataupun lainnya. Pemecahan terhadap permasalahan yang terjadi menjadi langkah awal untuk mengoptimalkan potensi-potensi yang ada serta pengaplikasian potensi tersebut dalam penyelenggaraan pendidikan bagi keberlangsungan kehidupan dan kesejahteraan sosial.

DAFTAR PUSTAKA

- Bakti, Andi Faisal. (8 Maret 2005). "Globalisasi: Dakwah Cerdas Era Globalisasi: antara Tantangan dan Harapan", Materi Seminar Nasional Sehari pada Fakultas Dakwah, UIN Raden Fatah Palembang.
- Chumaidy, Chozin. (2006). *Etika Politik dan Esensi Demokrasi*. Jakarta: Pustaka Indonesia Satu.
- Dewey, John. (2004). *Democracy and Education: An Introduction to the Philosophy of Education*. Delhi: Aakar Books.
- Diamond, Larry. (1999). *Developing Democracy*, London: The Johns Hopkins University Press.
- Edi Suharto, Ph.D dalam <http://www.policy.hu> accessed at 10 November 2015.
- Fachruddin, Fuad. (2006). *Agama dan Pendidikan Demokrasi*, Jakarta: Pustaka Alvabet.
- Giddens, Anthony. (1998). *The Third Way The Renewal of Social Democracy*, Malden: Blackwell Publisher Ltd.
- James Curran. (1992). "Mass Media and Democracy: A Reappraisal", *Mass Media and Society*, New York: Routledge.
- Mustapha Kamal Pasha. (2002). "Predatory Globalization and Democracy in the Islamic World", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Vol. 581, Globalization and Democracy (May), 121-132.
- Syahid, Ahmad Habibi, "Pemberdayaan Masyarakat Marginal di Perkotaan" *Lembaran Masyarakat: Jurnal Pengembangan Masyarakat Islam*, Vol. 1, No. 2, 2015. 155-168.
- Undang-Dasar Republik Indonesia Tahun 1945 pasal 31 ayat 1 dan 2. (2009). Surabaya: Indah.
- Undang-undang Republik Inonesia nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional. (2009). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Zamroni. (2007). *Pendidikan dan Demokrasi dalam Transisi: Prakondisi menuju era Globalisasi*, Jakarta: PSAP.

PELEMAHAN POSISI PEREMPUAN DALAM NOVEL AYAT-AYAT CINTA

Oleh: Adhe Rizki Mulkiana

Magister Kajian Wilayah Amerika, Universitas Indonesia

mulkianadhr@gmail.co.id

Siti Nurhasanah

Sekolah Kajian Strategik dan Global, Universitas Indonesia

husna.rifa04@gmail.co.id

Abstrak

Novel Ayat-Ayat Cinta karya Habiburrahman El Shirazy bercerita tentang seorang pemuda Indonesia bernama Fahri bin Abdillah yang menempuh pendidikan di Universitas Al-Azhar di Kairo, Mesir. Fahri kemudian jatuh hati pada seorang perempuan keturunan Jerman dan Turki bernama Aisha Greimas. Yang menarik dari novel ini adalah penggambaran karakter Fahri yang sangat sempurna. Fahri digambarkan sebagai seorang pemuda yang shaleh, tampan, cerdas, dan pekerja keras. Inilah yang kemudian membuat Fahri menjadi karakter yang berhasil memikat hati para perempuan. Habiburrahman El Shirazy dikenal sebagai salah satu penulis muslim terbaik di Indonesia yang membawa isu perempuan dalam beberapa karyanya. Beberapa karakter perempuan dalam karya Habiburrahman El Shirazy, khususnya dalam novel Ayat-Ayat Cinta selalu digambarkan jatuh hati pada tokoh utama laki-laki, yaitu Fahri. Dalam kebanyakan novel yang menyinggung isu perempuan, sosok perempuan yang terdomestifikasi adalah perempuan yang memiliki karakter *submissive*. Hal ini berbeda dengan karakter perempuan dalam novel Ayat-Ayat Cinta adalah perempuan yang berpendidikan dan memiliki karakter yang kuat seperti Aisha, Maria dan Nurul. Penelitian ini menggunakan metode pemaparan deskriptif analitis untuk dapat menjelaskan pelemahan posisi perempuan dalam novel ini. Penulis menggunakan teori *Feminist Disability* dari Rosemarie Garland-Thomson untuk meneliti hubungan antar karakter Fahri, Aisha, Maria dan Nurul. Teori ini berfokus kepada marginalisasi perempuan dari berbagai struktur seperti sosial, pemerintah, keluarga dan masyarakat. Marginalisasi tersebut kemudian juga akan berdampak pada pelemahan posisi perempuan seperti yang dialami oleh karakter Aisha, Maria, dan Nurul dalam novel Ayat-Ayat Cinta.

Kata Kunci: Novel, Ayat-Ayat Cinta, Pelemahan, Posisi Perempuan, *Feminist Disability*.

Abstract

Ayat-Ayat Cinta which is written by Habiburrahman El Shirazy tells about an Indonesian student named Fahri bin Abdillah who are pursuing education in Al-Azhar University, Cairo, Egypt. Fahri falls in love to a German-Turkey woman named Aisha Greimas. What makes this novel interesting is the perfect character of Fahri. Fahri is described as a shaleh, handsome, smart, and hard-working man. In this novel, Fahri has successfully made many women attracted to him. Habiburrahman El Shirazy is a well-known Indonesian moslem author who tells about woman in some of his books. Some of women character in his novel, especially in Ayat-Ayat Cinta novel, are described to attracted to the male main character, Fahri. In most of novels that tells about women, the women character often described as the marginal and submissive. However, in Ayat-Ayat Cinta novel, the women described as an educated and strong character like Aisha, Maria, and Nurul. This research uses descriptive analytic method to be able to explain the impairment of women position in the novel. The authors use *Feminist Disability* theory from Rosemarie Garland-Thomson to analyze the relations in the character of Fahri, Aisha, Maria, and Nurul. This theory focuses on the marginalization of women in various structure such as social, government, family, and society. The marginalization will also influence the impairment of women position like what Aisha, Maria, and Nurul has experienced in Ayat-Ayat Cinta Novel.

Keywords: Novel, Ayat-Ayat Cinta, Impairment, Women Position, Feminist Disability.

A. PENDAHULUAN

1. Latar Belakang

Perempuan dalam banyak hal masih sering dianggap sebagai kelas kedua. Hal ini tidak hanya tercermin dalam kehidupan nyata, tetapi juga dalam penggambaran dalam karya sastra. Penggambaran perempuan dalam karya sastra sedikit banyak berperan dalam menyebarkan pandangan bahwa menjadi hal yang wajar bagi perempuan untuk memiliki karakter *submissive*, lemah lembut, perasa dan harus selalu tampil anggun. Pada kenyataannya, penggambaran perempuan yang seperti

itu adalah bagian dari konstruksi sosial mengenai penggambaran gender laki-laki dan perempuan. Sally A. Lloyd, April L. Few, dan Katherine R. Allendalam tulisannya yang berjudul *Reclaiming Feminist Theory, Method, and Praxis for Family Studies* menyebutkan bahwa teori gender sebenarnya adalah konstruksi sosial yang secara bersamaan menguji analisis ideologi dan material.³¹⁵

Dalam kebanyakan novel yang menggunakan karakter perempuan, sosok perempuan dalam cerita biasanya digambarkan sebagai karakter *submissive* karena dianggap akan lebih menarik menggunakan karakter wanita *submissive* dibanding karakter wanita yang kuat. Namun *trend* karakter wanita *submissive* perlahan mulai berganti dan tidak lagi digemari. Salah satu karya sastra yang memiliki peran dalam merubah karakter perempuan dalam novel adalah Habiburrahman El Shirazy dengan novel Ayat-Ayat Cinta. Habiburrahman El Shirazy yang dikenal juga dengan sapaan Kang Abik adalah salah satu penulis novel islami yang membawa trend baru dalam mengisahkan tentang dunia islam. Novel Ayat-Ayat Cinta adalah salah satu pelopor dari novel islami yang membawa karakter perempuan hebat sebagai tokoh utamanya. Setelah diangkat dalam layar lebar, Ayat-Ayat Cinta kemudian menginspirasi beberapa karya yang juga menggunakan karakter perempuan yang hebat sebagai karakter utamanya, seperti Perempuan Berkalung Sorban, 99 Cahaya di Langit Eropa, hingga Surga yang Tak Dirindukan. Penggambaran karakter Aisha, Maria, Noura dan Nurul dianggap sebagai representasi dari gambaran perempuan muslimah yang cerdas dan sukses. Meskipun begitu, dalam perjalanannya, karakter-karakter perempuan tersebut perlahan mengalami pelemahan karakter karena terlibat kisah romantisme dengan tokoh utama yaitu Fahri. Dalam penelitian ini, penulis berusaha menganalisis pelemahan karakter perempuan dalam novel Ayat-

³¹⁵Sally A. Llyod, et. al., *Reclaiming Feminist Theory, Method, and Praxis for Family Studies*, Handbook of Feminist Family Studies, 2009.

Ayat Cinta menggunakan teori *Feminist Disability Theory* dari Rosemarie Garland-Thomson.³¹⁶

2. Pertanyaan Penelitian

Dari latar belakang yang telah diuraikan oleh penulis di atas, dapat diformulasikan masalah sebagai berikut:

Bagaimana pelemahan perempuan ditunjukkan dalam novel *Ayat-Ayat Cinta*?

3. Metode Penelitian

Dalam penelitian ini, penulis menggunakan metode penelitian kualitatif karena metode penelitian kualitatif sangat cocok untuk memahami kompleksitas isi novel, untuk meneliti fenomena sosial yang tidak dapat diteliti menggunakan penelitian kuantitatif, dan untuk meneliti suatu isu secara lebih mendalam. Selain itu, pengertian metode penelitian kualitatif adalah penelitian yang didasarkan pada deskriptif analitis. Adapun yang dimaksud dengan deskriptif analitis adalah bahwa data yang digunakan bersifat data deskriptif yang umumnya berbentuk kata-kata dan gambar-gambar, lisan maupun tertulis, serta nantinya akan di analisis menggunakan teori yang sesuai.³¹⁷ Dengan kata lain, metode penelitian kualitatif didasarkan dengan adanya penjelasan serta analisis terhadap suatu masalah sehingga menghasilkan sebuah kesimpulan dan juga selanjutnya akan disusun pembahasan secara sistematis sehingga permasalahan tersebut lebih mudah dipahami dan menemui titik kejelasan. Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini adalah dengan menggunakan studi pustaka dengan mengumpulkan data-data sekunder, berupa buku, jurnal-jurnal ilmiah termasuk jurnal elektronik, baik jurnal domestik maupun jurnal internasional, dan artikel berita internasional

³¹⁶ Rosemarie Garland-Thomson, *Integrating Disability, Transforming Feminist Theory*. *NWSA Journal*, Vol. 14, No. 3, *Feminist Disability Studies* (Autumn 2002).

³¹⁷ Eko Sugiarto, *Menyusun Proposal Penelitian Kualitatif: Skripsi dan Tesis*, Yogyakarta: Suaka Media, 2015, 8.

dari media dalam negeri dan internasional yang terpercaya dan terkait dengan permasalahan dalam penelitian ini.

4. Kerangka Teori

Untuk menganalisis isu pelemahan posisi perempuan dalam novel ini penulis menggunakan teori *Feminist Disability*. Teori ini digagas oleh Rosemarie Garland-Thomson. Garland-Tomson berfokus kepada empat "domain" dari teori feminis yaitu tubuh, representasi, identitas, dan aktivisme.³¹⁸Teori ini tidak hanya mengaitkan tubuh dan wanita, tetapi teori ini memiliki makna semantik yang menunjukkan bahwa wanita dengan segala kesempurnaannya akan kalah apabila dibandingkan dengan pria atau disandingkan dengan pria. Wanita didomestifikasi meskipun memiliki background, skill, dan pendidikan yang mumpuni. Teori ini juga menunjukkan bahwa posisi yang didapatkan oleh wanita tidaklah berasal dari kodratnya sebagai manusia, tetapi karena konstruksi sosial.

Teori ini sangat relevan untuk menguji pelemahan karakter perempuan dalam novel *Ayat-Ayat Cinta* karena karakter-karakter yang ditunjukkan dalam novel ini menggambarkan perempuan-perempuan yang hebat, cerdas, dan mumpuni dalam bidangnya. Namun, saat mereka berjumpa dengan tokoh laki-laki utama, mereka kehilangan idealisme mereka sebagai perempuan dan ditunjukkan mengalami posisi "lumpuh" dalam makna semiotika atau makna konotasi.

B. PELEMAHAN KARAKTER PEREMPUAN DALAM NOVEL AYAT-AYAT CINTA

Teori disabilitas feminis menjelaskan mengenai ketidakmampuan sistem sosial untuk menganalisis permasalahan yang beragam dan tersebar dalam lapisan masyarakat. Pendekatan disabilitas feminis juga memupuk pemahaman yang kompleks tentang sejarah budaya tubuh. Dengan mempertimbangkan kemampuan

³¹⁸Kim Q. Hall, *Feminist Disability Studies*, Indiana: Indiana University Press, 2011, 7.

dan ketidakmampuan sistem sosial, teori disabilitas feminis juga mencakup pembahasan mengenai topik-topik disabilitas eksplisit seperti penyakit, kesehatan, kecantikan, enetika, eugenika, penuaan, teknologi reproduksi, prostetik, dan masalah akses sosial. Teori disabilitas feminis juga berfokus pada permasalahan yang menjadi keprihatinan kelompok feminis luas seperti status tubuh yang hidup, politik penampilan, medikalisasi tubuh, keistimewaan normal, multikulturalisme, seksualitas, konstruksi identitas sosial, dan komitmen untuk integrasi.

Seperti halnya isu yang selalu dialami oleh kelompok feminis, pemahaman mengenai gender juga perlu ditekankan. Dalam teori disabilitas feminis, gender adalah konsep yang melingkupi semua aspek budaya: lembaga penataannya, identitas sosial, praktik budaya, posisi politik, komunitas historis, dan pengalaman manusia sebagai perwujudan bersama. Pemahaman ini menjadi salah satu landasan penting untuk memahami bahwa feminisme terbentuk karena adanya pemahaman aspek budaya mengenai peran-peran yang membedakan karakter perempuan dan laki-laki. Perbedaan-perbedaan tersebut perlahan berkembang menjadi justifikasi yang tidak hanya melemahkan perempuan itu sendiri, tetapi juga berpotensi melemahkan peran laki-laki. Sebagai contoh adalah *labeling* masyarakat bahwa anak laki-laki tidak boleh menangis adalah salah. Menangis adalah kodrat manusia, baik laki-laki maupun perempuan.

Dalam perkembangannya, perempuan modern saat ini memang telah lebih mudah menerima akses pendidikan dan akses lainnya yang membuat para perempuan seolah tampak setara dengan laki-laki. Namun dalam prakteknya, penggambaran mengenai perempuan masih dominan didasari atas persepsi patriarki. Salah satunya adalah penggambaran wanita yang jatuh cinta akan lebih estetik apabila digambarkan dengan sisi keperempuanannya; lemah lembut dan perasa. Hal ini juga tercermin dalam novel *Ayat- Ayat Cinta*. Beberapa karakter perempuan yang awalnya digambarkan hebat dan mandiri perlahan mulai

mengalami pelemahan karakter seiring intensitas hubungan karakter perempuan tersebut dengan karakter Fahri.

1. Karakter Perempuan Hebat

Teori *Feminist disability* dalam hal ini tidak selalu digunakan untuk mendefinisikan kondisi disabilitas secara literal. Dalam prakteknya, posisi perempuan dalam masyarakat seringkali dibuat "*disable*" atau tidak mampu melakukan apa yang ingin mereka lakukan. Hal ini terjadi bisa karena banyak sebab seperti masih dominannya justifikasi masyarakat mengenai peran perempuan. Perempuan diidentikkan dengan sikap lemah lembut dan selalu taat aturan, sehingga batasan-batasan tersebut seringkali menjadi pembatas yang melumpuhkan potensi maksimal perempuan. Dalam novel *Ayat-Ayat Cinta*, kita bisa melihat pelemahan ini disebabkan oleh budaya lingkungan tempat tinggal yang berlatar belakang di Mesir.

Dalam novel *Ayat-Ayat Cinta*, beberapa karakter perempuan digambarkan sebagai sosok cerdas, agamis dan berkarakter. Hal ini dapat dilihat dari bagaimana Kang Abik mendeskripsikan sosok Maria.

Maria gadis yang unik.

Ia seorang Kristen Koptik atau dalam bahasa asli Mesirnya *qibthi*, namun ia suka pada Al-Qur'an. Ia bahkan hafal beberapa surat Al-Qur'an. Di antaranya surat Maryam. Sebuah surat yang membuat dirinya merasa bangga.

"Maria atau Maryam sama saja. Seperti David dengan Daud. Yang jelas namaku tertulis dalam kitab sucimu. Kitab yang paling banyak dibaca umat manusia di dunia sepanjang sejarah. Bahkan jadi nama sebuah surat. Surat kesembilan belas, yaitu surat Maryam. Hebat bukan?"³¹⁹

Karakter Maria digambarkan dengan sangat unik oleh Kang Abik. Meskipun beragama Kristen, karakter Maria digambarkan memiliki kecerdasan dan

³¹⁹ Habiburrahman El Shirazy, *Ayat-Ayat Cinta*, Jakarta: Republika, 2004, 8.

pengetahuan yang luas, tidak hanya dalam hal pengetahuan keislaman, tetapi juga dalam pengetahuan bidang akademis.

“Jangan kaget kalau aku berkata begitu. Ini namanya objektif. Memang kenyataannya demikian. Charles Francis Potter mengatakan seperti itu. Bahkan jujur kukatakan, ‘Al-Qur’an jauh lebih dimuliakan dan dihargai daripada kitab suci lainnya. Ia lebih dihargai daripada Perjanjian Baru dan Perjanjian Lama. Pendeta J. Shillidy dalam bukunya *The Lord Jesus in The Koran* memberikan kesaksian seperti itu. Dan pada kenyataannya tak ada buku atau kitab di dunia ini yang dibaca dan dihafal oleh jutaan manusia setiap detik melebihi Al-Qur’an. Di Mesir saja ada sekitar sepuluh ribu *Ma’had* Al Azhar. Siswanya ratusan ribu bahkan jutaan anak. Mereka semua sedang menghafalkan Al-Qur’an. Karena mereka tak akan lulus dari *Ma’had* Al Azhar kecuali harus hafal Al-Qur’an. Aku saja, yang seorang Koptik suka *kok* menghafal Al-Qur’an. Bahasanya indah dan enak dilantunkan,” cerocosnya santai tanpa ada keraguan³²⁰

Nilai ujian akhir Sekolah Lanjutan Atasnya adalah terbaik kedua tingkat nasional Mesir. Ia masuk Fakultas Komunikasi, Universitas Cairo. Dan tiap tingkat selalu meraih predikat *umtaz* atau *cumlaude*. Ia selalu terbaik di fakultasnya. Ia pernah ditawari jadi reporter Ahran, koran terkemuka di Mesir. Tapi ia tolak. Ia lebih memilih jadi penulis bebas. Ia memang gadis Koptik yang aneh. Menurut pengakuannya sendiri, ia paling suka dengar suara azan, tapi pergi ke gereja tidak pernah ia tinggalkan. Sekali lagi, ia memang gadis Koptik yang aneh. Aku tidak tahu jalan pikirannya.³²¹

Selain Maria, karakter Noura dan Nurul juga dapat dikategorikan sebagai karakter cerdas karena terdaftar sebagai mahasiswa Al Azhar. Keduanya juga merupakan gambaran perempuan muslim yang baik. Selain itu ada karakter Aisha yang juga dikenal cerdas dengankemampuannya berbahasa Inggris dan Jerman. Karakter Aisha bahkan juga digambarkan sebagai sosok perempuan muslim yang tidak hanya cerdas tetapi berasal dari keluarga terpandang dengan bisnis dan usaha dimana-mana.

³²⁰Ibid, hal. 9

³²¹Ibid, hal. 10

2. Pelemahan Karakter Perempuan

Karakter Noura adalah karakter yang paling terlihat sisi *submissive*-nya dalam novel ini. Meskipun merupakan seorang mahasiswa Al Azhar, karakter Noura justru digambarkan mengalami pelemahan dari keluarganya sendiri.

Kami kenal gadis itu. Kasihan benar dia. Malang nian nasibnya. Namanya Noura. Nama yang indah dan cantik. Namun nasibnya selama ini tak seindah nama dan paras wajahnya. Noura masih belia. Ia baru saja naik ke tingkat akhir *Ma'had* Al Azhar puteri. Sekarang sedang libur musim panas. Tahun depan jika lulus dia baru akan kuliah. Sudah berulang kali kami melihat Noura dizhalimi oleh keluarganya sendiri. Ia jadi bulan-bulanan kekasaran ayahnya dan dua kakaknya. Entah kenapa ibunya tidak membelanya. Kami heran dengan apa yang kami lihat. Dan malam ini kami melihat hal yang membuat hati miris. Noura disiksa dan diseret tengah malam ke jalan oleh ayah dan kakak perempuannya. Untung tidak musim dingin. Tidak bisa dibayangkan jika ini terjadi pada puncak musim dingin.³²²

Seiring berjalannya cerita, karakter Maria juga perlahan menunjukkan sisi *submissive* sebagai perempuan. Maria yang pada awalnya digambarkan sebagai perempuan cerdas dan berkarakter menunjukkan sisi yang berbeda dari dirinya yang biasanya hanya karena berhadapan dengan karakter Fahri. Maria bahkan melakukan hal yang tidak umum dilakukan oleh perempuan Mesir kepada laki-laki. Hal ini menunjukkan bahwa penggambaran karakter Maria dibuat menjadi *submissive* ketika berhadapan dengan sosok Fahri yang dia sukai, karena karakter perempuan yang jatuh cinta akan lebih menarik apabila digambarkan menjadi lebih *submissive*, bukan karakter yang kuat.

Aku terkejut mendengarnya. Tuan Boutros menimpal, "Ya Fahri, Maria itu tidak pernah mau berdansa. Coba kau ajak dia! Mungkin kalau kau yang mengajak dia mau."

Aku diam. Kulirik teman-teman. Mereka senyam-senyum. Tuan Boutros dan *Madame* Nahed sudah larut dalam irama musik dan berdansa mesra. Maria mendekatiku.

"Fahri, mau coba berdansa denganku? Ini kali pertama aku mencoba berdansa," lirihnya malu.³²³

³²²Ibid, hal. 47

³²³Ibid, hal. 94

Maria menarik payungnya dan menggunakan untuk melindungi dirinya. Aku heran sendiri dengan perlakuan puteri Tuan Boutros ini padaku. Mamanya bilang Maria tidak suka didatangi teman-teman lelakinya. Juga tidak suka pergi atau kengan dengan mereka. Tidak suka menerima telpon dari mereka. Tidak bisa mesra katanya, tapi kenapa dia bersikap sedemikian perhatian padaku. Aku merasa ia seolah-olah menunggu kepulanganku di jalan yang pasti kulewati.³²⁴

Hal serupa juga terjadi pada karakter Noura. Karakter Noura yang memang telah digambarkan lebih *submissive* dari karakter lain juga semakin mengalami pelemahan karakter ketika jatuh cinta. Dalam suratnya kepada Fahri, Noura bahkan menggambarkan dirinya siap untuk menjadi "budak" bagi Fahri asalkan bisa dijadikan istri oleh Fahri. Pernyataan cinta ini tidak saja melemahkan karakter Noura, tetapi juga menunjukkan bagaimana peran perempuan apabila telah diperistri oleh seorang laki-laki. Perempuan, khususnya dalam latar cerita di Mesir, dalam bayangan Noura adalah "pelayan" bagi suaminya.

Wahai orang yang lembut hatinya,
Dalam hatiku, keinginanmu sekarang ini adalah aku ingin halal bagimu. Islam memang telah menghapus perbudakan, tapi demi rasa cintaku padamu yang tiada terduga dalamnya terhunjam di dada aku ingin menjadi budakmu. Budak yang halal bagimu, yang bisa kau seka air matanya, kau belai rambutnya dan kau kecup keningnya. Aku tiada berani berharap lebih dari itu. Sangat tidak pantas bagi gadis miskin yang nista seperti diriku berharap menjadi isterimu.³²⁵

Pada bagian ini ditunjukkan sosok Nurul yang menjadi lemah karena cintanya yang terlalu dalam pada Fahri. Nurul yang awalnya dilukiskan sebagai sosok wanita yang kuat, kemudian menjadi melankolis karena terlalu besar rasa cintanya kepada Fahri dan rasa memiliki yang ada di dalam lubuk hatinya, mengalahkan seluruh logikanya.

"Dan kami tak ingin melihat Nurul binasa karena cintanya pada pujaan hatinya."
"Memangnya rasa cinta Nurul sampai seperti itu?" heranku.

³²⁴Ibid, hal. 114

³²⁵Ibid, hal. 123

“Sejak dua bulan yang lalu. Sejak ia menangis di pangkuanku, Nurul sering menangis sendiri. Berkali-kali dia cerita padaku akan hal itu. Ia ingin sekali orang itu tahu bahwa dia sangat mencintainya, lalu orang itu membalas cintanya dan langsung melaksanakan sunnah Rasulillah. Nurul anti pacaran. Tapi rasa cinta di dalam hati siapa bisa mencegahnya. Aku tahu benar Nurul siap berkorban apa saja untuk kebaikan orang yang dicintainya itu. Bantulah kami membuka hati orang itu?” kata Ustadzah Maemuna.³²⁶

Di bawah ini adalah cuplikan surat dari Nurul untuk Fahri setelah Fahri menikah dengan Aisha. Dalam hal ini, Nurul sebagai sosok wanita yang sempurna memohon kepada Fahri untuk dijadikan istri kedua. Sikap Nurul yang mengirim surat kepada Fahri tentunya tidak pantas sebagai perempuan, karena dalam falsafah tradisional wanita diibaratkan sebagai sumur sedangkan laki-laki adalah timba. Dari perumpamaan tersebut jelaslah bahwa yang mengejar itu seharusnya dari pihak laki-laki, bukan dari pihak perempuan. Tetapi karena rasa cinta telah membutuhkan semua rasa malu sehingga Nurul sebagai perempuan sampai menyurati Fahri yang posisinya sudah menjadi suami dari perempuan lain.

Kalian berdua orang shalih dan paham agama tentu memahami masalah poligami. Apakah keadaan yang menimpaku tidak bisa dimasukkan dalam keadaan darurat yang membolehkan poligami? Memang tidak semua wanita bisa menerima poligami. Dan ternyata jika Aisha termasuk yang tidak menerima poligami maka aku tidak akan menyalahkannya. Dan biarlah aku mengikuti jejak puteri Zein dalam novel yang ditulis Syaikh Muhammad Ramadhan Al Buthi yang membawa cintanya ke jalan sunyi, jalan orang-orang sufi, setia pada yang dicintai sampai mati.³²⁷

Cuplikan di bawah ini menunjukkan cinta buta Noura pada Fahri membuatnya menjadi orang jahat. Lain dengan Nurul yang sangat berani meminta Fahri menjadikan dirinya sebagai istri kedua, Noura malah menjadi perempuan yang jahat karena saking cintanya ia kepada Fahri. Noura menuduh Fahri telah menghamilinya dan Fahri telah memberikannya sumpah palsu, sumpah untuk menikahinya. Dari cuplikan di bawah ini bisa dilihat bahwa, seorang perempuan menghalalkan segala

³²⁶Ibid, hal. 173

³²⁷Ibid, hal. 220

cara untuk mendapatkan seorang laki-laki. Bisa juga dikatakan bahwa seorang perempuan yang patah hati, tidak menjadi dirinya sendiri karena Noura berubah dari perempuan baik menjadi perempuan yang jahat yang memberi kesaksian palsu di pengadilan.

“Noura itu sebenarnya sangat mencintaimu. Karena dia tidak mendapatkan apa yang dia inginkan darimu dia berubah membencimu. Cinta yang berubah jadi kebencian tiada tara itu seringkali terjadi dalam sejarah kehidupan manusia,” jawab Profesor Abdul Rauf.³²⁸

Sosok Maria yang jatuh sakit karena terlalu cinta pada Fahri dan tidak sanggup menahan perasaan patah hati karena Fahri telah menikah dengan Aisha. Pelemahan perempuan dalam kutipan percakapan di bawah ini sangat terlihat, karena Maria yang awalnya sehat menjadi sakit setelah melihat kenyataan bahwa Fahri menikah dengan Aisha. Bagian ini menunjukkan sisi perempuan yang tidak bisa hidup tanpa laki-laki, perempuan yang bergantung kepada laki-laki untuk bertahan hidup.

“Kenapa Maria, *Madame*?” tanyaku cemas.

“Sakitnya sangat parah. Empat hari ini dia koma. Hanya kadang-kadang dia seperti sadar, mulutnya berkemat-kamit mengatakan sesuatu. Dan apakah kau tahu apa yang dia katakan, Anakku?” Suara *Madame* Nadia terbata-bata.

“Apa *Madame*?”

“Dia menyebut-nyebut namamu. Hanya namamu, Anakku. Dia ternyata sangat mencintaimu!”³²⁹

Pelemahan karakter Aisha yang awalnya digambarkan sebagai sosok muslimah yang baik, kemudian seiring berjalannya cerita mulai kehilangan harapan dan nyaris putus asa karena cintanya pada Fahri. Keputusan itu membuat Aisha rela menawarkan pilihan untuk menyuap pengadilan agar Fahri dibebaskan. Aisha juga bahkan rela dipoligami demi menyelamatkan Fahri. Dua keputusan Aisha dalam

³²⁸Ibid, hal. 257

³²⁹Ibid, hal. 259

novel ini merupakan keputusan paling tidak masuk akal yang digambarkan oleh novel ini. Karena pada kenyataannya wanita sangat tidak suka di poligami meskipun ia adalah seorang Muslimah yang baik. Tetapi dalam novel ini, Aisha rela membagi kebahagiaannya demi perempuan lain yang mencintai suaminya.

"Maksudmu menyuap mereka?"

"Dengan sangat terpaksa. Bukan untuk membebaskan orang salah tapi untuk membebaskan orang tidak bersalah!"

"Lebih baik aku mati daripada kau melakukan itu!"³³⁰

"Fahri, menikahlah dengan Maria. Aku ikhlas."

"Tidak Aisha, tidak! Aku tidak bisa."

"Menikahlah dengan dia, demi anak kita. Kumohon! Jika Maria tidak memberikan kesaksiannya maka aku tak tahu lagi harus berbuat apa untuk menyelamatkan ayah dari anak yang kukandung ini." Setetes air bening keluar dari sudut matanya.³³¹

C. PENUTUP

Dalam novel *Ayat-Ayat Cinta* ini, kelemahan perempuan ditunjukkan dengan penggambaran empat sosok perempuan yang mencintai Fahri yaitu Aisha, Nurul, Noura, dan Maria. Karakter perempuan yang pada awalnya dideskripsikan hebat, cerdas, dan mandiri kemudian mengalami peemahan karakter setelah mereka mengenal sosok Fahri. Setiap sosok memiliki bentuk kelemahan yang berbeda-beda saat mengetahui pujaan hatinya telah menjadi milik perempuan lain mulai dari Maria yang sakit keras hingga koma, Noura yang berubah menjadi jahat, Nurul yang meminta Fahri menjadikannya menjadi istri kedua, dan Aisha yang rela menebus Fahri keluar dari penjara serta rela dipoligami. Penggambaran sosok-sosok perempuan dalam novel ini menunjukkan bahwa perempuan tidak bisa hidup tanpa laki-laki dan perempuan tidak menjadi dirinya sendiri saat sedang jatuh cinta kepada

³³⁰Ibid, hal. 273

³³¹Ibid, hal. 290

seorang laki-laki. Hal ini berbeda dengan relita yang menunjukkan bahwa sebagian wanita bisa hidup sendiri dan independen meskipun tanpa laki-laki sekalipun.

DAFTAR PUSTAKA

- Garland-Thomson, R. (2002). Integrating Disability, Transforming Feminist Theory. *NWSA Journal, Vol. 14, No. 3, Feminist Disability Studies* , 1-32.
- Hall, K. Q. (2011). *Feminist Disability Studies (Ed)*. Indiana: Indiana University Press.
- Lloyd, S. A., Few, A. L., & Allen, K. R. (2009). Reclaiming Feminist Theory, Method, and Praxis for Family Studies . *Handbook of Feminist Family Studies*, 3-17.
- Shirazy, H. E. (2004). *Ayat-Ayat Cinta*. Jakarta: Republika.
- Sugiarto, E. (2015). *Menyusun Proposal Penelitian Kualitatif: Skripsi dan Tesis*. Yogyakarta: Suaka Media.

GENDER PERCEPTION AND ITS CONTRIBUTION TO WOMEN LEADERSHIP IN THEIR CARRER AND FAMILY

Oleh: Joni Indra Wandu, Sampara Palili

Doctoral Student, University of Islam Malang
Reflianto

Doctoral Student, State University of Malang
Joniindrawandi23@gmail.com

Abstract

This study aimed to analyze the gender perception and its contribution to women leadership in their career and family in Surabaya. This is a quantitative study with method survey design where the data was collected by using questionnaire and ended closed interview form. Populations of this research are *dual-career marriage* women in Surabaya. To confirm the quantitative results, need interview sessions with all related respondents. Samples were determined by proportional random sampling amount are 449 respondents where, 103 full career women, 205 of them as part time career and 141 of them as housewives. The results showed that there is significant contribution toward women leadership character in three career model as independent variables those are full career, part time career and family duty as reviewed from gender perception. It showed that there are correlation between women leadership character with gender perception between their career and leadership character in their family.

Keywords: *gender perception, women leadership, career, family.*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan menganalisis persepsi gender dan kontribusinya terhadap kepemimpinan perempuan dalam karir dan keluarga di Surabaya. Penelitian ini adalah studi kuantitatif dengan desain survey metode dimana data dikumpulkan dengan menggunakan kuesioner dan format wawancara tertutup. Populasi penelitian ini adalah dual-karir wanita menikah di Surabaya. Untuk mengonfirmasi hasil kuantitatif, perlu sesi wawancara dengan semua responden terkait. Sampel ditentukan dengan proporsional random sampling berjumlah 449 responden yang terdiri dari 103 wanita karir penuh, 205 wanita karir paruh waktu dan 141 dari ibu rumah tangga. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ada kontribusi yang signifikan terhadap karakter kepemimpinan perempuan dalam tiga model karir yang diteliti sebagai

variabel independen yaitu karir penuh, karir paruh waktu dan ibu rumah tangga ditinjau dari persepsi gender.

Kata kunci: *persepsi gender, kepemimpinan perempuan, karir, keluarga.*

A. INTRODUCTION

In this globalization era, the leader is no longer referring to gender differences but rather on competence and performance. Based on the results of a survey conducted by Accurance in the-marketeers.com says that about 60 percent of respondents in Indonesia hope have expectation to women who become a CEO or other executive positions in 2020. It is due to the tenacity leadership of the company is a key element in improving the competitiveness of companies. The survey shows that women have more capability than men.

The research result of Shaskin & Shaskin³³² states that from 4000 the CEO of women and men who fill out a questionnaire CEO of *The Leadership Profile* (TLP) found little difference between transformational leadership CEO/ Executive men and women. CEOs women tend to show respect and greater concern for others so that women leaders act differently and more effectively than men in the lead. Caliper study results are written in Female magazine in 2013, which is characteristic of women who led the team spirit, a great woman leaders tend to implement a comprehensive leadership style when it comes to solve problems or make decisions. They are more flexible, considerate, and helpful staff. Gibson³³³ suggested that most women have a dimension of behavior tend to think of their subordinates welfare and more emphasis on her interaction and facilitate her subordinates. The study, was conducted by Sasmita & Raihan³³⁴ states that although there are slight differences in the potential leadership among men and women, but the strengths

³³²Sashkin, Marshall, dan Molly G. shashkin. *Prinsip-prinsip Kepemimpinan*. Jakarta: Penerbit Erlangga, 2011..

³³³Gibson, James, L. *Organization, Behavior, Structure, Process*, edition 10. Boston. USA, 2000

³³⁴Sasmita, Jumiaty, dan Said Raihan. *Kepemimpinan Pria dan Wanita*. Proceeding of The 6th NCFB and Doctoral Colloqium. Riau: Repository University of Riau. 2014, p. 225-239.

and weaknesses of the potential leadership of them are complementary. The importance of women to change the mindset in a way more aware that she has the same opportunity to become a leader in the work place like a man.

Various studies and research began to show that the leadership of men and women did not show a significant difference. Even in some aspects of women are superior to men in the lead. But until now the women's in the top spot is still very small, it is suspected because many women who choose a career stops when they decided to take care of their household who have become liabilities.

The dynamics of career women in the professional world becomes an interesting thing to study because of the current labor force between men and women have not been balanced. Once the managerial level in number slipped to 20%, leaving only 5% of women only at the level of CEO. Usually the higher position in the organization, the fewer women who shook it. Very few women are lucky to have an opportunity to climb to the top of the organization and be successful. Meanwhile, due to family reasons and flexibility of time, 72% of career women choose to stop working. In fact, 40% of them decided to come out early in her career³³⁵. In fact, women who hold positions of leadership in a company are able to make a significant contribution in improving corporate performance.

Gender-related issues in women's leadership become much discussed. The main task of a woman is taking care of his home life (*family*). But on the other hand, a woman is entitled to career and her passion to develop themselves in accordance with what she wanted. Meanwhile, due to family reasons and flexibility of time, 72% of career women choose to stop working. In fact, 40% of them decided to come out early in his career Sasmita and Raihan, 2014³³⁶. In fact, there are currently about 5 percent of women who managed to become CEO and developed the company being operated successfully.

³³⁵Ibid

³³⁶Ibid

A woman who decides to pursue a career and become a leader in a company will be faced with the dual role conflict. These three outstanding women described above, serving two roles at once, namely as a corporate leader and as a housewife. According to Suryadi³³⁷ quoted from Diansari³³⁸, play two roles at once indirect give impact on both women themselves and for their family environment. Women with multiple roles required to succeed in the two conflicting roles. At home they are required to play a role subordinate to (have a position under the role of her husband) to support the needs of families by taking care of her husband and children, but at work they are required to be able independent and dominant as a leader. Conflict dual role of a woman who decides to pursue a career will be resolved when she get full support from her family who understood with her desire. Therefore the family support becomes the most important critical success factor for women in achieving their success as a leader. This statement is in line with the results of the study presented by Jones & Jones quoted from Apollo and Cahyadi³³⁹ state that the husband's attitude is an important factor in determining the success of a dual-career marriage. There are husbands who feel threatened, unrivaled and jealous with his wife employment status, there is no job as the wife becomes a problem, as long as she still be able to meet and serve the needs of the husband.

This problem would be interesting to investigate deeply related to the gender issues,, perception and Its contribution to women leadership in their career and family by reviewing the role of women's' dual-career marriage to build their career and family that often appears the domestic conflicts in the household life. For that reason, this research become more important to uncover 1) what's the women leadership based on their career and family perspectives? 2) What's the women

³³⁷Denrich Suryadi. *Gambaran Konflik Emosional dalam Menentukan Prioritas Peran Ganda*, Jurnal Ilmiah Psikologi Arkhe, 2004

³³⁸Everina Diansari, *Hubungan Antara Konflik Peran Ganda Pada Wanita dengan Aspirasi Karier* [skripsi].Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia, 2006.

³³⁹Apollo, Andi Cahyadi, *Konflik Peran Ganda Perempuan Menikah yang Bekerja Ditinjau Dari Dukungan Sosial Keluarga dan Penyesuaian Diri*. Widyarta. 1 (02): Jakarta, 2012, p. 254-270.

leadership influenced by gender perception? 3) How far the contribution of gender perception toward women's' leadership character?

B. LITERATURE REVIEW

Based on these social roles, women are typically described and expected to be more communal, relations-oriented, and nurturing than men, whereas men are believed and expected to be more agentic, assertive, and independent than women. The agentic characteristics associated with men are consistent with traditional stereotypes of leaders³⁴⁰. Role congruity theory Eagly and Karau builds upon social role theory by considering the congruity between gender roles and leadership roles and proposing that people tend to have dissimilar beliefs about the characteristics of leaders and women and similar beliefs about the characteristics of leaders and men³⁴¹

According to the theory, when occupying leadership positions, women likely encounter more disapproval than men due to perceived gender role violation. Yet, Eagly and Karau also proposed that perceptions of incongruity can vary depending on features of the leadership context as well as characteristics of leaders' evaluators. Indeed³⁴², Eagly et al. surveyed respondents and found that a leadership role requiring behaviors consistent with encouraging participation and open consideration was considered to be feminine, while a role requiring the ability to direct and control people was rated as masculine in nature³⁴³. On the basis of this notion, we argue that RCT can also be applied to men when occupying certain leadership positions that may be seen as incongruent with the agentic characteristics

³⁴⁰ Schein, V. E. *Women in management: Reflections and projections*. *Women in Management Review*, 22, 2007. p. 6–18. doi:10.1108/09649420710726193

³⁴¹Eagly, A. H., & Karau, S. J. (2002). Role congruity theory of prejudice toward female leaders. *Psychological Review*, 109, 573–598. doi: 10.1037/0033-295X.109.3.573

³⁴²Ibid

³⁴³Ibid

associated with the male gender role³⁴⁴. As organizations have become faster paced, globalized environments, some organizational scholars have proposed that a more feminine style of leadership is needed to emphasize the participative and open communication needed for success³⁴⁵

Helgesen³⁴⁶ and Rosener³⁴⁷ proposed that female leaders are more inclined to fill this leadership need than men, by drawing upon characteristics they are encouraged to uphold as part of their femininity including an emphasis on cooperation rather than competition and equality rather than a supervisor–subordinate hierarchy. More recently Eagly³⁴⁸ conducted a meta-analysis examining the extent to which stereotypes of leadership are culturally masculine and determined that “leadership now, more than in the past, appears to incorporate more feminine relational qualities, such as sensitivity, warmth, and understanding”. To the extent that organizations shift away from a traditional masculine view of leadership and toward a more feminine and transformational outlook, women should experience reduced prejudice, while men may be seen as more incongruent with leadership roles. We propose, based on RCT, that key aspects of the leadership context will affect the extent to which leadership roles are seen as congruent or incongruent with both male and female gender roles, which may help to explain whether men or women are seen as more effective leaders in different situations. To address these contextual moderators of gender differences in leadership

³⁴⁴Hitt, M. A., Keats, B. W., & DeMarie, S. M, Navigating in the new competitive landscape: Building strategic flexibility and competitive advantage in the 21st century. *Academy of Management Executive*, 12, 1998, p. 22–42

³⁴⁵Volberda, H. W *Building the flexible firm: How to remain competitive*. New York, NY: Oxford University Press, 1998.

³⁴⁶Helgesen, S. (1990). *The female advantage: Women’s ways of leadership*. New York, NY: Doubleday.

³⁴⁷Rosener, J. B. *America’s competitive secret: Utilizing women as a management strategy*. New York, NY: Oxford University Press, 1995.

³⁴⁸Koenig, A. M., Eagly, A. H., Mitchell, A. A., & Ristikari, T. (2011). Are leader stereotypes masculine? A meta-analysis of three research paradigms. *Psychological Bulletin*, 137, 616–642. doi:10.1037/a0023557.

effectiveness, we undertook a quantitative synthesis of studies that compared men and women on measures of leadership effectiveness

C. METHODOLOGY

This study used a survey method where the data was collected by using questionnaire and ended closed interview form³⁴⁹. Populations of this research are 1) full career women (manager, doctor, nurse, teller in the bank, and local government civil servant), 2) part time career women (kindergarten teachers, elementary school teachers, and women with home industry) and 3) just housewife with household duties in Surabaya. To confirm the quantitative results, need interview sessions with all related respondents. Samples were determined by proportional random sampling based zone of study with sample are 449 respondents where, 205 part time career women, 141 housewife with family duties and 103 full career women.

The qualitative data in the form of documents, interviews and observations was gathered together. Interviews were conducted to identify the respondent views and perceptions towards women leadership character and its contribution for their career and family. Interviews towards Views and Perceptions of equality gender: Interviews were conducted to identify the respondent's views about their perception of gender and its contribution on their career and family.

Data analysis technique used descriptive analysis, inferential analysis, one-way ANOVA analysis and multiple regression tests. The data obtained from the achievement tests were analyzed using SPSS 15 with a significance level of $\alpha=0,05$. The analysis of qualitative data was obtained from the interviews on the all respondent responses towards their perception about women leadership and its

³⁴⁹Creswell W John.. *Research Design, Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches* (4th ed.). SAGE Publication, Inc, 2014

contribution to their career and family through content analysis. In the content analysis, the codes were combined under certain categories to make these codes meaningful.

D. FINDING AND DISCUSSION

To answer the first question: What's the women leadership based on their career, not career and family duty perspectives showed that overall women leadership (Mean = 3.98, SD = 0:39), career women (Mean = 4:08, SD = 0.44), not career women, (Mean = 3.96, SD = 0:39) and family duty (Mean = 3.93, SD = 0.34), like Table 1

Table 1. Stage of High School Students' Technology Skills Based On Residence Country

Country of residence	N	Mean	Standard Deviation	Interpretation
Part time Career women	205	3.96	0.39	High
Family duty	141	3.93	0.34	Fair
Career women	103	4.08	0.44	High
Total	449	3.98	0.39	High

Qualitative analysis to substantiate these results can be seen by interviewing session, here women shows that they already have the leadership character in their career and guiding her family. This is evidenced by the fact interview with respondents. *Yes I can be a good leader by develop my career, and understand the job career and family*

Other interview found that career women have the leadership skills that they are obtained from the company. *I've been learning and practicing to become a leader in a company.* Results of respondents' interviews are:

Become a female leader usually lead to the family and in their career lead a company, how to grow the crops. Become a female leader, they must be get able to make balance between their career and family

Based on the analysis of instruments and interview sessions, a female leader showed that they enable to become a leader to lead the company. It means that as a female leader, they must have clever to share their time between for their family and their career.

Test of one-way ANOVA to examine the null hypothesis of H_0 . The result of the research showed that there significant difference of the women leadership character influenced by their role as a career women, part time career and family duty. By using one way ANOVA test also showed there is a significant difference of women leadership based on their career like Table 2

Table 2 Analysis of Female Leadership Differences Based on Their Career.

Sources	DK	JDK	MDK	F	Sig. p
Inter Group	2	1.386	.693	4.498	0.012
In a Group	446	68.716	.154		
Total	448	70.102			

Significance level up to $p < 0.050$, DK= Degree of freedom, JDK = Coefficient Determinant, MDK= Main of Residual

Female leadership based on their location career showed significant difference $F(2, 446) = 4,498, p = 0.012$. Therefore null hypothesis H_0 was rejected. This decision means that the Female leadership based on their career is different.

Table 3 The Difference of Women Leadership Character Based On Career

Variables	(I) Career	(J)	Difference		
		Gender Perception	(I-J)	Corrected	Sig.
Women leadership	Family Duty	Low	.0252	.04294	1.000
		High	-.1193(*)	.04741	.037
	Part Time Career	Low	-.0252	.04294	1.000
		High	-.1445(*)	.05088	.014
	Career	Low	.1193(*)	.04741	.037
		High	.1445(*)	.05088	.014

* Significance to the level of $p < 0.05$.

The result of Bonferroni post hoc test showed that there were significant differences in Female leadership character based on their career (Family duty (IJ) = -1193, $p = 0.037$) and a significant difference of career women leadership and family duty with mean of Difference (IJ) = 0.1445, $p = 0.014$. From the table 3 above can be concluded that there are significant influences between female leadership characters by gender perception. Where the career women with high gender perception have stronger leadership characteristic than low gender perception. Career women have linear relationship with their leadership character.

The multiple regression test result can answer the third question of the research How far the contribution of gender perception toward women's leadership character. Table 4 showed that the decisions of Multiple Regression Analysis (Stepwise) were administered to all respondents based on gender perception in three stages of career, full career, part time career and family duty. Regression analysis do step by step "stepwise" involving seven independent variables selected are women leadership character in the company, women leadership character in the family, women leadership character in the society, women leadership character for their position, women leadership character in their college, women leadership character for their children education and women leadership character toward her husband

Only three of all variables concerning to the contribution or have significant effect ($p < 0.050$) to the number of variants of women leadership character shown in Table 4

Table 4 Multiple Regression Analysis for Women Leadership Character That Contribute to Womens' Career and Family

Elements of learning science	B	Corre c ted	Beta	T	Sig	r	R ²	Contr i butio n
Women leadership character in the family	0.242	0.043	0.276	5.640	0.000	0.452 ^(a)	0.204	20.4
Women leadership character in the society	0.158	0.042	0.189	3.755	0.000	0.511 ^(b)	0.261	26.1

Women leadership character in the company	0.165	0.052	0.173	3.177	0.002	0.527 ^c	0.277	27.7
Constant	1.750	0.172						

Table 4 (a) Analysis of Variance

Model	Source	Secondary Total	Df	Secondary Mean	F	Sig.
3	Regression	19.440	3	6.480	56.918	0.000 ^(c)
	Residual	50.662	445	0.114		
	Total	70.102	448			

According to Table 4 showed that from seven item of women leadership character, there are three contributed significantly to influence women leadership character namely Women leadership character in the company (27.7 percent), Women` leadership character in the society (26.1 percent) and Women leadership character in the family (20.4 percent)

The decision of result showed the correlation between variables leadership based on career and the whole set of independent variables is 0.277 (Multiple Regression). Levels of variance in the variables that significantly allied with all the independent variables can be explained by the power of the regression model that explains the value of R^2 is 27.7 percent.

The main contribution of women leadership character is supported by women experience in leading the company (Beta = 0.276, t = 5.640 and sig. T = 0.000) and contributed as much as 20.7 percent. This situation can be shown if the learning scores of high school students increased by 0.276 units.

When the two most important variables that contribute as much as 26.1 percent against women leadership character is to get support from the society (Beta = 0.158, $t = 3.755$ and sig. $T = 0.000$). The Third contribution of variable to the women leadership character based on family (Beta = 0.242, $t = 5.640$ and sig. $P = 0.000$). This result means that if leadership scores increased by one unit also increase women leadership character in the family as many as 0.242 units in three countries observed.

Value of $r = 0.527$ showed that the correlation between women leadership character with gender perception the value $R^2 = 0.277$ showing the position of phase correlation and contribution or influence between the women career and their leadership character.

Through Table 4 (a) analysis of variance found that the value of $F = 56.918$ ($DK = 3, 445$) and significant at Sig ($p = 0.000$) < 0.001 . As an explanation, the value of $R^2 = 0.277$ percent refers to the overall contribution of three (3) women work in the company with strong gender perception = 27.7, society influence with strong gender perception getting support = 26.1 percent = and family with strong gender perception = 20.4 percent.

From the explanation of the research result showed that there is significant difference of the women leadership character and gender perception based on full career, part time career and family duty, where women with full career have higher leadership skill versus women with part time carrier. This occurs because the career women in full career have more opportunities to perform their experiments and have high-leadership skills, although in the small company stage.

There is also significant contribution toward women leadership character in three career model as independent variables such as full career in the company, part time career in the society and family duty as reviewed from gender perception. The variable of full career and high gender perception can contribute the women leadership skill are 27.7 percentages. The variable of part time career and high

gender perception is 26.1 percentages, and the variable of family duty and high gender perception is 20.4 percentages.

REFERENCES

- Apollo, Andi Cahyadi. 2012. Konflik Peran Ganda Perempuan Menikah yang Bekerja Ditinjau Dari Dukungan Sosial Keluarga dan Penyesuaian diri. *Widya Warta*. 1(02): 254-270.
- Denrich Suryadi. 2004. *Gambaran Konflik Emosional dalam Menentukan Prioritas Peran Ganda*, Jurnal Ilmiah Psikologi Arkhe.
- Eagly, A. H., & Karau, S. J. 2002. Role congruity theory of prejudice toward female leaders. *Psychological Review*, 109, 573–598. doi: 10.1037/0033-295X.109.3.573
- Eagly, A. H., Karau, S. J., & Makhijani, M. G. 1995. Gender and the effectiveness of leaders: A meta-analysis. *Psychological Bulletin*, 117,125–145. doi:10.1037/0033-2909.117.1.125
- Everina Diansari. 2006. Hubungan Antara Konflik Peran Ganda Pada Wanita dengan Aspirasi Karier [skripsi]. Yogyakarta: Universitas Islam Indonesia.
- Gibson, James, L. 2000. *Organization, Behavior, Structure, Process*, edition 10. Boston. USA,
- Helgesen, S. (1990). *The female advantage: Women's ways of leadership*. New York, NY: Doubleday.
- Hitt, M. A., Keats, B. W., & DeMarie, S. M. 1998. Navigating in the new competitive landscape: Building strategic flexibility and competitive advantage in the 21st century. *Academy of Management Executive*, 12,22–42
- Koenig, A. M., Eagly, A. H., Mitchell, A. A., & Ristikari, T. 2011. Are leader stereotypes masculine? A meta-analysis of three research paradigms. *Psychological Bulletin*, 137, 616–642. doi:10.1037/a0023557
- Rosener, J. B. 1995. *America's competitive secret: Utilizing women as a management strategy*. New York, NY: Oxford University Press.
- Sashkin, Marshall, dan Molly G. shashkin. 2011. Prinsip-prinsip Kepemimpinan. Jakarta: Penerbit Erlangga.
- Sasmita, Jumiati, dan Said Raihan. 2014. Kepemimpinan Pria dan Wanita. Proceeding of The 6th NCFB and Doctoral Colloquium. Riau: Repository University of Riau. Hlm 225-239.
- Schein, V. E. 2007. *Women in management: Reflections and projections*. *Women in Management Review*, 22, 6–18. doi:10.1108/09649420710726193
- Volberda, H. W. 1998. *Building the flexible firm: How to remain competitive*. New York, NY: Oxford University Press

MATRILINEAL DAN BUNDO KANDUANG:

TANTANGAN PEREMPUAN MINANGKABAU DALAM MENJAGA TRADISI LOKAL DALAM KONTEKS MASYARAKAT INDONESIA YANG MULTIKULTURAL

Oleh : Mufdil Tuhri

mufdiltuhri@gmail.com/081277320223

Master Student of Center for Religious and Cross-cultural Studies (CRCS)
Graduate School, Universitas Gadjah Mada, Yogyakarta

Abstrak

Perdebatan tentang gagasan identitas gender Perempuan Minangkabau dalam masyarakat Minangkabau sering dikaitkan dengan konsep Matrilineal dan Bundo Kanduang. Ini adalah entitas sub-budaya yang telah berkontribusi dalam membentuk dan membangun identitas masyarakat Minangkabau. Makalah ini membahas isu-isu kunci berikut: (1) Dalam hal apa identitas kolektif Perempuan Minangkabau dibangun dalam masyarakat Indonesia multikultural kontemporer? (2) Apa tantangan Perempuan Minangkabau dalam tradisi terhadap adanya proses semacam itu? Makalah ini berpandangan bahwa Perempuan Minangkabau memahami konsep Matrilineal dan Bundo Kanduang sebagai kekuatan membela masyarakat Minangkabau, fakta yang secara tidak langsung menyatakan bahwa ada semacam tantangan budaya di antara tendensi lokal kebangkitan Islam dan Negara. Makalah ini akan menyelidiki polaritas ini dalam konteks peran hukum kebiasaan Matrilineal dan Bundo Kanduang dan bagaimana entitas sub-budaya ini bernegosiasi dengan sub-budaya yang berlawanan - gerakan Islam yang ada- dan dengan negara.

Keywords: *Matrilineal, Bundo Kanduang, Minangkabau, Indonesia, negara.*

Abstract

The debate on the notion of gender identity of the Minangkabau Women in the Minangkabau society is often related to the concept of Matrilineal and Bundo Kanduang. These are the sub-cultural entities that have contributed to the shaping and building the identity of the Minangkabau societies. This paper explores the following key issues: (1) In what ways the collective identity of the Minangkabau Women is constructed in such a contemporary multicultural Indonesia society? (2) What are the challenges of the Minangkabau Women in the tradition in

such a process? The paper argues that the Minangkabau Women perceive the concept of Matrilineal and Bundo Kanduang as the defending power of Minangkabau societies, the fact that would imply logically that there is a sort of cultural challenges amongst the local tendencies of Islamic resurgence and the State. The paper will delve into this polarity in the context of the role of customary law of Matrilineal and Bundo Kanduang and how these sub-cultural entities negotiate both with the opposing sub-culture –the Islamic movement that is- and with state.

Kata Kunci: *Matrilineal, Bundo Kanduang, Minangkabau, Indonesia, state.*

A. PENDAHULUAN

Membangun identitas kolektif dalam masyarakat multikultural bukanlah hal yang mudah. Meskipun ada banyak identitas kolektif dalam masyarakat Sumatera Barat, perjuangan untuk mendefinisikan identitas tampaknya terus menjadi pembicaraan dalam wacana publik. Ada berbagai nilai dalam masyarakat yang diciptakan untuk merealisasikan penanda identitas di tingkat trans-nasional, nasional, sub-nasional atau etika. Dalam konteks masyarakat Minangkabau, identitas seringkali dimaknai dengan adanya agama yang melekat dalam etnis.

Tulisan ini mempermasalahkan posisi perempuan yang sebenarnya secara kolektif menjadi penanda identitas yang posisinya cukup dominan di masyarakat. Tetapi ketika mereka terakumulasi dalam semangat multikultural, mereka ditempatkan dalam posisi non-strategis. Tulisan ini akan berfokus pada perempuan dalam konteks multikulturalisme. Tulisan ini mengkaji bagaimana ketika agama telah dimasukkan dalam proses kebijakan di wilayah tersebut justru menyebabkan penurunan posisi perempuan di masyarakat itu sendiri. Disamping itu, hal ini semakin diperburuk oleh fakta dan intervensi yang dilakukan oleh elit agama ketika bersekongkol dengan politik.

Dalam konteks Indonesia, penulis mengamati bahwa ada banyak kebijakan yang dibuat di daerah-daerah yang dianggap diskriminatif terutama terhadap

perempuan.³⁵⁰ Banyak pandangan yang mengatakan bahwa multikulturalisme telah gagal menciptakan dan mengelola keragaman. Okin dalam *Is Multiculturalism bad for women?* mengatakan bahwa dalam praktik multikultural di negara-negara barat, perempuan menjadi kelompok yang kurang beruntung. Ini terjadi karena pada dasarnya sebagian besar masyarakat adalah patriarkal, dan menuntut hak-hak kelompok yang merupakan dominasi patriarki.³⁵¹ Alih-alih mengajukan model multikulturalisme, Okin lebih menarik untuk menerapkan model asimilasi perempuan ke masyarakat liberal yang lebih luas.

Posisi perempuan dalam konteks multikulturalisme telah dibahas oleh beberapa sarjana. Jika di negara-negara Eropa, masalah Islam dan Multikulturalisme terus mewarnai perdebatan karena terkait dengan isu-isu seperti imigrasi, hak kelompok gay dan sebagainya, dalam konteks Indonesia, wacana tersebut tidak jauh berbeda. Dalam konteks nasional, isu perempuan dalam masyarakat terkait erat dengan upaya pengelolaan keanekaragaman di Indonesia. Namun, jika kita melihat konteks yang lebih spesifik di masyarakat, bahkan di masyarakat yang cenderung homogen, perempuan masih mengalami berbagai bentuk diskriminasi.

Saya berpendapat bahwa sistem multikulturalisme sebenarnya menjadi bumerang ketika dipaksakan ke dalam masyarakat. Ada pandangan bahwa di satu sisi tradisi agama dan budaya yang dimapankandalam suatu tradisi yang tidak homogen akan sulit untuk berkompromi dengan norma-norma gender.³⁵² Perempuan sering diposisikan subordinat ketika mereka secara tradisional berada dalam lingkungan domestik. Perempuan yang mengalami subordinasi adalah ketika

³⁵⁰ Zainal Abidin Bagir and AA GN Ari Dwipayana, 2011, "Keragaman, Kesetaraan Dan Keadilan: Pluralisme Kewargaan Dalam Masyarakat Demokratis," dalam *Pluralisme Kewargaan*, eds. Zainal Abidin Bagir et al, (Bandung: Mizan), 45.

³⁵¹ Susan Moller Okin, 1999, *Is multiculturalism bad for women?*. New Jersey: Princeton University Press.

³⁵² Mustaghfiroh Rahayu, 2011, "Akomodasi Transformatif: Tawaran Atas Pengelolaan Keragaman Dan Hak-Hak Perempuan," dalam *Pluralisme Kewargaan*, eds. Zainal Abidin Bagir et al, (Bandung: Mizan), 67.

mereka didominasi oleh negara, sementara negara memilih untuk mengadopsi nilai kelompok tertentu dalam masyarakat. Alhasil, tak jarang mereka juga mengalami kehilangan haknya sebagai warga Negara

Dalam kasus perempuan Minangkabau di Sumatera Barat, fenomena ini banyak berbeda dengan tradisi pada umumnya. Namun, dari berbagai bentuk diskriminasi terhadap isu-isu perempuan, seperti Matrilineal dan *Bundo Kanduang* sedikit sekali mendapat kajian dalam pembicaraan masyarakat multikultural. Akhirnya, tampaknya para perempuan masih mampu bersaing dengan berbagai latar belakang suara yang mengekang mereka. Jika ini diamini, maka pertanyaan selanjutnya diantaranya dapat dirumuskan sebagai berikut: Seberapa jauh permasalahan perempuan yang menjadi korban multikulturalisme dalam konteks masyarakat Minangkabau hari ini?, bagaimana perempuan minangkabau melalui konsep *Bundo Kanduang* dan Matrilineal bertahan di tengah gempuran multikulturalisme dan modernitas saat ini? apa saja tantangan-tantangan yang mereka hadapi dalam mengikuti perkembangan zaman?. Ada banyak sarjana yang membahas studi kasus tentang bagaimana perempuan menjadi simbol dari posisi politik dan dari identitas budaya dalam proses sejarah dan lokal tertentu. Oleh karena itu, penelitian ini unik karena memberikan ilustrasi lebih lanjut. Kerena itu, makalah singkat ini akan mengkaji secara khusus hubungan rumit antara dilema budaya Matrilineal dan *Bundo Kanduang* di Sumatera Barat, intervensi negara melalui politik lokal dan elit agama, dan kebutuhan untuk mengembalikan akomodasi perempuan di ruang publik. Saya melihat bahwa dalam beberapa kasus akan selalu ada ruang untuk melihat perempuan dalam posisi tidak subordinat. Untuk keperluan makalah ini, saya mendiskusikan bagaimana peran sistem *Bundo Kanduang* dan Matrilineal sebagai gagasan dan konsep penting yang membentuk identitas perempuan Minangkabau. Saya akan menganalisis berbagai pandangan dalam diskursus para sarjana tentang berbagai penyebab penurunan peran

perempuan saat ini di masyarakat di Sumatera Barat dan hasil dari beberapa pengamatan saya sendiri.

B. PEREMPUAN MINANGKABAU: WATAK DAN KARAKTERISTIK

Secara umum, berbicara mengenai isu-isu perempuan sebagai penanda identitas, para sarjana mulai menyelidiki secara serius hubungan antara gender dan reproduksi identitas. Para sarjana menyadari bahwa perempuan menempati posisi khusus dalam membangun identitas kolektif. Di satu sisi mereka menduduki posisi sebagai anggota masyarakat atau kelompok. di satu sisi mereka juga menggambarkan diri mereka sebagai salah satu kategori sosial.³⁵³ Bahkan masih ada kondisi di mana karena faktor adat dan agama, posisi perempuan dalam struktur dominan ini masih mampu berkontribusi sebagai penanda identitas yang dominan dalam masyarakat multikultural.

Banyak penelitian telah dilakukan terkait dengan perempuan di Minangkabau. Beberapa penelitian terkait seperti struktur keluarga Minang³⁵⁴, hubungan gender dalam komunitas Minang di Desa, alokasi tanah dan properti³⁵⁵, Islam dan ketegangan Adat dan sebagainya.³⁵⁶ Beberapa penelitian umumnya menegaskan peran sentral dalam masyarakat Minangkabau yang menganut sistem kekerabatan matrilineal yakni kekerabatan yang menarik garis keturunan berdasar jalur ibu. Dalam masyarakat Minangkabau ada satu keunikan, bahwa sosok perempuan memiliki peran penting dan posisi yang sangat dihormati dalam

³⁵³Ayelet Shachar, 2003, "Should Church and State Be Joined at the Altar? Women's Rights and the Multicultural Dilemma," dalam *Citizenship in Diverse Societies*, ed. Will Kymlicka and Wayne Norman, London: Oxford University Press, 220.

³⁵⁴ Carol Davis, 1994, "Gender Relations and Network in a West Suamtran Minangkabau Village," Unpublished Ph.D Dissertation, The University of Hulk.

³⁵⁵Erwin, 2006, "Tanah komunal: memudarnya solidaritas sosial pada masyarakat matrilineal Minangkabau", Universitas Andalas.

³⁵⁶Jeffrey Hadler, 2009. *Muslims and Matriarchs: Cultural Resilience in Minangkabau through Jihad and Colonialism*. Singapore: National University of Singapore Press

kehidupan sehari-hari. Secara struktural, laki-laki berada dalam posisi marginal di dalam rumah tradisional yang dikendalikan oleh perempuan. Secara tradisional, laki-laki Minangkabau tidak ada yang memiliki rumah atau tempat tinggal yang dapat dikatakan milik mereka. Kekuatan dalam sistem matrilineal tidak hanya pada perempuan, tetapi juga laki-laki memiliki kekuatan namun kekuatan atau peran tersebut lebih ditekankan pada perannya sebagai *mamak* (paman), dan bukan ayah.

Menurut Kato (1983) sistem matrilineal memiliki empat ciri utama, pertama, pembentukan kelompok hereditas yang berpusat di sekitar garis ibu; kedua, keturunan matrilineal milik properti bersama; ketiga, pola tempat tinggal dwilokal berarti seorang suami yang telah menjadi bagian dari keluarga istri menjadi keluarga ibunya, keempat, kekuasaan dan martabat dalam keluarga dan suku terletak di tangan *mamak* (Paman), bukan ayah. Otonomi laki-laki atau suami di rumah istri umumnya dinyatakan oleh pernyataan "*kuaso sumando hanyo sabateh pintu biliak*" (kekuasaan suami terbatas pada pintu kamar).

Seperti kata Randle dalam Barbara dan Frank (1992), bahwa citra matrilineal perempuan menunjukkan kekuatan daripada kelemahan, dan posisi ekonomi perempuan biasanya kuat, memberikan otonomi daripada ketergantungan³⁵⁷. Sedangkan menurut studi Benda-beckmann dan Benda-beckmann (2012) matrilineal erat kaitannya dengan pola hak waris dalam garis keturunan Ibu, sehingga laki-laki bekerja dan hidup di tanah milik perempuan (istri). Dalam komunitas matrilineal Minangkabau, bahkan jika perempuan memiliki hak waris penuh, mereka tidak memiliki bagian posisi dalam lembaga adat. Di lingkungan keluarga, perempuan bekerja di ladang yang dekat dengan rumah ibu mereka, atau rumah keluarga kecil mereka jika mereka memiliki tempat tinggal sendiri. Anak-anak

³⁵⁷Barbara, and Frank. 1992. *Masculinity and the "Matrilineal Puzzle."* Anthropos Institute.

mereka dididik dan hidup oleh mamak (paman) dari keluarga Ibu. Meskipun Ayah tidak memiliki otoritas atas putranya³⁵⁸.

Seiring dengan sistem matrilineal, ada juga tradisi matriarkal yang memberikan porsi kekuasaan kepada perempuan. Posisi perempuan Minangkabau dianggap lebih kuat daripada perempuan dari suku lain di Indonesia. Secara normative, perempuan minangkabau menempati ruang atau wilayah tertentu. Dalam adat Minangkabau, ada mitos khusus yang dikenal sebagai *Bundo Kanduang*. Istilah ini memiliki arti yang sangat mendalam yaitu *Bundo* berarti ibu dan *Kanduang* berarti nyata atau benar. Dalam budaya matriarkal Minangkabau, kekuatan perempuan secara simbolis diwakili oleh *Bundo Kanduang*.

Bundo Kanduang adalah sosok pemimpin perempuan di Minangkabau dan sebagai mediator pribumi di Minangkabau, baik konsep dan peran *Bundo Kanduang* terlihat dalam pembahasan filosofi historis Arnold Joseph Toynbee yang berpendapat bahwa hubungan antara individu dan komunitas sebagai kesatuan yang tak terpisahkan. Kehadiran *Bundo Kanduang* sebagai minoritas kreatif yang terampil dalam masyarakat yang akan membawa perubahan menjadi lebih baik dan berkembang.³⁵⁹

Dalam literatur sejarah minang disebutkan bahwa *Bundo Kanduang* adalah sebutan bagi para pemimpin utama perempuan dalam suku Minangkabau yang memainkan peran dalam memberikan pendidikan adat kepada calon pemimpin suku atau adat. Mereka menjadi sumber kebijaksanaan tetapi tidak membuat keputusan. *Bundo Kanduang* tidak berwenang tetapi diberi posisi resmi dalam hirarki sistem politik adat Minangkabau. *Bundo Kanduang* sebagai sumber

³⁵⁸Benda-beckmann, Franz Von, and Keebet Von Benda-beckmann, 2012, "Identity in Dispute: Law, Religion, and Identity in Minangkabau," 1369.

³⁵⁹Alika Nurul Haqqi, 2017, "Konsep *Bundo Kanduang* Dalam Kebudayaan Minangkabau: Perspektif Filsafat Sejarah Arnold Joseph Toynbee," Unpublished Master Thesis, Universitas Gadjah Mada.

kebijaksanaan, juga menjadi sumber keputusan dalam musyawarah pemutusan suatu kasus oleh raja-raja Minangkabau.³⁶⁰ Ini menunjukkan bahwa perempuan Minangkabau memiliki peran penting dalam memutuskan sebuah kasus. Perempuan Minang menduduki posisi strategis dalam masalah sosial.

Istilah *Bundo Kanduang* di Minangkabau juga bisa diartikan sebagai perempuan utama. Jika ada ibu dari seorang mamak (paman) yang berdomisili sebagai penghulu maka ibu penghulu yang disebut *Bundo Kanduang*, ia akan menjadi perempuan teratas dalam masyarakat klannya. Peranan *Bundo Kanduang* yang memiliki kekuatan lebih tinggi daripada penghulu menegaskan perannya sebagai perempuan utama di lingkungan keluarga menjadi dominan dan juga ia dapat menegur seorang penghulu ketika penghulu melakukan kesalahan dan kesalahan. Sebagai perempuan utama bagi kaumnya, *Bundo Kanduang* mengarahkan penyelesaian setiap masalah di lingkungannya, terutama adat istiadat dan budaya yang ia harus diputuskan oleh penghulu.

Menurut Taufik Abdullah (1970), peran strategis perempuan Minangkabau diposisikan sebagai *Bundo Kanduang* tidak hanya sebagai simbol abadi dari sistem matrilineal Minang dalam struktur kerajaan patriarkal tetapi juga sebagai sumber kebijaksanaan dan kebenaran. Pada tingkat implementasi kebijakan, sinergi dan integrasi peran perempuan dimanifestasikan dengan berbagi peran dengan laki-laki. Laki-laki yang menjadi penguasa adat dalam kenyataannya adalah eksekutor. Jadi, dalam sistem kekerabatan Minangkabau, perempuan memiliki kekuasaan yang lebih tinggi daripada penghulu (posisi tertinggi dalam adat yang dipegang oleh laki-laki) di antara bangsanya. Pada orang Minangkabau, ia memiliki nagari, yang dikenal sebagai tata kelola komunitas Minang yang terdiri dari tiga komponen inti (ulama, ulama Muslim, cerdik pandai / intelektual dan penghulu adat / pemimpin adat), yang

³⁶⁰ Harlon, 2002, "Perempuan Minang Dalam Ranah Publik: Peran Bundo Kanduang dalam penyelenggaraan Pemerintahan Nagari di Kecamatan Guguk Kabupaten Lima Puluh Kota," Unpublished Master Thesis, Universitas Gadjah Mada.

disebut Tungku Tigo Sajaringan dengan *Bundo Kanduang* di bagian atas struktur. Dalam operasinya, hal ini terkait dengan adat (adat) Minangkabau.³⁶¹

Dalam masyarakat Minangkabau, *Bundo Kanduang* digambarkan sebagai pengambil keputusan yang kuat, bijaksana dan kuat³⁶², menjadi anak-anak dan pelindung keluarga pemegang tanggung jawab pemeliharaan martabat keluarga, manajemen properti, pembangunan ekonomi, dan supproters nagari dan adat basandi syara syara basandi kitabullah.³⁶³ Ini adalah karakteristik yang kuat, tegas dan anggun. Entah bagaimana pandangan ini terdengar maskulin, tetapi demikianlah cara mereka mendefinisikannya.

Posisi sentralnya dalam kehidupan dan keberlanjutan klan dan suku, posisi yang relatif sama dalam proses pengambilan keputusan dalam musyawarah konsensus dalam rumah besar, dan kemungkinan menegakkan perwakilan masyarakat dalam musyawarah masyarakat. Ini terlihat ketika musyawarah memilih datuk (sesepuh adat) sebagai pemimpin di desa. Hak untuk memilih hanya ditentukan oleh perempuan, laki-laki tidak diizinkan untuk memilih kandidat.

Dalam aspek warisan kekayaan, perempuan muncul sebagai orang yang menghasilkan ahli waris untuk melanggengkan garis keturunan. Sementara paman dari jalur Ibu mengelola garis keturunan dan anggotanya. Perempuan memiliki banyak hak dan kewajiban dalam sistem matrilineal. Beberapa hal utama yang berkaitan dengan *Bundo Kanduang* adalah warisan mengikuti garis keturunan Ibu, yang kedua bahwa penerima manfaat utama dari warisan, juga pemilik rumah dan tanah. Seorang ayah harus membangun rumah untuk putrinya, bukan putranya.

³⁶¹Laila Kholid Alfirdaus, 2016, "Social Solidarity Between Minangkabau and Chinese Ethnic Groups in Post-2009 Earthquake in Padang, West Sumatra, Indonesia: Transforming Disaster Policy and Governance Framework," Unpublished Ph.D Dissertation, Gadjah Mada University, 16.

³⁶²Carol, "Gender Relations and Network...", 114.

³⁶³Tengku Rika Valentina dan Roni Ekha Putera, 2007, "Posisi Perempuan Etnis Minangkabau Dalam Dunia Patriarki Di Sumatera Barat Dalam Perspektif Agama, Keluarga Dan Budaya," *Demokrasi* VI(2): 17.

Namun, ini tidak berarti laki-laki tidak mendapatkan perhatian dalam hukum adat, tetapi karena alam telah memberikan lebih banyak kekuatan daripada perempuan.³⁶⁴

Menurut Alfirdaus dalam studinya tentang *Bundo Kanduang* menyebutkan bahwa peran penting *Bundo Kanduang* sebagai referensi untuk budaya matriarchal Minangkabau juga terkait dengan budaya *raso pareso* sebagai manifestasi dari rasa "keibuan". Dengan demikian, *Bundo Kanduang* tidak hanya tentang garis keluarga, tetapi juga nilai dan keyakinan serta psikologi sosialnya. Menghormati orang lain, budaya tidak menyakiti, dan perhatian kepada orang lain sangat terkait dengan karakteristik ibu dalam pengertian *Bundo Kanduang* ini.³⁶⁵

Secara konseptual, perempuan memiliki status yang baik dalam sistem matrilineal karena mereka memiliki hak waris yang lebih besar daripada laki-laki. Asumsi ini akan menjadi argumen saya dalam memandang peran gender yang tidak dapat dipisahkan dari konstruksi lingkungan dari peran perempuan dan laki-laki. Dalam hal hak-hak perempuan, meskipun mereka kurang berperan dalam posisi formal, tetapi mereka memiliki kekuatan politik informal yang besar. Kelayakan keturunan dalam posisi, harus dengan persetujuan perempuan. Perempuan Minangkabau dapat meningkatkan atau menurunkan para tetua yang berkuasa, dapat menghadiri pertemuan adat, dan dapat mempengaruhi keputusan dewan. Mereka memiliki kekuasaan sesekali atas pelaksanaan konflik dan negosiasi perjanjian. Ketika penghulu meninggal, para perempuan mengadakan pertemuan untuk memilih calon baru. Meskipun dalam masyarakat Minangkabau, laki-laki memegang semua urusan formal, tetapi kekuatan perempuan dilembagakan dengan kuat.

³⁶⁴Dara Kartika Rahma, 2015, "Perubahan Sistem Pewarisan Dan Penguasaan Properti Waris: Studi Pada Masyarakat Matrilineal Di Desa Lempur, Kerinci-Jambi." Unpublished Master Thesis. Universitas Gadjah Mada, 39.

³⁶⁵Alfirdaus, "Social Solidarity Between Minangkabau ...", 72.

Gambaran matrilineal tentang perempuan di Minangkabau menunjukkan kekuatan dan bukan kelemahan perempuan itu sendiri. Posisi ekonomi perempuan biasanya kuat, memberikan otonomi daripada ketergantungan. Dari penjelasan ini, gagasan matrilineal yang identik dengan kekuasaan di tangan perempuan di suku Minangkabau menegaskan bahwa dalam budaya dan tradisi Minang, peran sentral perempuan sebenarnya menjadi sangat potensial dalam masyarakat multikultural.

C. DILEMA PEREMPUAN MINANGKABAU DALAM MELESTARIKAN TRADISI LOKAL

Deskripsi sebelumnya telah menjelaskan bagaimana perempuan Minangkabau di tengah masyarakat. Melalui sistem matrilineal dan peran *Bundo Kanduang*, tradisi lokal dalam komunitas Minangkabau dapat menjadi potensi bagi kehidupan yang harmonis antara laki-laki dan perempuan. Konsep ideal normatif ini ada dalam masyarakat Minang yang diyakini sebagai bagian dari kehidupan formal sehari-hari mereka, terutama yang berkaitan dengan penanganan hal-hal adat seperti perkawinan, pembangunan rumah, dan warisan tanah, kelahiran dan kematian dan urusan sosial lainnya dari masyarakat.

Namun, sejak memasuki periode modern, tantangan terus bermunculan yang membuat nilai-nilai sentral ini menurun. Dalam analisis penulis setidaknya ada dua hal yang bisa dilihat sebagai penyebabnya. Yang pertama adalah kecenderungan kekuasaan negara yang dominan dalam memperkenalkan Indonesia sebagai bangsa yang multikultural. Yang kedua terkait dengan munculnya nilai-nilai Islam sebagai nilai-nilai dibebaskan untuk ditafsirkan oleh segelintir orang termasuk elit agama dan politik lokal terutama setelah adanya proses desentralisasi.

1. Kecenderungan Indonesia: Masyarakat Multikultural

Melihat kecenderungan peran perempuan yang mengalami subordinasi dalam posisi non-formal, banyak cendekiawan yang menganggap bahwa nilai dan

prinsip yang memainkan peran penting bagi perempuan.³⁶⁶ Padahal, cikal bakal sistem yang mendukung posisi perempuan dalam ranah sosial telah diprediksi sebelumnya sebagai akibat penjajahan Belanda. Ward dan Edelstein (2009) menegaskan bahwa etnis Minangkabau di Sumatra Barat ketika berada di bawah pengaruh kolonial Belanda telah menunjukkan gejala-gejala inti yang menurun dari nilai-nilai yang terkandung dalam sistem matrilineal ini. Poin penting yang dibahas oleh Ward dan Edelstein adalah tentang kebijakan pemerintah Belanda yang bias terhadap perempuan. Saat itu, hanya laki-laki yang dapat berpartisipasi dalam politik formal dan nasional. Pemerintah Belanda yang mendirikan sekolah formal ketika itu bersedia menyiapkan calon pegawai negeri. Dalam perencanaan, pemerintah kolonial Belanda mulai memberlakukan peraturan yang mempromosikan laki-laki sebagai pekerja dan perempuan sebagai ibu rumah tangga.³⁶⁷ Diskriminasi terhadap perempuan melalui pendidikan membuat akses pendidikan bagi perempuan terbatas. Dampaknya adalah berbagai program pemerintah yang dipersiapkan untuk membuat akses perempuan sangat kecil dibandingkan dengan laki-laki.

Pada titik ini, posisi perempuan pada umumnya di Indonesia tidak lagi dalam posisi strategis. Ini karena beberapa posisi formal telah ditempati oleh laki-laki. Diskriminasi yang berlarut-larut ini menyebabkan perempuan terpinggirkan dalam peran utama mereka di sektor formal. Dalam konteks Indonesia, posisi strategis yang formal jarang diduduki oleh perempuan. Masalah ini terus menjadi masalah sejak awal periode pemerintahan Soekarno hingga akhir orde baru.

Mengingat peran perempuan sangat minim di sektor formal. Dengan demikian perkembangan politik di Indonesia setelah periode 1998 menandai dimulainya perkembangan wacana baru dalam politik Indonesia. Sementara banyak

³⁶⁶Jufri, Martini, and C.W. Watson. 2007. "Decision-Making in Rural Households in Kerinci and Minangkabau." *Indonesia and the Malay World*, 26(74), 13-31.

³⁶⁷Ward and Edelstein, 2009, *A World Full of Women*, Mexico City: Pearson.

sarjana menyambutnya dengan positif, ruang terbuka yang disediakan oleh reformasi menambah cerita baru untuk diskriminasi terhadap perempuan di Indonesia.³⁶⁸ Hubungan antara Negara dan pemerintah lokal yang menemukan momentum baru setelah demokratisasi Indonesia pada tahun 1998. Pada waktu itu, Negara memberi ruang bagi pemerintah lokal untuk menentukan dan mendefinisikan budaya lokal mereka. Dalam konteks Sumatera Barat, sebagai salah satu daerah dengan kekuatan dan identitas lokal yang dominan, isu posisi perempuan antara negara dan adat menjadi dilema.

Sebuah pedoman pemerintah dari otoritas lokal menggambarkan cara di mana masalah-masalah ini sering muncul. Pada awal 2001, sebagai tanggapan terhadap Era Reformasi, mungkin ada perubahan paradigma budaya yang menempatkan perempuan sebagai objek untuk menegaskan identitas Islam dan adat dalam masyarakat Minangkabau. Selain itu, ada juga stagnasi dan bahkan degradasi peran perempuan lokal di banyak sektor publik, termasuk politik. Seperti umumnya dikaitkan dengan peraturan perempuan di ruang publik. arena yang melihat masalah adalah tentang seksualitas perempuan, tubuh perempuan khususnya yang telah menjadi isu yang mendominasi masyarakat multikultural.³⁶⁹

Indikasi pertama terkait dengan aturan hukum syariah. Di sini saya ingin menyebutkan beberapa aturan seperti: 1) Peraturan Kabupaten Solok (Sumatera Barat) Nomor 6/2002 tentang kewajiban mengenakan busana muslimah; 2) Walikota Padang Instruksi (Sumbar) No 0451.442 / Binsos-III / 2005 tentang kewajiban mengenakan busana muslimah; 3) Peraturan Daerah Sumatera Barat No 11 Tahun

³⁶⁸Susan Blackburn, 1999, "Women and Citizenship in Indonesia," *Australian Journal of Political Science* 34(2): 189–204; Dewi Chandraningrum, 2007, "Unquestioned Gender Lens in Contemporary Indonesian Shari'a Ordinances (Perda Syari'ah)." *Al-Jamiah* 45(2): 289–320; Kathryn Robinson, 2009, *Gender, Islam and Democracy in Indonesia*, New York: Routledge.

³⁶⁹Linda Duits dan Liesbet van Zoonen, 2006, "Headscarves and Porno-Chic: Disciplining Girls' Bodies in the European Multicultural Society," *European Journal of Women's Studies* Copyright 13(2): 113.

2001 tentang pengurangan dan pemberantasan penyakit sosial; dan tidak jarang dalam beberapa aturan dan kebijakan yang dikeluarkan oleh pemerintah setempat seperti banding untuk pembatasan kebebasan perempuan. Misalnya, di Kota Padang, banding pemerintah daerah membatasi kegiatan perempuan yang tidak dapat memasuki ruang publik setelah pukul 22.00 malam. Indikasi kedua terkait dengan representasi perempuan dalam politik. Meski menganut budaya matrilineal, pada kenyataannya perempuan di Sumatera Barat masih belum mendapatkan posisi ideal di DPR. Di provinsi Sumatera Barat, representasi perempuan di parlemen dan menunjukkan penurunan. Ini menunjukkan bahwa perempuan di Sumatera Barat tidak mendapatkan kesempatan yang sama atas negara.

2. Konteks Minangkabau: Adat dan Islam

Tantangan berikutnya terkait dengan peran dan penguatan adat istiadat dan Islam di Sumatera Barat sebagai dampak dari berbagai faktor, terutama demokratisasi yang memungkinkan sinergi antara masyarakat lokal, pemerintah daerah dan juga elit agama. Setelah periode demokrasi dan ditandai dengan kebangkitan politik agama. Peran adat yang pernah ditentukan sepenuhnya oleh masyarakat lokal mulai diambil alih oleh elit politik.³⁷⁰ Ini tidak hanya terbatas pada peran elit politik yang membawa isu-isu lokal di arena kontestasi Islam di legislatif, tetapi juga terkait dengan kecenderungan untuk mendefinisikan makna Islam yang sebenarnya dan otoritas otoritas Islam untuk menafsirkan pengajaran agama sesuai dengan filsafat adat Minangkabau berdasarkan Islam.³⁷¹ Wacana penurunan peran dan fungsi sistem matrilineal dalam masyarakat Minangkabau juga disebabkan oleh faktor agama.³⁷² Di satu sisi masyarakat Minang mengadopsi nilai-nilai dan filsafat

³⁷⁰Salim, Delmus Puneri. 2013. "Islam, Politics and Identity in West Sumatra." *Journal of Indonesian Islam* 7(1): 96–118.

³⁷¹Salim, "Islam, Politics".

³⁷²Franz Von Benda-beckmann dan Keebet Von Benda-beckmann. 2012. "Identity in Dispute: Law , Religion , and Identity in Minangkabau." *Asian Ethnicity* 13.4 (2012): 341-

Islam tetapi juga filosofi ini sama dengan memegang teguh oleh masyarakat Minangkabau menjadi dilema ketika mereka tidak dapat melepaskan fitur Islam yang dipegang oleh mayoritas orang Minangkabau.

Dalam masyarakat Minangkabau, Islam juga mempengaruhi peran gender dalam masyarakat. Sumber kekuasaan menjadi tersedia bagi laki-laki sebagai ahli adat dan pemimpin Islam, yang tidak terbuka untuk perempuan.³⁷³ Wacana ini ditunjukkan oleh beberapa indikasi. Pengaruh agama yang mengatur otoritas laki-laki adalah di atas perempuan, baik dari adat maupun pemerintah. Agama berdiri sebagai adat, dan sebaliknya (*Adat bersandi syarak, syarak bersandi kitabullah*) yang mengatur semua perilaku masyarakat setempat.

Misalnya, Hukum Islam memberikan porsi kecil bagi hak waris perempuan kecuali sebagai Ibu. Pada awalnya perempuan berada dalam posisi yang kuat dengan kepemilikan warisan mereka. Tapi kemudian dengan masuknya ideologi lain dan berbaur dengan adat setempat, membuat situasi menjadi tidak mungkin. Pembagian kerja dapat tetap permanen dan tidak berubah, tetapi akses ke tanah dan kontrol atas modal dari pekerjaan perempuan tidak lagi dikendalikan oleh perempuan.

Dari sudut pandang hukum Islam, laki-laki memiliki kekuatan yang didukung oleh adat, di mana pembuat kebijakan adalah sekelompok orang, yang menjadi pemimpin agama dan pelindung desa dari gangguan luar. Adat dan agama menjadi satu kesatuan yang membentuk hukum yang diterapkan di desa untuk mengatur pola hidup masyarakat menjadi lebih teratur. Dengan adanya hukum adat, cara hidup berdasarkan prinsip *adat bersandi syarak, syarak bersandi kitabullah*. Ketika adat justru dikuatkan oleh Islam, ada kecenderungan berdampak hilangnya akses atas hak warisnya sendiri.

358.

³⁷³Benda-beckmann, "Identity in Dispute".

Hukum Islam mengajarkan untuk memberikan warisan yang lebih besar kepada laki-laki daripada perempuan, sedangkan perempuan Minangkabau memiliki warisan yang lebih besar daripada laki-laki. Titik temu antara adat dan Islam membangun aturan baru dalam pembagian warisan sama antara laki-laki dan perempuan. Dalam adat dan Islam, laki-laki dianggap sebagai kepala keluarga yang harus mendukung istri mereka, sementara perempuan harus menjaga keharmonisan keluarga dengan tugas mengelola rumah tangga dengan baik. Termasuk anak-anak, suami, sawah dan sawah. Perempuan tidak memiliki otoritas kerja di sektor formal, seperti di pemerintah desa dan lembaga adat, di mana semua informasi yang masuk ke desa dapat dipastikan melalui lembaga formal.

Uraian di atas menunjukkan paradoks antara etnis dan multikulturalisme tentang isu perempuan di Indonesia. Di satu sisi, perempuan Minangkabau menempati posisi dominan dalam adat dan budaya, tetapi di sisi lain, ketika pemerintah daerah memberikan ruang untuk menentukan budaya lokal yang dominan, mereka sering menempatkan perempuan sebagai objek untuk dominasi patriarkal dalam konteks umum Indonesia. Ini adalah tantangan bagi perempuan Minangkabau untuk menghadapi perubahan yang terjadi. Beberapa gejala menunjukkan tidak adanya aktivitas yang dilakukan oleh perempuan Minangkabau untuk memunculkan kembali organ-organ *Bundo Kanduang*. Hal ini disebabkan oleh kebingungan yang dihadapi oleh perempuan Minangkabau dan juga disebabkan oleh goncangan budaya yang terjadi selama ini di daerah Minang yang dampaknya berkelanjutan.

D. PENUTUP

Isu perempuan tidak lagi menjadi isu baru dalam diskusi saat ini di Indonesia. Diskusi tentang perempuan begitu luas sehingga terkait dengan masalah perempuan dalam konteks demokrasi di Indonesia. Indonesia sebagai negara yang mengakui pluralitas agama, budaya, kelompok etnis dan sebagainya tentu

membutuhkan model manajemen keberagaman yang baik. Sebagai kesimpulan, di bawah panji-panji menegakkan tradisi dan melestarikan budaya, beberapa praktik budaya, beberapa keyakinan dan paradigma diadakan, secara serius meruntuhkan martabat dan partisipasi perempuan dalam urusan publik (seperti politik). Seperti dalam argumen Okin, Multikulturalisme yang lebih sensitif gender harus membuka kekuatan ketidakadilan yang tersembunyi di balik hubungan kekuasaan dan permainan antar aktor (kebanyakan laki-laki). Dalam konteks Indonesia, meningkatkan kesadaran multikultural di antara orang-orang serta kemampuan negara selalu dibutuhkan. Dalam konteks Sumatera Barat, tesis Okin menunjukkan signifikansinya. Tidak hanya faktor budaya patriarki yang menundukkan peran perempuan di sektor publik, tetapi juga dalam masyarakat yang mengikuti prinsip matrilineal, dilema semacam itu juga mendukungnya.

Saya melihat bahwa ada dua faktor yang menjadi penyebab utama dari hal ini yaitu kecenderungan multikulturalisme Indonesia dan dilema Islam dan adat istiadat di Minangkabau. Alasan pertama menegaskan bahwa dalam masyarakat yang menganut prinsip multikultural, peran budaya patriarki yang terkonstruksi terutama setelah adanya negara sejak lama menjadi tantangan utama ketika diterjemahkan dalam konteks masyarakat lokal. Alasan kedua adalah pada masyarakat Sumatera Barat, mereka lebih menekankan budaya daripada sebagai agama. Budaya dikalahkan oleh agama. Agama relatif lebih berkembang daripada adat. Agama yang masih dipahami sebagai proses yang dinamis justru menyebabkan agama mengikis nilai-nilai budaya. Padahal agama tetap melekat pada budaya mereka. Satu pandangan menyatakan bahwa Islam tidak sejalan dengan modernitas. Pandangan ini sering mewarnai para pemikir Eropa yang menganggap bahwa Islam mewakili pandangan atau narasi di mana umat Islam dibentuk sebagai subyek non-modern. Pandangan ini tentu tidak dapat diterima dalam konteks era postmodern saat ini. Sebagaimana Talal Asad berpendapat bahwa agama harus dipahami sebagai konstruksi budaya masyarakat yang terus

mengartikulasikan dan membentuk konsep dan gagasan baru yang selalu mampu beradaptasi dengan kebutuhan masyarakat.

Prinsip *Bundo Kanduang* dalam sistem matrilineal harus dibangkitkan lagi. Beberapa tantangan ini telah cukup diminimalkan melalui kesadaran bersama antara pemerintah, elit lokal dan agama serta masyarakat pada umumnya. Kekuatan *Bundo Kanduang* dalam sistem matrilineal tidak hanya terletak pada kepemilikan basis ekonomi kehidupan masyarakat Minangkabau tetapi juga harus menjadi kekuatan yang mendorong peran perempuan yang lebih adil dalam masyarakat. Saya berpendapat bahwa proses multikulturalisme yang dipaksakan memungkinkan para cendekiawan termasuk elit lokal dan elit agama untuk menafsirkan budaya mereka secara sewenang-wenang. Mereka lebih suka melihatnya sebagai kemunduran budaya di mana lebih tepatnya yang terjadi adalah intervensi kelompok tertentu untuk menentukannya.

DAFTAR PUSTAKA

- Alfirdaus, Laila Kholid. 2016. "Social Solidarity Between Minangkabau and Chinese Ethnic Groups in Post-2009 Earthquake in Padang, West Sumatra, Indonesia: Transforming Disaster Policy and Governance Framework." Unpublished Ph.D Dissertation. Gadjah Mada University.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bagir, Zainal Abidin, and AA GN Ari Dwipayana. 2011. "Keragaman, Kesetaraan Dan Keadilan: Pluralisme Kewargaan Dalam Masyarakat Demokratis." In *Pluralisme Kewargaan*, eds. Zainal Abidin Bagir et al. Bandung: Mizan, 38–96.
- Barbara, and Frank. 1992. *Masculinity and the "Matrilineal Puzzle"*. Anthropos Institute.
- von Benda-Beckmann, Franz, and Keebet von Benda-Beckmann. "Identity in dispute: law, religion, and identity in Minangkabau." *Asian Ethnicity* 13.4 (2012): 341-358.
- Blackburn, Susan. 1999. "Women and Citizenship in Indonesia." *Australian Journal of Political Science* 34(2): 189–204.
- Blackwood, Evelyn. 2018. "Representing Women: The Politics of Minangkabau Adat Writings." *The Journal of Asian Studies* 60(1): 125–49.
- Blackwood, Evelyn, and Evelyn Blackwood. 2018. "Tombois in West Sumatra:" 13(4): 491–521.
- Candranigrum, Dewi. 2007. "Unquestioned Gender Lens in Contemporary Indonesian Shari'a Ordinances (Perda Syari'ah)." *Al-Jamiah* 45(2): 289–320.
- Davis, Carol. 1994. "Gender Relations and Network in a West Sumatran Minangkabau Village." Unpublished Ph.D Dissertation. The University of Hulk.
- Duits, Linda, and Liesbet van Zoonen. 2006. "Headscarves and Porno-Chic: Disciplining Girls' Bodies in the European Multicultural Society." *European Journal of Women's Studies* Copyright 13(2): 103–17.
- Hadler, Jeffrey. 2009. *Muslims and Matriarchs: Cultural Resilience in Minangkabau through Jihad and Colonialism*. Singapore: National University of Singapore Press.
- Haqqi, Alik Nurul. 2017. "Konsep Bundo Kanduang Dalam Kebudayaan Minangkabau: Perspektif Filsafat Sejarah Arnold Joseph Toynbee." Unpublished Master Thesis.
- Harlon. 2002. "Perempuan Minang Dalam Ranah Publik: Peran Bundo Kanduang

dalam penyelenggaraan Pemerintahan Nagari di Kecamatan Guguk Kabupaten Lima Puluh Kota," Unpublished Master Thesis, Universitas Gadjah Mada.

- Huda, Yasrul. 2013. "Contesting Sharia: State Law, Decentralization and Minangkabau Costum." Unpublished Ph.D Dissertation. Leiden University.
- Jufri, M., & Watson, C. W. 1998. Decision-making in rural households in kerinci and minangkabau. *Indonesia and the Malay World*, 26(74), 13-31.
- Kathryn Robinson. 2009. *Gender, Islam and Democracy in Indonesia*. New York: Routledge.
- Rahayu, Mustaghfiroh. 2011. "Akomodasi Transformatif: Tawaran Atas Pengelolaan Keragaman Dan Hak-Hak Perempuan." In *Pluralisme Kewargaan2*, eds. Zainal Abidin Bagir et al. Bandung: Mizan.
- Rahma, Dara Kartika. 2015. "Perubahan Sisem Pewarisan Dan Penguasaan Properti Waris: Studi Pada Masyarakat Matrilineal Di Desa Lempur, Kerinci-Jambi." Unpublished Master Thesis. Universitas Gadjah Mada.
- Salim, Delmus Puneri. 2013. "Islam, Politics and Identity in West Sumatra." *Journal of Indonesian Islam* 7(1): 96–118.
- Shachar, Ayelet. 2003. "Should Church and State Be Joined at the Altar? Women's Rights and the Multicultural Dilemma." In *Citizenship in Diverse Societies*, ed. Will Kymlicka and Wayne Norman. London: Oxford University Press, 199–223.
- Valentina, Tengku Rika, and Roni Ekha Putera. 2007. "Posisi Perempuan Etnis Minangkabau Dalam Dunia Patriarki Di Sumatera Barat Dalam Perspektif Agama, Keluarga Dan Budaya." *Demokrasi* VI(2): 1–19.
- Ward, and Edelstein. 2009. *A World Full of Women*. Mexico City: Pearson

“IMAJINASI SOSIAL” PEREMPUAN MUSLIM DI RUANG PUBLIK DALAM SISTEM PATRIARKI

Oleh : Nur Qomariyah Imzastini

CRCS Universitas Gajah Mada

nur.qomariyah.i@mail.ugm.ac.id, hp:082327335564

Grita Gusti Gandi

MPRK Universitas Gajah Mada

grita.gusti.gandi@mail.ugm.ac.id, hp:082327335594

Abstract

This paper illustrates the socio-cultural, religious and political dynamics of Indonesia as one of the countries with the largest Muslim population in the world. The state is patriarchal which simultaneously constructs the characteristics of limited space for freedom of religious expression, especially for women. The research is based on the case of the emergence of insults to a *public figure* female who abandoned her religious attributes, causing massive social upheaval. Releasing the 'veil' which incidentally has been alluded to as a mandatory attribute of Muslim women by several Islamic religious texts, has reaped the pros and cons among Indonesia's middle class society. In this context, the State has the authority as a mediator without politicizing cases with religious background fairly. The findings of this study, namely the use of religious bases as a tool to spark divisions in public space, are common in Indonesia. Some sensitive cases in the 'SARA' category to light cases such as religious expression need to be anticipated in order to maintain security stability and support the progress of the Indonesian state towards modernity and tolerance. Hijab as a symbol of devotion as well as under the authority of countries *religious* with a patriarchal system is a contradictory thing for a secular state that is actually more *humanistic*. In addition, headscarves are a product of modernization and industrialization in Indonesia which are deliberately reproduced for the benefit of capitalism, this is a veiled interest by supporting and echoing the law of women's veiling obligations through various media as patriarchal authorities simultaneously.

Keywords: *Women, Religious Attributes, Social Imagination, Patriarchal Authority.*

Abstrak

Tulisan ini mengilustrasikan dinamika social-budaya, agama, dan politik Indonesia sebagai salah satu negara dengan penduduk Muslim terbesar di dunia. Negara bersifat patriarki yang sekaligus mengkonstruksi karakteristik ruang terbatas kebebasan ekspresi beragama, khususnya bagi perempuan. Penelitian berdasarkan kasus munculnya penghinaan kepada seorang *public figure* perempuan yang menanggalkan atribut keagamaannya sehingga menimbulkan kegaduhan sosial secara massif. Melepas 'jilbab' yang notabene telah disinggung sebagai atribut wajib muslimah oleh beberapa teks agama Islam, telah menuai pro dan kontra di kalangan masyarakat menengah Indonesia. Dalam konteks ini, Negara mempunyai otoritas sebagai penengah tanpa memolitisasi kasus berlatar keagamaan secara adil. Penemuan penelitian ini yaitu pemanfaatan basis keagamaan sebagai alat menyulut perpecahan di ruang publik umum terjadi di Indonesia. Beberapa kasus sensitif kategori 'SARA' hingga kasus ringan seperti ekspresi beragama perlu diantisipasi demi menjaga stabilitas keamanan serta mendukung kemajuan negara Indonesia menuju modern dan toleransi. Jilbab sebagai simbol untuk ketaqwaan sekaligus dibawah otoritas negara *religious* dengan sistem patriarki merupakan hal yang kontradiktif untuk negara sekuler yang justru lebih *humanistic*. Selain itu, jilbab merupakan produk modernisasi dan industrialisasi di Indonesia yang sengaja terus menerus direproduksi untuk kepentingan kapitalisme, ini adalah kepentingan terselubung dengan mendukung dan menggaungkan hukum kewajiban berjilbab perempuan melalui berbagai media sebagai otoritas patriarki secara simultan.

Kata kunci: *Perempuan, Atribut Keagamaan, Imajinasi Sosial, Otoritas Patriarki.*

A. Pendahuluan

Indonesia sebagai salah satu negara pemeluk agama Islam terbanyak di dunia merepresentasikan wajah Muslim secara umum. Banyak fenomena sosial mewakili kehadiran keagamaan Islam di Indonesia. Akhir-akhir ini terdapat kelompok Muslim yang ingin mendeklarasikan Indonesia menjadi negara Islam serta menjadikannya sebagai sebuah agama resmi negara (*an official state religion*), yaitu Islam di Indonesia dengan tatanan khilafah³⁷⁴. Terdapat dinamika yang menjadi gejolak penolakan ide khilafah yang dibawa organisasi ekstremis dengan alasan akan menggoyahkan ideologi Pancasila dan mengaburkan identitas Indonesia 'Bhineka Tunggal Ika'. Masyarakat nasionalis bersama pemerintah saling mendukung untuk menghentikan ide negara khilafah Islam³⁷⁵. Maka dari itu, pengkajian ulang Pancasila dengan asas demokrasi dan toleransi saat ini sedang terus 'digodog' dan didengungkan agar bangsa Indonesia meningkatkan toleransi antar umat beragama dan kembali kepada persatuan.

Toleransi antar umat beragama yang merujuk pada persatuan sangat penting untuk bangsa Indonesia. Sebab, kekayaan bahasa, suku bangsa, agama, ras dan antar-golongan (SARA) di Indonesia sebuah keniscayaan yang tidak dapat dipungkiri. Disimbolkan dengan slogan Bhineka Tunggal Ika yang seharusnya diingat betul-betul oleh masyarakat Indonesia. Bukan hanya itu, implementasinya juga harus sampai secara holistic dari *grassroot level* hingga pemerintahan pusat. Hal ini dilakukan untuk mencegah banyaknya fenomena yang mencoba memecahkan persatuan negara Indonesia³⁷⁶. Inilah yang menjadi dilematis

³⁷⁴Ihsanudin. Hakim: HTI Terbukti Ingin Mendirikan Negara Khilafah di NKRI. *Kompas*. Diakses dari <https://nasional.kompas.com/read/2018/05/07/15542341/hakim-hti-terbukti-ingin-mendirikan-negara-khilafah-di-nkri>. (Pada 20 November 2018, Pukul 21.09 WIB).

³⁷⁵Isyana Artharini. Lebih dari 90% orang Indonesia dukung penolakan HTI dan ISIS. *BBC Indonesia*. Diakses dari <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-40153060>. (Pada 20 November 2018, Pukul 21.24 WIB)

³⁷⁶Maman Harun. Pancasila untuk Indonesia, Khilafah untuk Kehancuran Bangsa. *Bali Express*. Diakses dari <https://baliexpress.jawapos.com/read/2018/11/06/102204/pancasila-untuk-indonesia-khilafah-untuk-kehancuran-bangsa>. (Pada 20 November 2018, Pukul 21.29 WIB)

Indonesia karena suku bangsa yang besar menjadikan dinamika kultural, social, dan politis masih rentan jika disulut oleh isu-isu yang sensitif terutama isu mayoritas-minoritas. Contoh kasus di atas akan mengantarkan kita kepada hal yang lebih spesifik lagi yaitu mengenai kebebasan pengenaan atribut serta ekspresi keagamaan di Indonesia dalam sistem patriarki.

Isu keagamaan dalam pemerintahan yang bersifat patriarki akan berhubungan langsung dan atau tidak langsung secara struktural-berlapis. Bentuknya dapat berupa kebijakan, dukungan teks misoginis, fanatisme kelompok ekstremis, tren keagamaan, hingga komoditas kapitalisme. Sebagaimana yang telah dijelaskan oleh Merchant³⁷⁷ pemerintahan negara dengan sistem patriarki memiliki kesamaan dengan sistem yang dibangun oleh kapitalisme. Dengan kata lain, kapitalisme juga menggunakan sistem patriarki untuk komodifikasi tubuh perempuan. Maka dari itu, sistem patriarki bersinggungan secara langsung maupun tak langsung dengan kehidupan manusia secara berlapis dan struktural hingga manusia tidak menyadarinya. Dalam kasus komodifikasi perempuan, sistem patriarki berkembang semakin pesat melalui bisnis perdagangan, media dan teknologi. Ia berkembang dengan massif melalui media dan teknologi dan sekaligus mendukung peradaban manusia menuju ke arah modern. Tidak dapat dipungkiri, perkembangan peradaban ini juga berpengaruh pada kehidupan keagamaan manusia.

Peran media dan teknologi dalam konteks keagamaan mampu menyumbangkan kontribusi besar pada perubahan pola dakwah yang tidak jauh dari imbauan pengenaan atribut sekaligus ekspresi keagamaan. Dalam konteks ini, Merchant menegaskan bahwa perempuan telah menjadi komoditas utama sebagai konten hingga objek kapitalisme³⁷⁸ yang tidak lain adalah dakwah itu sendiri. Hal ini dapat dilihat dari persaingan media dakwah Indonesia dengan menampilkan

³⁷⁷Carolyn Merchant, *Radical Ecology: The Search for a Livable World*, New York & London Routledge, 2005, 110.

³⁷⁸Ibid, 111.

berbagai *public figure* secara kontrak dan bergantian hingga memunculkan bintang-bintang pendakwah baru yang disebut sebagai ustadz *gaul*. Tidak hanya itu, mereka juga hadir dengan konten yang lebih modern dan kreatif. Pengayaan perspektif *ke-Islaman* dari berbagai sumber seharusnya memberikan angin segar terhadap hal-hal baru dalam mengedukasi masyarakat. Namun, sangat disayangkan mereka membawa konten yang ringan dan cenderung membuat rasio salah-benar dalam dakwahnya. Pada faktanya edukasi instan yang diberikan tak jarang menimbulkan kontroversial dan bahkan menjerumuskan serta meruncingkan perbedaan. Hal ini disebabkan kurangnya pembahasan sumber yang mendalam dan bermakna secara filosofis untuk kehidupan manusia sehingga cenderung memberikan pengetahuan yang dangkal.

Konteks dakwah dengan dukungan teks misoginis yang paling dekat dengan permasalahan dalam tulisan ini adalah referensi penggunaan jilbab sebagai salah satu atribut keagamaan. Referensi tersebut dipergunakan oleh sebagian besar pelaku pasar untuk mengembangkannya sebagai *mode fashion* di kalangan masyarakat menengah Indonesia³⁷⁹. Akhirnya, kontribusi penting kombinasi antara peradaban modern, dakwah *ustadz gaul*, media, teknologi dan pelaku pasar tentang ekspresi beragama adalah menampilkan “wacana” menjadi muslimah yang anggun dengan mengenakan atribut agama yang lengkap sesuai anjuran kitab suci. Kombinasi relasi dari berbagai pihak terkait dalam wacana tersebut utamanya telah dikonstruksi oleh pelaku pasar atau kapitalis. Penggiringan wacana inilah yang biasanya disebut oleh Lyotard sebagai narasi besar agar diagungkan banyak orang. Sangat perlu adanya kecermatan untuk mengidentifikasi konstruksi sosial di ruang publik yang muncul dari media massa³⁸⁰. Contoh lainnya yang dapat menjadi refleksi adalah kehadiran iklan produk kecantikan bertema “halal”, konstruksi *hijab*

³⁷⁹Nancy J Smith Hefner, *Javanese Women and the Veil in Post-Soeharto Indonesia*, *The Journal of Asian Studies*, 2007, 389.

³⁸⁰Jurgen Habermas, *The Public Sphere: An Encyclopedia article (1964)*. *New German Critique*, 1974, 54.

travelling, jilbab *instagrammable*, hingga gaya hidup syar'i serba menutup tubuh dengan pakaian besar.

Fokus artikel ini membahas tentang imajinasi sosial perempuan Muslim di ruang publik. Bagaimana perempuan Muslim seharusnya hidup di ruang publik dan bagaimana respon sosial yang telah terkonstruksi dalam ekspresi beragama dalam sistem patriarki. Berkaitan dengan kasus *public figure* Rina Noose yang menanggalkan jilbab nya merupakan salah satu contoh respon negatif publik terhadap keharusan Muslim untuk tetap berjilbab di ruang publik. Penulis akan melihat hubungan diskriminasi pengenaan atribut keagamaan oleh perempuan muslim dengan diperkuat oleh adanya media, dalam konteks perkembangan identitas keagamaan dalam kehidupan modern. Terkait dalam sistem patriarki yaitu pembahasan mengenai perbedaan perlakuan dan pengakuan pada gender yang berbeda yaitu terhadap kaum perempuan dan laki-laki di bawah batasan agama³⁸¹.

B. Agama dalam Otoritas Indonesia oleh Kepemimpinan Patriarki

Indonesia memang salah satu negara dengan jumlah Muslim terbesar di dunia, namun tetap saja jumlah tersebut ada tidak di semua wilayah kepulauan Indonesia. Terdapat beberapa pusat wilayah yang menjadi penghuni Islam terbanyak misalnya di Pulau Sumatera dan Pulau Jawa, bahkan Muslim di Jawa terbagi menjadi tiga sub kategori. Menurut Geertz, ketiga macam Islam di Jawa meliputi *santri*, *abangan* dan *priyayi*³⁸². Ketiga kelompok tersebut dibedakan atas dasar tingkat pemahaman praktik ritual keagamaan dalam sehari-hari dan tingkat strata sosial yang mencirikan golongan masyarakat miskin maupun golongan kaya. Pembagian tersebut telah ada sejak dahulu sebelum Geertz meneliti Indonesia.

³⁸¹Pew Research Center. *On Gender Differences, No Consensus on Nature vs. Nurture, Americans say society places a higher premium on masculinity than on femininity*. Diakses dari www.pewsocialtrends.org/2017/12/05/on-gender-differences-no-consensus-on-nature-vs-nurture/ (Pada 13 Desember 2017, Pukul 21.30 WIB)

³⁸²Clifford Geertz, *Agama Jawa: abangan, santri priyayi dalam kebudayaan jawa*, Depok: Komunitas Bambu, 2014.

Geertz menekankan kembali pembagian Islam secara umum di Pulau Jawa sebagai representasi Muslim Indonesia³⁸³. Terdapat kejanggalan dalam pembagian tiga konsep *Muslim* tersebut, dikotomi *Santri* dan *Abangan* itu setara dan dapat dibandingkan sebagai oposisi biner sedangkan *Priyayi* merupakan konsep stratifikasi sosial. Walaupun begitu, penulis tidak ingin membahas ketiga konsep tersebut, penulis hanya ingin mengatakan bahwa adanya konsep *santri* dan *abangan* tersebut bermula dari penyerapan reifikasi Islam di tanah Jawa yang masih sinkron dengan kebudayaan Hindu-Jawa secara sinkretis yaitu *abangan*. Sedangkan *santri* merupakan manifestasi dari ketaatan menjalankan ritual ibadah agama Islam sehari-hari serta menjadikan ke-Islaman sebagai tujuan utama kehidupan dan meneladaninya sebagai cara hidup (*way of life*). Jadi, pembagian keagamaan serta sub-agama tersebut ada karena keberpihakan negara terhadap "*world religion*" yang mengharuskan masyarakat memeluk salah satu dari enam agama yang diakui secara resmi di Indonesia, yaitu Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, dan Konghucu. Lalu bagaimana nasib dan eksistensi *people of indigenous religion*? Penganut agama kepercayaan selama bertahun-tahun telah kehilangan haknya sebagai WNI. Dan tentunya rekognisi untuk agama *indigenous people* di KTP telah melegakan dari sekadar menjadi *abangan*. Mereka sebagai penganut agama kepercayaan perlahan diakui sebagai WNI dan 'seharusnya' akan mendapatkan hak tanpa diskriminasi lagi.

Terlepas dari keanekaragaman agama dikotomi antara rekognisi *world religion* dan *indigenous religion*, bagaimana posisi dan peran negara menanggapi keberagaman dan implementasi keagamaan dalam kehidupan sehari-hari. Sebagaimana kita tahu bahwa negara merupakan manifestasi dari kepemimpinan patriarki dengan bukti kepemimpinan ditangan laki-laki lebih mendominasi di Indonesia. Tidak jarang pula peraturan dan kebijakan yang dibuat banyak yang bias gender, terlebih jika mengacu pada teks keagamaan. Hal ini akan berkontribusi

³⁸³Sebutan atau wacana atau narasi tentang Jawa dan Luar Jawa juga muncul, ide tersebut berasal dari Clifford Geertz pada waktu itu.

sebagai narasi besar mempengaruhi kehidupan keseharian beragama di Indonesia yang cenderung *ikut-ikutan* patriarki, sehingga menjadi tradisi yang umum untuk dilakukan. Begitu pula dalam masa peralihan masyarakat yang lebih maju, segala aspek kehidupan di ruang publik diatur sedemikian rupa untuk menuju arah modernisasi.

Untuk membedakan ruang publik sebagai otoritas pemerintah, Warner menjelaskan bahwa '*a public*' adalah beberapa hal yang lebih penting dalam pembangunan ke arah modern dalam konteks sosial dan bersifat sudah ada. Sedangkan '*the public*' adalah sejenis totalitas sosial yang secara general diorganisasikan sebagai bangsa, kesejahteraan, kota, negara dan berbagai hal yang menyangkut masyarakat³⁸⁴. Jika diterapkan dengan tepat, segala peraturan dan strategi kepemimpinan ini menawarkan kemajuan di zaman modern. Hal tersebut diinisiasi oleh sebagian besar pemimpin negeri dengan slogan membuka akses *offline* maupun *online* untuk memperoleh persemakmuran di ranah *a/the public*. Implikasinya terkadang cenderung menghasilkan ide-ide pro kontra karena masing-masing pihak pemimpin berdiri sebagai politisi.

Usaha-usaha yang dilakukan oleh pemerintah dalam meningkatkan kesejahteraan masyarakat pada tahun-tahun terakhir ini berada pada usaha ekonomi kreatif Indonesia³⁸⁵. Jadi bukan hanya pemerintah yang menjalankan programnya secara struktural secara politis, namun masyarakat secara luas juga dapat berkontribusi menawarkan ide sebagai revolusioner di ranah swasta. Dalam pengembangan usaha ekonomi kreatif ini contohnya, pemanfaatan sumber daya manusia muda untuk mengembangkan blog, vlog, youtube, ataupun berbagai

³⁸⁴Michael Warner, *Publics and Counterpublics*, *Public Culture*, 2002, 49.

³⁸⁵Adinda Pryanka, *Ekonomi Kreatif Diharapkan Jadi Model Ekonomi Baru Indonesia*, *Republika*, Diakses dari <https://republika.co.id/berita/ekonomi/keuangan/18/10/23/ph1pym423-ekonomi-kreatif-diharapkan-jadi-model-ekonomi-baru-indonesia>. (Pada Tanggal 20 November 2018, Pukul 21.41 WIB).

keaktivitas berdasarkan pengembangan media, teknologi, dan informasi³⁸⁶. Perkembangan ini tidak lain juga dipengaruhi oleh globalisasi yang mempermudah masuknya akses informasi dari berbagai sumber belahan dunia tanpa terhalang batas negara. Perkembangan teknologi informasi 4.0 juga telah berkontribusi besar terhadap masifnya informasi khususnya dalam pergerakan agama di Indonesia. Tidak dapat dipungkiri bahwa industrialisasi juga masuk untuk menawarkan berbagai atribut sebagai pelengkap beragama (meskipun hanya simbol) yang juga dibantu oleh kecepatan teknologi informasi 4.0. Fasilitas dari industri ini juga notabene salah satu pendukung tumbuhnya kapitalis, kemasan dakwah kreatif merupakan salah satu metode baru dalam perkembangan revolusi industri keempat³⁸⁷. Jadi, menurut hemat penulis motor penggerak kehidupan beragama di sini bukan hanya dari ahli agama, pemerintah, namun juga dari bidang Industri sebagai pelaku pasar.

Sebagai pelopor dan juga konsumen industri, hal tersebut berkaitan dengan eksistensi anak muda pemeluk berbagai agama khususnya Muslim. Mereka mempunyai peran penting yang sangat dibutuhkan untuk mendukung pembangunan di Indonesia maupun mengkritisi fenomena sosial yang berasal dari isu agama yaitu intoleransi, marginalisasi, diskriminasi hingga pembullian beda agama. Begitu pentingnya hubungan agama, media dan ruang publik untuk membangun Indonesia dengan cerdas dan kritis untuk kesejahteraan. Berikut penjelasan dari Meyer (2006) mengenai pemanfaatan media dalam dakwah religius:

"The new technological possibilities of cassettes, radio, television, and the Internet may be understood by religious leaders or followers as linking up smoothly with existing religious concerns, such as the wish to spread religion to

³⁸⁶Merlyna Lim, *Life Is Local in the Imagined Global Community: Islam and Politics in the Indonesian Blogosphere*, *Journal of Media and Religion*, 2012, 127.

³⁸⁷Zaki, *Revolusi Industri Ke Empat, Dakwah Harus Lebih Kreatif*, *BHP UMY*, Diakses dari <http://www.umat.ac.id/revolusi-industri-ke-empat-dakwah-harus-lebih-kreatif.html> (Pada Tanggal 20 November 2018, Pukul 23.00 WIB)

*the outside world or to offer a prosthetic device for particular religious practices*³⁸⁸

Kutipan tersebut menjelaskan bahwa media dapat meningkatkan pembangunan manusia lewat media dakwah yang telah dikembangkan bersama pemimpin keagamaan dengan para pengikutnya agar lebih nyaman ketika menyebarkan ajaran Islam. Namun, perlu dicatat bahwa pembelajaran melalui media juga belum cukup menjamin keamanan serta ketepatan konten yang diberikan oleh pengunggah. Perlu kecermatan dalam menyaring berita lewat media, sekalipun tujuannya adalah edukasi. Sebab, dalam konteks keagamaan kita tidak tau siapa otoritas yang benar, *"The adoption of the mass media, although suitable for the spread of religious ideas, raises important questions concerning the maintenance of religious authority"*³⁸⁹. Jadi, menurut penjelasan Meyer, adopsi penggunaan media massa untuk menyalurkan ide, konsep ataupun ajaran agama harus tetap diperhatikan dengan ketat, karena pasti ada otoritas yang menjadi penggerak regulasi informasi tersebut. Kesimpulannya adalah tidak semua yang disiarkan oleh media masa itu tepat sasaran, oleh karena itu perlu adanya pengawasan atas keberpihakan media dalam menyalurkan informasi, seperti konteks politisasi terselubung ataupun atas kepentingan pihak-pihak tertentu yang dapat merugikan masyarakat secara etika. Smith menegaskan bahwa:

*"I will explore the relationship between media and publics via four interactions religious publics exerting influence on the the public; media products and process influencing publics and subpublics; governments attempting to influence the the public and religious public; and finally, religious publics attempting to use the secular media to influence themselves"*³⁹⁰.

Smith memformulasikan empat bentuk pendekatan pengamatan terhadap kemunculan agama di media, bisa jadi hal tersebut memang tujuan mulia dari agama yang terafiliasi dengan dampak positif, namun bisa jadi pula penayangan

³⁸⁸Birgit Meyer and Annelies Moors, *Religion, Media and the Public Sphere*, USA: Indiana University Press, 2006, 11.

³⁸⁹Ibid, 9

³⁹⁰Joyce Smith, *Public*, 150-151

unsur keagamaan di media massa mempunyai target pasar yang harus ditaklukkan. Sehingga terdapat formulasi ketiga, yaitu dari pihak government yang menjadi aktornya dan pada akhirnya *religious in public's* yang dimotori oleh media sekuler untuk kepentingan politisasi tertentu.

C. Perempuan di Era Patriarki Modern

Permasalahan modern dipandang menggunakan kaca mata agama berkaitan dengan permasalahan konektivitas melalui media, yaitu menyebarnya *public figure* secara massif dan produktif di Indonesia. Salah satunya adalah isu Rina Nose³⁹¹, seorang *public figure* wanita, dia memang bukan seorang *daiyah* ataupun *hafidz qur'an*. Ia adalah seorang artis perempuan Indonesia sekaligus presenter terkenal yang dahulunya tidak mengenakan jilbab dan sejak tahun 2016 memutuskan untuk mengenakan jilbab. Hanya satu tahun memakai jilbab, pada tahun 2017 ia menanggalkan jilbab nya dengan alasan tidak jelas, sebab ketiadaan klarifikasi secara langsung dari Rina Nose. Hal tersebut yang membuat kecaman dari warga masyarakat Indonesia, selama berminggu-minggu media massa Indonesia menampilkan berita tentang Rina Nose dengan respon dari berbagai pihak masyarakat untuk menanggapi keputusan Rina Noose. Hampir lebih dari 80% masyarakat Indonesia merespon negatif, mengecam dan *membulli* Rina Noose serta memberikan label kepadanya sebagai seorang *kafir*³⁹². Yang menjadi pertanyaan penulis adalah seberapa besar pengaruh doktrin agama dalam menguji jilbab untuk perempuan? Memang dalil yang diberikan sangatlah kuat, namun hal ini terlepas

³⁹¹Anita K Wardhani. Rina Nose Bikin Netizen Syok, Keputusannya Melepas Jilbab Jadi Trending Topic. *Tribunnews*. Diakses dari <http://www.tribunnews.com/seleb/2017/11/10/rina-nose-bikin-netizen-syok-keputusannya-melepas-jilbab-jadi-trending-topic?page=2>. (Pada 20 November 2018, Pukul 21.54 WIB).

³⁹²Tribunjateng. Ada Kata Pindah Agama, Baptis, Kafir di Surat Rina Nose? Tak Tahan Deddy Corbuzier Mengungkapkannya. Diakses dari <http://jateng.tribunnews.com/2017/11/29/ada-kata-pindah-agama-baptis-kafir-di-surat-rina-nose-tak-tahan-deddy-corbuzier-mengungkapkannya>. (Pada 20 Noveber 2018, Pukul 22.09 WIB).

dari keadilan hak asasi manusia dan hak untuk menjadi manusia. Selain itu, mengapa ini menjadi permasalahan yang sangat besar, berbeda ketika seorang wanita biasa yang melakukannya, atau lebih parah jika seorang lelaki tanpa mengenakan atribut apapun dalam keseharian, apa yang membedakan untuk perolehan hak asasi manusia? Jangan-jangan memang hak asasi di Indonesia sangat mahal, sehingga siapapun tidak akan memperoleh penghormatan kecuali dengan prestasi yang bernilai agamis? Atau pun sekuler?

Pendapat dari kaum feminis tentang hubungan kerjasama antara perempuan dengan agama adalah seperti yang ditegaskan oleh Muller and Callaghan (2013) bahwa "...*pertain to the relationship between feminism and religion and, in doing so, they suggest a diverse range of means by which that relationship might be reconceived*"³⁹³. Hubungan kerjasama antara kedua pihak yaitu agama dengan perempuan dalam kasus ini adalah tentang komodifikasi agama dengan politisasi *public figure* dalam acara entertainmen. Sesuai dengan kesimpulan dari kaum feminis, bahwa makna agama Islam sendiri *blur* dan kurang humanis untuk perolehan hak asasi manusia. Terkait dengan komodifikasi perempuan dalam media untuk mewakili agama juga telah dideskripsikan dengan baik oleh Hasan (2009), "*Islam appears to be no longer simply a set of rituals, beliefs and doctrines, but it is also a symbolic commodity relevant to social class demands for lifestyle, modesty and enjoyment*"³⁹⁴. Kemunculan Islam di dunia modern saat ini bukan perkara tentang ritual, kepercayaan sepenuhnya dengan hati dan kerendahan hati, namun lebih tren dengan mode pakaian, mode hijab, mode atribut yang harus dikenakan oleh para perempuan dan laki-laki Muslim.

Sebenarnya sumbangan aling besar dalam membentuk Muslim menengah Indonesia saat ini adalah iklan produk sebagai alat komodifikasi. Perempuan sengaja

³⁹³Nadine Muller and Claire O'Callaghan, *The Year's Work in Critical and Cultural Theory, The English Association*, 2012, 39.

³⁹⁴Noorhaidi Hasan, *The making of public Islam: piety, agency, and commodification on the landscape of the Indonesian public sphere, Cont Islam*. 2009, 241.

digunakan sebagai objek komodifikasi yang kebetulan sesuai dengan anjuran agama Islam. Penekanan dari Hasan (2009) bahwa:

“The intimate relationship between commodification and consumption require the mediator that can act as the bridge that communicates and interlocks the interest of both producers and consumers. To introduce their products to a broad market, producers need to use the media, whereby consumers become aware of their products. Frequently, media plays a crucial role in dictating market tendencies, by mainstreaming certain fashion and lifestyle trends”³⁹⁵

Jadi, tujuan komersialisasi atribut agama dibalik kewajiban dari agama tersebut telah dibangun melalui *social imaginary* terkait dengan narasi Muslim secara ideal. Maka dari itu, kehadiran industri media sebagai alat yang sangat krusial untuk menarik minat dan keinginan masyarakat. Kapitalis sengaja menumbuhkan *human desire* untuk menjadi Muslimah ideal di zaman modern dengan berkolaborasi “memperkerjakan” aktris menjadi seorang model pakaian atau atribut Muslim modern. Dengan menggelitik, maka tayangan iklan dari model Islam ideal bisa jadi hanya bentukan kapitalis dengan jargon “walaupun menutup aurat namun tetap modis”.

Pakaian khas perempuan Indonesia pada zaman dulu sebelum kedatangan Islam hingga awal tahun 1990an tidak sarat dengan nilai-nilai ke-Islaman. Bisa jadi ini merupakan langkah maju menjadi Indonesia modern. Namun jika benar begitu maka perlu diperhatikan ketiga variable untuk alat analisis. *Petama*, variable ketaatan setelah dan sebelum memakai baju panjang; *kedua*, keterlibatan media yang dimotori oleh kapitalis; dan *ketiga*, simbol modernisme. Dari ketiga variabel tersebut apakah terdapat otoritas yang menyatakan bahwa makna beragama jauh lebih terasa dan kedekatan bersama Tuhan lebih nyata? Jika tidak, maka sepertinya Muslim Indonesia hanya mementingkan perubahan atribut secara fisik untuk ritual dengan bumbu modernitas. Maka di sinilah yang merujuk pada perkembangan liberalisme agama hanya dengan mengenakan atribut tanpa mendalami nilai-nilai

³⁹⁵ibid, 243.

yang terkandung dalam agama tersebut. Seperti yang dijelaskan oleh Meyer (2006), "*Commercialization and liberalization of the media give rise to new forms of entertainment that entail a repositioning of both the state and the religions represented*"³⁹⁶, yaitu komersialisasi yang menuruti segala keinginan menjadi seorang muslim secara ideal. Meyer melanjutkan "*which adopts the perspective of neoliberal capitalism and asserts that "this is what the people want," thereby becoming apologetic of commercialization and liberalization of the media*". Maka dari itu, telah jelas apa yang dimaksud melalui analisis Meyer, bahwa kita perlu waspada masuknya produk-produk kapitalis tersebut dengan kesempatan tren *ustadz gaul* dan budaya atribut keagamaan tanpa dibarengi implementasi kuat nilai agama merupakan bentuk dari liberalisasi masyarakat modern.

D. Social Imaginari Perempuan Muslim di Sistem Patriarki

Terlepas dari permasalahan komodifikasi perempuan di *public sphere* dengan domain politik dan modernisasi, maka yang perlu kita cermati kemudian adalah kehadiran *social imaginary*. Implikasinya yaitu suatu sikap sosial yang bertujuan untuk mendefinisikan keinginan manusia secara modern. Tylor mengatakan bahwa permasalahan terbesar adalah pada kata modern itu sendiri,

*"The number one problem of modern social science has been modernity itself. By modernity I mean that historically unprecedented amalgam of new practices and institutional forms (science, technology, industrial production, urbanization), of new ways of living (individualism, secularization, instrumental rationality), and of new forms of malaise (alienation, meaninglessness, a sense of impending social dissolution"*³⁹⁷

Tylor mendeskripsikan bahwa keadaan yang disebut dengan modern secara historis tidak terprediksi dan tergabung atau tarakulturasi antara praktik budaya

³⁹⁶Birgit Meyer and Annelies Moors, *Religion, Media and the Public Sphere*, USA: Indiana University Press, 2006, 16.

³⁹⁷Charles Tylor, *Modern Social Imaginaries*, *Public Culture*, 2002, 91.

manusia baru dan pembagian aspek kehidupan berdasar kemunculan sains hingga permasalahan sosial yang menimbulkan ketidaksertaan makna dan peminggiran manusia. Hal ini yang kemudian dihubungkan dengan keadaan keagamaan di Indonesia, sebenarnya *goal* dari keinginan menuju kepada masyarakat modern dipengaruhi oleh berbagai faktor, lalu identitas apa yang diinginkan untuk menggambar paradoks masyarakat modern dengan keadaan keagamaan di Indonesia, apakah benar kemampuan secara ekonomi dengan *cover* atribut lebih diutamakan daripada kemampuan pendekatan diri terhadap Tuhan?

Penjelasan dari Tylor tentang modern *social imaginaries* ini menjadi patokan untuk memprediksi *goal* kehidupan sosial masyarakat modern yang menurut Tylor bentuk dari *social imaginary* di *support* oleh perkembangan *Western modernity*³⁹⁸, idenya ini tidak terlepas dari konsep *Imagined Community*, yaitu tentang konektivitas yang membebaskan manusia dari kemiskinan melalui aksi keagamaan secara ekonomi modern³⁹⁹. Menurut Taylor, hipotesis dari pusat *Western Modernity* adalah konsep baru dari *moral order society*, dengan fokus perkembangan bentuk-bentuk masyarakat tertentu sebagai karakteristik modernisasi, yaitu *the market economy, the public sphere, the self-governing people, among others*⁴⁰⁰. Tujuan utama di sini adalah sebagai penguatan moral manusia menjadi lebih baik di tiga bidang. Jadi, terkait dengan keagamaan, kita akan gagal menjadi manusia modern jika *moral order* masyarakat juga tidak dibenahi untuk fokus ke pengembangan ketiga, yaitu *self-governing*, sebab kedua bidang sebelumnya sudah terbentuk pola namun belum ada penguatan moral order. Penulis berpendapat bahwa semua bidang masih dikuasai oleh kepentingan politik-ekonomi. Jadi, pengembangan masyarakat menjadi lebih cerdas dan kritis masih minim apalagi jika merujuk pada tayangan

³⁹⁸Charles Tylor, *Modern Social Imaginaries*, *Public Culture*, 2002, 92.

³⁹⁹Benedict Anderson, *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso, 2006, 32-33.

⁴⁰⁰Charles Tylor, *Modern Social Imaginaries*, *Public Culture*, 2002, 92.

media tentang agama yang bukan semakin mencerdaskan namun semakin memperbesar batasan benar salah, intoleran, dan diskriminatif.

Merujuk ke kasus Rina Noose diatas, sebenarnya terdapat ketidakadilan dalam cara pandang tokoh-tokoh islam dan masyarakat Islam secara luas, yaitu kebebasan seseorang yang mengenakan jilbab dan melepasnya merupakan atribut sekunder yang menurut penulis tidak perlu diributkan. Sebab, jika kita bandingkan dengan hukum laki-laki yang juga melepaskan atribut keagamaannya, tidak akan ada kecaman dari masyarakat luas. Penulis jadi bertanya-tanya apakah sebenarnya hukum melepas atribut agama ini bernilai sangat kuat? Namun, jika begitu ada kecermatan masyarakat dalam menilik atribut yang dikenakan oleh lelaki. Jika tidak ada kecermatan apapun, berarti kesimpulannya hanya wanita yang diperhatikan atau hanya wanita yang tidak bebas. Sedangkan lelaki tetap aman tidak ketahuan apakah dia melepas atribut agama Islam, pertanyaannya adakah atribut yang sacral seperti jilbab pada perempuan yang dikenakan oleh lelaki. Namun, di samping itu semua penulis berargumen bahwa kebebasan yang diberikan perempuan di negara patriarki memang terbatas.

Terbalik dengan keadaan Muslim di Indonesia dengan di luar negeri yang notabene menjadi Islam menjadi minoritas di benua Eropa dalam konteks mengenakan pakaian atribut keagamaan bagi perempuan. Dilansir dari Vakulenko (2007) yang menganalisis tentang peraturan pakaian siswa yaitu larangan penggunaan jilbab sebagai atribut Islam. Peraturan tersebut dijadikan *jurisprudence* wajib setiap sekolah di negara tersebut kecuali untuk sekolah khusus perempuan, itu pun harus melalui tahapan yang rumit untuk mengurus pemakaian jilbab⁴⁰¹. "*the ECmHR referred to the applicant's 'choice' to study at a secular university, which by its very nature implied submission to certain rules (i.e. not to wear Islamic clothes)*"⁴⁰².

⁴⁰¹Anastasia Vakulenko, *Islamic Dress in Human Rights Jurisprudence: A Critique of Current Trends*, 2007, 725-726.

⁴⁰²Ibid, 726.

Lebih lanjut, Vakulenko juga menyisipkan ide Hirschman terkait dinamika peraturan penggunaan jilbab wanita, terdapat pendapat yang penulis rasa sedikit menyentil dan kejam ketika kita menggunakan perspektif Islam Indonesia dalam melihatnya.

*"Hirschman noted that Western reactions to 'veiling' are 'fairly universal': 'Feminists as well as non-feminists often assume that veiling is in and of itself an inherently oppressive practice. Many view it like domestic violence: just as staying with an abuser seems beyond comprehension, so does 'choosing' to veil. Women are seen as brainwashed or coerced, and the veil is seen as a key emblem of this oppression". It then seems that the putative incompatibility of the objective of gender equality with Islamic clothes completes the skewed picture of a Muslim woman's agency"*⁴⁰³

Penjelasan tersebut seperti menolak damai dengan jilbab, dan jilbab adalah pembatas yang sangat nyata dalam kehidupan perempuan, bahkan kekerasan sebagai tolak balik dari penggunaan jilbab, padahal jilbab sudah begitu menekan dan memaksa wanita untuk tunduk kepada peraturan agama. Jelas melalui analisisnya mengatakan bahwa gambaran ketidakadilan gender juga telah ada ketika perempuan menyetujui untuk mengenakan jilbab di negara sekuler.

Berbanding terbalik dengan negara Indonesia sebagai penduduk Muslim terbesar di dunia. Peran serta media dakwah yang mendukung eksistensi agama Islam secara "modern" harus tetap diawasi untuk kehidupan kemanusiaan tanpa diskriminasi. Meskipun pada kenyataannya, isu agama adalah paling umum dan paling mudah untuk di politisasi dan dikomodifikasi. Oleh karena itu, yang harus digaris bawahi adalah totalitas menjadi modern Indonesia perlu didukung, agama tidak mudah di politisasi untuk keuntungan pihak-pihak berkepentingan ekonomi, politik yang tidak sesuai dengan keterwakilan cara beragama yang benar.

Sedangkan lewat Mahmood, kita dapat menggunakan analisis agensi dan resisten sesuai dengan konteks deskripsi penjelasan penggunaan jilbab di negara sekuler. Mahmood justru menganalisis penanggulangan liberalisasi-sekulerisasi di

⁴⁰³Ibid, 727.

Egypt dengan cara *Islamic revival* "Women Islamic Movement" sebagai bentuk menjaga diri dan protes terhadap ide negara sekuler. Pengajian dengan jumlah pengikut yang tidak sedikit menjadi tren Islam pada konteks sebagai agensi. Termasuk ide bahwa *Islamic revivalism* merupakan kebebasan bagi mereka, dan pergerakan Islam perempuan ini menjadi sebuah pergerakan yang "*piety/shaleh*". Kebebasan perempuan Islam namun masih dalam konteks terikat dengan aturan kepemimpinan patriarki, dan paradoks⁴⁰⁴. Kebebasan ini kemudian tidak hanya berada di masyarakat urban saja, namun di masyarakat rural juga. Perkembangan modernisasi yang melibatkan kedua paham "berbahaya" yaitu sekularisme dan liberalisme menggerakkan sebagian besar masyarakat yang peduli dengan nasib keagamaannya, mereka takut akan ancaman hilangnya keyakinan yang akan menimbulkan persekusi diantara mereka. Kaum feminis, yang menjadi pencetus pergerakan ini sebenarnya juga merasa tidak cukup kuat jika dibandingkan dengan kekuasaan patriarki mereka, sehingga menjadi dilemma bagi para feminis. Mahmood menjelaskan bahwa:

*"women's active support for socioreligious movements that sustain principles of female subordination poses a dilemma for feminist analysts. On the one hand, women are seen to assert their presence in previously male-defined spheres while, on the other hand, the very idioms they use to enter these arenas are grounded in discourses that have historically secured their subordination to male authority. In other words, women's subordination to feminine virtues, such as shyness, modesty, and humility, appears to be the necessary condition for their enhanced public role in religious and political life"*⁴⁰⁵

Itulah mengapa, pernyataan tentang kebebasan yang masih terbatas oleh batas-batas patriarki, adanya subordinasi, dan peraturan-peraturan bias gender yang menekankan imajinasi bagaimana untuk menjadi perempuan yang anggun, *kalem* dan sebagainya secara kultural merupakan suatu identitas yang tak terselesaikan untuk dikatakan menjadi *freedom*. Jadi, hal ini berhubungan dengan

⁴⁰⁴Saba Mahmood, 2005. *Politics of Piety: the Islamic revival and the feminist subject*. UK: Princeton University, 2005, 2-3

⁴⁰⁵Ibid, 5

kasus Rina Noose sebagai artis presenter perempuan yang dihujat di media masa merupakan perkara yang sangat kecil dalam dinamika persekusi atas nama agama, sebab yang ada di pikiran masyarakat Indonesia tidak jauh berbeda dengan di Mesir. Kekuasaan patriarki dan kekuasaan media massa yang menggiring narasi besar dan opini publik merupakan kerjasama yang luar biasa berhasil untuk selamanya mengungkung manusia “perempuan”. Bukan hanya sistem yang salah, namun sudah menjadi budaya, ideologi yang mendarah daging di tubuh masyarakat luas bahwa menggunakan jilbab adalah wajib, didukung oleh teks misoginis tentunya.

Meskipun di negara sekuler memberlakukan hukum *jurisprudence* untuk memisahkan negara dengan agama, namun itu sama sekali tidak bisa diberlakukan di Indonesia. Sebaliknya, seperti di Mesir, Indonesia cenderung akan melakukan jihad bela Islam yang berbentuk *movement* dimana-mana, bukan hanya perempuan namun lelaki juga menjadi “imam” dalam aksi tersebut, jika sekuler liberal tersebut disadari secara eksplisit. Merujuk ke *religion in the public sphere*⁴⁰⁶, penulis berargumen bahwa teori yang dibawakan Habermas setidaknya dapat menjadi alternatif jalan keluar untuk menyetujui keberadaan negara dan agama serta melibatkan keduanya dalam pembentukan *Islamic Imagined Society*, dengan porsi yang seimbang antara keduanya.

E. Simpulan

Peran perempuan dengan atribut yang wajib dipakai sebagai identitas muslim menuai berbagai kontroversial di ruang publik, khususnya di kepemimpinan patriarkhi. Negara Indonesia dengan penduduk muslim terbesar di dunia memberikan kesempatan untuk berbagai pihak mengembangkan usaha politis dan

⁴⁰⁶Jurgen Habermas, Religion in the Public Sphere, *European Journal of Philosophy*, 2006, 18-20.

bisnisnya menggunakan konsep agama islam. Semua kekuasaan yang berasal dari patriarkhi sedikit banyak mengeksploitasi perempuan dalam ruang public, yaitu pembatasan pergerakan perempuan di segala bidang, karena terbentur oleh otoritas laki-laki. Selain itu, Indonesia saat ini bergerak ke arah modernism sebagai symbol dari perkembangan ekonomi, pemanfaatan teknologi dan industrialisasi. Sehingga perkembangan lebih lanjut yang diharapkan adalah kemajuan berdasarkan moral order dengan keseimbangan ide dalam pandangan negara dan agama, keduanya harus secara aktif memberikan pandangan dan support untuk kesejahteraan bangsa hingga menghapuskan segala persekusi, marginalisasi dan diskriminasi sosial.

DAFTAR PUSTAKA

- Geertz, Clifford., 2014, *Agama Jawa: abangan, santri priyayi dalam kebudayaan jawa*, Depok: Komunitas Bambu.
- Anderson, Benedict., 2006, *Imagined Communities: reflections on the origin and spread of nationalism*, London: Verso.
- Habermas, Jurgen., 1974, The Public Sphere: An Encyclopedia article (1964), *New German Critique* (3, 49-55).
- Habermas, Jurgen., 2006, Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy* (14, 1, 1-25).
- Hasan, Noorhaidi., 2009, The making of public Islam: piety, agency, and commodification on the landscape of the Indonesian public sphere, *Cont Islam* (3, 229-250).
- Hefner, Nancy J Smith., 2007, Javanese Women and the Veil in Post-Soeharto Indonesia, *The Journal of Asian Studies* (66, 2, 389-420).
- Lim, Merlyna., 2012, Life Is Local in the Imagined Global Community: Islam and Politics in the Indonesian Blogosphere, *Journal of Media and Religion*, (11:127–140).
- Mahmood, Saba., 2005, *Politics of Piety: the Islamic revival and the feminist subject*, UK: Princeton University.
- Merchant, Carolyn., 2005, *Radical Ecology: The Search for a Livable World*, New York & London: Routledge.
- Meyer, Birgit and Annelies Moors., 2006, *Religion, Media and the Public Sphere*, USA: Indiana University Press.
- Muller, Nadine and Claire O’Callaghan., 2013, The Year’s Work in Critical and Cultural Theory, *The English Association* (23-42).
- Smith, Joyce., *Public* (148-159).
- Tylor, Charles., 2002, Modern Social Imaginaries, *Public Culture* (14, 1, 91-124).
- Warner, Michael., 2002, Publics and Counterpublics, *Public Culture* (14, 1, 49-90).
- Vakulenko, Anastasia., 2007, Islamic Dress in Human Rights Jurisprudence: A Critique of Current Trends.

Sumber Internet:

- Artharini, Isyana., 2017, Lebih dari 90% orang Indonesia dukung penolakan HTI dan ISIS, *BBC Indonesia*, Diakses dari <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-40153060>, (Pada 20 November 2018, Pukul 21.24 WIB)

- Garnesia,Irma., 2018, Maraknya Sangkaan Penistaan Agama di Tahun Politik, *Tirto.id*, Diakses dari <https://tirto.id/maraknya-sangkaan-penistaan-agama-di-tahun-politik-chSL>, (Pada Tanggal 20 November 2018, Pukul 21.36 WIB).
- Harun, Maman.,2018, Pancasila untuk Indonesia, Khilafah untuk Kehancuran Bangsa, *Bali Express*, Diakses dari <https://baliexpress.jawapos.com/read/2018/11/06/102204/pancasila-untuk-indonesia-khilafah-untuk-kehancuran-bangsa>, (Pada 20 November 2018, Pukul 21.29 WIB)
- Ihsanudin., 2018, Hakim: HTI Terbukti Ingin Mendirikan Negara Khilafah di NKRI, *Kompas*, Diakses dari <https://nasional.kompas.com/read/2018/05/07/15542341/hakim-hti-terbukti-ingin-mendirikan-negara-khilafah-di-nkri>. (Pada 20 November 2018, Pukul 21.09 WIB).
- Pew Research Center, 2017, On Gender Differences, No Consensus on Nature vs. Nurture, Americans say society places a higher premium on masculinity than on femininity, Diakses dari www.pewsocialtrends.org/2017/12/05/on-gender-differences-no-consensus-on-nature-vs-nurture/ (Pada Tanggal 13 Desember 2017, Pukul 20.45 WIB)
- Pryanka,Adinda., 2018, Ekonomi Kreatif Diharapkan Jadi Model Ekonomi Baru Indonesia, *Republika*, Diakses dari <https://republika.co.id/berita/ekonomi/keuangan/18/10/23/ph1pym423-ekonomi-kreatif-diharapkan-jadi-model-ekonomi-baru-indonesia> (Pada Tanggal 20 November 2018, Pukul 21.41 WIB).
- Tribunjateng, 2017, Ada Kata Pindah Agama, Baptis, Kafir di Surat Rina Nose? Tak Tahan Deddy Corbuzier Mengungkapnya, Diakses dari <http://jateng.tribunnews.com/2017/11/29/ada-kata-pindah-agama-baptis-kafir-di-surat-rina-nose-tak-tahan-deddy-corbuzier-mengungkapnya>, (Pada Tanggal 20 Noveber 2018, Pukul 22.09 WIB).
- Wardhani, Anita K., 2017, Rina Nose Bikin Netizen Syok, Keputusannya Melepas Jilbab Jadi Trending Topic, *Tribunnews*, Diakses dari <http://www.tribunnews.com/seleb/2017/11/10/rina-nose-bikin-netizen-syok-keputusannya-melepas-jilbab-jadi-trending-topic?page=2>, (Pada Tanggal 20 November 2018, Pukul 21.54 WIB).
- Zaki., 2017, Revolusi Industri Ke Empat, Dakwah Harus Lebih Kreatif, *BHP UMY*, Diakses dari <http://www.umi.ac.id/revolusi-industri-ke-empat-dakwah-harus-lebih-kreatif.html> (Pada Tanggal 20 November 2018, Pukul 23.00 WIB)

CADAR DAN OTORITAS TERHADAP TUBUH PEREMPUAN MUSLIM

Oleh: Perdana Aysha Puteri
 Prodi Agama dan Lintas Budaya
 Sekolah Pascasarjana Universitas Gadjah Mada

Abstract

In the recent time, many Indonesian celebrities have started wearing the hijab, and meanwhile, hijab users have begun using the niqab. Changes that occur in celebrities - which come from artists, activists, social media influencers, and many other famous figures - represent a wave of change that is happening in the general public. The major changes that occur indicate changes in religious trends in society. In addition to increasing women's religiosity, the number kind of negative critiques and comments on women also increased. The negative comments and critiques were also given to Muslim women wearing the niqab. The presence of social media also plays an active role in these two phenomena, either increasing religiosity or increasing criticism. With this, all parties and people feel that they have the authority and the right to criticize, stigmatize, and even to control a woman's body in the name of religious teaching. Based on observations, I argue that objectification of the female body becomes an idea that is built and underlies the emergence of this phenomenon. In short, understanding the dynamics of the niqab-wearer will lead this research to understand the complexity of the relationship between socio-political, religious and gender problems.

Keywords: *niqab, authority, objectification.*

Abstrak

Dalam beberapa hari terakhir, banyak pesohor Indonesia telah mulai mengenakan jilbab, dan sementara itu, pemakai jilbab telah mulai menggunakan cadar. Perubahan yang terjadi pada pesohor -yang datang dari kalangan artis, aktifis, dan *influencer* media sosial- merepresentasikan gelombang perubahan yang terjadi di masyarakat umum. Perubahan besar yang terjadi menandakan perubahan tren agama di masyarakat. Selain peningkatan religiusitas perempuan, jumlah laporan tentang kritik dan komentar negatif pada perempuan juga meningkat. Komentar dan kritik negatif juga diberikan kepada wanita Muslim yang mengenakan cadar. Kehadiran media sosial memainkan peran aktif dalam dua fenomena ini, baik peningkatan religiusitas atau peningkatan kritik. Dengan ini, semua pihak dan orang-orang merasa bahwa mereka memiliki wewenang dan hak untuk mengkritik, melakukan

stigmatisasi, dan bahkan untuk mengendalikan tubuh wanita. Berdasarkan pengamatan, saya berpendapat bahwa objektifikasi tubuh perempuan menjadi gagasan yang dibangun dan mendasari munculnya fenomena tersebut. Singkatnya, memahami dinamika penggunaan cadar akan mengarahkan penelitian ini untuk memahami kompleksitas hubungan antara masalah sosio-politik, agama, dan gender.

Kata kunci: *cadar, otoritas, objektifikasi.*

A. PENDAHULUAN

Cadar selalu diidentikkan dengan pakaian berwarna gelap yang hampir menutupi seluruh tubuh dan sifat tertutup para penggunanya. Meskipun dua karakteristik tersebut terkesan mengeneralisir, namun kesan tersebut dibangun oleh interaksi berulang yang pada akhirnya membangun kesan yang sama oleh banyak orang tentang pengguna cadar. Hal tersebut juga menjadikan cadar dianggap sebagai kendala dalam bersosialisasi. Lebih jauh, *stereotype* tersebut melahirkan pelarangan-pelarangan terhadap penggunaan cadar di ruang-ruang publik. Larangan-larangan tersebut tidak hanya terbatas pada Negara-negara sekuler saja, bahkan perdebatan mengenai kebijakan untuk melarang pengguna cadar sempat terdengar baru-baru ini di UIN Sunan Kalijaga.⁴⁰⁷

Namun di saat yang bersamaan, beberapa pengguna cadar -khususnya di Indonesia- mengalami perubahan penampilan dan ekspresi, yang kenyataannya tidak lantas membebaskan pengguna cadar dari masalah. Apabila dua *stereotype* yang disematkan menjadi ciri khas pengguna cadar, maka trend baru dari pengguna cadar menunjukkan ciri-ciri yang berlawanan dari keduanya. Sebagian pengguna cadar menggunakan pakaian yang berwarna-warni dan aktif bersosialisasi. Penilaian tersebut dapat dilihat dari aktifitas media sosial pengguna cadar, terutama dalam platform Instagram. Keterbukaan dan keluwesan para pengguna cadar yang ditunjukkan melalui warna pakaian dan interaksi sosialnya, kerap menuai kritik dari

⁴⁰⁷ <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-43370134>

pengguna lain. Mereka menganggap penggunaan cadar yang menunjukkan keterbukaan dan keluwesan tersebut sebagai perbuatan yang sia-sia. “Kalo masih suka selfie memamerkan kecantikan, mending lepas aja cadarnya”, komentar salah satu warganet. Pada penilaian yang lebih toleran, apa yang dilakukan oleh pengguna cadar (trend baru) sebagai sikap yang perlu ditingkatkan lagi, “belum kaffah bercadarnya”. Dengan kata lain, bercadar yang demikian dinilai sebagai sesuatu yang belum utuh dari bagaimana bercadar seharusnya.⁴⁰⁸ Komentar-komentar tersebut ditunjukkan melalui apresiasi dan nasihat kepada pengguna cadar tersebut.

Berdasarkan realitas yang ada, saya berpendapat bahwa tubuh setiap perempuan bukan dirinya sendiri yang memiliki otoritas penuh dalam memutuskan apa dan bagaimana pakaian yang harus mereka kenakan, melainkan semua orang merasa punya otoritas yang sama dalam mengatur, melarang, dan memutuskan bagaimana perempuan harus berpakaian dan memperlakukan tubuhnya. Otoritas tersebut dibentuk dalam dinamika sosial-politik-agama dalam masyarakat. Pertanyaannya adalah: bagaimana konstruksi tersebut dapat secara bersamaan dibentuk oleh tiga aspek tersebut? Sehingga, artikel ini akan menganalisa lebih jauh tentang keterhubungan anantara ketiganya dan lebih lanjut melihat respon-respon pengguna cadar terhadap otoritas publik terhadap tubuh mereka.

Cadar bukanlah objek penelitian baru dalam beberapa disiplin ilmu. Setidaknya ada tiga tema yang menjadi konsen penelitian mengenai cadar, hijab, dan perempuan. *Pertama*, rekonstruksi makna cadar telah menjadi konsen banyak peneliti tentang makna cadar dari pengguna cadar. Sifat dan sikap eksklusif yang ditunjukkan oleh para pengguna cadar, menghasilkan label terorisme dan radikalisme yang melekat kepada penggunaannya, yang dipengaruhi oleh Islam phobia sebagai dampak sosial dari serangan gedung WTC di Amerika Serikat dan bom Bali di Indonesia. Upaya rekonstruksi makna cadar menghasilkan temuan bahwa

⁴⁰⁸ Komentar-komentar tersebut diambil dari kolom komentar pada beberapa unggahan @rizkadwidy dan @tasyasayeed

cadar merupakan pilihan dan komitmen terhadap salah satu ideologi Islam yang memiliki batasan lebih ketat terhadap perempuan dalam menutup aurat dan berinteraksi dengan lawan jenis.⁴⁰⁹ Secara spesifik, keputusan penggunaan cadar didasarkan pada pemahaman bahwa wajah adalah pusat dari kecantikan dan fitnah bagi laki-laki (selain kerabat) yang melihatnya. Lebih lanjut, penggunaan cadar dalam kehidupan sosial-beragama tidak sesederhana soal menjalankan perintah agama. Selain sebagai manifestasi dari pelaksanaan perintah agama, cadar juga digunakan sebagai identitas atau bentuk perlawanan terhadap keadaan sosial yang sejak awal telah mendiskriminasi Muslim suatu lingkup masyarakat tertentu. Kompleksitas kehidupan beragama penggunaan cadar sebagai seorang Muslim di negara-negara dengan penduduk mayoritas non-Muslim, menjadikan cadar sebagai alat perlawanan atau simbol identitas yang memiliki arti berbeda antara di Negara-negara Eropa dan di Amerika Serikat. Penelitian Shirazi dan Mishra menunjukkan bahwa di Negara-negara Eropa penggunaan cadar dan hijab menjadi penting untuk menegaskan identitas Muslim, dan bahkan menunjukkan perlawanan.⁴¹⁰ Berbeda dengan yang dialami oleh Muslim Amerika, mereka tidak merasa penggunaan cadar dan simbol-simbol agama menjadi penting sebagai penanda identitas mereka.⁴¹¹ Dengan demikian, penggunaan cadar tidak sekedar manifestasi dari ideologi radikalisme dan terorisme, namun lebih jauh lagi, cadar merupakan fenomena kompleks sebagai respon dan manifestasi terhadap adanya dialog antara ajaran agama dan konteks sosial-agama yang melingkupi penggunaannya.

Kedua, menyadari kaitan erat ekspresi beragama dan kaitannya dengan konstruksi ekonomi-sosial-politik, para peneliti menemukan keterkaitan antara

⁴⁰⁹ Amalia Sofi Iskandar, *KONSTRUKSI IDENTIAS MUSLIMAH BERCADAR*, Artikel Ilmiah Hasil Penelitian Mahasiswa, Universitas Jember (UNEJ), 2013, 1-12.

⁴¹⁰ Fathonah K. Daud, "TREN JILBAB SYAR'I DAN POLEMIK CADAR Mencermati Geliat Keislaman Kontemporer Di Indonesia", 2nd Proceedings Annual Conference for Muslim Scholars, Kopertais Wilayah IV Surabaya, 21-22 April 2018, 39-53.

⁴¹¹ Faegheh Shirazi dan Smeeta Mishra, "Young Muslim Women on the Face Veil (Niqab): A Tool of Resistance in Europe but Rejected in the United States" *International Journal of Cultural Studies*, 2010, 13(1), 43-62.

konteks tertentu yang mempengaruhi pilihan-pilihan ekspresi beragama seseorang atau suatu kelompok agama, atau bahkan konteks tersebut yang membentuk transformasi ekspresi beragama suatu masyarakat. Seperti halnya temuan-temuan di kategori pertama, bagaimanapun bercadar (atau tidak, dan bahkan pilihan tampilan cadar tertentu beserta ekspresi dan interaksi sosial penggunaannya) sangat tidak lepas dari ruang dan waktu tertentu yang membentuk konteks suatu masyarakat tempat pengguna cadar tersebut hidup. Dapat diilustrasikan bahwa cadar sebagai manifestasi dari aspek agama, dalam waktu yang bersamaan dan terus-menerus, akan berhubungan langsung dengan aspek sejarah-ekonomi-sosial-politik.⁴¹² *Ketiga*, keterikatan pengguna cadar dengan konteks dan dinamika sosial yang menempatkan mereka pada posisi-posisi terbatas dan diskriminatif melahirkan respon-aktif dan bahkan perlawanan dari mereka sendiri. Pengguna cadar sadar atas kondisi dan posisi mereka dalam lingkup sosial dan agama yang membuat mereka bernegosiasi dengan keadaan. Negosiasi tersebut dapat melahirkan upaya-upaya menegaskan posisi dan otoritas terhadap diri mereka.⁴¹³ Lebih jauh lagi, di era digitalisasi seperti saat ini, upaya-upaya tersebut dapat juga diwujudkan melalui platform media sosial.⁴¹⁴ Bagaimanapun, pilihan-pilihan yang diwujudkan dalam tindakan konkret tidak lepas dari pengaruh banyak faktor dalam ruang dan waktu

⁴¹² Jacqueline Grigo, "Visibly Unlike: Religious Dress between Affiliation and Difference." 24:209–24, 2011.; *lihat juga*, Ariane Utomo, Iwu Utomo, Peter McDonald, and Terence H. Hull. "Who Wears the Hijab? Predictors of Veiling in Greater Jakarta." *Review of Religious Research* 6:1–23. Retrieved (<https://doi.org/10.1007/s13644-018-0345-6>), 2018.; *lihat juga*, Faegheh Shirazi dan Smeeta Mishra, "Young Muslim Women on the Face Veil (Niqab): A Tool of Resistance in Europe but Rejected in the United States." *International Journal of Cultural Studies* 13(1), 2013, 43–62; *lihat juga*, Ariel Heriyanto, *IDENTITY AND PLEASURE; Politic of Indonesian Screen Culture*; In, *Sexuality and Contemporary Indonesia*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2014.

⁴¹³ Saba Mahmood, *Politic of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2005.

⁴¹⁴ Anna Piela, "How Do Muslim Women Who Wear the Niqab Interact with Others Online? A Case Study of a Profile on a Photo-Sharing Website", 2017.; *lihat juga*, Eva F. Nisa, "The Internet Subculture of Indonesian Face-Veiled Women" *International Journal of Cultural Studies* 16(3), 2013, 241–55.

yang seseorang hidup di dalamnya. Sehingga, setiap lingkup sosial memiliki bentuk ekspresi hingga perlawanan yang berbeda terkait dengan perempuan dan tubuhnya. Di saat yang sama, pendapat tersebut juga akan mengandaikan makna yang berbeda dari perwujudan respon yang sama.

Berdasarkan penelitian yang ada, eksplorasi tentang penggunaan cadar sering kali berpusat pada pengguna cadar, sehingga pada kesempatan kali ini saya akan memusatkan penelitian pada orang yang berinteraksi dengan pengguna cadar, bukan pengguna cadarnya. Sehingga dalam proses penelitian tentang pengguna cadar, tidak hanya mengafirmasi atau menolak dengan berdasar pada temuan yang bersumber dari pengguna cadar, namun berusaha memahami bagaimana proses terbentuknya penilaian dan yang diwujudkan dalam beberapa reaksi terhadap pengguna cadar.

B. FAKTOR SOSIAL-POLITIK-AGAMA YANG MEMBENTUK OTORITAS PUBLIK: MORAL PANIC

Kebebasan pers Indonesia yang muncul setelah terjadinya perubahan politik yang signifikan di pasca era Orde Baru menjadi faktor terjadinya perubahan sosial tentang *moral panic* atau 'kepanikan moral'. Secara teori, *moral panic* adalah istilah yang dikembangkan oleh Cohen pada 1972 dalam *Folk Devils and Moral Panics* untuk merujuk pada gambaran media massa tentang pemuda yang menyimpang yang berdampak pada munculnya kepanikan massal. Seperti yang telah dikutip oleh Lyn dari Cohen yang telah mengembangkan istilah 'kepanikan moral':

Suatu kondisi, episode, orang atau sekelompok orang yang muncul didefinisikan sebagai ancaman terhadap nilai-nilai dan kepentingan masyarakat; sifatnya disajikan dengan gaya dan *stereotype* oleh media massa; barikade moral dikendalikan oleh editor, uskup, politisi, dan orang-orang pemikir 'kanan'; ahli yang diakui secara sosial mengumumkan diagnosa dan solusi mereka; cara-cara mengatasi berevolusi atau (lebih sering) terpaksa;

kondisi itu kemudian menghilang, tenggelam atau memburuk dan menjadi lebih terlihat...⁴¹⁵

Dengan kata lain, media massa (yaitu televisi, majalah, surat kabar, konten internet, dan media sosial dalam periode terakhir) menjadi ruang kontestasi antara banyak ide tentang standar moral yang ditentukan oleh sebagian orang, dan lantas merepresentasikan seluruh masyarakat Indonesia. Sebagian orang tersebut merupakan elit-elit masyarakat yang didominasi oleh laki-laki. Dalam hal ini, media massa menjadi sarana dominasi wacana baru pasca Orde Baru yang didukung oleh kebebasan pers, sehingga masyarakat menjadi subjek dan objek dari kepanikan moral tersebut.

Pada periode terakhir Orde Baru menjadi awal gerakan keagamaan, terutama Islam. Di era Orde Baru, gerakan keagamaan dan kebebasan berbicara sangat dibatasi oleh pemerintah. Jatuhnya rezim yang telah menekan rakyat selama beberapa dekade dan kebebasan yang dirayakan oleh rakyat, membuat rakyat memanfaatkan peluang tersebut. Berlatar belakan riset di masyarakat Minangkabau, Lyn menggambarkan signifikannya pada pengaruh agama dalam konstruksi 'kepanikan moral' tersebut. Di sisi lain, Platt dengan istilahnya '*born of moral crisis*' melihat perubahan sosial-politik pasca Orde Baru sebagai kecenderungan masyarakat (yang diciptakan oleh aktor-aktor politis) sebagai penanda atau bentuk perlawanan terhadap regim lama. Identifikasi beberapa masalah sosial masyarakat Indonesia di era Orde Baru (seperti: korupsi) sebagai kerusakan moral, menyebabkan lahirnya upaya-upaya mengatasi krisis moral tersebut oleh regim setelah Orde Baru. Upaya-upaya tersebut menurut hemat saya, dapat dimaknai sebagai konfrontasi politis dan penegasan perbedaan dengan regim sebelumnya yang berhasil sangat lama menguasai pemerintahan. Lebih jauh lagi, Platt, Davies, dan Bennett telah menegaskan dalam kesimpulan makalah mereka: "Kami percaya bahwa kontribusi

⁴¹⁵ Pam Nilan dan Lyn Pam, *Adolescents in contemporary Indonesia*, New York: Routledge, 2013.

ini menunjukkan bahwa proyek-proyek moralitas yang berkaitan dengan mendefinisikan dan mendisiplinkan gender dan seksualitas telah menjadi lebih intensif dan lebih terlihat dalam domain publik daripada selama Periode Orde Baru."⁴¹⁶ Dengannya, masalah gender dan seksualitas menjadi salah satu isu yang menarik banyak perhatian dalam isu-isu 'krisis moral' atau 'kepanikan moral'. Gelombang besar dari media baru yang didukung oleh kebebasan berbicara, yang telah muncul di era pasca Orde Baru, tidak menghasilkan kepanikan sosial, namun juga usaha-usaha untuk menghilangkan sesuatu yang masyarakat anggap moral yang buruk.

Kehadiran modernitas yang kuat dan tak terhentikan telah memaksa masyarakat untuk membuat pertahanan untuk melindungi nilai-nilai sosial Indonesia. Media menjadi kendaraan untuk membentuk pola pikir masyarakat tentang baik dan buruk. seperti pendapat Cohen, bahwa pusan dan penyebaran wacana di media diproduksi oleh elit-elit masyarakat. Salah satu kepanikan yang khas dan tidak mendasar adalah ketakutan terhadap budaya barat. Di era Orde Baru, modernitas akan selalu terkait dengan budaya barat, yang bertentangan dengan budaya Indonesia sebagai bagian timur. Seperti yang telah disebutkan oleh Lyn: "Ada beberapa kata kunci yang muncul berulang kali dalam wacana ini: kebutuhan untuk 'menyaring' (menyaring) modernitas, untuk membendung membusuk atau merosotnya serat moral dan memperkuat 'benteng' (benteng) moralitas."⁴¹⁷ Kata 'menyaring', 'membendung', dan 'menguatkan' telah diterapkan untuk melindungi pengaruh westernisasi di media. Orang Indonesia telah merasakan bahwa salah satu budaya barat termasuk seks yang tidak bertanggung jawab.

Kepanikan moral telah ditunjukkan dalam cara bagaimana masyarakat dan bahkan otoritas memperlakukan tubuh wanita sebagai upaya untuk mengatasi

⁴¹⁶ Maria Platt, S. G. Contestations of Gender, Sexuality and Morality in Contemporary Indonesia. *Asian Studies Review*, 2018, 1-15.

⁴¹⁷ Pam Nilan dan Lyn Pam, *Adolescents in contemporary Indonesia*, New York: Routledge, 2013.

pengaruh seks tidak bertanggung jawab. Media dan elit masyarakat berpendapat bahwa seks tidak bertanggung jawab terjadi akibat dari buruknya moral perempuan. Dengan kata lain, gangguan moral masyarakat terkait dengan apa yang wanita kenakan dan lakukan. Lebih jauh lagi, para wanita yang tidak terkontrol menjadi satu-satunya penyebab kehancuran moral bangsa. Sebagai salah satu bukti adalah pengamatan Candraningrum dalam gaya hidup seksual Indonesia membuatnya berpendapat: "Untuk mempertahankan nilai-nilai yang disebut, itu adalah seksualitas perempuan daripada anak laki-laki yang harus dikekang; dalam kasus perkosaan, anak perempuan adalah yang diselidiki dan diteliti dan dinilai bersalah karena zina (hubungan seksual ilegal)! Kami memang dalam kondisi yang menyedihkan."⁴¹⁸ Argumen Candraningrum juga ditegaskan oleh argumen Lyn: "Komentar ini mencerminkan hierarkis konservatifme seksual baik dari gender dan tempat. Gadis lebih rentan terhadap noda pada reputasi mereka daripada anak laki-laki."⁴¹⁹ Argumen Lyn telah dibangun berdasarkan hasil pengumpulan komentar pemuda Minangkabau tentang gaya hidup seksual mereka. Lebih lanjut, Lyn melihat adanya peran-peran pemerintah melalui kebijakan-kebijakan daerah, guru melalui peraturan-peraturan sekolah, orang tua melalui nilai-nilai keluarga yang menjadi tumpuan dan acuan bagi anak-anak muda (khususnya perempuan) dalam memandang tubuh seorang perempuan (atau dirinya sendiri). Oleh karena itu, wacana tentang ancaman tubuh wanita membuat pihak berwenang mengambil tanggung jawab dalam mengendalikan tubuh wanita.

Berdasarkan nilai-nilai agama dan budaya, banyak pihak telah membangun ide tentang perempuan, dan bahkan menetapkan peraturan hukum untuk mewujudkan wanita yang ideal. Menurut Candraningrum: "Argumen lain menyatakan bahwa kombinasi keyakinan agama dan budaya normativitas gender

⁴¹⁸ Dewi Candraningrum, *Negotiating Women's Veiling; Politics & Sexuality in Contemporary Indonesia*. Bangkok: IRASEC, 2013.

⁴¹⁹ Pam Nilan dan Lyn Pam, *Adolescents in contemporary Indonesia*, New York: Routledge, 2013.

menyebabkan kecemasan seksual yang mendalam di kalangan umat beragama Indonesia.⁴²⁰ Misalnya, argumen yang dibangun berdasarkan normativitas agama dan budaya telah membuat pemerintah daerah di daerah tertentu di Indonesia untuk menegakkan peraturan daerah berdasarkan hukum Islam, yang disebut Perda Syariah. Contoh lain adalah sekolah-sekolah negeri khususnya yang memaksakan para siswi mereka untuk menggunakan jilbab agar terlihat sopan. Singkatnya, gagasan tentang ancaman tubuh perempuan dibangun secara besar-besaran, sehingga dapat dipastikan bahwa gagasan tersebut akan diinternalisasi dan menjadi gagasan kebenaran utama tentang apa yang dilakukan seorang perempuan. Semua perempuan adalah sumber bencana.

C. OBJEKTIFIKASI TUBUH WANITA HINGGA PENAMPILAN SEBAGAI TOLAK UKUR MORAL

Memahami tubuh wanita sebagai sumber masalah menyiratkan bahwa wanita tidak lebih dari objek. Sebagaimana Rachel telah menyatakan dalam teori objektifikasi: "Wanita didefinisikan, dievaluasi, dan diperlakukan lebih sering sebagai objek daripada pria. Secara khusus, itu adalah melihat wanita sebagai objek seks, sebagai instrumen untuk pelayanan seksual dan kesenangan pria yang mungkin merupakan fenomena yang paling akrab bagi para sarjana dan orang awam."⁴²¹ Berdasarkan teori objektifikasi, tidak mengherankan apabila 'kepanikan moral' dalam hal seksualitas anak muda, perempuan dianggap sebagai sumber dari bahayanya. Lebih lanjut juga, semua tindakan seksual antara perempuan dan laki-laki yang menyimpang dari norma-norma masyarakat (yaitu perkosaan, pelecehan seksual terhadap perempuan, melontarkan cinta, seks pra-nikah, dan bentuk-bentuk kekerasan seksual lainnya) yang disalahkan adalah perempuan. Pada prakteknya,

⁴²⁰ Dewi Candraningrum, *Negotiating Women's Veiling; Politics & Sexuality in Contemporary Indonesia*. Bangkok: IRASEC, 2013.

⁴²¹ Rachel M. Calogero, Stacey Tantleff-Dunn, dan J. Kevin Thompson, *Self-Objectification in Women; Causes, Consequences, and Counteractions* (p. Objectification Theory: An Introduction), Washington DC: American Psychological Association, 2011.

dalam kejadian tindakan seksual yang tidak diinginkan, orang-orang di sekitar wanita akan menyalahkan pakaian dan perilaku wanita yang dapat menyebabkan mereka dilecehkan, bukan mengutuk perbuatan laki-laki. Selanjutnya, berdasarkan perlakuan yang diterima oleh perempuan, Rachel telah memetakan objektivikasi itu.

Menurut Rachel:

Objektifitas seksual paling jelas terlihat dalam dua area: pertemuan antarpribadi atau sosial yang sebenarnya (misalnya, panggilan, "memeriksa" atau menatap tubuh wanita, komentar seksual, pelecehan) dan paparan terhadap media visual yang menyoroti tubuh dan bagian tubuh wanita, yang menggambarkan mereka sebagai target dari tatapan laki-laki yang tidak diprotes kembali.⁴²²

Sebagai fakta, masalah utama, yang membangun objektivikasi adalah hubungan yang tidak setara dan hubungan yang tidak seimbang antara perempuan dan laki-laki dalam kehidupan sosial serta dalam kehidupan seksual.

Faktanya, upaya tersebut tidak efektif juga dalam mengurangi tindak pelecehan seksual. Perempuan berjilbab, berpakaian tertutup, dan perilaku mereka yang memenuhi standar moral tidak juga menyelamatkan perempuan dari pelecehan seksual. Ketidakmampuan jilbab (ataupun cadar) untuk mencegah minat pria telah mengurangi arti dari jilbab itu sendiri. Walau bagaimanapun, anggapan masyarakat tentang hubungan antara melindungi dan mengontrol tubuh perempuan telah membuat jilbab terkait dengan isu-isu seksualitas. Sebagaimana Candraningrum telah menyatakan: "Jadi, selubung itu, secara tidak sengaja, datang untuk mendefinisikan keinginan erotis. Pose sensual telah tertanam dalam jilbab."⁴²³ Hemat saya, tidak hanya gagal dalam mengatasi dampak buruk akibat seks tidak bertanggung jawab, pendisiplinan tubuh perempuan juga menyebabkan masalah baru.

Logika objektivikasi baik di pikiran laki-laki atau bahkan dalam pikiran perempuan yang dibentuk oleh wacana hegemoni membuat interaksi dengan

⁴²² *Ibid.*

⁴²³ Dewi Candraningrum, *Negotiating Women's Veiling; Politics & Sexuality in Contemporary Indonesia*, Bangkok: IRASEC, 2013.

sesama jenis atau dengan lawan jenis didasarkan pada pertimbangan dari penampilan, seperti: gaun, sikap, keindahan, kekayaan, dan sebagainya. Seperti pernyataan yang Rahel kutip:

Seerti yang dijelaskan Berger (1972), Dia harus mensurvei semua hal yang dia lakukan dan semua yang dia lakukan karena bagaimana dia terlihat oleh orang lain, dan pada akhirnya bagaimana dia tampak bagi pria, adalah sangat penting untuk apa yang biasanya dianggap sebagai kesuksesan dalam hidupnya. . . . Pria survei wanita sebelum merawat mereka. Konsekuensinya bagaimana seorang wanita terlihat pada seorang pria dapat menentukan bagaimana dia akan diperlakukan. Untuk memperoleh kontrol atas proses ini, perempuan harus mengandung dan memodifikasinya.⁴²⁴

Dengan kata lain, ada hubungan timbal balik antara pria dan wanita, meski tidak seimbang. Para laki-laki akan memperlakukan para wanita sesuai dengan penilaian mereka, sehingga para wanita akan selalu memperhatikan dan menyesuaikan keinginan laki-laki, agar memenuhi harapan laki-laki dan diperlakukan sebagaimana wanita ingin diperlakukan oleh laki-laki. Masalahnya adalah logika itu tidak bekerja dengan cara yang berlawanan, laki-laki tidak membutuhkan pendapat perempuan dalam interaksi sosial. Dengan ini, obyektifikasi yang telah melibatkan laki-laki dan perempuan telah terjadi dalam arti yang berbeda dan posisi yang tidak sama.

Seerti yang saya katakan sebelumnya, bahwa obyektifikasi adalah ketidaksamaan persepsi dan hubungan antara laki-laki dan perempuan. Keterlibatan perempuan dalam obyektifikasi, tidak membuat perempuan meremehkan laki-laki sebagai bagian dari upaya penangkalan perempuan, tetapi kesadaran mereka akan obyektifikasi, yang digunakan perempuan untuk mendapatkan kepentingan mereka. Oleh karena itu, laki-laki akan terus menganggap wanita sebagai objek, terlepas dari bagaimana wanita berpakaian. Saya akan menegaskan kembali, baik ketidakmampuan perempuan untuk memiliki otoritas penuh terhadap diri dan tubuhnya, serta ironisnya bagaimana perempuan juga mengidentifikasi diri sendiri dan

⁴²⁴ Rachel M. Calogero, Stacey Tantleff-Dunn, dan J. Kevin Thompson, *Self-Objectification in Women; Causes, Consequences, and Counteractions* (p. Objectification Theory: An Introduction), Washington DC: American Psychological Association, 2011.

perempuan lain sebagai objek dari laki, semua itu adalah akibat dari produksi wacana melalui media massa, kebijakan, standar moral keluarga yang semuanya diproduksi atas pengelihatatan dan pertimbangan laki-laki.

Problem objektifikasi perempuan yang didasarkan pada standar penampilan dan sikap tertentu perempuan juga menjadi acuan pada penentuan kualitas moral, bahkan kualitas keberagamaan seseorang. Dengan demikian, semakin terkontrolnya tubuh dan perilaku perempuan tidak hanya mempengaruhi penilaian ideal dalam hubungan antar manusia, tetapi juga penilaian dalam hubungan antara manusia dan Tuhan. Karena itu, penampilan yang semakin tertutup dan 'terkontrol' menjadi simbol ketaatan tersendiri. pola pikir yang demikian pada akhirnya akan semakin mengekang perempuan untuk memenuhi harapan-harapan masyarakat. Sebagai contoh, sebagai seorang perempuan ada beberapa aktifitas fisik (olahraga berat, ekstrim, ataupun latihan-latihan beladiri) yang dinilai kurang pantas untuk dilakukan oleh seorang perempuan. Contoh lainnya yang sangat berkaitan dengan penampilan perempuan berjilbab adalah bahwa perempuan berjilbab dilarang bergaul bebas dengan sekumpulan orang yang terdiri dari laki-laki dan perempuan di ruang-ruang publik, tertawa dan berbicara keras, dan banyak sekali standar yang sebenarnya tidak memiliki hubungan yang rasional dengan menjadi seorang yang baik atau taat. Singkatnya, mekanisme sosial yang memanfaatkan agama tersebutlah yang membentuk batasan-batasan dan bahkan diskriminasi hak terhadap perempuan, hingga mereka tidak memiliki otoritas penuh terhadap tubuh dan ekspresi dalam interaksi sosial.

D. KESIMPULAN

Konstruksi sosial yang membentuk 'kepanikan moral' di kalangan masyarakat telah menciptakan otoritas publik untuk mengatur dan mendisiplinkan tubuh perempuan. 'Kepanikan moral' dibangun elit-elit masyarakat di tingkat-tingkat akar rumput hingga pemerintahan (seperti: tokoh agama, pemerintah dari desa hingga

daerah, penguasa media massa, dan tenaga pendidik di semua tingkatan sekolah) melalui media dan peraturan daerah hingga sekolah. 'Kepanikan moral' tersebut mendorong upaya-upaya masyarakat untuk 'menyaring' budaya yang dianggap buruk dan tidak sesuai, 'membendung' kuatnya arus budaya-budaya tersebut, dan 'menguatkan' moral masyarakat yang menggunakan standar nilai-nilai agama yang bersifat konservatif dan budaya ketimuran. Dalam hal, kepanikan terhadap bahaya seks tidak bertanggung jawab yang (menurut masyarakat datang dari budaya Barat) mengendalikan tubuh dan laku perempuan adalah solusinya.

Lebih lanjut, konstruksi sosial yang menciptakan otoritas publik tersebut adalah bentuk dari objektifikasi terhadap perempuan. Sebab 'kepanikan' yang mengandaikan pengendalian tubuh dan laku perempuan sebagai solusi, melihat perempuan sebagai sumber masalah. Alih-alih mendidik laki-laki dan menanamkan nilai-nilai kesantunan dalam interaksi sosial antara laki-laki dan perempuan, masyarakat yang telah menganggap perempuan sebagai objek seksual akan cenderung mengekang dan menyalahkan perempuan karena memiliki tubuh yang mampu menggoda laki-laki. Sehingga bagaimanapun perempuan yang dirugikan dalam sebuah interaksi antara dua lawan jenis (perempuan dan laki-laki), perempuanlah yang salah. Dengan demikian, tidak berlebihan bahwa konstruksi yang kuat di masyarakat tentang objektifikasi perempuan akan selalu mendiskriminasi hak perempuan dalam berekspresi. Dengan demikian, argument-argumen tersebut dapat menjelaskan bagaimana dan kenapa pengguna cadar yang merupakan perwujudan tertinggu dari penjagaan terhadap tubuh perempuan tetap menuai kritik dan komentar yang berisi tentang apa yang harus dan tidak harus mereka kenakan dan lakukan.

DAFTAR PUSTAKA

- Iskandar, Amalia Sofi, 2013, "Konstruksi Identitas Muslimah Bercadar". *Artikel Ilmiah Hasil Penelitian Mahasiswa*, Universitas Jember (UNEJ).
- Daud, Fathonah K., 2018, "Tren Jilbab Syar'i Dan Polemik Cadar Mencermati Geliat Keislaman Kontemporer Di Indonesia", 2nd Proceedings Annual Conference for Musim Scholars, Kopertais Wilayah IV Surabaya, 21-22 April 2018.
- Shirazi, Faegheh dan Smeeta Mishra, 2010, "Young Muslim Women on the Face Veil (Niqab): A Tool of Resistance in Europe but Rejected in the United States" *International Journal of Cultural Studies*, 13(1).
- Grigo, Jacqueline, 2011, "Visibly Unlike: Religious Dress between Affiliation and Difference." 24.
- Utomo, Ariane, Iwu Utomo, Peter Mcdonald, and Terence H. Hull, 2018, "Who Wears the Hijab? Predictors of Veiling in Greater Jakarta." *Review of Religious Research* 6:1–23.
- Heriyanto, Ariel, 2014, *Identity And Pleasure; Politic of Indonesian Screen Culture; In, Sexuality and Contemporary Indonesia*, Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia.
- Mahmood, Saba, 2005, *Politic of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Piela, Anna, 2017, "How Do Muslim Women Who Wear the Niqab Interact with Others Online? A Case Study of a Profile on a Photo-Sharing Website".
- Nisa, Eva F., 2013, "The Internet Subculture of Indonesian Face-Veiled Women" *International Journal of Cultural Studies* 16(3).
- Maria Platt, S. G., 2018, *Contestations of Gender, Sexuality and Morality in Contemporary Indonesia*. *Asian Studies Review*, 1-15.
- Pam Nilan dan Lyn Pam, 2013, *Adolescents in Contemporary Indonesia*, New York: Routledge,
- Dewi Candraningrum, 2013, *Negotiating Women's Veiling; Politics & Sexuality in Contemporary Indonesia*. Bangkok: IRASEC.
- Rachel M. Calogero, Stacey Tantleff-Dunn, dan J. Kevin Thompson, 2011, *Self-Objectification in Women; Causes, Consequences, and Counteractions* (p. Objectification Theory: An Introduction), Washington DC: American Psychological Association.

KAJIAN SEMIOTIKA EMANSIPASI MUSLIMAH DALAM IKLAN WARDAH

Oleh: Shagita Maulady Anjany
Kajian Budaya, Universitas Padjadjaran
shagitamaulady@gmail.com

Abstract

Muslimah is "*madraasatul minal uula*" mother for her children in the future, amidst this globalization, Muslim women are required to be smart, innovative, strong, independent, and career women like men in general. Although besides that Muslim women in the end did not forget to remain mothers, and became the first teacher for their children. This is implied in Wardah advertisement which is one of the cosmetic products that pioneered halal beauty products, and most of the 90% brand ambassadors for their products are hijab Muslim women. The author uses Charles Sanders Peirce's semiotics study to examine this case study into the types of signs are icons, symbols, and indices. Icons are signs that have similar features so that the wearer is easy to recognize, symbols are arbitrary signs / where likes or conventionals agree with the number of people or society, while the index is a sign that has a link between the representation and the object. The results of the analysis on the advertisement have signs of icons, symbols and indices showing the emancipation of muslimah in a career and her daily life that Muslim women must be smart, spread enthusiasm for their surroundings (useful), become a mother in accordance with Islamic values.

Keywords: *Muslim, mother, product.*

Abstrak

Muslimah merupakan "*madraasatul minal uula*" ibu bagi anak-anaknya kelak, ditengah arus globalisasi ini muslimah dituntut untuk menjadi perempuan yang cerdas, inovatif, kuat, mandiri, dan berkarier sama seperti laki-laki pada umumnya. Meski disamping itu muslimah pada akhirnya tidak lupa untuk tetap menjadi ibu, dan menjadi guru yang pertama bagi anak-anaknya. Hal itu tersirat pada iklan Wardah yang merupakan salah satu produk kosmetik yang mempelopori produk kecantikan halal, dan sebagian besar 90% *brand ambassador* produknya ialah muslimah berhijab. Penulis memakai kajian semiotika Charles Sanders Peirce untuk mengkaji studi kasus ini kedalam tipe-tipe tanda ialah ikon, simbol, dan indeks. Ikon adalah tanda yang mempunyai kemiripan rupa sehingga pemakainya mudah mengenali, simbol adalah tanda yang arbitrer/mana suka atau konvensional sesuai kesepakatan sejumlah orang atau masyarakat, sedangkan indeks merupakan tanda

yang memiliki keterkaitan antara representamen dengan objeknya. Hasil analisis pada iklan Wardah terdapat tanda-tanda ikon, simbol dan indeks yang menunjukkan emansipasi muslimah dalam berkarier dan kehidupan sehari-harinya bahwa muslimah harus cerdas, menebar semangat bagi sekelilingnya (bermanfaat), menjadi ibu ummat sesuai dengan nilai-nilai keislaman.

Kata kunci: *muslimah, ibu, produk.*

A. PENDAHULUAN

Dalam era globalisasi ini masyarakat dimudahkan dalam menerima segala macam informasi bahkan segala macam ilmu dengan mudah didapat tergantung dari perspektif mana mengambil suatu pelajaran dari setiap kejadian, salah satunya iklan yang merupakan media penyampai/komunikasi dari produsen kepada konsumen tidak hanya sebagai alat dagang namun ada pesan yang disampaikan untuk kebermanfaatan konsumen, sama seperti dakwah ruhiahnya seorang muslim bahwa dakwah secara etimologis merupakan bentuk *masdar* dari kata *yad'u* (*fi'il mudhar'i*) dan *da'a* (*fi'il madli*) yang artinya adalah memanggil (*to call*), mengundang (*to invite*), mengajak (*to summon*), menyeru (*to propo*), mendorong (*to urge*) dan memohon (*to pray*). Selain kata "*dakwah*", al-Qur'an juga menyebutkan kata yang memiliki pengertian hampir sama dengan "*dakwah*", yakni kata "*tabligh*" yang berarti penyampaian, dan " *bayan*" yang berarti penjelasan. (Pimay, 2006:2)⁴²⁵

Kaitannya dakwah dan iklan mempunyai benang merah yang sama ialah, memanggil dan mengundang konsumen, menyampaikan juga menjelaskan manfaat dari suatu produk dengan diselingi pesan-pesan visual yang tersirat. Visualisasi tersebut kebanyakan diambil dari fenomena yang sedang terjadi dan direpresentasikan pada iklan, yaitu fenomena sosial yang tak jarang dianggap sebagai kode-kode sosial untuk dijadikan latar belakang realitas hubungan dalam representasi iklan. Setiap produsen mempunyai cara bagaimana merepresentasikan

⁴²⁵ Awaludin Pimay, *Metodologi Dakwah*, Semarang: Rasail, 2006, 2.

iklan dan membentuk makna yang ingin disampaikan kepada konsumen dengan maksud terciptanya sugesti untuk mengkonsumsi produk yang diiklankan. Pun beberapa iklan menggiring beberapa stereotipe yang bisa diartikan positif ataupun negatif, namun dengan maksud tetap mendapat keuntungan dari berbagai sugesti yang tersirat dari visualisasi iklan tersebut.

Beberapa trend saat ini dalam dunia periklanan, tidak hanya sebagai alat dagang namun memiliki makna yang disampaikan dan memunculkan stereotipe. Salah satunya iklan Wardah yang menjadi *pioneer* "halal beauty dan *inspiring beauty*", salah satu produk lokal yang berdiri sejak 1995 dan memiliki popularitas yang tinggi dan memiliki tempat tersendiri bagi kebanyakan muslimah ini mengangkat pesan-pesan moral islami bagi para muslimah dalam setiap iklan maupun promosi pada acara-acara yang disponsornya, seperti hijabers community bandung yang selalu mengadakan acara kajian rutin, maupun *brand ambassadornya* dan beberapa *social media influencers* yang merupakan muslimah berhijab.

Komunikasi yang dibangun oleh produsen dalam iklan Wardah ini membangun kembali dan mengingatkan emansipasi seorang muslimah, bahwa diperbolehkan menjalani rutinitas menjadi wanita karier dan memilih apa yang dilakukan dengan tidak melupakan kodratnya sebagai muslimah yang menjadi ibu bagi anak-anaknya, seorang pendidik bagi anak-anaknya dan tidak mengekang segala kegiatan yang memberi kebermanfaatan bagi sekelilingnya, sesuai arti kesetaraan/emansipasi muslimah menurut syari'at islam.

Produsen mengolah makna dan menciptakan stereotipe kepada konsumen melalui unsur-unsur iklan yang dibangun dalam gambar yang berisi simbol-simbol tentang kehidupan yang direpresentasikan dari realitas sosial, karenanya simbol-simbol menjadi dialektika visual dalam masyarakat. Salah satu cara yang cukup efektif membaca teks atau realitas sosial dalam iklan ialah dengan menggunakan

kajian semiotika. Sehingga tanda-tanda yang divisualisasikan tersebut dapat dianalisis dan dipahami.

Dengan demikian penulis perlu menginterpretasikan makna-makna dan simbol-simbol yang terdapat dalam iklan Wardah, melalui visualisasi yang diinterpretasikan dengan cara mengidentifikasi apa saja tanda-tanda yang terdapat dalam teks baik verbal maupun non verbal, dan bagaimana representasi dari simbol-simbol tersebut tervisualisasi mensugestikan muslimah terhadap emansipasi muslimah sesuai syari'at islam.

B. EMANSIPASI MUSLIMAH SAAT INI DAN EMANSIPASI DALAM ISLAM

Emansipasi merupakan kata serapan dari bahasa Inggris *emancipation* dan menjadi kata baku dalam bahasa Indonesia menjadi "Emansipasi" yang berarti kemerdekaan dan pembebasan dari perbudakan, dalam makna yang lain, emansipasi juga diartikan sebagai persamaan hak dalam berbagai aspek kehidupan masyarakat seperti persamaan hak kaum wanita dengan kaum pria.⁴²⁶

Emansipasi dalam artian diatas merujuk kepada pembebasan diri seolah ada pembeda dan ketidak setaraan antara laki-laki dan wanita. Sehingga ada proses pelepasan diri para wanita dari kedudukan sosial, ekonomi, pendidikan yang rendah atau dari pengekangan hukum yang membatasi kemungkinan untuk berkembang dan untuk maju. Sehingga emansipasi wanita adalah usaha yang dengan sadar dilakoni oleh kaum wanita untuk memperoleh hak yang sama dalam menjalani kehidupan sosial masyarakatnya sehingga setara dengan kehidupan kaum pria dan tidak ada lagi pengekangan atas nama jenis kelamin⁴²⁷

Pengertian diatas bertentangan dengan emansipasi dan kedudukan muslimah dalam Islam. Bahwa perempuan merupakan makhluk yang diagungkan

⁴²⁶ Jhon M. Echols dan Hasan Shadily, *Kamus Inggris –Indonesia*, Jakarta: Gramedia, 2000, 210.

⁴²⁷ Agus Saputera, "Mengupas Emansipasi Wanita," artikel diakses 17 November 2018 pukul 18.48 WIB dari <http://riau1.kemenag.go.id/index.php?a=artikel&id=492>.

dan mempunyai tempat paling mulia daripada laki-laki. Dari Abu Hurairah radiyallahu 'anhu, beliau berkata, "Seseorang datang kepada Rasulullah shalallahu 'alaihi wasallam dan berkata, 'Wahai Rasulullah, kepada siapakah aku harus berbakti pertama kali?' Nabi shalallahu 'alaihi wasallam menjawab, 'ibumu!' dan orang tersebut kembali bertanya, 'kemudian siapa lagi?' Nabi shalallahu 'alaihi wasallam menjawab, 'ibumu!' Orang tersebut kembali bertanya, 'kemudian siapa lagi,' Beliau menjawab 'ibumu!' Orang tersebut kembali bertanya, 'kemudian siapa lagi, 'Nabi shalallahu 'alaihi wasallam menjawab, 'kemudian ayahmu.' " (HR. Bukhari no 5971 dan Muslim no 2548)⁴²⁸

Hadits tersebut merupakan penguat pertama yang menjadi tingginya hak muslimah dalam Islam, bahwa muslimah merupakan calon ibu yang harus berpendidikan dikarenakan menjadi "*madrosatul minal uula*" guru atau pendidik pertama bagi anak-anaknya bahkan bagi ummat, dan setelah menjadi ibupun merupakan makhluk yang paling dimuliakan. Apabila dalam penggiringan opini saat ini dari budaya barat bahwa hak dan kesetaraan muslimah dibedakan, jauh sebelum itu Islam telah menyetarakan dan memberi kebebasan perkara memilih (haknya) seorang muslimah dan tidak melupakan kewajibannya untuk dirinya sendiri sebagai yang diberi kekuasaan memilih dan untuk orang lain sekelilingnya, suaminya apabila telah menikah, anaknya apabila telah menjadi seroang ibu. Begitulah islam menyetarakan muslimah dengan memberi kebebasannya dalam memilih sesuatu disertai dengan kewajiban atas konsekuensi segala sesuatu yang telah dipilih.

Islam meberikan perhatian lebih dengan memuliakan muslimah, baik dalam al-Qur'an maupun al-Hadits, baik kedudukannya sebagai anak, istri, maupun ibu, saudara ataupun peran ainnya. Begitu pentingnya peran muslimah, sebagai bukti Allah mengabadikannya dalam al-Qur'an pada surah an-Nisa yang sebagian besar

⁴²⁸ Hilda Ummu Izzah, "Ibumu kemudian ibumu kemudian ibumu," artikel diakses pada 17 November 2018 pukul 19.45 WIB dari <https://muslimah.or.id/1861-ibumu-kemudian-ibumu-kemudian-ibumu.html>,

ayat-ayatnya berisi tentang persoalan, perlindungan sampai hukum yang berkaitan dengan hak dan kewajiban muslimah.

Berpendapat Musdah mengenai prinsip di dalam Islam yang menjunjung tinggi kehormatan kaum muslimah kedalam empat prinsip, diantara prinsip tersebut adalah.⁴²⁹

Pertama, prinsip hak dan kewajiban yang mengandung pengertian bahwa baik pria ataupun wanita memiliki kewajiban yang sama dalam menjalankan perintah-perintah agama. Begitu juga dengan hak, bahwa pria atau wanita memiliki hak yang sama dalam memperoleh pahala sesuai dengan amal ibadah dan kewajiban yang telah dijalankannya. Hal yang menjadi pembeda ialah ketakwaan dan keikhlasannya dalam melakukan kewajiban tersebut, sehingga hal tersebut menentukan banyak sedikit pahala maupun adzab yang diperoleh oleh masing-masing.

Prinsip ajaran persamaan pria dan wanita sebagai makhluk Allah yang mulia tertera di dalam al-Qur'an surah al-Hujuraat ayat 13 sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى
وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ
أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ
خَبِيرٌ

yang artinya: *"Hai manusia sesungguhnya kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling takwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha mengenal."* (QS: Al- Hujuraat: 13)⁴³⁰

Arti ayat diatas menjelaskan bahwa pria dan wanita memiliki derajat yang sama, kemuliaan seseorang dihadapan Allah SWT bukan berdasarkan pada jenis

⁴²⁹ Musdah Mulia, *Menyuarakan Kesetaraan dan Keadilan Gender*, Cet ke-1, Yogyakarta: SM & Naufan Pustaka, 2014, 48-51.

⁴³⁰ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Jakarta: Cahaya Quran, 2006, 517.

kelamin atau etnisnya, melainkan berdasarkan amal dan ibadah yang dijalankannya kepada Allah SWT. Dalam Islam disebut orang yang bertakwa adapun perbedaan tersebut hanya bersifat fungsional, sesuai dengan kodratnya masing-masing.

Persamaan hakpun tertuang dalam segala bidang. Bahwa setiap laki-laki dan perempuan berpeluang untuk memperoleh hak-hak politik, pendidikan, waris, persaksian dan lain-lain. Dalam pendidikan misalnya tak ada satupun ayat al-Qur'an yang secara tegas melarang atau mendiskriminasikan kaum perempuan untuk memperoleh pendidikan. Dengan demikian hak yang sama dengan laki-laki dimiliki dalam mengembangkan segala potensi dan pemberian kecerdasan akal dari Allah untuk dimaksimalkan.

Kedua, prinsip kemerdekaan dan kebebasan yang mengandung pengertian bahwa kebebasan yang dimaksud bukanlah kebebasan yang sebebas-bebasnya hingga melampaui batas dan kesewenang-wenangan. Kebebasan dalam Islam adalah kebebasan yang terkendali. Artinya bahwa kebebasan tersebut harus tetap menjaga kepentingan orang lain dan menghormati kedudukan orang lain. Dengan kata lain, kebebasan ini harus selaras dan sejalan dengan nilai-nilai yang terkandung dalam syari'at Islam.

Berdasarkan prinsip kebebasan ini, peran kaum wanita tidak lagi hanya sebatas ruang lingkup rumah tangga saja, melainkan setiap perempuan bebas menentukan nasib mereka sendiri tidak terlepas sesuai syari'at Islam. Dalam al-Qur'an dijelaskan pula tentang sosok ideal wanita muslimah yang digambarkan sebagai kaum yang memiliki kemandirian dalam menentukan pilihan yang benar, seperti yang telah ditegaskan oleh Allah SWT dalam firman-Nya:

وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَمْرَاتٌ
فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا
فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنَ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ
وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ

Artinya: "dan Allah membuat isteri fir'aun perumpaan bagi orang-orang yang beriman, ketika ia berkata: "Ya Rabbku, bangunkanlah untukku sebuah rumah di sisi-Mu dalam firdaus, dan selamatkanlah aku dari fir'aun dan perbuatannya, dan selamatkanlah aku dari kaum yang zalim." (QS: At-Tahrim:11)⁴³¹

Ayat diatas menjelaskan bahwa wanita memiliki hak untk menentukan nasibnya sendiri, meskipun hal tersebut bertentangan dengan suaminya sendiri dengan catatan bahwa selama suami tersebut sudah tidak lagi taat kepada Allah SWT dan rasul-Nya. Sebagai contoh tersebut isteri fir'aun yang meminta kepada Allah agar tetap berada dalam agama Allah meski itu bertentangan dengan suaminya. Contoh lain bahwa Islam memperbolehkan wanita ikut andil dalam berpolitik tanpa pandang bulu yang berkaitan dengan gender selagi mampu dan bisa menanggung segala konsekuensi yang ada dan tidak bertentangan dengan syari'at Islam Allah memperbolehkannya, jauh hari sebelum adanya banyak orang yang menggaungkan kesetaraan gender dan emansipasi pada muslimah. Hal itu tertulis dalam al-Qur'an yakni figur muslimah, ratu Balqis yang memiliki kemandirian dibidang politik dan menjadi pemimpin di kerajaan Sabaiyah .

إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ
كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ

Artinya: "sesungguhnya aku menjumpai seorang wanita (yaitu ratu Balqis yang memerintahkan kerajaan Sabaiyah di zaman Nabi Sulaiman) yang memerintah mereka, dan dia dianugerahi segala sesuatu serta mempunyai singgasana yang besar." (QS: an-Naml: 23)⁴³²

Selain itu peran muslimah lain dituliskan dalam al-Qur'an tentang seorang perempuan yang memiliki kemandirian di bidang ekonomi dan menjadi seorang pengelola peternakan hal itu terkisahkan dalam kisah Nabi Musa di Madyan.

⁴³¹ *Ibid*, 561.

⁴³² *Ibid*, 379.

وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ
 النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ
 امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ ۖ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا ۖ قَالَتَا
 لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصَدِرَ الرِّعَاءَ ۖ وَأَبُونَا
 شَيْخٌ كَبِيرٌ

Artinya: "dan tatkala ia sampai di sumber air negeri Mad-yan ia menjumpai di sana sekumpulan orang yang sedang meminumkan (ternaknya), dan ia menjumpai di belakang orang banyak itu, dua orang wanita yang sedang menghambat (ternaknya). Musa berkata: "Apakah maksudmu (dengan berbuat begitu)?" kedua wanita itu menjawab: "kami tidak dapat meminumkan (ternak kami), sebelum pengembala-pengembala itu memulangkan (ternaknya), sedang bapak kami adalah orang tua yang telah lanjut umurnya." (QS: al-Qashash: 23)⁴³³

Ketiga adalah prinsip persaudaraan, semangat ini muncul dari realitas sosial bahwa setiap manusia adalah bersaudara karena setiap manusia merupakan keturunan dari Nabi Adam dan Hawa.⁴³⁴ Prinsip ini juga yang nantinya akan melahirkan persatuan (*ukhuwah islamiyah*) antar sesama umat muslim sehingga dengan moral inilah akan tercipta kedamaian yang menjadi pondasi bagi laki-laki dan perempuan dalam menjalani hubungan antar sesama manusia.

Al-qur'an memerintahkan wanita untuk saling bekerjasama dengan kaum pria dalam berbuat kebaikan dan menolak kemungkaran atau memperbaiki ketimpangan sosial di masyarakatnya, hal ini menjadi wujud persaudaraan yang dianjurkan di dalam Islam. Sehingga tidak hanya pria yang akan mendapatkan ganjaran surga, namun juga bagi kaum wanita yang taat dalam menjalankan perintah-Nya akan mendapat ganjaran surga, seperti ditegaskan Allah SWT dalam firman-Nya:

⁴³³ Ibid, 388.

⁴³⁴ Musdah Mulia, *Indahnya Islam: Menyuarakan Kesetaraan dan Keadilan Gender*, Cet Ke-1, Yogyakarta: SM&Naufan Pustaka, 2014, 50.

وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ
بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ
الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ
وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۚ أُولَٰئِكَ
سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

Artinya: "dan orang-orang yang beriman, lelaki dan perempuan sebahagian mereka (adalah) menjadi penolong bagi sebahagian yang lain. Mereka menyuruh (mengerjakan) yang ma'ruf, mencegah dari yang munkar, mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka taat pada Allah dan Rasul-Nya. Mereka itu akan diberi rahmat oleh Allah; Sesungguhnya Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana.

وَعَدَ اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ جَنَّاتٍ
تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا
وَمَسْكِنٍ طَيِّبَةٍ فِي جَنَّاتٍ عَدْنٍ ۚ وَرِضْوَانٌ
مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ ۚ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

Artinya: "Allah menjanjikan kepada orang-orang mukmin, lelaki dan perempuan, (akan mendapat) surga yang dibawahnya mengalir sungai-sungai, kekal mereka di dalamnya, dan (mendapat) tempat-tempat yang bagus di surga 'Adn. Dan keridhaan Allah adalah lebih besar; itu adalah keberuntungan yang besar." (QS: at-Taubah:71-72)⁴³⁵

Keempat, ialah mengenai prinsip keadilan. Islam sangat menentang struktur sosial yang tidak adil dan menindas suatu kaum tertentu apapun latar belakang ras, etnisitas dan agamanya. Mereka yang tertindas ialah golongan masyarakat lemah seperti fakir miskin, yatim piatu, janda, budak belian dan anak perempuan. Islam muncul untuk mengangkat dan menyelamatkan harkat dan martabat mereka yang berasal dari kaum yang diberlakukan tidak adil sebagai mana mestinya manusia saling membantu dan hidup berdampingan.

Prinsip keadilan ini ditegakkan sebagai moral Islam dalam segala sektor sistem kehidupan. Begitu pentingnya prinsip dari 4 konsep ini, samapai kedudukannya diletakkan sejajar di bawah ketakwaan masing-masing. Dengan

⁴³⁵ Departemen Agama RI, *Op. Cit.*, 198.

demikian, al-Qur'an menempatkan keadilan manusia sebagai bagian integral dari takwa.⁴³⁶

C. IKLAN DAN SEMIOTIKA

1. Iklan dan Perempuan

Istilah *advertising* (periklanan) berasal dari kata lain abad pertengahan *advertere*, "mengarahkan perhatian kepada". Istilah ini menggambarkan tipe atau bentuk pengumuman publik apa pun yang dimaksudkan untuk mempromosikan penjualan komoditas atau jasa spesifik, atau untuk menyebarkan sebuah pesan sosial atau politik.

Iklan adalah agen propaganda gaya hidup perempuan. Perempuan dibangun imagenya tentang penampilan yang ideal sempurna seperti yang mereka inginkan. Terkonstruksinya perempuan dengan kecantikan yang digambarkan menjadikan kelompok perempuan sebagai pasar yang potensial. Iklan kini tidak menawarkan produknya, melainkan sebuah kebudayaan dan sebuah image.⁴³⁷

Menurut Abdullah, kehadiran iklan mampu mengubah konsep kecantikan perempuan dalam masyarakat yang bersifat realitas menjadi hiperealitas. Jika dahulu pada masa Yunani kuno, makna cantik itu adalah telanjang. Pada masa *Renaissance* (Abad pertengahan) definisi cantik berhubungan dengan ketuhanan dan religiusitas, abad ke-19, yang dikatakan cantik adalah perempuan aristokrat, dan pada abad ke-20, konsepsi kecantikan perempuan, didasarkan pada latar belakang ras, etnis, dan sifat feminim. Sedangkan pada dekade ini cantik mengacu kepada kesegaran, mengarah pada yang halus, rapi, yang semuanya bergeser kearah segar.⁴³⁸ Namun lebih dari kecantikan tidak dapat diinterpretasikan sesuai mata

⁴³⁶ Musdah Mulia, *Op. Cit.*, 51.

⁴³⁷ Indiawan Seto Wahyu Wibowo, *Semiotika Komunikasi (Aplikasi Praktis Bagi Penelitian dan Skripsi Komunikasi)*, Jakarta: Penerbit Mitra Wacana Media, 2013, 116.

⁴³⁸ Ni Made Wiasti, *Redefinisi Kecantikan dalam Meningkatkan Produktivitas Kerja Perempuan Bali, di Kota Denpasar*. Bali: Program Studi Sastra, Universitas Udayana Denpasar, 2010, 2.

yang memandang, karena kecantikan bernilai relatif dan setiap orang memiliki tipe ideal masing-masing.

Akibat dari penyebaran stereotipe tertentu dalam iklan menjadikan sebuah "kacamata" yang diberikan kepada khalayak sebagai satu-satunya alat untuk melihat sesuatu. Meski dikotomi tidak lagi setajam dulu, potret gender tetap menjadi stereotipe. Akibatnya perempuan tersegregasi dalam citra 'khas', dalam hal ini kecantikan sering diimagekan sebagai sesuatu yang idealnya seperti itu. Stereotipe dan segregasi perempuan tetap faktual dan aktual. Identik bahwa "perempuan haruslah muda dan cantik dalam penampilan". Hal ini menunjukkan bahwa isi media dengan stereotipe "menyerang" kelompok yang dianggap minoritas.⁴³⁹

Kebanyakan iklan dalam penyajiannya, lebih memilih untuk menggunakan figur manusia. Menurut Roderic White penggunaan figur manusia dalam iklan lebih mudah dan cepat dalam penyampaian pesan iklan pada khalayak langsung ke intinya, ini bekerja melalui, jenis kelamin, ras dan pekerjaan.⁴⁴⁰ Dengan figur manusia tersebut maka muncul pembeda jenis kelamin sebagai permintaan produk sesuai target pasar.

Periklanan harus dibedakan dari materi dan aktivitas lainnya yang ditujukan untuk mengubah dan mempengaruhi opini, sikap, dan perilaku, seperti propaganda, yakni istilah yang digunakan untuk mengacu pada penyebar luasan doktrin, pandangan, kepercayaan yang mencerminkan minat dan ideologi spesifik (politis, sosial, filosofis, dan lain-lain) secara sistematis; *publisitas*, istilah yang sering digunakan untuk mengacu keahlian dalam penyebar luasan informasi yang menyangkut orang, kelompok, peristiwa, atau produk melalui sebuah media publik; dan *humas*, istilah yang biasa digunakan untuk mengacu pada aktivitas dan teknik

⁴³⁹ McQuail Denis, *Teori Komunikasi Masa (terjemahan)*, Jakarta: Erlangga, 1996, 38

⁴⁴⁰ Indiawan Seto Wahyu Wibowo, *Op.Cit.*, 115.

yang dijalankan organisasi dan individu untuk membangun sikap yang baik terhadap diri mereka di tengah masyarakat umum atau kelompok tertentu.⁴⁴¹

Periklanan telah menjadi kategori integral dalam kebudayaan zaman modern, yang dirancang untuk mempengaruhi sikap dan perilaku gaya hidup dengan cara sembunyi-sembunyi mengisyaratkan cara terbaik bagi kita untuk memuaskan dorongan dan aspirasi terdalam kita.⁴⁴²

Iklan menjalani fungsi kembar. *Pertama*, ia memberi informasi kepada konsumen perihal ciri, kualitas, dan keunggulan produk. *Kedua*, iklan melakukan persuasi agar produk tersebut dibeli oleh konsumen. Fungsi kedua inilah yang merupakan fungsi utama iklan.⁴⁴³

Subteks periklanan bertujuan untuk mengangkat dan memancarkan nilai-nilai kenikmatan hidup. Roland Barthes (1957), menggunakan istilah *neomania* untuk menekankan konsekuensi sosial secara keseluruhan dari hidup di tengah masyarakat konsumeris yang informasinya diberikan oleh pesan periklanan. Ia mendefinisikan *neomania* sebagai selera tak terpuaskan akan objek-objek baru untuk dikonsumsi, yang ditimbulkan sebagai selera tak terpuaskan akan objek-objek baru untuk dikonsumsi, yang ditimbulkan sebagai pemikiran kelompok oleh iklan dan pariwisata yang tanpa henti menyemburkan satu janji untuk semua orang. Dengan segenggam tema hedonistik, kebahagiaan, kemudahan, keberhasilan, status, kemewahan, *fashion*, dan kecantikan pesan umum dari subteks periklanan adalah bahwa solusi terhadap masalah dapat ditemukan dengan membeli dan mengonsumsi.⁴⁴⁴

Dalam hal ini mengapa kebanyakan perempuan yang dijadikan figur dalam iklan, karena memang sudah jelas bahwa sebagian besar yang tertarik dan terobsesi akan stereotipe dan penggiringan representasi dari iklan ialah perempuan,

⁴⁴¹ Marcel Danes, *Pesan, Tanda dan Makna: Buku Teks Dasar Mengenai Semiotika dan Teori Komunikasi*, Yogyakarta: Jalasutra, 2012, 294.

⁴⁴² Ibid

⁴⁴³ Sumbo Tinarbuko, *Semiotika Komunikasi Visual*, Yogyakarta: Jalasutra, 2009, 2.

⁴⁴⁴ Marcel Danes, *Op.cit.*, 295.

perempuan menyukai segala sesuatu yang menarik, indah dan suka dengan pujian. Sehingga kebanyakan iklan memperlihatkan sosok perempuan yang cantik, bersih, dan mandiri sehingga menjadi pujaan. Dan hal tersebut yang terekam oleh para konsumen yang menonton iklan tersebut sadar atau tidak sadar hal tersebut ikut terserap dalam pemikiran masing-masing konsumen baik secara sengaja ataupun tidak.

2. Semiotika

Secara etimologis, istilah semiotika berasal dari kata Yunani *Semeion* yang berarti tanda. Tanda itu sendiri didefinisikan sebagai suatu yang atas dasar konvensi sosial yang terbagun sebelumnya dapat dianggap mewakili sesuatu yang lain. Tanda pada awalnya dimaknai sebagai sesuatu hal yang menunjuk pada adanya hal lain.⁴⁴⁵

Semiotika menurut Preminger adalah ilmu tentang tanda-tanda. Ilmu ini menganggap bahwa fenomena sosial atau masyarakat dan kebudayaan itu merupakan tanda-tanda. Konvensi-konvensi yang memungkinkan tanda-tanda tersebut mempunyai arti.⁴⁴⁶

Ferdinand de Saussure berpendapat tentang teori tanda dalam konteks semiotik. Saussure meletakkan tanda dalam konteks komunikasi manusia dengan melakukan pemilahan antara apa yang disebut *signifer* (penanda) dan *signified* (petanda).⁴⁴⁷ *Signifer* adalah bunyi yang bermakna atau coretan yang bermakna (aspek material), yakni apa yang dikatakan dan apa yang ditulis dan dibaca. *Signified* adalah gambaran mental dari bahasa.

Alex Sobur mendefinisikan semiotika adalah suatu ilmu atau metode analisa untuk mengkaji tanda. Tanda-tanda adalah perangkat yang kita pakai dalam upaya berusaha mencari jalan di dunia ini. di tengah-tengah manusia dan bersama-sama

⁴⁴⁵ Indiawan Seto Wahyu Wibowo, *Op. Cit.*, 7.

⁴⁴⁶ Alex Sobur, *Analisis Teks Media: Suatu pengantar Untuk Analisis Wacana, Analisis Semiotik, dan Analisis Framing*, 2001, 96.

⁴⁴⁷ Tommy suprpto, *Pengantar Teori dan Manajemen Komunikasi*, Yogyakarta: Medpress, 2009, 103.

manusia. Semiotika hendak mempelajari bagaimana kemanusiaan (*humanity*) dalam memakai hal-hal (*things*). Memaknai berarti bahwa objek-objek tidak hanya membawa informasi, dalam hal mana objek-objek itu hendak berkomunikasi, tetapi juga mengkonstitusi sistem terstruktur dari tanda.⁴⁴⁸

Konsep dasar yang menyatukan semiotika adalah tanda yang didefinisikan sebagai stimulus yang menunjukkan beberapa kondisi lain. Konsep dasar kedua adalah simbol yang biasanya menandakan tanda yang kompleks dengan banyak arti, termasuk arti yang sangat khusus.⁴⁴⁹

Kebanyakan pemikiran semiotik melibatkan ide dasar *triad of meaning* yang menegaskan bahwa arti muncul dari hubungan di antara tiga hal yaitu benda (atau yang dituju), manusia (penafsir) dan tanda. Charles Sanders Peirce, mendefinisikan hubungan di antara tanda, benda, dan arti. Tanda tersebut merepresentasikan benda atau yang ditunjuk di dalam pikiran si penafsir itu.

Pierce terkenal dengan teori tandanya. Didalam lingkaran semiotika, Pierce sebagaimana dipaparkan Lechte, seringkali mengulang-ulang bahwa secara umum tanda adalah yang mewakili bagi seseorang.

Pembentukantanda membangkitkan semiotika yang tak terbatas, selama satu penafsir (gagasan) yang membaca tanda sebagai tanda bagi yang lain (yaitu sebagai wakil dari suatu makna atau penanda) bisa ditangkap oleh penafsir lainnya. Penafsir ini adalah unsur yang harus ada untuk mengaitkan tanda dengan objeknya (induksi, deduksi, dan penangkapan [hipotesis] membentuk tiga jenis penafsir yang penting). Agar bisa ada sebagai suatu tanda, maka tanda tersebut harus ditafsirkan.⁴⁵⁰

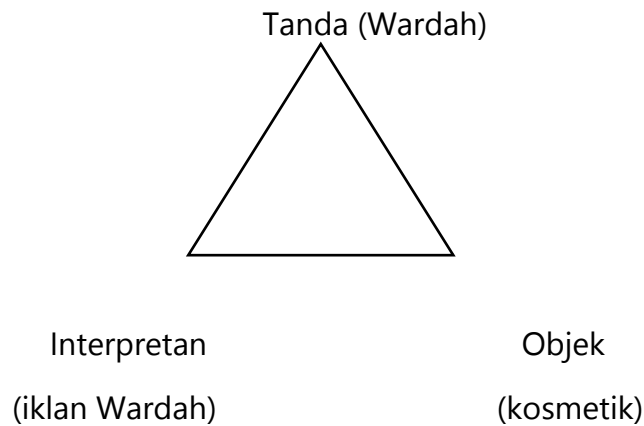
Sebuah tanda atau representamen menurut Charles S. Peirce adalah sesuatu yang lain dalam beberapa hal atau kapasitas. Sesuatu yang lain itu disebut *interpretant*, dinamakan sebagai interpretan dari tanda yang pertama, pada

⁴⁴⁸ Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2009, 15.

⁴⁴⁹ Littlejohn, Stephen W. & Karen A. Foss. *Teori Komunikasi: Theories of Human Communication. Edisi Kesembilan. Terjemahan oleh Mohammad Yusuf Hamdan*. Jakarta: Salemba Humanika, 2009, 54.

⁴⁵⁰ Alex Sobur, *Op.Cit.*, 9.

gilirannya akan mengacu apada objek tertentu. Dengan demikian menurut Pierce, sebuah tanda atau *represantemen* memiliki sebuah tanda atau memiliki relasi 'tradic' langsung dengan interpretan dan obyeknya.⁴⁵¹ Model segitiga Makna Pierce⁴⁵²



Tanda disini adalah Wardah, dengan objek bahwa Wardah merupakan salah satu merek kosmetik produksi PT. Paragon Technology and Innovation. Sedangkan interpretannya adalah gambar iklan kosmetik Wardah ke-20 hasil *screen shot* pada youtube.

1. Tanda adalah sesuatu yang berbentuk fisik yang dapat ditangkap oleh panca indera manusia dan merupakan sesuatu yang merujuk hal hal lain diluar tanda itu sendiri. Acuan tanda ini disebut objek.
2. Acuan Tanda (Objek) adalah konteks sosial yang menjadi referensi dari tanda atau sesuatu yang dirujuk tanda.
3. Penggunaan Tanda (Interpretant) adalah konsep pemikiran dari orang yang menggunakan tanda dan menurunkannya ke suatu makna tertentu atau makna yang ada dalam benak seseorang tentang objek yang dirujuk sebuah tanda.

Pierce menandakan bahwa tanda-tanda berkaitan dega objek yang menyerupainya, keberadannya memiliki hubungan sebab akibat dengan tanda-

⁴⁵¹ Indiawan Seto Wahyu Wibowo, *Semiotika Komunikasi (Aplikasi Praktis Bagi Penelitian dan Skripsi Komunikasi)* Jakarta: Penerbit Mitra Wacana Media, 2013, 14.

⁴⁵² Ibid.

tanda atau karena ikatan konvensional dengan tanda-tanda tersebut.⁴⁵³ Upaya klasifikasi yang dilakukan oleh Pierce terhadap tanda memiliki kekhasan meski tidak bisa dibilang sederhana. Pierce membedakan tipe-tipe tanda menjadi: Ikon (icon), Indeks (index), dan Simbol (symbol) yang didasarkan atas relasi diantara representamen dan objeknya.⁴⁵⁴

- 1) Ikon adalah tanda yang mengandung kemiripan 'rupa' sehingga tanda itu mudah dikenali oleh para pemakainya. Didalam ikon hubungan antara representamen dan objeknya terwujud sebagai kesamaan dalam beberapa kualitas.
- 2) Indeks adalah tanda yang memiliki ketertarikan fenomenal atau eksistensi diantara representamen dan objeknya. Didalam indeks, hubungan antara tanda dengan objeknya bersifat kongkret, aktual dan biasanya melalui suatu cara yang sekuensial atau kausal.
- 3) Simbol, merupakan jenis tanda yang bersifat arbitrer dan konvensional sesuai kesepakatan atau konvensi sejumlah orang atau masyarakat. Tanda-tanda kebahasaan pada umumnya adalah simbol.

Menurut pierce, sebuah analisis tentang esensi tanda mengarah pada pembuktian bahwa setiap tanda ditentukan oleh objeknya. *Pertama*, dengan mengikuti sifat dan objeknya, ketika kita menyebut tanda sebuah ikon. *Kedua*, menjadi kenyataan dan keberadaanya berkaitan dengan objek individual, ketika kita menyebut tanda sebuah *indeks*. *Ketiga*, kurang lebih perkiraan yang pasti bahwa hal itu diinterpretasikan sebagai objek denotatif sebagai akibat dari suatu kebiasaan ketika kita menyebut tanda sebuah simbol.⁴⁵⁵

Berdasarkan *interpretant*, tanda dibagi atas *rheme*, *dicent sign*, atau *dicisign* dan *argument*. *Rheme* adalah tanda yang memungkinkan orang menafsirkan berdasarkan pilihan. *Dicent sign* adalah tanda sebagai kenyataan. *Argument* adalah tanda yang langsung memberikan alasan tentang sesuatu.

⁴⁵³ Alex Sobur, Op.Cit., 34.

⁴⁵⁴ Indiawan Seto Wahyu Wibowo, Op.Cit., 17.

⁴⁵⁵ Alex Sobur. Op.Cit., 35.

Berdasarkan berbagai klasifikasi tersebut Pierce membagi tanda menjadi sepuluh jenis.⁴⁵⁶

- 1) *Qualisign*, yakni kualitas sejauh yang dimiliki tanda. Kata keras menunjukkan kualitas tanda. Misalnya, suara keras menandakan orang marah.
- 2) *Ironic Sinsign*, yakni tanda yang memperlihatkan kemiripan. Contoh: foto, peta, dan tanda baca.
- 3) *Rhematic Indexial Sinsign*, yakni tanda berdasarkan pengalaman langsung, yang secara langsung menarik perhatian karena kehadirannya disebabkan oleh sesuatu. Contoh: Bendera bergambar tengkorak bermakna area berbahaya.
- 4) *Dicent Sinsign*, yakni tanda yang memberikan informasi tentang sesuatu. Misalnya, tanda larangan yang terdapat di pintu masuk sebuah kantor.
- 5) *Iconis Legisign*, yakni tanda yang menginformasikan norma atau hukum. Misalnya rambu lalu lintas.
- 6) *Rhematic Indexical Legisign*, yakni tanda yang mengacu kepada objek tertentu. Misalnya kata ganti petunjuk.
- 7) *Dicent Indexical Legisign*, yakni tanda yang bermakna informasi dan menunjuk subjek informasi. Tanda berupa lampu yang berputar-putar di atas mobil ambulans menandakan ada yang sakit.
- 8) *Rhematical Symbol* atau *Symbolic Rheme*, yakni tanda yang dihubungkan dengan objeknya melalui asosiasi ide umum. Misalnya ketika melihat harimau maka kita mengatakan itu harimau, karena ada asosiasi antara gambar dengan benda atau hewan yang kita lihat namanya harimau.
- 9) *Dicent Symbol* atau *Proposition* adalah tanda yang langsung menghubungkan dengan objek melalui asosiasi dalam otak. Misalnya ketika orang berkata pergi maka kita akan pergi, itu karena otak secara otomatis dan cepat menafsirkan proposisi itu.

⁴⁵⁶ Alex Sobur. Op.Cit.,42.

- 10) *Argument*, yakni tanda yang menafsirkan inferens seseorang terhadap sesuatu berdasarkan alasan tertentu berdasarkan alasan tertentu. Misal ketika seseorang berkata "gelap" sebab ia menilai ruang itu cocok dikatakan gelap.

D. ANALISIS SEMIOTIK IKON, INDEKS, DAN SIMBOL EMANSIPASI MUSLIMAH DALAM ISLAM PADA IKLAN WARDAH.

Penulis telah mengumpulkan beberapa *screenshot* dari beberapa cuplikan iklan Wardah yang ke-20 tahun dengan tema inspiring: colors, activity, day, words, generations, happiness, beauty, expression, you, diversity. Dengan kebanyakan figur perempuan yang mandiri sebagai tokoh utama pada iklan dengan memakai hijab, yang menjadi pelaku utama penobar semangat dalam segala hal. Berikut beberapa analisis:

Gambar 1.



Dalam gambar pertama hasil *screenshot* tersebut terlihat seorang perempuan yang merupakan *brand ambassador* Wardah ialah Zaskia Sungkar yang sedang berjalan, dengan hijabnya yang berwarna merah maroon, lengkap dengan kosmetiknya Wardah yang senada dengan warna hijabnya, pun terlihat dikelilinginya suasana di luar negeri dengan kursi dan pohon yang dipenuhi salju, terlihat pula gaya berpakaian Zaskia yang sangat mencerminkan bahwa dia memang seorang desainer muslimah, dan coat yang dipakainya pun sangat *fashionable*.

Ikon yang terdapat pada gambar pertama ialah sosok Zaskia seorang desainer muslimah, yang *fashionable*. Dengan tanda *indeks* yang terlihat, Zaskia memakai *coat* dan hijab berwarna maroon yang simpel dan riasan yang senada

namun tetap syar'i sesuai dengan perintah Islam bahwa perempuan berpakaian harus menutupi auratnya dan tidak memakai sesuatu yang berlebih-lebihan untuk menghindari kesombongan. Dan *simbol* yang terlihat ialah hijab bahwa perempuan diwajibkan menutup auratnya dari rambut hingga kaki, kecuali telapak tangan dan telapak kaki.

Figur Zaskia sungkar memperlihatkan bahwa seorang perempuan harus mandiri terlebih apapun pekerjaannya, dan dimanapun ia berada. Muslimah harus tetap menjunjung tinggi kewajibannya utamanya dalam hal berpakaian, disamping itu terdapat haknya dalam memilih pekerjaan ataupun sesuatu yang digemarinya sebagai contoh Zaskia sungkar adalah seorang desainer muslimah dan menyukai *fashion*.

Gambar 2.



TV Commercial Wardah : 20 Tahun

721 rbx ditonton



146



7



Bagi



Download



Simpan



WardahBeauty
78 rb subscriber

SUBSCRIBE

Perempuan berhijab yang menyukai alam bebas dan senang berkemah, terlihat ada dua temannya laki-laki dan perempuan. *ikon* pada gambar tersebut yaitu perempuan yang mandiri dan menginspirasi terlihat kesetaraan gender/emansipasi muslimah dalam Islam yang diberi kebebasan memilih apapun yang disukai, dengan tidak melupakan kewajibannya meskipun berada pada ruangan yang terbuka dengan cuaca yang panas perempuan tersebut mencerminkan *simbol* seorang muslimah yang baik dengan tetap memakai hijab, dengan *indeks* tetap berpakaian menutup aurat kaus putih lengan panjang dan kemeja kotak-kotak merah, meskipun berat dengan ransel di punggung. Figur wanita dalam gambar 2 tersebut menunjukkan bahwa perempuan pun bisa mandiri dan menggeluti hobi berkemah yang menyenangkan, padahal tidak banyak perempuan yang menyukai hobi tersebut karena situasi yang berada

di alam terbuka, dan harus mandiri serta bertanggung jawab terhadap diri sendiri pun terhadap alam yang sudah ditempati.



TV Commercial Wardah : 20 Tahun
721 rbx ditonton

146 7 Bagi Download Simpan



WardahBeauty
78 rb subscriber

SUBSCRIBE

Gambar 3 Pada gambar ke-3 ini memperlihatkan; *ikon* figur perempuan yang bersemangat dan menebar senyuman sambil bermain musik, dan menghibur anak-anak di sekelilingnya. Pun dengan *simbolnya* seorang muslimah ia mengenakan hijab dan *indeks* pakaian yang menutupi aurat dengan *sweater* berwarna hijau pastel juga celana *jeans*. Perempuan tersebut menikmati suasana di alam terbuka tadabbur alam, yang bisa menguatkan rasa solidaritas, mengukuhkan ukhuwah, membangun kepedulian terhadap sesama, perempuan tersebutpun terlihat bahagia bersenandung menghibur anak-anak dengan ukulele kecilnya.

Gambar 4.



TV Commercial Wardah : 20 Tahun
721 rbx ditonton

146 7 Bagi Download Simpan



WardahBeauty
78 rb subscriber

SUBSCRIBE

Pada gambar ke-4 ini interpretasi penulis terdapat *ikon* lima perempuan yang sedang duduk dan menebar senyum satu diantaranya terlihat *simbol* seorang perempuan beragama muslimah dengan menggunakan hijab, dan empat diantaranya terlihat perempuan beragama hindu dengan menggunakan sesenteng berwarna warni, dengan *indeks* arsitektur bangunan rumah bali dan pakaian yang seperti para penari di bali dengan menggunakan baju atasan polos, kain panjang dan menggunakan sesenteng berwarna warni, hal itu memperlihatkan bahwa toleransi umat beragama dalam Islam pun diperbolehkan bahkan diharuskan, selama tidak berkaitan dengan

keimanan. Bukti bahwa muslimah pun diberi kebebasan dalam memilih hal yang disukainya bahkan menekuninya, seperti gambar di atas beberapa perempuan yang satu diantaranya muslimah terlihat seperti para penari daerah Bali, pun Islam mengajarkan untuk mencintai negaranya, budayanya, dan segala keindahan alamnya selama segala sesuatunya tidak bertentangan dengan syari'at Islam, tidak mengganggu keimanan dan ketakwaan kepada Allah SWT.

E. PENUTUP & SARAN

Wardah merupakan salah satu produk dalam negeri yang merupakan *pioneer* produk kecantikan "halal" dan menggaet *brand ambassador* muslimah yang 90% berhijab, serta setiap iklannya selalu berbau Islami. Dengan beberapa sosok fenomenal dimulai dari desainer muslimah, selebgram, artis, yang berhijab dan mengekspos kecantikan para muslimah tersebut tidak hanya kecantikan fisiknya, melainkan kecantikan dari dalam dirinya, melalui karyanya yang menginspirasi, dan sisi lain dari seorang muslimah itu sendiri yaitu kemandirian dan sikap yang teguh dalam menjalankan apa yang diminatinya. Dengan tidak melupakan syari'at dan sikap takwanya kepada Allah.

Produk Wardah pun tidak hanya mengekspos kecantikan yang menjadi fokus penjualan, selain dari itu produsen ini lebih *fashionable* dalam cara berpakaian beberapa *brand ambassador*nya dengan menggunakan warna-warna pastel yang terkesan anggun, kalem, dan teduh tersebut merupakan salah satu bentuk komunikasi nonverbal kepada para konsumen. Bahwa perempuan muslimah lebih cantik menggunakan hijab dan menjalankan kewajibannya sebagai perempuan untuk menutup auratnya namun tetap bisa tampil cantik dan elegan dengan balutan make-up yang sesuai dan tidak berlebih-lebihan.

Berdasarkan hasil analisis dengan kajian semiotika terhadap tanda-tanda emansipasi muslimah menurut Islam dalam iklan produk kosmetik Wardah dapat disimpulkan bahwa:

- 1) Perempuan diperbolehkan memilih bidang yang paling diminatinya, terlihat dengan begitu banyak cuplikan perempuan melakukan aktivitas pekerjaannya dan menginspirasi orang lain, namun tetap mempertahankan dan menjalankan kewajiban seorang muslimah ialah berpakaian menutup aurat dan berhijab.
- 2) Perempuan diperbolehkan menggunakan riasan, dan tetap cantik namun tidak berlebih-lebihan, karena segala sesuatu yang berlebihan mendekati diri kepada kesombongan. Pemilihan warna yang sesuai antara pakaian, hijab dan make-up akan menjadikan muslimah tetap cantik.
- 3) Perempuan adalah makhluk Allah yang sangat dihormati, banyak menginspirasi sekitarnya, dengan sifat yang lemah lembut dan hangat. Merupakan ciri muslimah, dengan tetap patuh kepada Tuhannya menjalankan aktivitas seperti biasanya namun tetap menjaga diri dalam berpakaian.
- 4) Pakaian muslimah dalam iklan Wardah memperlihatkan ciri muslimah yang baik, dengan tidak memperlihatkan auratnya kecuali telapak tangan.

Saran dari penulis mengenai konsep iklan Wardah ialah tetap menggunakan iklan sebagai media dakwah, karena dibalik representasi dan gambaran visual yang Wardah sajikan dalam iklannya, cukup membuat dan memberikan sugesti kepada para muslimah yang awam dan masih belum menjalankan syari'atnya sebagai muslimah dalam menutupi auratnya dengan sempurna dan mengenakan hijab, juga memberi pengetahuan mengenai emansipasi muslimah dalam Islam (memilih suatu hak yang diinginkan) diperbolehkan selama tidak melanggar syari'at dan tetap melakukan kewajibannya yang lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Danesi, Marcel. 2010. *Pengantar Memahami Semiotika Media*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Denis, McQuail. 1996. *Teori Komunikasi Masa (terjemahan)*. Jakarta: Erlangga.
- Fiske, Jhon. 2007. *Cultural and Communcation Studies: Sebuah Pengantar Paling Komprehensif*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Hadi, Feryanto. 2008. *Cantik Tanpa Lipstik Seperti Khadijah*. Yogyakarta: Pustaka Marwa.
- Kusrianto, Adi. 2009. *Pengantar Desain Komunikasi Visual*. Yogyakarta: Penerbit Adi.
- Liliweri, Alo. 2011. *Komunikasi Serba Ada Serba Makna*. Jakarta: Kencana.
- Littlejohn, Stephen W., Karen A. Foss. 2009. *Teori Komunikasi*. Jakarta: Salemba.
- Mulia, Musdah. 2014. *Indahnya Islam: Menyuarakan Kesetaraan dan Keadilan Gender, Cet Ke-1*, Yogyakarta: SM & Naufan Pustaka.
- Mulyana, Deddy. 2011. *Ilmu Komunikasi: Suatu Pengantar*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Noviani, Ratna. 2002. *Jalan Tengah Memahami Iklan : Antara Realitas, Representasi dan Simulasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Piliang, Yasraf Amir. 2010. *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies atas Matinya Makna*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Pimay, Awaludin. 2006. *Metodologi Dakwah*, Semarang: Rasail.
- RI, Departemen Agama. 2006. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Jakarta: Cahaya Quran.
- Sobur, Alex. 2006. *Semiotika Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Suprpto, Tommy. 2009. *Pengantar Teori dan Manajemen Komunikasi*. Yogyakarta: Medpress.
- Tinarbuko, Sumbo. 2009. *Semiotika Komunikasi Visual*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Wiasti, Ni Made. 2010. *Redefinisi Kecantikan dalam Meningkatkan Produktivitas Kerja Perempuan Bali, di Kota Denpasar*. Bali: Program Studi Sastra, Universitas Udayana Denpasar.
- Wibowo, Indriawan Seto Wahyu. 2013. *Semiotika Komunikasi (Aplikasi Praktis Bagi Penelitian dan Skripsi Komunikasi)* Jakarta: Penerbit Mitra Wacana Media.
- <http://riau1.kemenag.go.id>. Agus Saputera, "Mengupas Emansipasi Wanita". 17 November 2018.
- <https://muslimah.or.id>. Hilda Ummu Izzah, "Ibumu kemudian ibumu kemudian ibumu". 17 November 2018.

PEMIKIRAN HUSEIN MUHAMMAD
TENTANG PEREMPUAN, ISLAM DAN NEGARA

Oleh: Naely Eva Malichah
Magister program studi pendidikan sejarah,
Universitas Negeri Sebelas Maret.
cintaallah2013@gmail.com

Sariyatun
Profesor program studi pendidikan sejarah,
Universitas Negeri Sebelas Maret.

Hermanu Joebagio
Profesor program studi pendidikan sejarah,
Universitas Negeri Sebelas Maret.

Abstract

Women are one of the entities in society that has full power over themselves. But in reality, women are very difficult to fight for their own identity and existence. Many factors that influence this problem include family, religion, culture, social conditions, economic conditions and political conditions. Responding to this problem, Husein Muhammad, leader of the boarding school, academics, and writers who care about the issue of gender justice and feminism, through their writings try to deconstruct the paradigm of Indonesian society to be able to become human beings who understand the concept of Islam and the state substantively, contextually and comprehensively. This paper discusses Husein Muhammad's thoughts on the relationship of women, Islam and the State by using descriptive qualitative methods. The results of this study indicate that Islam and the state according to Husein Muhammad have important roles and functions in realizing just life.

Keywords: *Husein Muhammad, Women, Islam, State, Gender Justice.*

Abstrak

Perempuan adalah salah satu entitas dalam masyarakat yang mempunyai kekuasaan penuh atas dirinya. Namun pada kenyataannya, perempuan sangat sulit untuk memperjuangkan identitas dan eksistensi dirinya sendiri. Banyak faktor yang mempengaruhi persoalan ini diantaranya yaitu keluarga, agama, budaya, kondisi sosial, kondisi ekonomi dan kondisi politik. Merespon persoalan ini, Husein

Muhammad, seorang tokoh agama, pemimpin pondok pesantren dan penulis yang peduli pada isu keadilan gender dan feminisme, melalui tulisan-tulisannya mencoba mendekonstruksi paradigma masyarakat Indonesia agar mampu menjadi manusia yang memahami konsep islam dan negara secara substantif, kontekstual dan komprehensif. Tulisan ini mendiskusikan pemikiran Husein Muhammad tentang relasi perempuan, islam dan Negara dengan menggunakan metode kualitatif deskriptif. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa islam dan negara menurut Husein Muhammad mempunyai peran dan fungsi penting dalam mewujudkan kehidupan yang berkeadilan.

Kata kunci: *Husein Muhammad, Perempuan, Islam, Negara, Keadilan Gender.*

A. PENDAHULUAN

Kekerasan terhadap perempuan merupakan salah satu bentuk ketidakadilan gender yang sudah sangat mengakar terjadi di Indonesia. Persoalan sosial ini dianggap menjadi hal yang tabu, sehingga terkadang tidak perlu diselesaikan dengan jalur hukum negara, karena pada umumnya para korbanlah yang kemudian tetap dirugikan. Catatan Tahunan (CATAHU) Komisi Nasional Anti Kekerasan Terhadap Perempuan (Komnas Perempuan) melaporkan bahwa angka kasus kekerasan terhadap Perempuan (KtP) sejak 2010 terus meningkat dari tahun ke tahun. Pada tahun 2017 telah terjadi beragam kasus kekerasan, diantaranya 4.281 kasus kekerasan fisik, 3.495 kasus kekerasan seksual, 1451 kasus kekerasan psikis, 978 kasus kekerasan ekonomi, 3.092 kasus kekerasan terhadap perempuan di ranah komunitas, 305 kasus Kekerasan terhadap perempuan di ranah negara.⁴⁵⁷

Melihat realitas tersebut Mansour Fakih mendefinisikan kekerasan (*violence*) adalah serangan atau invasi (*assault*) terhadap fisik maupun integritas mental psikologis seseorang. Menurut Fakih kekerasan terhadap satu jenis kelamin disebabkan oleh anggapan gender yang bias di masyarakat, atau disebut dengan

⁴⁵⁷ <https://www.komnasperempuan.go.id>

gender related violence.⁴⁵⁸ Sejalan dengan pendapat tersebut, Musdah Mulia menjelaskan dalam bukunya bahwa dalam konteks keindonesiaan, masyarakat kurang memahami jika yang mereka lakukan itu adalah sebuah kejahatan, dikarenakan konsep gender yang kurang dipahami dengan benar.⁴⁵⁹ Menurut Mulia pemahaman terhadap konsep gender sangatlah penting, karena gender berbeda dengan jenis kelamin (*sex*). Pada saat kita telah memahami konsep dasar gender dengan benar, maka akan memahami pula tentang perbedaan gender, sehingga kemudian tidak melakukan berbagai bentuk ketidakadilan gender itu sendiri, baik kepada laki-laki ataupun perempuan.

Laporan KOMNAS Perempuan diatas menjadi refleksi bersama bangsa Indonesia saat ini. Faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya kekerasan (*violence*) harus mendapatkan perhatian khusus karena merupakan persoalan yang kompleks. Persoalan sosial yang membutuhkan dukungan dari berbagai pihak, terutama lembaga keagamaan dan negara, karena lembaga keagamaan baik formal maupun non formal sangat dekat dengan kehidupan masyarakat sehari-hari, dan negara sebagai lembaga tertinggi dalam pengaturan tata kehidupan masyarakat. Kedua lembaga ini seyogyanya memiliki orientasi bebas dari "ketidakadilan" untuk memperbaiki wajah interaksi manusia yang lebih sensitif gender agar tidak melakukan segala bentuk ketidakadilan gender, termasuk kekerasan.

Merespon persoalan tersebut salah satu tokoh feminis, yaitu Husein Muhammad merupakan seorang ulama asal Cirebon. Karya-karyanya banyak menjelaskan petingnya agama khususnya Islam dan Negara/Pemerintah dalam menyelesaikan persoalan ini. Menurut Husein, islam adalah agama rahmat untuk seluruh manusia. Islam yang membawa prinsip *al-Khuriyah* (Pembebasan/kemerdekaan), *al-'Adalah* (keadilan), *al-Musawwamah* (kesetaraan).

⁴⁵⁸ Mansoer Fakhri, Analisis Gender dan Transformasi Sosial, Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2013, 17-20

⁴⁵⁹ Musdah Mulia, Muslimah Sejati, Menempuh Jalan Islami Meraih Ridlo Ilahi, Bandung : MARJA, 2011, 64-66

Selain karya dalam bentuk buku, Husein juga memiliki lembaga-lembaga yang secara khusus mengkaji persoalan-persoalan gender di Indonesia dan dunia Internasional, kesemuanya dilakukan untuk meningkatkan kesadaran gender di masyarakat, khususnya di Cirebon.

Penulis tertarik untuk meneliti tentang pemikiran Husein karena pemikirannya dinilai unik, berbeda dengan ulama laki-laki lainnya dan tidak jarang menjadi sesuatu yang kontroversial. Hasil ijtihad Husein yang menekankan pada prinsip kemanusiaan dan kontekstualitas dinilai sangat relevan dengan masa kini, terutama tentang isu-isu perempuan dan keadilan gender. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui biografi Husein Muhammad, Latar Belakang pemikiran Husein Muhammad dan konsep pemikiran Husein Muhammad tentang relasi perempuan, islam dan negara.

Metode penelitian ini menggunakan kualitatif deskriptif. Menurut Nana Syaodih Penelitian Kualitatif ditujukan untuk mendeskripsikan atau mengungkapkan dan memahami fenomena sosial, ide atau pemikiran tokoh dengan harapan dapat memperluas wawasan dan kepustakaan serta pengembangan teori.⁴⁶⁰ Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah studi literatur, observasi dan *in depth interview* dengan tokoh yakni Husein Muhammad. Data tersebut kemudian dianalisis menggunakan triangulasi data dan metode. Menurut Heribertus Sutopo dalam penelitian Kualitatif peneliti dapat menganalisis data dengan teknik triangulasi yakni *data triangulation* dan *methodological triangulation*.⁴⁶¹

⁴⁶⁰ Nana Syaodih Sukmadinata, Metode Penelitian Pendidikan, Bandung : Remaja Rosdakarya, 2015,96

⁴⁶¹ H. B Sutopo, Pengantar Penelitian Kualitatif, Surakarta: Universitas Sebelas Maret, 1889,

B. PEMBAHASAN

1. Biografi Husein Muhammad

Husein Muhammad dilahirkan di Cirebon pada tanggal 9 Mei 1953 di Arjawinangun, Cirebon, Jawa Barat. Husein Muhammad merupakan bagian dari keluarga besar pondok pesantren Darut Tauhid Arjawinangun. Ayah Husein Muhammad bernama Asyrofuddin, yang merupakan keluarga sederhana dengan latar belakang pesantren, sedangkan ibu Husein Muhammad adalah Ummu Salma Syathori, adalah putri dari K.H. Syathori (keturunan pendiri pondok Darut Tauhid).⁴⁶² Husein menikah dengan Lilik Nihayah Fuad Amin, dan dikaruniai lima orang putra-putri, yaitu: Hilya Auliya (lahir 1991), Layali Hilwa (1992), Muhammad Fayyaz Mumtaz (1994), Najla Hammadah (2002), fazla Muhammad (2003).⁴⁶³

Masa kecil Husein Muhammad menempuh pendidikan dasar dan diniyah-nya di lingkungan pondok pesantren Darut Tauhid Arjawinangun, yang selesai pada tahun 1966. Setelah tamat dari pendidikan dasar, Husein melanjutkan pendidikannya di SMPN 1 dan selesai pada tahun 1969 di desa Arjawinangun. Semasa Husein Muhammad belajar di Sekolah Menengah (SMP) banyak kegiatan dan seminar yang diikutinya ⁴⁶⁴. Husein melanjutkan pendidikannya di pondok pesantren Lirboyo, Kediri, Jawa Timur. Husein menyelesaikan pendidikannya di Lirboyo selama tiga tahun, kemudian melanjutkan pendidikannya di Perguruan Tinggi Ilmu Alqur'an (PTIQ) Jakarta. Di PTIQ semua mahasiswa diwajibkan untuk menghafal Alqur'an. Fokus kajiannyapun dikhususkan untuk mengkaji dan berbasis Alqur'an. ⁴⁶⁵

Semasa di PTIQ, Husein banyak mengikuti kegiatan, baik ekstra maupun intra kampus. Husein bersama teman-temannya memelopori adanya majalah dinding

⁴⁶² Nuruzzaman, Kiai Husein Membela Perempuan, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2005, 110.

⁴⁶³ Susanti, "Husein Muhammad Antara Feminis Islam Dan Feminis Liberal," Teosofi Volume 4, no. 1, 2014, 119.

⁴⁶⁴ Husein Muhammad, dkk, Fiqh Seksualitas Risalah Islam untuk Pemenuhan HakHak Seksualitas Jakarta: Pkbi, 2011, 129

⁴⁶⁵ Nuruzzaman, Kiai Husein Membela Perempuan,,112

dalam bentuk reportase di kampus. Husein pun pernah mengikuti pendidikan jurnalistik dengan Mustafa Hilmy yang pada saat itu menjadi redaktur Tempo. Pelatihan yang serius dan minat yang tinggi, akhirnya Husein memiliki kemampuan dalam bidang jurnalistik. Keaktifan Husein mengikuti kegiatan di kampus, membawanya menjadi Ketua 1 Dewan Mahasiswa, dan menjadi Ketua Umum Dewan Mahasiswa pada tahun 1979.⁴⁶⁶

Pada tahun 1979, setelah Husein menyelesaikan pendidikannya di PTIQ kemudian berangkat ke Mesir untuk melanjutkan studinya di Universitas Al Azhar, sekaligus menuruti saran dari gurunya yang bernama Ibrahim Husein, untuk mempelajari ilmu tafsir Alqur'an. Menurut gurunya, Mesir lebih tepat dijadikan tempat belajar tafsir, karena Mesir dianggap lebih terbuka dalam bidang ilmu pengetahuan, dibanding negara-negara lain di Timur Tengah. Disamping karya-karya islam Husein juga membaca buku-buku filsafat atau sastra dari pemikir barat yang ditulis dalam bahasa Arab yang ditemukan di kairo, seperti Nietzsche, Sartre, Albert Camus dan lain-lain. Husein banyak menikmati membaca karya-karya pemikir besar. Pada tahun 1983, Husein menyelesaikan studinya di Universitas Al Azhar dan kembali ke Indonesia, kemudian menjadi penerus misi kakeknya di Darut Tauhid, Arjawinangun.⁴⁶⁷

Pada tahun 2001 Husein mendirikan sejumlah lembaga swadaya masyarakat untuk isu-isu hak-hak perempuan, diantaranya adalah Rahima, Puan Amal Hayati, Fahmina Institute dan Alimat. Pada tahun 2007 menjadi komisioner Komisi Nasional Perempuan dan Anak, dan tahun 2008 mendirikan perguruan tinggi Institut Studi Islam Fahmina di Cirebon. Husein aktif dalam berbagai kegiatan diskusi, halaqoh

⁴⁶⁶ Ibid,,113

⁴⁶⁷ Samsul Zakaria, Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif Hukum Islam (Studi Komparatif antara Pemikiran K.H. Husein Muhammad dan Prof. Siti Musdah Mulia), Khasanah Vol. 6, no. 1, 2013, 78.

dan seminar keislaman khususnya yang berkaitan dengan isu-isu perempuan, pluralisme, baik di dalam maupun luar negeri.⁴⁶⁸

Husein Muhammad sebagai seorang intelektual yang memiliki kemampuan dalam berbagai bahasa melakukan eksplorasi pengetahuannya dengan menulis buku dan menerjemahkan buku-buku yang diterbitkan dalam bahasa Arab. Di antara karya-karya Husein Muhammad adalah: (1) fiqh Perempuan. Refleksi Kiai atas wacana Agama dan Gender, (2) Islam Agama Ramah Perempuan, (3) Ijtihad Kiai Husein, Upaya Membangun Keadilan gender, (4) Dawrah Fiqh perempuan, Fiqh Seksualitas, (5) Fiqh HIV/AIDS, (6) Mengaji Pluralisme kepada Maha Guru Pencerahan, (7) Sang Zahid, Mengarungi Sufisme Gus Dur" dan "Menyusuri jalan Cahaya" dan lain-lain.⁴⁶⁹

Husein Muhammad memiliki banyak pengalaman dalam berorganisasi. Di antaranya sebagai pendiri, pengasuh, ketua, kepala Madrasah Aliyah, wakil ketua, penanggung jawab, penanggung jawab, dewan redaksi, konsultan, dan tim pakar. Jelasnya sebagai berikut: Pendiri Institute Studi Fahmina, Cirebon. 2008, Pengasuh Pondok pesantren Dar at Tauhid di Arjawinangun, Cirebon, Anggota Dewan Syuro DPP PKB 2001-2005, Ketua Dewan Tanfiz PKB Kabupaten Cirebon, 1999-2002, Wakil Ketua DPRD Kabupaten Cirebon, 1999-2005, Wakil Rais Syuriah NU Cabang Kabupaten Cirebon, 1989-2001, 1994-1999, Pengurus PP RMI 1989-1999, Ketua Departemen Kajian Filsafat dan Pemikiran ICMI Kabupaten Cirebon, 1994-1999, Anggota National Broad of International Center for Islam and Pluralism, Jakarta, 2003, Dewan Penasihat dan Pendiri KPPI (Koalisi Perempuan Partai Politik Indonesia) di Kabupaten Cirebon, 2004, Komisioner pada Komnas Perempuan, 2007-2009 dan 2010-2014.⁴⁷⁰

⁴⁶⁸ Husein Muhammad, *Perempuan, Islam dan Negara*, Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016, 319

⁴⁶⁹ *Ibid* 320

⁴⁷⁰ Naely Eva Malichah, *Kontribusi Konsep Pemikiran Husein Muhammad Terhadap Pendidikan*

Perempuan di Indonesia, IAIN syekh Nurjati Cirebon, 2017, 43

Atas usaha-usaha Husein dalam memperjuangkan isu-isu perempuan dan anak. Husein diberi penghargaan Bupati Cirebon sebagai tokoh penggerak, pembina dan pelaku pembangunan pemberdayaan perempuan tahun 2003, penerima Award (penghargaan) dari pemerintah Amerika Serikat untuk “Heroes To End Modern-Day Slavery” tahun 2006. Husein termasuk dalam “The Most Influential Muslims” yang diterbitkan oleh The Royal Islamic Strategic Studies Center, tahun 2010-2012.⁴⁷¹

2. **Pemikiran Yang Mempengaruhi Corak Pemikiran Husein Muhammad**

Selama perjalanan pemikirannya Husein banyak sekali membaca beberapa pemikiran-pemikiran tokoh hebat diantaranya:

a. Prinsip Kemanusiaan Al Ghazali

Imam al Ghazali mengembangkan prinsip-prinsip kemanusiaan islam tersebut dan merumuskannya menjadi lima prinsip atau biasanya dikenal dengan istilah “*al Ushul al Khamsah*” yaitu *Hifzh al Din* (perlindungan terhadap agama), *Hifzh al nafs* (perlindungan terhadap hidup), *Hifzh al Aql* (perlindungan terhadap akal intelektual), *Hifzh al Nasl* (perlindungan terhadap hak – hak reproduksi dan seksualitas, dan *hifzh al Mal* (perlindungan hak milik). Al Ghazali pernah berkata “Bila engkau melihat orang – orang berilmu (ulama) saling cemburu dan mendengki, maka ketahuilah bahwa mereka telah membeli dunia dengan bayaran akhirat. Mereka adalah orang – orang yang merugi”⁴⁷²

b. Teori Humanisme Abdurrahman Wahid

Maksud dari humanisme disini adalah pemuliaan Abdurrahman Wahid atas martabat manusia yang tinggi, khususnya di hadapan Tuhan. Oleh karena itu manusia harus dimuliakan. Manusia akhirnya menjadi terminal akhir dari segenap pemikiran dan gerakan gus dur, melampaui nilai-nilai apapun bahkan formalisme

⁴⁷¹ Husein Muhammad, Perempuan, Islam dan Negara, Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016, 320

⁴⁷² Mahbub Djamiluddin, Imam Al-Ghozali: Sang Ensiklopedi Zaman, Jakarta : Senja Publishing
2015, 159

islam yang sering dikritisinya. Sesungguhnya islam adalah agama universal karena memberika jaminan dasar yang tercantum dalam literatur hukum agama, yakni (a) keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani diluar ketentuan hukum; (b) keselamatan keyakinan agama masing-masing tanpa ada paksaan untuk berpindah agama; (c) keselamatan keluarga dan keturunan; (d) keselamatan harta benda dan milik pribadi di luar prosedur hukum; (e) dan keselamatan profesi.⁴⁷³

c. Pemikiran Qasim Amin

Qasim Amin adalah seorang feminis muslim yang berani mereformasi pemikiran kaum muslim saat itu. Seperti yang tertuang dalam *Tahrir al Mar'ah* yang menyebutkan pembebasan kaum perempuan dari dua perspektif besar, yakni: reformasi pendidikan dan sosial serta reformasi pemikiran keagamaan. Karena menurut Qasim Amin kebebasan yang sebenarnya adalah kebebasan yang bisa membawa semua pemikiran, menerbitkan setiap aliran dan menyambut ide.⁴⁷⁴

Dalam bidang hukum, Qasim Amin mencoba melakukan dekontruksi pemahaman umat islam terhadap wanita. Tradisi hijab baik dalam pengertian pemingitan anak perempuan maupun dalam arti pakaian wanita, supaya ditinjau kembali supaya mengembalikannya kepada Al Qur'an dan hadits. Beliau tidak menginginkan wanita berpakaian minim seperti di Barat tetapi tidak juga menutup sekujur tubuh wanita ditambah niqab dan burqu' seperti yang sudah memasyarakat di dunia Arab khususnya di Mesir.⁴⁷⁵

3. **Pemikiran Husein Muhammad tentang Perempuan, Islam dan Negara**

1. **Perempuan Perspektif Husein Muhammad**

⁴⁷³ Syaeful Arif, *Humanisme Gus Dur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan*. Yogyakarta: ar Ruzz

Media 2013, 283-284

⁴⁷⁴ Mohammad Guntur Romli, *Muslim Feminis: Polemik kemunduran dan kebangkitan islam*, Jakarta, 2010, 215

⁴⁷⁵ Adang Djumhur dkk. 2010. *Menelusuri pemikiran tokoh-tokoh islam*. Yogyakarta: Pilar media, 2010, 15-16

Untuk mengetahui tentang konsep perempuan menurut Husein Muhammad penulis mengkaji dalam karya-karyanya yang menjelaskan tentang penciptaan perempuan dalam islam. Penciptaan laki-laki dan perempuan tidak dibedakan dengan jelas. Manusia, baik laki-laki ataupun perempuan dalam Al Qur'an diciptakan dari tanah dengan kedudukan yang sama, sebagaimana yang tertuang pada surat as Sajadah ayat 7 yang artinya :

"yang membuat segala sesuatu yang dia ciptakan sebaik-baiknya dan Yang memulai penciptaan manusia dari tanah".

Namun pada perkembangannya, pembahasan asal-usul manusia lebih menjadi perdebatan dan yang dijadikan rujukan utama adalah surat an Nisa ayat 1, yang artinya:

"Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari seorang diri dan dari padanya Allah menciptakan istrinya, dan dari pada keduanya Allah memperkembang biakan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan (mempergunakannya) namaNya kamu saling meminta satu sama lain, dan peliharalah silaturrahim. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu"

Ayat ini kemudian ditafsirkan dalam bahasa patriarki yang cenderung menguntungkan kedudukan laki-laki. Para mufassirin mengartikan kata *nafs wahidah* sebagai Adam, sedangkan kata *zawjaha* adalah Hawa yang diciptakan Tuhan dari tulang rusuk adam yang bengkok.. Tafsiran ini memiliki efek negatif bagi perempuan, sebab dengan mengatakan perempuan berasal dari bagian diri laki-laki, tanpa laki-laki perempuan tidak ada.

Menurut Husein Muhammad surat an Nisa ayat 1 tentang penciptaan perempuan yang dijadikan dasar oleh sebagian ulama tafsir untuk menjustifikasi bahwa perempuan diciptakan dari tulang rusuk laki-laki. Sehingga kualitas yang pertama menjadi lebih baik dari pada penciptaan yang kedua, jadi harus

ditafsirkan kembali. Menurut Husein, yang diungkapkan oleh ayat tersebut adalah penciptaan manusia berawal dari satu (*nafs wahidah*) kemudian penciptaan pasangannya yang sejenis dengannya, dari kedua pasangan pasangan tersebut tercipta laki-laki dan perempuan yang banyak.

Ayat tersebut tidak menjelaskan dengan jelas apakah "diri" yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah laki-laki atau perempuan. Tidak ada juga ungkapan yang jelas apakah yang dimaksud "pasangannya" itu merujuk pada laki-laki dan perempuan. Oleh karena itu, penafsiran subordinasi perempuan terhadap laki-laki dengan alasan bahwa yang dimaksud "pasangan" dalam ayat tersebut adalah perempuan, atau yang dimaksud "diri" adalah laki-laki menjadi tidak benar.⁴⁷⁶ Husein Muhammad berpendapat bahwa kata *Nafs Wahidah* (diri yang satu) dan *zaujaha* (pasangannya) biarkan dengan ketidakjelasan, sementara yang lebih jelas adalah ungkapan setelahnya bahwa laki-laki dan perempuan diciptakan dari pasangan itu. Semangat ayat tersebut juga mengisyaratkan kebersamaan keberpasangan sebagai dasar kehidupan, bukan subordinasi satu kepada yang lainnya.

Dalam kajian ilmu tafsir, kita akan menemukan istilah tafsir feminis. Tafsir feminis merupakan satu istilah yang asing dalam ilmu tafsir ataupun "ulum qur'an. Tafsir feminis lahir dari rasa ketidakpuasan hati terhadap hasil tafsir ulama-ulama klasik maupun kontemporer, yang mengalami bias gender, sehingga menyebabkan berlakunya ketidakadilan terhadap perempuan dalam tiap uraian tafsir.⁴⁷⁷ Kelompok ini tidak menyerang dan tidak menolak ajaran islam, tetapi mereka menafsirkan kembali ayat-ayat Al Qur'an yang lebih humanis. Dengan demikian mereka meluruskan apa yang telah diselewengkan kaum laki-laki lebih dari seribu tahun.⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ Husein Muhammad, *Fiqh Perempuan: refleksi kiai atas wacana agama dan gender*, Yogyakarta:

Lkis, 2007,30-31

⁴⁷⁷ Ahmad Baidowi. *Tafsir Feminis*, Yogyakarta: Penerbit Nuansa, 2005, 21

⁴⁷⁸ Nelly Van Doorn-Harder. *Menimbang tafsir Perempuan Terhadap Al Qur'an* (terj) Josien

Ghazala Anwar menjelaskan bahwa ada beberapa model atau pendekatan yang tergolong dalam tafsir feminis, diantaranya (1) corak feminis apologis, yaitu aliran yang berkeyakinan bahwa Al Qur'an dan hadits telah memberikan hak-hak antara laki-laki dan perempuan bagi kesejahteraan dan pemenuhan pribadi masing-masing; (2) corak feminis reformis, yaitu aliran yang mempunyai tujuan mentransformasikan tradisi dengan tetap menggunakan hermeneutika klasik yang karab dalam wacana islam tradisional; (3) corak feminis rasionalis, aliran ini berangkat dari keyakinan bahwa Allah itu maha adil, tentu islam membawa misi kadilan, aliran ini mengedepankan wacana keadilan dan kesetaraan gender. (4) aliran feminis rejeksionis, aliran yang memang menyadari adanya teks-teks Al Qur'an yang misoginis dan diskriminatif, jadi mereka menolak ayat-ayat ini. (5) Corak feminis post modernis, aliran ini berkeyakinan perlu adanya *ex-centralism* yaitu keluar dari apa saja yang meletakkan laki-laki sebagai pusat dari kehiupan sosial dan spiritual perempuan.⁴⁷⁹

Menurut penulis Husein Muhammad menggunakan sumber tafsir al Ra'y dan termasuk pada corak tafsir feminis rasionalis, karena memang dapat dilihat Husein Muhammad menafsirkan salah satu ayat Al Qur'an diatas dengan pemahamannya sendiri, dengan melihat penafsiran sebelumnya dari beberapa mufasir, dan Husein mengemasnya dengan pemahaman yang berbeda disesuaikan dengan konteks saat ini.

M.Syafi'i Anwar⁴⁸⁰ mengklasifikasikan cendekiawan muslim dalam beberapa tipologi . Pertama, yaitu tipologi formalistik, dalam tipologi ini sosok cendekiawan muslim lebih menonjolkan format-format keagamaan yang formal-normatif dalam menerapkan ajaran Islam dalam ruang publik. Orientasi yang dibangun misalnya adalah membuat partai Islam, sistem politik Islam, dan

Folbert. Yogyakarta : Pustaka pelajar, 2008, 131

⁴⁷⁹ Abdul Mustaqim, Tafsir Feminis versus Tafsir Patriarki, Yogyakarta: Sabda Persada, 2013, 75

⁴⁸⁰ M. Syafi'i Anwar, Pemikiran dan aksi Islam Indonesia: sebuah kajian politik tentang cendekiawan muslim orde baru, Jakarta: Paramadina, 1995:182

yang paling menonjol adalah formalisasi dan politisasi Islam dan simbol-simbol keagamaan secara formal. Kedua adalah tipologi Substantivistik, tipologi ini menggambarkan tentang substansi ibadah dengan peribadatan, dan tidak terjebak pada simbolisasi agama Islam. Islam dipahami dengan nilai-nilai ajaran agama Islam dalam berbagai bidang.

Ketiga, tipologi Transformatik, dalam tipologi ini lebih menitikberatkan pandangan ajaran Islam yang paling utama berkaitan dengan kemanusiaan. Dalam hal ini ajaran Islam berupaya menjadi gerakan yang memperdayakan umat sehingga mengarahkan kepada pembebasan manusia dari kemiskinan, kebodohan, keterbelakangan ketidakadilan. Keempat, tipologi Totalistik adalah tipologi yang dibangun dengan mendambakan Islam yang menyeluruh (kaffah), tidak ada ruang partikularistik dan pluralitas. Mereka berupaya membangun pemahaman yang fundamental, walaupun mereka terbuka terhadap diskursus intelektual dan pendekatan ilmiah.

Kelima, tipologi Idealistik, tipologi ini berpandangan bahwa pandangan dunia harus menjadikan seorang muslim yang dibentuk oleh wahyu. Namun pandangan dunia belum dirumuskan secara tuntas dan sistematis sehingga perlu dipahami secara cerdas dan kontekstual sesuai dengan dinamika dan perubahan zaman. Keenam, tipologi Realistik, tipologi ini berpandangan bahwa Islam harus hadir dan mengaktualisasikan dirinya secara realistik dalam berbagai keragaman yang ada. Dengan demikian ajaran Islam dipadukan dengan budaya lokal. Berdasar tipologi di atas, Husein Muhammad termasuk dalam kategori tipologi substantif, Ttransformatif, dan Idealistik.

2. Letak Perempuan dalam Agama dan Negara

Menurut Husein Muhammad masih banyak persoalan yang terjadi tentang posisi perempuan dalam agama (Islam) dan negara (Indonesia). Negara melihat perempuan dengan dua wajah yang berbeda. Pencapaian ke arah harmonisasi dan pertemuan antar berbagai regulasi negara, tanpa ada diskriminasi dan

dengan satu wajah yang ramah terhadap mereka masih harus diperjuangkan dengan tekun dan sungguh-sungguh.

Seluruh warga Indonesia sejak terbebaskan dari penindasan kolonialisme, melalui perjuangan yang sangat panjang, telah memutuskan Pancasila dan UUD 1945 sebagai instrumen hukum tertinggi. Keduanya menjadi basis fundamental untuk mewadahi dan melayani seluruh warga bangsa, tanpa diskriminasi atas dasar apapun. Disamping itu ada UU penghapusan Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT), UU perlindungan anak, UU tenaga kerja dan Inpres tahun 2000 tentang pengarusutamaan gender. Ini merupakan langkah penting yang sudah dilakukan oleh negara.

Akan tetapi disisi lain, kita melihat banyak UU yang mengandung muatan diskriminatif terhadap perempuan. UU tersebut masih dirawat dan dibiarkan untuk tetap langgeng. Bahkan meski masih dalam kondisi kontroversi hebat dan nyaris memecah kesatuan bangsa, RUU pornografi akhirnya disahkan, dan Undang-undang lainnya yang justru mengandung muatan diskriminatif terhadap sebagian golongan.⁴⁸¹

Bukan hanya diranah negara kebingungan eksistensi perempuan juga mengalami hal yang sama di agama. Para agamawan melihat perempuan dengan cara pandang ambigu. Para pemeluk agama selalu mengklaim dengan nalar apologetic bahwa agama hadir hanya dalam rangka menciptakan keadilan, kasih sayang semesta dan perlindungan terhadap hak-hak dasar manusia. Akan tetapi disaat yang sama dengan merujuk pada teks-teks agama pula, mereka mendiskriminasi perempuan dan menstigmatiskan perempuan sebagai sumber kerusakan sosial.

Menurut Husein Muhammad dalam islam terdapat prinsip-prinsip dalam kehidupan beragama khususnya Islam. Diantaranya :

⁴⁸¹ Husein Muhammad, *Perempuan, Islam dan Agama*, Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016: 129 –131

a) Kebebasan (*al-Khuriyah/Liberty*)

Menurut Islam adalah manusia adalah makhluk Tuhan yang paling unggul dan terhormat dibandingkan makhluk lainnya. Sehingga manusia diberi kebebasan saat menjadi khalifah di bumi. Menurut Husein kebebasan yang dimaksud adalah kebebasan berpikir, karena dalam konteks individual tidak ada seorangpun yang dapat membatasi pikiran seseorang.

Pada konteks kebebasan yang berkaitan dengan orang lain, suatu komunitas atau bangsa dengan beragam latar belakang, maka kebebasan seseorang untuk menyampaikan dan mengespresikan pikiran, gagasan maupun tindakan tidak absolut, karena ia dibatasi oleh hak orang lain. Ini berarti bahwa kebebasan seseorang tidak diekspresikan dengan melakukan kekerasan terhadap orang lain. Selain mengandung dampak positif dan negatifnya, kebebasanpun selalu meniscayakan toleransi (*tasamuh*) dan menerima orang lain (*qalul al akhor*).⁴⁸²

b) Keadilan (*al-'Adalah/Justice*)

Husein Muhammad menjelaskan bahwa islam mengajarkan kepada manusia untuk menciptakan konstruksi sosial yang setara dan berkeadilan melalui cara mendengarkan dan merespon suara-suara yang terpinggirkan, yang diabaikan dan yang tidak dihargai. Seperti yang dicontohkan oleh Rasulullah Saw dalam At Thabari dalam tafsirnya mengatakan

"aku mendengar ummu salamah, istri nabi menanyakan kepada Nabi "mengapa kami (kaum perempuan) jarang sekali di sebutkan dalam Al Qur'an?" lalu Rasulullah menjawab dalam khutbahnya "Ayyuhannaas (wahai manusia) perhatikanlah kata-kata Tuhan ini "Bahwa sesungguhnya laki-laki dan perempuan muslim, laki-laki dan perempuan yang berimana, laki-laki dan perempuan yang tetap dalam ketaatannya, laki-laki dan perempuan

⁴⁸² *Ibid* hal 111

yang benar, laki-laki dan perempuan yang sabar, laki-laki dan perempuan yang khusyuk, laki-laki dan perempuan yang berpuasa, laki-laki dan perempuan yang menjaga kehormatannya, laki-laki dan perempuan yang menyebut nama Tuhannya, Allah telah menyediakan untuk mereka ampunan dan pahala yang besar” ⁴⁸³

kisah tersebut mencerminkan bahwa islam mengajarkan prinsip keadilan dan Rasulullah yang juga mendengarkan keluhan dari ummu salamah sebagai bentuk keadilan kepada kaumnya baik laki-laki maupun perempuan.

c) Kesetaraan (*al-Musawwamah/Egaliter*)

Muhammad menjelaskan doktrin egalitarianisme islam ditunjukkan dalam beberapa ayat pada Nash Al Quran serta hadis nabi Muhammad Saw. Diantaranya *“Manusia bagaikan gigi-gigi sisir, tidak ada keunggulan orang arab atas non arab, orang kulit putih atas orang kulit hitam, kecuali atas dasar ketaqwaan kepada Tuhan”*, sabda beliau yang lain : *“Sungguh Allah tidak menilai kamu pada tubuh dan wajahmu melainkan pada tindakan dan hatimu”* dan *“ perempuan adalah saudara kandung kaum laki-laki”* ⁴⁸⁴

Konsekuensi dari prinsip ini adalah bahwa manusia dituntut untuk saling menghargai eksistensi masing-masing, dan dituntut berjuang bersama-sama bagi upaya-upaya menegakkan kebenaran dan keadilan diantara manusia. Manusia berhak menjalankan hak dan kewajibannya tanpa ada gangguan dari manusia lain. Manusia dilarang untuk saling merendahkan, mengeksploitasi dan menzalimi.

3. Relasi Agama, Negara dan Tantangan Konstitusional

Relasi agama dan negara merupakan isu besar dalam sejarah peradaban bangsa-bangsa dunia. Isu ini mendapat perhatian para pemikir politik, agama dan kebudayaan secara serius dari zaman ke zaman. Di Indonesia, menjelang

⁴⁸³ *Ibid* 139

⁴⁸⁴ *Ibid* 108

kemerdekaan tahun 1945 isu relasi Agama dan Negara ini di perdebatkan para pendiri bangsa. Sampailah pada Pancasila sebagai ideologi negara dan UUD 1945 sebagai landasan konstitusionalnya.

Menurut Husein Muhammad Pancasila dan UUD 1945 telah menjadi titik temu paling ideal dari berbagai aspirasi dan kehendak-kehendak beragam para penganut agama-agama dan kepercayaan yang telah lama lahir di Indonesia. Seluruh sila-sila sudah sejalan dengan visi-misi agama. Maka produk-produk pemikiran partikularistik dan aturan-aturan hukum yang dibuat mestinya disinkronisasi dan tidak boleh bertentangan.⁴⁸⁵

Konstitusional Indonesia telah secara eksplisit memberika jaminan perlindungan terhadap hak-hak asasi manusia Indonesia. Tetpi dalam realitasnya masih ada beberapa UU yang mengancam eksistensi pluralitas bangsa, sekaligus dalam waktu yang sama mereduksi demokrasi dan kewibawaan konstitusi. Dalam keadaan seperti ini menurut Husein Muhammad, kita semua masyarakat Indonesia tanpa kecuali, terutama para pemangku kebijakan, kultural maupun struktural, untuk melakukan pembacaan ulang terhadap seluruh aturan diskriminatif dan merevisinya sedemikian rupa sehingga segalanya dapat sejalan dan tidak bertentangan dengan konstitusi, demokrasi substansial dan dengan prinsip-prinsip agama.⁴⁸⁶

Berdasarkan uraian tersebut Pemahaman Agama dan Negara perlu selalu dikaji untuk kehidupan yang akan datang. Demi terwujudnya Indonesia yang berkeadilan gender. Husein menjelaskan bahwa ada beberapa hal yang harus dilakukan diantaranya :

a) Keadilan adalah Misi Agama dan Negara

Walaupun keduanya adalah lembaga yang berbeda namun tetap harus memiliki misi yang sama yakni keadilan. Jadi negara harus menjamin hak-hak

⁴⁸⁵ Husein Muhammad, *Perempuan, Islam dan Agama*, Yogyakarta: Qalam Nusantara, 2016:

⁴⁸⁶ *Ibid* 137

dasar manusia dan dijalankan berdasarkan hukum-hukum adil, maka negara tersebut sah dan sejalan dengan norma-norma agama. Agama dan negara bersama-sama mewujudkan keadilan di antara manusia dan mewujudkan kesejahteraan sosial.⁴⁸⁷

b) Pembagian Domain kerja

Saat menjalankan tugas, maka kita perlu membagi kerja kekuasaan antara dua institusi tersebut. Domain kerja negara adalah mengatur domain publik, yakni mengatur kehendak-kehendak dan perilaku moral sosial/publik, bukan individu. Dalam perumusan undang-undangnya harus menghindari simbol-simbol keagamaan yang mengandung unsur-unsur diskriminatif dan tidak ambigu serta jangan sampai melahirkan segala bentuk ketidakadilan gender.

Dalam konteks Islam cara-cara dan pengaturan dimensi-dimensi individual tersebut dilakukan melalui *mau'idzoh hasanah* (nasihat yang baik), pendidikan (persuasi), penyadaran, pembinaan, dialog dengan cara baik-baik tanpa ada paksaan dan kekerasan. Sehingga perilaku moral individu muncul sebagai tradisi atau menjadi adat yang dianggap baik oleh masyarakat. Mereka juga tidak berhak melakukan eksekusi dan penghukuman fisik secara bebas karena hak ini hanyalah ada di tangan pemerintah atau negara.⁴⁸⁸

c) Konsistensi dalam Mendengarkan Suara kaum Minoritas dan Tertindas

Negara harus konsisten dalam perlindungan terhadap nasib kaum-kaum minoritas yang tertindas, terutama terhadap hak-hak kaum perempuan dan anak-anak. Seperti yang dicontohkan Nabi untuk mendengar, mendampingi, dan tetap membela. Sampai pada akhir hayatnya Nabi berwasiat untuk memperlakukan perempuan-perempuanmu dengan baik. Dari pesan Nabi tersebut tidak ada lagi alasan bagi seorang muslim atau manusia manapun di

⁴⁸⁷ *Ibid* 104

⁴⁸⁸ *Ibid* 102-104

dunia ini untuk memperhatikan, merenungkan, menjalankan, mengikuti jejak Nabi untuk mewujudkan cita-cita beliau dan wasiat beliau.⁴⁸⁹

d) Memberlakukan Sistem Reseleksi dan Kontekstualisasi

Melalui pendekatan reseleksi dan kontekstualisasi kita dapat memberika solusi yang terbaik dan bijaksana serta adil untuk semua pihak. Seperti kita ketahui islam mengenal banyak produk hukum dari berbagai imam madzhab. Oleh karena itu perlu diadakannya kedua pendekatan ini untuk disesuaikan dengan kondisi tempat dan waktu saat ini.⁴⁹⁰

4. Pemikiran Tematik Husein Muhammad tentang Perempuan, Islam dan Negara

a. Perempuan dalam Ranah Domestik

a) Perkawinan Untuk Keadilan

Secara definitif perkawinan No. 1/1974 mendefinisikan perkawinan sebagai berikut: "ikatan lahir batin antara seorang pria dan perempuan sebagai suami istri dengan tujuan membentuk keluarga yang bahagia dan kekal berdasarkan ketuhanan yang maha Esa" definisi ini seharusnya tidak hanya dimaknai sebagai akad atau transaksi antara laki-laki dan perempuan untuk memperbolehkan hubungan seksual. Islam mengenal kata *sakinah*, *mawaddah* dan *rahmah* prinsip-prinsip ini seharusnya diwujudkan dalam bentuk-bentuk yang lebih nyata melalui hubungan saling memberi, saling menghargai, saling membantu dan konsekuensi logisnya mereka tidak boleh saling menyakiti dan mengkhianati.

Pada realitanya memperlihatkan dengan jelas bahwa perkawinan hanya diperlukan bagi kepentingan kenikmatan seksual. Tafsir-tafsir agama kebanyakan menunjukkan bahwa laki-laki bisa mendapatkan kenikmatan seksual kapan saja dan istri berkewajiban memenuhinya,

⁴⁸⁹ *Ibid* 141-142

⁴⁹⁰ *Ibid* 158-159

sedangkan istri hanya dapat memperolehnya manakala suami memberikannya. Ketimpangan relasi ini sangat potensial pada keberlangsungan proses kehidupan perkawinan yang tidak sehat. Pesan yang terkandung dalam ayat 21 surat ar Rum seharusnya menggugah kesadaran kita, untuk dapat merumuskan perkawinan bukan sebagai akad yang hanya memberikan hak sepihak, melainkan sebagai akad yang memberikan keseimbangan hak dan kewajiban antara suami dan istri.⁴⁹¹

b) Ayat Poligami Bermakna Monogami

Menurut Husein Muhammad Surat An Nisa ayat 4 tersebut, Allah sedang memberikan peringatan serius kepada mereka yang berpoligami saat itu, agar memikirkan dan merenungkan keinginan tersebut dengan sungguh-sungguh, agar tidak terjerumus pada tindakan tidak adil. Keadilan merupakan syarat poligami, namun keadilan disini adalah keadilan bagi istri pertama. Penekanan Al Qur'an terhadap praktik-praktik poligami yang banyak dilakukan orang saat itu sehingga sukuplah satu saja (monogami).⁴⁹²

c) Hak Kesehatan Reproduksi Perempuan

Jika Islam dianggap agama yang tidak peduli pada kesehatan, perlulah dikaji kembali. Tidak mungkin islam mengafirmasi lahirnya masyarakat muslim yang buruk dan rendah. Islam adalah agama yang bercita-cita menciptakan keselamatan dan kesejahteraan manusia, lahir dan batin. Islam adalah agama keadilan, agama yang memberikan kebaikan untuk semua, tanpa membedakan latar belakang manusia.

Seperti yang diungkapkan Ibnu Abbas "aku suka berdandan untuk istriku seperti aku suka dia berdandan untukku" ucapan ini mengandung arti bahwa suami dan istri perlu saling mengerti, saling memberi dan

⁴⁹¹ Husein Muhammad, Ijtihad Kyai Husein, Upaya Membangun Keadilan Gender, Jakarta: Rahima 2011, 13-15

⁴⁹² *Ibid* 40-41

menerima dalam situasi yang menyenangkan. Sehingga baik laki-laki maupun perempuan harus saling mengerti jika salah satunya sedang sakit atau sedang dalam kondisi lelah, sehingga penolakan hubungan seksual juga dibenarkan.⁴⁹³

b. Perempuan dalam Ranah Publik

Menurut Husein Muhammad Al Qur'an banyak menyebutkan ayat yang menjelaskan tentang eksistensi manusia, kebebasan, kesetaraan, dan penghormatan terhadap manusia. Hal tersebut juga banyak dikemukakan dalam hadits. Dalam QS. Al Nisa:1, QS. Al Hujarat: 13, Al Ahzab ayat 35, Al Imran: 195, AL Mu;min :40, dan An Nahl : 97. Ayat ayat tersebut merupakan doktrin egalitarianisme islam dan telah dipertegas dalam hadits-hadits Nabi.

Konsekuensi kederajatan manusia merupakan keniscayaan dari kemahaesaan Allah. Ekspresi relasi ketakwaan manusia kepada Tuhanpun tidak hanya pada aspek relasi Tuhan dengan manusia tetapi juga dengan manusia lainnya (*hablum minannas*). Begitupun perempuan sebagai manusia tentu memiliki potensi kemanusiaan seperti laki-laki yang diberikan oleh Tuhan. Oleh karena itu perempuan mempunyai hak untuk memilih dan dipilih, memimpin dan dipimpin, berpolitik praktis, berpartisipasi, berekspresi, memutuskan, dan menentukan arah sejarah kehidupan manusia.⁴⁹⁴

C. PENUTUP

Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian, dapat disimpulkan bahwa relasi perempuan, Islam dan Negara demi terwujudnya Indonesia yang berkeadilan gender adalah perlu memerhatikan beberapa hal sebagai berikut :

⁴⁹³ *Ibid* 80

⁴⁹⁴ *Ibid* 133

1. Keadilan adalah Misi Agama dan Negara

Negara dan Agama harus menjamin hak-hak dasar manusia dan dijalankan berdasarkan hukum-hukum adil, maka negara tersebut sah dan sejalan dengan norma-norma agama. Agama dan negara bersama-sama mewujudkan keadilan di antara manusia dan mewujudkan kesejahteraan sosial.

2. Pembagian domain kerja

Dalam menjalankan tugas, maka kita perlu membagi kerja kekuasaan antara dua institusi tersebut. Domain kerja negara adalah mengatur domain publik, yakni mengatur kehendak-kehendak dan perilaku moral sosial/publik, bukan individu. Sedangkan agama berada di ruang privat individu.

3. Konsistensi dalam mendengarkan Suara kaum minoritas dan tertindas

Negara dan agama harus konsisten dalam perlindungan terhadap nasib kaum-kaum minoritas yang tertindas, terutama terhadap hak-hak kaum perempuan dan anak-anak. Seperti yang dicontohkan Nabi untuk mendengar, mendampingi, dan tetap membela kaum perempuan pada masa itu.

Saran

Untuk seluruh elemen masyarakat Indonesia tanpa kecuali, terutama para pemangku kebijakan untuk selalu menjadikan keadilan gender adalah sebagai misi kehidupan baik secara individu maupun kelompok. Bagi perempuan hari ini harus mampu keluar dari zona nyaman atas ketidakadilan gender yang telah mengakar lama. Bagi para pemeluk agama, terutama Islam sudah seharusnya mengkaji kembali, melakukan pembaruan-pembaruan yang kemudian mampu memecahkan persoalan sosial saat ini. Negara dalam sistem apapun, keadilan adalah misi utama dalam kehidupan berbangsa.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Mustaqim, 2013, *Tafsir Feminis versus Tafsir Patriarki*, Yogyakarta: Sabda Persada
- Adang Djumhur dkk. 2010. *Menelusuri pemikiran tokoh-tokoh islam*. Yogyakarta: Pilar media
- Ahmad Baidowi, 2005, *Tafsir Feminis*, Yogyakarta: Penerbit Nuansa, 2005
- H. B Sutopo, 1988, *Pengantar Penelitian Kualitatif*, Surakarta: UNS Press
- Husein Muhammad, 2007, *Fiqih Perempuan: Refleksi Kiai Atas Wacana Agama dan Gender*, Yogyakarta: Lkis, 2007,30-31
- Husein Muhammad, 2011, *Ijtihad Kyai Husein: Upaya Membangun Keadilan Gender*, Jakarta: Rahima.
- Husein Muhammad, 2016, *Perempuan, Islam dan Negara*, Yogyakarta: Qalam Nusantara
- Mahbub DJamaluddin, 2015, *Imam Al-Ghozali: Sang Ensiklopedi Zaman*, Jakarta : Senja Publishing
- Mansoer Fakhri, 2013, *Analisis Gender dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta :Pustaka Pelajar.
- Mohammad Guntur Romli, 2010, *Muslim Feminis: Polemik kemunduran dan kebangkitan islam*, Jakarta : Freedom Institute
- Musdah Mulia, 2011, *Muslimah Sejati, Menempuh Jalan Islami Meraih Ridlo Ilahi*, Bandung : MARJA
- Nana Syaodih Sukmadinata, 2015, *Metode Penelitian Pendidikan*, Bandung :Remaja Rosdakarya.
- Nelly Van Doorn-Harder. 2008. *Menimbang tafsir Perempuan Terhadap Al Qur'an* (terj) Josien Folbert. Yogyakarta : Pustaka pelajar
- Nuruzzaman, 2005, *Kiai Husein Membela Perempuan*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren
- Syaeful Arif, 2013, *Humanisme Gus Dur: Pergumulan Islam dan Kemanusiaan*. Yogyakarta: ar Ruzz Media
- Syafi'i Anwar, 1995, *Pemikiran dan aksi Islam Indonesia: sebuah kajian politik tentang cendekiawan muslim orde baru*, Jakarta: Paramadina
- Samsul Zakaria, 2013, *Kepemimpinan Perempuan dalam Persepektif Hukum Islam (Studi Komparatif antara Pemikiran K.H. Husein Muhammad dan Prof. Siti Musdah Mulia)*, Khasanah Vol. 6, no.1
- Susanti, 2014 "Husein Muhammad Antara Feminis Islam Dan Feminis Liberal," Teosofi Volume 4, no.1
- Naely Eva Malichah, 2017, *Kontribusi Konsep Pemikiran Husein Muhammad Terhadap Pendidikan Perempuan di Indonesia*, Tadris IPS, IAIN syekh Nurjati Cirebon
- <https://www.komnasperempuan.go.id>

**POLA ADAPTASI KEAGAMAAN DAN *CULTURAL* BISSU BUGIS DI
MASYARAKAT SEGERI KABUPATEN PANGKEP SULAWESI SELATAN**

Oleh: Nurfadillah S.Sos

UIN Sunan Kalijaga

dilahnurfadilah01@gmail.com

Abstract

Men who acted as women in the land of Bugis, have been around since the kingdom, they are known as pre-Islamic ancient Bugis pastors with the nickname "Bissu" which still exists today. However, the existence of the valentines who physically are men but behave and look like women make their existence almost disappear and its existence is controversial, because some fundamentalist groups of Islam assume that all Bissu activities conflict with the teachings of pure Islam. The existence of Bissu rituals are considered shirk activities make the role of Bissu as pre-Islamic Bugis pastors is almost lost because ritual ceremonies are no longer justified, and they must have a way to adapt in the modern era. The method used in this study is descriptive quality obtained through field Research. And as a result, Bissu still seem to maintain their ancestral traditions persistently, even though they were forced to carry out various reasons and compromises to save their communities, so that syncretism had occurred among the Bissu. and some people still believe in the ritual. In addition, Bissu are valued in society because they have advantages in the form of traditional knowledge, and so on. Because of the advantages that make them still able to survive and adapt to society from the royal era until now not only exist physically but still able to carry out their role in society.

Keywords: *Bissu, Adaptation, Religion and Cultural.*

Abstrak

Lelaki yang berperan sebagai perempuan di tanah Bugis, sudah ada sejak zaman kerajaan, mereka dikenal sebagai pendeta Bugis kuno pra Islam dengan julukan "Bissu" yang masih ada sampai sekarang. Namun, keberadaannya yang ambivalen yang secara fisik mereka adalah laki-laki tetapi berperilaku dan berpenampilan layaknya perempuan membuat eksistensi mereka cenderung nyaris hilang dan keberadaannya yang kontroversial, karena beberapa golongan Islam fundamentalis

menganggap bahwa seluruh kegiatan Bissu bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam murni. Adanya ritual-ritual Bissu yang dianggap sebagai kegiatan syirik membuat peranan Bissu sebagai pendeta Bugis pra-Islam nyaris hilang karena upacara-upacara ritual tidak dibenarkan lagi, dan mereka harus punya cara untuk bisa beradaptasi di era modern. Adapun metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif kualitatif yang diperoleh melalui *field Research*. Dan hasilnya, Bissu masih nampak mempertahankan tradisi leluhur mereka dengan gigih, meski dengan terpaksa mereka melakukan berbagai alasan dan kompromi untuk menyelamatkan komunitasnya, sehingga sinkretisme telah terjadi di kalangan Bissu. Dan sebagian masyarakat masih meyakini ritual tersebut. Selain itu, Bissu dihargai di masyarakat karena memiliki kelebihan berupa pengetahuan adat-istiadat, dan sebagainya. Karena kelebihan itulah yang membuat mereka tetap bisa bertahan dan beradaptasi di masyarakat dari zaman kerajaan hingga kini bukan hanya ada secara fisik tetapi tetap mampu menjalankan perannya di masyarakat.

Kata kunci: *Bissu, Adaptasi, Agama, Cultural.*

A. PENDAHULUAN

Bugis merupakan salah satu suku terbesar yang ada di Indonesia tepatnya di Sulawesi Selatan, Bugis pula satu-satunya yang memiliki konsep unik terkait gender. Tidak terdapat hanya dua jenis kelamin yang kita kenal, tetapi kebudayaan Bugis sendiri mengakui adanya lima gender, yaitu "Oroane" (laki-laki); "Makkunrai" (perempuan); "Calabai" (laki-laki yang berpenampilan seperti layaknya perempuan); "Calalai" (perempuan yang berpenampilan seperti layaknya laki-laki); dan golongan Bissu. Bissu merupakan kombinasi dari semua jenis kelamin tersebut yang mengambil peran gender laki-laki dan perempuan.⁴⁹⁵ Mereka berperilaku layaknya perempuan dan terkadang berpenampilan dengan pakaian dan tata rias feminine, namun mereka tetap memakai atribut maskulin dan bukan hanya itu, Bissu memiliki keahlian seperti perempuan dalam hal tata rias, orang Bugis menyebutnya dengan sapaan "*Indo Botting*" dan juru masak atau yang biasa disebut dengan "*Jennang* atau

⁴⁹⁵ Sharyn Graham, *Sex, Gender, and Priests in South Sulawesi Indonesia* (PDF). *The Newsletter* (29), *International Institute for Asian Studies*, 2002, 27.

Paddawa-dawa". Bissu juga disebut sebagai pendeta agama Bugis kuno pra Islam, dan berperan sebagai penasihat raja sehingga pada zaman kerajaan kedudukan raja khususnya Kerajaan Bugis tidaklah sempurna tanpa kehadiran Bissu.

Masa kerajaan pra Islam di tanah Bugis adalah masa kejayaan para Bissu yang dibuktikan dengan peranan yang begitu sentral di kerajaan, sehingga tidak ada kegiatan upacara adat ritual kerajaan tanpa kehadiran Bissu sebagai pelaksana sekaligus pemimpin prosesi upacara. Selain itu, Bissu berkedudukan sebagai penyambung lidah raja dan rakyat, juga diyakini sebagai separuh manusia dan separuh dewa dan bertindak sebagai penghubung antara kedua dunia yaitu dunia atas dan dunia bawah karena mereka menguasai bahasa "*torilangi*" (orang dari langit) yang hanya dimengerti sesama Bissu dan para Dewata. Pada dasarnya semua Bissu adalah *calabai* (waria) tetapi *calabai* belum tentu seorang Bissu. Selain itu, untuk menjadi seorang Bissu tidaklah mudah karena ada beberapa syarat yang harus dipenuhi yaitu seorang *calabai* harus ditasbihkan terlebih dahulu yang disebut dengan "*Irebba*" (ritual untuk menjadi Bissu), dan harus mengikuti syarat-syarat tertentu yang tidak mudah untuk dilakukan, bahkan mereka haruslah orang-orang pilihan yang dipilih oleh Dewata yang biasanya diberikan petunjuk melalui mimpi, itulah kenapa tidak semua *calabai* bisa menjadi Bissu dan yang pasti ketika ingin menjadi Bissu haruslah seorang *calabai* (waria).⁴⁹⁶

Bissu saat ini masih bisa kita temukan di beberapa daerah Sulawesi Selatan salah satunya di Segeri Kabupaten Pangkep. Komunitas Bissu tetap eksis di kalangan masyarakat meski jumlahnya sudah tidak mencapai 10 orang dan eksistensi Bissu cenderung fenomenal mengingat keberadaannya yang kontroversial dalam masyarakat Bugis yang tengah mengalami perkembangan zaman, apalagi sistem kerajaan telah berubah menjadi sistem pemerintahan sehingga perannya di

⁴⁹⁶ Halilintar Lathief, *Bissu: Dalam masyarakat Bugis Kontemporer (Kajian Keberadaan Komunitas Bissu di Era Globalisasi)*, Makassar: Dinas Kebudayaan dan Kepariwisata Provinsi Sulawesi Selatan, 2016, 30-31.

masyarakat sudah mulai berkurang dan beberapa golongan Islam fundamentalis menganggap bahwa seluruh kegiatan Bissu bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam, dan kegiatan Bissu sudah menyalahi ajaran agama Islam, sehingga mereka dianggap menduakan Tuhan (musyrik).⁴⁹⁷ Adanya ritual-ritual Bissu yang dianggap oleh sebagian masyarakat sebagai bentuk kegiatan syirik karena kecenderungannya menganggap *arajang* (benda pusaka) dan mustika *arajang* memiliki kekuatan gaib dari leluhur (dinamisme). Padahal, menurut Bissu, mereka justru melakukan pemujaan terhadap Tuhan walau dengan tata cara ritual yang mereka yakini. Karena anggapan itulah sehingga peranan Bissu sebagai pendeta Bugis pra-Islam kian memudar karena upacara-upacara ritual tidak dibenarkan lagi.

Walaupun sedikit memudar, para Bissu masih nampak mempertahankan tradisi leluhur mereka dengan kuat. Artinya *magis religius original* mereka masih tetap dipertahankan meski dengan terpaksa mereka melakukan berbagai alasan dan kompromi untuk menyelamatkan komunitasnya, dengan demikian sinkretisme telah terjadi di kalangan para Bissu.⁴⁹⁸ Di sisi lain sebagian masyarakat masih ada yang mempertahankan tradisi yang dilaksanakan oleh para Bissu. Peran Bissu di masyarakat bukan hanya sebagai pemimpin ritual yang dilaksanakan setiap tahun yang biasa disebut dengan upacara "*Mappalili*".⁴⁹⁹ Tetapi Bissu dihargai di masyarakat khususnya di Segeri karena mereka dianggap orang yang memiliki banyak kelebihan berupa pengetahuan adat-istiadat, silsilah keluarga, dan mereka juga pandai dalam bidang perdukunan atau orang Bugis biasa menyebutnya dengan "*sanro*" (dukun/paranormal). Karena kelebihan yang Bissu miliki itulah yang membuat mereka tetap eksis hingga hari ini. Cara mereka beradaptasi di masyarakat

⁴⁹⁷ Halilintar Lathief, *Bissu: Pergaulatan dan Peranannya di Masyarakat Bugis*, cet. ke-I, Depok: Desantara, 2004, 69.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, 4.

⁴⁹⁹ Mappalili adalah sebuah bentuk kebudayaan yang merupakan tradisi masyarakat Kabupaten Pangkep khususnya pada masyarakat Segeri yang telah dilakukan sejak dahulu hingga kini dan dilaksanakan pada saat memasuki masa tanam padi dengan maksud agar tanam padi terhindar dari kerusakan yang akan mengurangi produksi padi, dan upacara inilah yang dipimpin oleh para Bissu.

dari zaman kerajaan hingga kini membuat mereka tetap bisa mempertahankan diri bukan hanya ada secara fisik tetapi lebih kompleks karena tetap bisa menjalankan perannya di masyarakat, meski di satu sisi menuai kontroversi. Sehingga dalam tulisan ini rumusan masalah yang akan dikaji adalah bagaimana pola adaptasi keagamaan dan *cultural* Bissu Bugis agar tetap bertahan dalam masyarakat kontemporer khususnya di masyarakat Segeri Kabupaten Pangkep. Pertanyaan ini akan membantu penulis untuk tetap fokus pada topik yang diajukan oleh penulis.

Tulisan ini merupakan penelitian lapangan dengan menggunakan metode kualitatif yang diperoleh melalui dua cara yaitu pertama *field research* atau penelitian lapangan diperoleh dengan cara observasi, *interview*, dan dokumentasi, dimana lokasi penelitiannya adalah di Desa Bontomatene Kecamatan Segeri Kabupaten Pangkep Sulawesi Selatan. Kedua data sekunder diperoleh melalui *Library Research* atau penelitian kepustakaan, yang diperoleh melalui penelusuran buku-buku dan sumber bacaan lainnya. Penelitian ini juga bertujuan untuk menelusuri keberadaan Bissu secara historis dan antropologis, terkait pola adaptasi keagamaan dan *cultural* Bissu dalam mempertahankan perannya di masyarakat dengan mengaplikasikan analisis Talcott Parsons dalam teori struktural fungsional, dalam teori ini Parsons menjelaskan tentang empat fungsi imperatif dalam sebuah sistem yang menjadi satu kesatuan yang diberi skema yaitu *Adaptation, Goal Attainment, Integration, Latency* (AGIL).⁵⁰⁰ Parsons juga menjelaskan bahwa masyarakat adalah sebuah sistem sehingga dalam masyarakat harus ada empat fungsi AGIL untuk tetap memosisikan masyarakat dalam keadaan stabil atau bergerak ke arah mempertahankan keteraturan diri atau *social equilibrium*.⁵⁰¹

B. SELAYANG PANDANG LAHIRNYA BISSU

⁵⁰⁰ George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Prenada Media Group, 2007, 121.

⁵⁰¹ Proses yang terjadi dalam tatanan kehidupan bermasyarakat dalam upaya membentuk harmoni/mencapai keselarasan interaksi sosial dalam suatu tatanan masyarakat yang heterogen (multi etnis).

Naskah kuno, *sureq Galigo* atau *La Galigo* adalah suatu mitologi yang disusun dalam suatu sistem yang diuraikan dalam bahasa sastra. Naskah *La Galigo* bercerita tentang ratusan keturunan dewa yang hidup pada suatu masa selama enam generasi turun-temurun pada berbagai kerajaan di Sulawesi Selatan dan daerah atau pulau-pulau di sekitarnya. Naskah bersyair tersebut ditulis dalam bahasa Bugis kuno dengan gaya bahasa sastra Tinggi. Hingga memasuki abad ke-20 masehi, naskah *La Galigo* secara luas diyakini oleh masyarakat Bugis sebagai suatu kitab sakral dan tidak boleh dibaca tanpa didahului upacara tertentu.⁵⁰² Di dalam *sureq La Galigo* inilah dikisahkan bahwa Bissu pertama yang ada di Bumi bernama *Lae-Lae*, yang diturunkan bersama-sama dengan *Batara Guru*.

Batara Guru dikisahkan turun dari langit dan keluar dari sebatang bambu. *Batara guru* yang berasal dari *boting langi* (dunia atas) merasa asing dengan penduduk. Namun, keterasingan itu terobati karena pertemuannya dengan *We Nyili Timo* dari *Bori liung* (dunia bawah). Keduanya bertemu dan hidup secara turun temurun di *Ale Kawa* (dunia tengah). Bersamaan dengan itu turun pula seorang Bissu pertama bernama *Lae-lae* sebagai penyempurna kehadiran leluhur orang Bugis tersebut. Dari sinilah tradisi Bissu berawal (di tanah Luwu) dan menyebar ke berbagai daerah Sulawesi Selatan.⁵⁰³

Bissu yang sudah penulis jelaskan di pendahuluan adalah bagian dari gender ke-lima di suku Bugis yang secara jenis kelamin dia adalah laki-laki namun memiliki perangai seperti perempuan, karena penampilannya dan sifatnya yang menyerupai perempuan tetapi tetap memakai atribut maskulin. Bissu diyakini berasal dari kata "*bessi* atau "*mabessi*", yang berarti bersih, suci, tidak kotor, karena mereka tidak berpayudara, dan tidak mengalami menstruasi. Selain warai ada pula Bissu perempuan yaitu *calalai* perempuan yang perangainya seperti laki-laki yaitu mereka

⁵⁰² Christian Pelras, *Manusia Bugis*, Jakarta: Nalar: Forum Jakarta Paris, 2006, 35.

⁵⁰³ M Farid W Makkulau, *Potret Komunitas Bissu di Pangkep*, Makassar: Dinas Pariwisata dan Budaya Pemerintahan Kabupaten Pangkep, 2007, viii.

yang menjadi Bissu setelah mengalami Menopause dan merupakan satu-satunya Bissu perempuan yang masih tersisa.

Bissu adalah waria yang dianggap suci karena Tugas dari 'Bissu' ini adalah Batara Guru yang ditugasi oleh Dewata mengatur bumi rupanya tidak punya kemampuan handal, karenanya diperlukan 'Bissu' dari *boting langi* untuk mengatur segala sesuatu mengenai kehidupan atau komunikasi manusia dengan sang pencipta. Bissu memiliki bahasa sendiri untuk berkomunikasi dengan para Dewata dan berkomunikasi antara sesama mereka. Bahasa yang mereka pakai disebut dengan *Basa Torilangi* atau bahasa orang dari langit. Bahasa tersebut sering juga disebut dengan bahasa Dewata atau bahasa Bissu yang dianggap bahwa bahasa tersebut diturunkan dari langit melalui Dewata.

Kemampuan Bissu dalam memahami bahasa Dewata tersebut membuat Bissu masih dapat berhubungan dengan Batara Guru beserta dewa dan roh-roh. Para Bissu juga dimanfaatkan sebagai suatu penghubung antara masyarakat dengan para Dewata, khususnya pada upacara-upacara persembahan ke dewa-dewa nenek moyang yang diadakan dengan sangat meriah oleh masyarakat. Masyarakat yang memiliki hajat dengan bersungguh-sungguh untuk memperoleh kegembiraan dan kesuburan bumi, atau keselamatan, keberhasilan dan kejayaan, maka mereka dapat menghubungi Dewata melalui Bissu.

Bissu saat ini bisa kita temukan di Kecamatan Segeri Kabupaten Pangkep yang letaknya sekitar 70 km di arah utara Makassar. Jumlahnya kini hanya sepuluh orang Bissu yang sekarang dipimpin oleh Puang Matoa Nani. Dahulu jumlah Bissu sangat banyak tetapi seiring berjalannya waktu populasi Bissu kian berkurang, sudah banyak yang menghadap Tuhan karena usia dan juga dibunuh akibat adanya beberapa kelompok yang sangat membenci Bissu karena sosoknya yang dianggap menyalahi *sunnatullah* yang berjenis kelamin laki-laki tapi berperilaku seperti perempuan (*calabai*). Selain itu untuk menjadi Bissu syaratnya tidak mudah, selain

karena harus seorang waria, juga harus ada "panggilan spiritual" dari Dewata sehingga Bissu merupakan orang-orang pilihan.

Mereka juga harus meninggalkan sifat duniawi, seperti menahan hawa nafsu yaitu tidak menikah, meski sebenarnya Bissu juga memiliki seorang pendamping yang disebut dengan "To Boto", yang mengurus setiap keperluan Bissu baik itu dalam ranah ritual, perayaan seperti upacara juga dalam hal kehidupan sehari-hari. Dan masih banyak lagi syarat untuk menjadi seorang Bissu, itulah kenapa Bissu semakin hari semakin berkurang dan mereka berusaha untuk terus mempertahankan eksistensinya di masyarakat karena sejatinya menurut kepercayaan Bugis Kuno Bissu adalah penyeimbang antara dunia atas dan dunia bawah dan Bissu adalah bagian dari warisan budaya yang harus dijaga.

C. EKISTENSI BISSU DARI MASA KE MASA

Dahulu Bissu disebut sebagai pendeta Bugis kuno sebelum datangnya agama Islam, sebagian masyarakat Sulawesi Selatan sudah mempunyai "kepercayaan asli" dan menyebut Tuhan mereka dengan sebutan "Dewata Seuwae", yang berarti Tuhan kita yang satu. Bahasa yang digunakan untuk menyebut Tuhan itu menunjukkan bahwa orang Bugis Makassar memiliki kepercayaan kepada Tuhan Yang Maha Esa secara Monoteistis. Sistem religi suku Bugis-Makassar pra-Islam telah tergambar dalam sureq I La Galigo yang sebenarnya mengandung suatu kepercayaan kepada suatu dewa (Tuhan) yang tunggal, yang disebut dengan beberapa nama, seperti: PatotoE (dia yang menentukan nasib), Dewata SeuwaE (dewa yang tunggal), dan Turie A'rana (kehendak yang tertinggi).⁵⁰⁴ Konsep tersebut yang sudah ada sejak dulu kini masih memiliki jejak dan sisa-sisa kepercayaan yang masih nampak jelas hingga kini di beberapa daerah seperti Bissu di beberapa daerah Bugis, kepercayaan To Lotang di Kabupaten Sidrap, dan kepercayaan Kajang di Bulukumba. Bertahannya

⁵⁰⁴ M Farid W Makkulau, *Manusia Bissu*, cet. ke-I Makassar: Pustaka Refleksi, 2008, 19.

komunitas Bissu di beberapa daerah Sulawesi Selatan adalah sisa-sisa kepercayaan dan peradaban Bugis kuno pra Islam.

Sebagai pendeta agama Bugis kuno, Bissu mendapat perlakuan yang istimewa oleh istana kerajaan. Karena memiliki banyak peran yaitu sebagai penasehat kerajaan, penyambung lidah raja dan rakyat dan sebagai pemimpin ritual keagamaan sehingga Puang Matowa (pemimpin Bissu) mendapatkan kehidupan yang layak, seperti diberi berhektar-hektar sawah yang pengerjaannya dilakukan secara bergotong-royong dan hasilnya digunakan untuk membiayai upacara-upacara ritual dan kebutuhan hidup komunitas Bissu selama setahun ke depan. Sawah yang disebut "*galung arajang*" sekaligus menjadi tempat upacara *Mappalili* (pesta upacara ritual menandai dimulainya penanaman padi) atau upacara lainnya. Disamping itu, kaum saudagar, petani, atau bangsawan, secara pribadi senantiasa memberi sedekah kepada para Bissu. Kerena kehidupan Bissu dalam hal ekonomi pada zaman kerajaan sangat diperhatikan sehingga mereka bisa dikatakan hidup berkecukupan.

Sayangnya, kehadiran Bissu mulai dipandang sebelah mata pada awal abad XVII, yaitu setelah masuknya agama Islam. Sejak itu, peran Bissu dalam kerajaan menjadi terpinggirkan. Perannya sebagai penasehat kerajaan yang baru, disebut dengan "*Parewa Ada* dan *Parewa Sara*". Parewa ada adalah lembaga penasehat kerajaan yang memberikan pertimbangan dari aspek syariat atau segi tinjauan agama kepada raja. Diterimanya Islam sebagai agama resmi kerajaan oleh semua penguasa/raja dari seluruh penjuru kerajaan Sulawesi membuat Bissu harus keluar dari istana dan lebih memilih menyatu bersama masyarakat. Agama Islam cepat berkembang karena jaminan perlindungan dan peneyebarluasan dakwah dari kerajaan, meski pada lapisan masyarakat bawah membutuhkan waktu yang sangat lama untuk benar-benar membuang atau meninggalkan "kepercayaan lama".⁵⁰⁵

⁵⁰⁵ M Farid W Makkulau, *Potret Komunitas Bissu di Pangkep*, 57.

Penyebaran agama Islam membawa pengaruh yang sangat cepat bagi penguasa dan masyarakat. Peran Bissu sebagai pendeta Bugis pra Islam perlahan-lahan memudar. Perannya sudah banyak diambil alih oleh tokoh-tokoh agama, dan sebagian penyebar ajaran Islam menganggap seluruh kegiatan Bissu bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam. Beberapa golongan Islam fundamentalis, menganggap kegiatan para Bissu sudah menyalahi ajaran agama Islam. Mereka dianggap menduakan Tuhan dan musyrik. Peranan Bissu juga semakin pupus ketika pemerintahan kerajaan beralih ke sistem pemerintahan republik dan peran lembaga-lembaga adat juga mulai pudar.

Masa-masa paling pahit yang dirasakan kelompok Bissu terjadi pada masa perjuangan DI/TII, gerombolan yang dipimpin oleh Kahar Muzakkar, karena dia menganggap kegiatan para Bissu merupakan menyembah berhala, tidak sesuai dengan ajaran Islam. Seluruh perlengkapannya upacara ritual Bissu dibakar atau ditenggelamkan ke laut. Pelakunya diberantas dengan cara dibunuh atau dibiarkan hidup tetapi mereka harus digunduli dan dipaksa menjadi laki-laki tulen yang harus bekerja keras.⁵⁰⁶ Padahal watak mereka bukanlah sebuah konstruksi sosial melainkan *given* dari yang maha kuasa, mereka berhak hidup karena sejatinya Tuhan menciptakan sesuatu pasti ada sebabnya.

Bissu yang sempat melarikan diri bersembunyi dari ancaman maut yang mengintainya. Masyarakat juga tidak lagi peduli akan nasib mereka karena sebagian masyarakat juga mendukung untuk disingkirkannya para Bissu. Masyarakat yang bersimpati kepada mereka hanya bisa diam karena tidak bisa berbuat apa-apa. Berawal dari situ upacara *Mappalili* mengalami kemunduran dan ritual-ritual lainnya sudah tidak lagi diselenggarakan secara besar-besaran. Namun, ketika tiba musim menanam padi dan masyarakat menuai padinya, ternyata hasilnya kurang memuaskan dan mengalami kerugian, akhirnya masyarakat mulai beranggapan bahwa hal tersebut terjadi karena tidak melakukan upacara *Mappalili*.

⁵⁰⁶ *Ibid*, 57.

Dahulu masyarakat di Segeri percaya bahwa apabila tidak melakukan tradisi *Mappalili*, maka akan datang suatu petaka. Karena sejatinya upacara *Mappalili* memang selalu dilaksanakan di daerah tersebut sekali setahun pada saat musim menanam padi yang dilaksanakan dengan sangat meriah. Berawal dari situlah beberapa diantara mereka menyembunyikan Bissu yang tersisa agar tidak di bunuh dan upacara *Mappalili* dapat dilaksanakn lagi.⁵⁰⁷ Bissu-bissu yang berhasil diselamatkan itulah yang masih ada hingga sekarang ini, dan kini jumlah mereka yang tersisa di Kabupaten Pangkep tidak lebih dari sepuluh orang.

D. POLA ADAPTASI KEAGAMAAN DAN *CULTURAL* BISSU DI MASYARAKAT SEGERI.

Seiring berjalannya waktu dari masa ke masa dan juga berkembangnya peradaban ke arah digital membuat mereka harus bisa beradaptasi di era modern. Agama Islam yang juga berkembang membuat kepercayaan yang dulu mereka yakini perlahan-lahan memudar dan akhirnya sinkretisme terjadi. Mereka telah beragama Islam dan percaya kepada Tuhan yang Maha Esa Allah SWT. Dalam konteks islamisasi di Sulawesi Selatan, akulturasi Islam dengan budaya lokal dapat ditelusuri melalui dua aspek. Pertama, dalam bidang kepercayaan. Contohnya di dalam pelaksanaan ritual keagamaan, seperti acara doa "*tudang sipulung*" dan "*barazanji*" yang dilakukan ketika hajat seseorang terkabul sebagai pertanda syukur kepada Tuhan Yang Maha Kuasa. Sebelum kedatangan Islam, acara "*Mabbarzanji*"⁵⁰⁸ biasanya diisi pembacaan naskah "*La Galigo*" dan "*Meong Palo Karellae*". Dan para ulama pembawa agama Islam tidak berusaha menghilangkan atau menolak budaya lokal masyarakat Bugis Makassar, tetapi bahkan mengislamkan dengan jalan

⁵⁰⁷ Halilintar Lathief, *Bissu: Pergaulatan dan Peranannya di Masyarakat Bugis*, 81.

⁵⁰⁸ Barazanji adalah sebuah kitab yang berisi doa-doa, puji-pujian dan sejarah kehidupan Nabi Muhammad SAW yang dilafalkan dengan suatu irama atau nada yang biasa dilantunkan ketika memperingati kelahiran, khitanan, selamatan, pernikahan, mauled Nabi bahkan ketika masuk rumah baru ataupun membeli kendaraan baru dan sebsagainya.

mengganti bacaan mereka dengan bacaan sejarah kehidupan Rasulullah Muhammad SAW yang dikenal dengan "*barazanji*"⁵⁰⁹

Selain itu, proses islamisasi ini terlaksana dengan baik karena adanya metode dan pendekatan yang dilakukan para muballigh, terutama di masa-masa awal masuknya Islam di Sulawesi Selatan yang bersifat akomodatif. Jika dikaitkan dengan teori struktural dengan menerapkan skema adaptasi yang dipelopori oleh Talcott Parsons relasinya adalah mereka melakukan pendekatan ini melalui pintu isatana yaitu raja dan tetap menghargai nilai-nilai budaya lokal yang dapat diislamkan. Sehingga terjadi keteraturan sehingga cenderung mengabaikan konflik. Penerimaan Islam sebagai agama dan peradaban di kerajaan-kerajaan Sulawesi Selatan juga memperlihatkan pola "top down", yaitu: Islam pertama-tama diterima langsung oleh Raja, kemudian turun ke bawah yaitu kepada rakyat. Artinya, setelah raja menerima agama Islam dan menjadikannya sebagai agama negara, maka otomatis seluruh rakyat kerajaan akan mengikuti raja yang memeluk agama tersebut.

Pola adaptasi dari tindakan yang dilakukan oleh para Bissu sendiri dalam hal ritual kebudayaan tetap mereka laksanakan seperti upacara *Mappalili* dan sebaginya meski perayaannya sudah tidak semeriah di zamannya dan isi dari lantunan atau lagu-lagu yang dinyanyikan oleh Bissu mungkin saja mengalami perubahan dan rentang waktu yang digunakan dalam upacara *Mappalili* dulu memakan waktu yang lama yaitu berlangsung selama empat puluh hari empat puluh malam, kemudian berubah menjadi tujuh hari tujuh malam dan kini hanya berlangsung selama tiga hari tiga malam. Tentunya ini bukan hanya sebagai pelengkap ritual atau bukti mereka tetap eksis apalagi sebagai icon daerah tetapi memang masih ada masyarakat yang membutuhkan diadakannya upacara tersebut yang masih berusaha dilestarikan oleh masyarakat dan juga juga beberapa pihak termasuk pemerintah dan budayawan.

⁵⁰⁹ M Farid Makkulau, *Sejarah dan Kebudayaan Pangkep* (Pangkep: Kantor Informasi dan Komunikasi (Infikom) Pemkab Pangkep, 2005), 158.

1. Kehidupan Sosial Keagamaan Bissu

Masyarakat Segeri adalah hampir 100% menganut agama Islam, mereka termasuk penganut agama yang taat melaksanakan rukun-rukun Islam dan memmanifestasikannya ke dalam tingkah laku dan kehidupannya. Berdasarkan temuan peneliti di lapangan masyarakat berbondong-bondong ke masjid ketika masuk waktu salat, dan banyaknya masjid yang berdiri kokoh di daerah Segeri merupakan bukti berkembang pesatnya agama Islam di daerah Segeri. Selain itu di daerah tersebut banyak berdiam masyarakat keturunan *Sayyed* dengan ditandainya adanya kampung *Sayyed* di salah satu desa yang ada di Segeri, dan ulama-ulama besar yang bermukim di sana serta pondok pesantren yang hadir di tengah-tengah masyarakat.

Ketika saya berada di rumah salah satu Bissu dan melakukan wawancara, pada saat itu azan salat Asar sedang berkumandang, lalu Wa Mata, seorang Bissu yang paling tua diantara yang lain mungkin umurnya sekitar 80-an karena dia sudah sangat tua dan sudah tidak mengingat lagi umurnya. Wawancara kami terpotong ketika Wa Mata mendengar suara Azan dan ingin segera ke masjid. Wa Mata kemudian mengambil air wudhu dan berpakaian baju kemeja lengan pendek dan memakai sarung kemudian memakai kopiah dan berjalan menuju masjid. Dari ilustrasi tersebut meskipun Bissu adalah seorang *calabai* (waria) yang secara watak dan karakter yang menyerupai perempuan tetapi penampilan mereka tetap maskulin sebagai mana layaknya laki-laki pada umumnya. Awalnya saya sempat membayangkan Bissu akan menggunakan mukenah ketika melaksanakan salat tetapi ternyata mereka tetap berpenampilan layaknya seorang laki-laki muslim. Jadi sebagai orang muslim mereka tetap melaksanakan kewajibannya tanpa menanggalkan idenititas kebissuannya,

Jadi, meskipun mereka dulunya menganut kepercayaan lama tetapi mereka tidak menafikkan dirinya bahwa mereka beragama Islam, mereka tetap menjalankan kewajibannya selaku umat Islam, bahkan seorang Bissu sangat berbeda dari waria-

waria pada umumnya yang biasanya didapati bersikap “ganjen” dengan sesama jenisnya dan berpakaian minim seperti perempuan dan bersolek mencolok seperti perempuan. Bissu justru tidak boleh bersikap demikian, mereka dituntut harus menjaga etika, tutur kata, penampilan dan berperilaku yang baik terhadap semua orang, dalam bahasa Bugis, orang biasa menyebutnya dengan kata “*malebbi*” (sopan).

Selain itu ada juga kisah menarik dari mantan Puang Matowa sekitar tahun 90-an, selama sisa hidupnya akhirnya dia menyempatkan diri untuk melaksanakan ibadah haji. Namun, sepulangnya dari tanah suci Mekah, perhatiannya terhadap upacara *Mappalili* tidak seperti dahulu bahkan menurut salah satu Bissu yang bernama Julaiha sepulangnya dari tanah suci perlahan-lahan dia sudah berhenti menjadi Bissu.⁵¹⁰ Menurut saya mungkin dia sudah menemukan sesuatu pada saat Puang Matowa melaksanakan Ibadah Haji, apakah karena ada kesadaran dalam diri sehingga dia ingin fokus untuk benar-benar menghabiskan sisa umurnya dengan mendalami agama Islam sehingga perlahan-lahan perhatiannya terhadap identitasnya sebagai Bissu dia tinggalkan.

Bissu dalam melaksanakan kegiatan apapun, terutama sesuatu yang sangat sakral seperti memulai ritual upacara atau keagamaan ada beberapa langkah-langkah yang harus dilakukan salah satunya adalah harus dimulai dengan doa, salat dan puasa terlebih dahulu. Karena menurutnya dalam melaksanakan sesuatu apapun itu terlebih dahulu harus senantiasa berdoa dan meminta kelancaran kepada yang maha kuasa agar yang diharapkan dapat tercapai dengan baik. Ini membuktikan bahwa meskipun Bissu meyakini dan menerapkan kepercayaan orang dahulu mereka tetap memohon ridho kepada Allah SWT meski dengan cara berbeda dan ini tidak bisa dikatakan sebagai bagian kemusyrikan. Karena setiap orang, atau kelompok memiliki cara untuk berkomunikasi dengan Tuhan Allah SWT. Dan di

⁵¹⁰ Wawancara dengan Bissu Julaiha (mantan Puang matowa) pada 27 Agustus 2018.

sinilah terjadi bentuk terjadinya sinkretisme sebagai bentuk negosiasi mereka dalam hal kepercayaan.

2. Kehidupan Sosial Ekonomi Bissu

Kehidupan sosial para Bissu, hampir sama dengan masyarakat pada umumnya, mereka tidak tinggal dalam satu daerah tetapi mereka tinggal secara terpisah di daerah yang berbeda-beda sehingga mereka dapat berbaur dengan masyarakat lain. Mereka tidak semuanya tinggal di "*Bola Arajang*" yaitu rumah yang ditempati menyimpan benda-benda pusaka para Bissu dan semua peralatan ritual upacara maupun ritual keagamaan. Yang wajib menetap di rumah tersebut adalah Puang Matowa yang menjabat pada saat itu. Rumah Arajang juga berada di tengah-tengah masyarakat yang tidak terlalu terpencil sehingga sangat mudah dijangkau membuat semua orang bisa dengan mudah bertemu dengan mereka untuk melakukan interaksi satu sama lain. Begitu juga dengan Bissu yang lain yang hidup di daerah masing-masing dan terpisah satu sama lain. Mereka bukan orang yang tertutup sehingga mereka tetap mudah beradaptasi dengan masyarakat yang ada.

Menariknya eksistensi Bissu di tengah masyarakat bukan hanya berperan sebagai pemimpin ritual upacara, dukun atau ritual keagamaan tetapi mereka memiliki keahlian, selain mereka memiliki wawasan luas tentang silsilah kehidupan Bugis, mereka memiliki keahlian, yaitu jari-jemari mereka sangat ahli dalam merias seorang pengantin, kelembutan dan sifat gemulai yang mereka miliki bukan hanya sebagai identitasnya tapi menjadikan mereka melahirkan profesi di masyarakat Bugis sebagai "*Indo Botting*" atau biasa disebut dengan *Wedding Organizer*. Bukan hanya sebagai perias mereka juga membuat baju pengantin, menyediakan peralatan pesta sampai tata urutan pestanya dan mereka mengaturnya dari awal sampai akhir acara selesai.

Hampir semua Bissu diberi kelebihan dalam hal tersebut dan banyak masyarakat Bugis yang lebih memilih untuk didandani oleh mereka karena menurut kepercayaan orang Bugis seorang *calabai* selain bisa membuat mereka terlihat

cantik juga mereka memiliki ilmu Bugis Kuno yang disebut dengan "*Cenning Rara*" yaitu ilmu yang bisa membuat orang terlihat cantik dan natural bagi siapa yang melihatnya. Ilmu tersebut dulunya di pakai oleh putri-putri kerajaan untuk memikat hati lelaki bahkan musuh sekalipun ketika masih zaman penjajahan. Selain karena kepercayaan tersebut harga yang ditawarkan juga terjangkau bagi masyarakat, itulah mengapa saat ini Bissu maupun *calabai* diajarkan satu sama untuk belajar dalam hal tersebut agar dengan begitu mereka memiliki citra yang baik di masyarakat dan juga sebagai sumber penghasilan bagi mereka.

Selain perias pengantin keahlian yang mereka miliki adalah dapat menggunting rambut laki-laki maupun perempuan sehingga ada beberapa dari mereka yang membuka usaha salon kecantikan. Karena mereka juga memiliki kemampuan untuk mengobati jerawat terutama bagi remaja. Ketika saya berada di salon salah satu Bissu yakni Bissu Usman, pelanggan yang datang sangat banyak dan mengantre dari pagi sampai malam, baik dari kalangan anak-anak sampai dewasa bukan hanya laki-laki tetapi juga perempuan. Sesekali Bissu Usman beristirahat hanya beberapa menit bahkan karena sibuknya ada beberapa yang disuruh untuk pulang dahulu, nanti kemudian disuruh kembali lagi. Apalagi pada saat itu, menjelang waktu Idul Adha tentu semua orang ingin memperindah penampilannya. Tarif yang dipasang harganya sama yaitu Rp. 10.000. sehingga terjangkau di semua kalangan, cara memotongnya juga rapi tergantung selera, pelanggan ingin model seperti apa.

Bissu juga orang yang berpendidikan karena mereka memang harus memiliki wawasan yang luas baik itu perihal kebissuan maupun sejarah Bugis Kuno. Bahkan diantara mereka ada yang lulus sampai ke jenjang sarjana yakni Bissu Usman. Di masa kuliah pun dia tidak mempersoalkan identitasnya meski mungkin ada dari teman-temannya yang mengolok-olok identitasnya. Tetapi itu tidak menjadi pengahalang bahkan Bissu Usman demi membiayai kuliahnya dia rela untuk kerja

paruh waktu di salah satu perusahaan swasta di kota Makassar dan berhasil menyelesaikan studinya dengan gelar Sarjana Ekonomi.⁵¹¹

Selain profesi perias pengantin, tukang salon, Bissu juga ahli soal masakan, ada beberapa Bissu yang pandai memasak, ketika ada hajatan, baik itu aqiqah, naik rumah baru atau pun pesta pernikahan mereka biasa di panggil sebagai "*Jennang*" atau juru masak. Sehingga Bissu atau pun waria memiliki peran yang penting dalam masyarakat. Dengan profesi yang mereka miliki dan dengan penghasilan yang mereka peroleh meski tidak tetap, tetapi itulah yang membuat mereka bisa bertahan hidup dalam hal materi. Karena sistem kerajaan sudah tidak ada dimana pada zaman kerajaan kehidupan mereka dipenuhi oleh raja. Sedangkan pemerintah setempat tidak bisa memberikan bantuan kepada mereka secara berangsur-angsur. Pemerintah biasanya memberikan mereka dana ketika mereka diundang dalam sebuah acara pentas seni atau pertunjukan baik dalam daerah maupun luar daerah bahkan mereka telah sampai ke berbagai manca negara.

3. Kehidupan Socio Cultural Bissu

Ritual Mappalili yang dilaksanakan setiap tahun ketika sudah masuk waktu tanam padi, berangsur-angsur mengalami pergeseran seiring berkembangnya zaman, yang dulunya dilaksanakan dengan sangat sakral, sekarang sudah tidak lagi. Ketika para Bissu dan penganut fanatik upacara Mappalili mengusulkan upacara tersebut dilaksanakan lagi, maka pemerintah turun tangan dan mengadakan kompromi mengenai lama masa upacara. Konsekuensi dari campur tangan aparat kecamatan dan desa tersebut adalah diambilnya beberapa hak Bissu menjadi wewenang pemerintah. Penentuan hari upacara yang dahulunya ditentukan atas ramalan Puang Matowa, kini ditentukan oleh camat atau aparat Kantor Kecamatan. Terkadang rapat penentuan pelaksanaan upacara tersebut harus ditunda karena kesibukan camat atau tamu dari kabupaten.

⁵¹¹ Wawancara dengan Bissu Usman. 19 Agustus 2018.

Mappalili yang dulunya dilakukan selama 40 hari 40 malam kini hanya tiga hari tiga malam saja, dikarenakan karena faktor biaya. Pemerintah tidak sepenuhnya menanggung seluruh biaya ritual adat *Mappalili*. Biaya yang dibutuhkan dalam proses ritual cukup besar. Dana yang terbatas maka hari pelaksanaan ritual adat *Mappalili* dikurangi menjadi tiga hari tanpa mengurangi nilai yang terkandung dalam ritual adat *Mappalili* di Segeri Kabupaten Pangkep dilaksanakan setiap tahun antara bulan November-Desember. Adapun tempat penyelenggaraan prosesi ritual adat *Mappalili* ini dilakukan di rumah adat *Arajang* yang terletak di Desa Bontomatene Kecamatan Segeri. Pemimpin upacara dalam ritual adat *Mappalili* dipimpin oleh seorang Bissu yang bergelar puang Matowa yang diyakini sebagai perantara dengan para Dewata.

Adapun tahapan prosesi ritual adat *Mappalili* di Segeri Kabupaten Pangkep yaitu pertama "*Mattedu Arajang*" (membangunkan pusaka yang dikeramatkan berupa bajak sawah). Kedua adalah "*Mappalessu Arajang*" (arajang diturunkan dari tempatnya) kemudian *arajang* dipindahkan disebuah ruang terbuka. Ketiga yaitu "*Mallekko Bulalle*" atau menjemput nenek. Penjemputan ini dilakukan di pasar. Keempat "*Mallekke Uwae*" adalah proses setelah *Arajang* dipindahkan kemudian dilanjutkan dengan memandikan *arajang* dengan air Suci yang diambil dari sungai Segeri. Dan yang kelima adalah *Ma'giri* yaitu tarian para Bissu dengan menusuk-nusukkan benda tajam kepada bagian tubuhnya seperti, mata, telapak tangan, leher, dan perut. Dan yang terakhir keenam mengarak *Arajang* (bajak sawah) keliling kampung.⁵¹²

Upaya Bissu dalam mempertahankan eksistensinya bukan hanya ada begitu saja tetapi difungsikan sebagai mana perannya sebagai Bissu. Berbagai upaya negosiasi yang dilakukan agar mereka tetap mempertahankan budaya Original mereka telah dilakukan demi kelangsungan hidup mereka. Seiring berjalannya waktu masyarakat secara umum telah menerima kehadiran mereka terlepas dari

⁵¹² Wawancara dengan Andi Satta selaku Camat Segeri, pada 13 Juli 2018.

background masa lalu yang pernah terjadi. Meskipun Bissu adalah waria yang kadang mereka menjadi kaum subordinat dan dipandang sebelah mata di masyarakat, tetapi masyarakat Segeri sangat toleran dengan keberadaan mereka, karena mereka juga bisa beradaptasi dengan baik dan tidak membuat kekacauan apapun ditambah lagi banyaknya keahlian yang mereka miliki. Masyarakat Segeri juga umumnya sangat menjunjung tinggi tradisi orang dahulu meski tidak semuanya karena zaman sudah berubah tetapi kepercayaan nenek moyang tetap ada sampai sekarang, bentuk kesyukuran seperti mengadakan ritual atau "*mabbaca-baca*" masih bisa kita jumpai di berberapa daerah Sulawesi Selatan salah satunya di Segeri Kabupaten Pangkep.

Bissu sudah menjadi tokoh masyarakat yang sangat diperhitungkan ketika pemerintah melakukan kegiatan baik itu acara yang menyangkut soal pemerintahan ataupun kegiatan Bissu, mereka selalu dihadirkan dalam rapat. Ketika ada *Event* Bissu senantiasa membantu demi suksesnya acara tersebut bahkan mereka berkontribusi dalam hal pengadaan perlengkapan atau peralatan serta ikut terjun langsung demi suksesnya sebuah acara. Ini membuktikan bahwa mereka bisa berbaur satu sama lain demi tercapainya *equilibrium*. Karena manusia adalah makhluk sosial yang saling membutuhkan satu sama lain. Tuhan menciptakan sesuatu pasti ada sebab dan akibatnya.

Berangkat dari teori yang digunakan penulis dengan mengaplikasikan Teori Struktural fungsional dimana asumsi dasar teori ini ialah bahwa semua elemen harus berfungsi atau fungsional sehingga masyarakat bisa menjalankan fungsinya dengan baik.⁵¹³ Masyarakat terintegrasi atas dasar kesepakatan dari para anggotanya akan nilai-nilai kemasyarakatan tertentu yang mempunyai kemampuan mengatasi perbedaan-perbedaan sehingga masyarakat tersebut dipandang sebagai suatu sistem yang secara fungsional terintegrasi dalam suatu keseimbangan. Dengan demikian masyarakat adalah merupakan kumpulan sistem-

⁵¹³ Bernard Raho, *Teori Sosiologi Modern*, Jakarta: Prestasi Pustaka 2007, 48.

sistem sosial yang satu sama lain berhubungan dan saling ketergantungan.⁵¹⁴ Teori ini cenderung melihat sumbangan satu sistem atau peristiwa terhadap sistem lain. Karena itu mengabaikan kemungkinan bahwa suatu peristiwa atau suatu sistem dalam beroperasi menentang fungsi-fungsi lainnya dalam suatu sistem sosial.

Masyarakat merupakan kumpulan sistem-sistem sosial yang satu sama lain berhubungan dan saling ketergantungan. Teori AGIL (*Adaptation, Goal Attainment, Integration, dan Latency*), yang diperkenalkan oleh Talcott Parsons, jika di korelasikan dengan fenomena yang di teliti bahwa Bissu adalah bagian dari sistem masyarakat Bugis yang memiliki fungsi sebagai pemimpin ritual keagamaan pada masyarakat terdahulu dan mereka mampu beradaptasi dengan masyarakat kontemporer untuk tetap memosisikan masyarakat dalam keadaan stabil atau bergerak ke arah mempertahankan keteraturan diri atau *social equilibrium* maka akan tercipta kondisi yang damai, harmoni, dan tenteram pada masyarakat Bugis kontemporer. Tugas kita sebagai manusia menciptakan harmonisasi agar perdamaian selalu ada di tengah kita karena perbedaan adalah bingkai.

E. KESIMPULAN

Eksistensi Bissu cenderung fenomenal mengingat keberadaannya yang kontroversial dalam masyarakat Bugis modern yang tengah mengalami perkembangan zaman, sehingga mereka harus berusaha untuk tetap bisa bertahan hingga kini bahkan untuk ke depannya. Walaupun sedikit memudar, para Bissu masih nampak mempertahankan tradisi leluhur mereka dengan gigih. Mereka masih tetap dipertahankan meski dengan terpaksa mereka melakukan berbagai alasan dan kompromi untuk menyelamatkan komunitasnya, dengan demikian sinkretisme telah terjadi di kalangan para Bissu.

⁵¹⁴ Richard Grathoff, *Kesesuaian antara Alfred Schutz dan Talcott Parsons: Teori Aksi Sosial*, Jakarta: kencana, 2000, 67-87

Bissu dihargai di masyarakat khususnya di Segeri karena mereka dianggap orang yang memiliki banyak kelebihan berupa pengetahuan adat-istiadat, silsilah keluarga, dan mereka juga pandai dalam bidang perdukunan atau orang Bugis biasa menyebutnya dengan "sanro". Adanya keahlian khusus yang dimiliki oleh para Bissu yang merupakan kebutuhan masyarakat diaman itu adalah modal bagi mereka untuk tetap ada hingga sekarang. Karena kelebihan yang Bissu miliki itulah yang membuat mereka tetap eksis hingga hari ini. Cara mereka beradaptasi di masyarakat dari zaman kerajaan hingga kini membuat mereka tetap bisa mempertahankan diri bukan hanya ada secara fisik tetapi lebih kompleks karena tetap bisa menjalankan perannya di masyarakat.

Saran

Meski kita tidak tahu sampai kapan kelompok Bissu tersebut akan ada karena jumlah populasinya semakin sedikit. Dan juga kematian seorang Bissu karena usia dan panggilan Tuhan tidak bisa kita hindari, kita hanya bisa menjaga agar mereka tetap ada dan tidak hilang karena mereka adalah warisan budaya leluhur suku Bugis. Pada akhirnya, waktu yang akan menentukan hingga kapan komunitas Bissu bisa bertahan di tengah arus deras peradaban yang dinamis. Semoga tulisan ini bukan hanya sekedar sebagai penambah koleksi warisan budaya saja, tetapi dapat menjadi refleksi agar Bissu senantiasa mendapat perhatian lebih dari pemangku kebijakan.

DAFTAR PUSTAKA

- Grathoff, Richard. 2000, *Kesesuaian antara Alfred Schutz dan Talcott Parsons: Teori Aksi Sosial*. Jakarta: kencana.
- Halim, Abd. 2014 "*Politik Lokal; Pola, Aktor & Alur Dramatikalnya*". Yogyakarta: LP2B.
- Hartriani, Yovita M. Komunitas Adat Bissu: 2012 "Waria Bertalenta Sakti Sebuah Analisis Sosio- Budaya Etnis Bugis", *Majalah Ilmiah Informatika* Vol. 3 no, 2 Mei.
- Kern, Rudolph. 1989, A. *I La Galaligo: Cerita Bugis Kuno*, diterjemahkan dari Bahasa Belanda: *Catalogus I (Catalogus van de Boegineesche. Tot den I La Galigo-cyclus behoorende handschriften der Leidsch Universiteitsbibliotheek, alsmede van die in andere europheesche, tot den I La Galigo-cyclus behoorende*

- handschriften van jajasan Kebudajaan Sulawesi Selatan dan Tenggara te Makassar*) oleh La Side dan M. D. Sagimun. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Koentjaraningrat, 1982, *Pengantar Ilmu Antropologi*. Jakarta: Balai Pustaka.
- Lathief, H, 2004, *Bissu Pergulatan dan Perannya di Masyarakat Bugis*. Depok: Desantra.
- , 2016, *Bissu dalam Masyarakat Bugis, Kontemporer (Kajian Keberadaan Komunitas Bissu, di Era Globalisasi)*. Makassar: Dinas Kebudayaan dan Kepariwisata Provinsi Sulawesi Selatan.
- Makkulau, M. Farid. 2008, *Manusia Bissu*. Makassar: Refleksi.
- , 2007, *Potret Komunitas Bissu di Pangkep*. Pangkep: Dinas Pariwisata dan Budaya Pemerintah Kabupaten Pangkep.
- , 2005, *Sejarah dan Kebudayaan Pangkep*. Pangkep: Kantor Informasi dan Komunikasi (INKOM) Pemkab Pangkep.
- Monoharto, Goenawan. dkk. 2005, *Seni Tradisional Sulsel*. Makassar: Lamacca Press.
- Perlas, 2006, Christian. *Manusia Bugis*. Diterjemahkan dari Bhasa Inggris: *The Bugis* Oleh Abdul Rahman Abu , Hasriadi, dan Nurhady Sirimorok. Nalar: Forum Jakarata Paris.
- Raho, Bernard, 2007, *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Prestasi Pustaka.
- Ritzer, George. 2004, *Edisi terbaru Teori Sosiologi*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Ritzer, George dan Douglas J. Goodman, 2007, *Teori Sosiologi Modern*. Jakarta: Prenada Media Group.
- , 2009, *Teori Sosiologi; Dari Teori Sosiologi Klasik sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*. Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- , 2012, *Teori Sosiologi Klasik – Post Modern Edisi Terbaru*, (Terj: Nurhadi). Yogyakarta: Kreasi Wacana.
- Sunanto, Musyrifah, 2012, *Sejarah Peradaban Islam Indonesia*. Cet. Ke- IV. Jakarta: Rajawali Pers.

STATUS ANAK ANGKAT DALAM PEMBAGIAN HARTA WARISAN PADA MASYARAKAT BATAK ANGKOLA DI KABUPATEN TAPANULI SELATAN SUMATERA UTARA

Oleh: Ulfa Ramadhani Nasution

**Program Studi Magister Hukum Islam Fakultas Syari'ah dan Hukum
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia**

ملخص

أنجكولا قبيلة من القبائل باتاكية بسومطرا الشمالية، التي أغلب سكانها مسلم، ونظام الأسري فيها النظام الأبوي، حيث أن الولد مهم جدا لأسرة واحدة. وإذا كانت الأسرة لا تضع ولدا فاختارت الأسرة وألجأت إلى أخذ الولد المتبني من الأسرة الأخرى. فخلفية هذا البحث هي عن حكم الميراث للولد المتبني الذي جعلته الأسرة والقبيلة من صاحب الإرث وله الحق كالولد الحقيقي للأسرة مع أن أغلب قبيلة أنجكولا مسلم وقد أكد أن الولد المتبني ليس أهل الإرث. العادة في المجتمع الواحد مولود من خلال المناقشة الطويلة بين العرف والدين. وهناك محاولات مستمرة من قبل هذه القبيلة لإصلاح هذا النظام بأساس "هومبار ني أدوات دوهوت إبادات" أي كانت العادة والعبادة تمشيان جنبا بجنب. فلذلك، فإن غرض هذه الدراسة هو لمعرفة عن أثر هذه العادة والعبادة أو الدين في تعيين حق الإرث للولد المتبني، وكيف العلاقة بين النظامين في تعيينه. اختارت الدراسة نظرية سوسيولوجية للأحكام الإسلامية يبحث عن الحياة الاجتماعية لقبيلة أنجكولا للفهم والمعرفة عن العناصر الاجتماعية حول الحكم الإسلامي ونظام العرف المنتشر بين هذه القبيلة. هذه الدراسة ستكون دراسة وصفية تحليلية باستخدام الطريقة الكيفية أو بالمنهج الكيفي حيث أن المواد المدروسة تعرف من خلال البحث والتسجيل والمراقبة والمناقشة بتعيين المخبر منه من أعضاء هذه القبيلة عن طريق "سنوو بول سامبلنج".

Abstrak

Angkola merupakan suku Batak yang mayoritas beragama Islam dengan sistem kekerabatan patrilineal, dimana garis keturunan ditarik dari pihak ayah maka kehadiran anak laki-laki sangat berarti dan apabila sebuah keluarga belum mempunyai keturunan laki-laki, pengangkatan anak adalah solusinya. Studi tentang status anak angkat dalam pembagian harta warisan pada masyarakat Angkola di Tapanuli Selatan ini pada dasarnya di latar belakang oleh perbedaan mengenai waris anak angkat, dimana suku Batak menempatkan anak angkat terutama anak laki-laki dapat menjadi ahli waris, sebaliknya Islam sebagai agama mayoritas masyarakat Angkola menegaskan bahwa anak angkat bukanlah ahli waris. Adat istiadat yang hidup di masyarakat lahir melalui proses dialog panjang antara adat dan agama. Terdapat usaha-usaha

yang konsisten dalam Masyarakat Batak Angkola untuk merekonsiliasi kedua aturan hukum tersebut jika terjadi kontradiksi melalui prinsip *hombar ni adat dohot ibadat* (Adat dan ibadat senantiasa harus beriringan). Untuk itu *paper* ini bertujuan untuk meneliti bagaimana status anak angkat dalam masyarakat Batak Angkola, bagaimana pengaruh adat dan agama dalam penentuan status anak angkat, dan bagaimana hubungan yang terjadi antara kedua sistem hukum tersebut. Penelitian ini menggunakan pendekatan sosiologi hukum Islam dengan mengamati praktik kehidupan sosial yang terjadi pada masyarakat Batak Angkola guna memahami lebih mendalam gejala sosial seputar hukum Islam dan Adat. Penelitian yang bersifat deskriptif-analisis ini menggunakan metode kualitatif dimana sumber data ditemukan melalui observasi, dokumentasi dan wawancara dengan menentukan informan melalui teknik *snowball sampling*.

Kata Kunci: *Kewarisan Anak Angkat, Hukum Adat dan Hukum Islam.*

A. PENDAHULUAN

Di Indonesia praktik pengangkatan anak dapat ditempuh melalui jalur hukum dan adat.⁵¹⁵ Secara hukum yakni legal (formal) sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku, baik melalui pengadilan negeri maupun peradilan agama (bagi kalangan umat Islam).⁵¹⁶ Sedangkan melalui jalur adat (nonformal) yaitu hanya berdasarkan kesepakatan antara pihak orangtua yang mengangkat dengan orangtua kandung anak yang diangkat yang juga biasanya disertai dengan tradisi lokal tertentu mengenai pengangkatan anak.⁵¹⁷

Pengangkatan anak secara adat sudah menjadi fenomena umum, masyarakat Indonesia meskipun mayoritas beragama Islam namun dalam hal pengangkatan

⁵¹⁵ Peraturan Pemerintah Indonesia No. 54 tahun 2007 tentang Pengangkatan Anak, pasal 2: Pengangkatan anak bertujuan untuk kepentingan terbaik bagi anak dalam rangka mewujudkan kesejahteraan anak dan perlindungan anak, yang dilaksanakan berdasarkan adat kebiasaan setempat dan ketentuan peraturan perundang-undangan.

⁵¹⁶ Undang-undang nomor 3 tahun 2006, perubahan atas Undang-undang nomor 7 tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Kewenangan tersebut diatur dalam penjelasan Pasal 49 huruf a angka 20, yang menyebutkan bahwa PA berwenang mengadili penetapan asal usul seorang anak dan penetapan pengangkatan anak berdasarkan hukum Islam.

⁵¹⁷ Muderis Zaini, *Adopsi Suatu Tinjauan Dari Tiga Sistem Hukum*, Jakarta: Sinar Grafika, 1996, 25.

anak cenderung menerapkan hukum adat yang telah lama berakar.⁵¹⁸ Pengangkatan anak dengan cara adat memiliki aturannya tersendiri. Seperti suku Batak yang menganut sistem patrilineal atau garis keturunan ditarik dari pihak ayah.⁵¹⁹ Maka laki-laki merupakan figur dominan dalam keluarga, otomatis sebuah keluarga dari suku Batak cenderung menginginkan keturunan laki-laki, maka jika tidak memiliki, pengangkatan anak adalah solusinya.⁵²⁰

Pengangkatan anak laki-laki di masyarakat Batak sedikitnya dapat menimbulkan dua implikasi yang kaitannya dalam ranah perdata. *Pertama*, dalam hal waris yakni anak angkat memiliki hak untuk mendapat warisan dari orangtua angkatnya dan tidak lagi mewarisi dari orangtua kandungnya, dan orangtua angkat berhak menerima harta warisan dari anak angkatnya.⁵²¹ *Kedua*, anak angkat laki-laki akan mendapat marga dari orangtua angkat, bahkan sampai anak ini memiliki keturunan harus tetap memakai marga orangtua angkatnya, karena sejatinya motif utama pengangkatan anak pada masyarakat patrilineal adalah untuk meneruskan marga agar marga tersebut tetap eksis dan tidak punah.

Batak Angkola merupakan pertemuan antara dua suku yakni Mandailing dan Batak Toba (Batak Utara). Keterkaitan Batak Angkola dengan Batak Toba yang didominasi agama non-muslim dapat dilihat dari adat-istiadat yang masih kental

⁵¹⁸ Ahmad Kamil dan M. Fauzan, "*Hukum Perlindungan dan Pengangkat Anak di Indonesia*" (Jakarta: Raja Grafindo Persada), 121.

⁵¹⁹ Soerjono Soekanto dan Soleman B. Takeko, *Hukum Adat Indonesia*, Jakarta: Rajawali, 1983, 275

⁵²⁰ Suku Batak adalah sebuah istilah kolektif yang tergabung dari beberapa etnis di dalamnya, anantara lain Toba, Karo, Pakpak, Simalungun, Angkola dan Mandailing, yang masing-masing adalah kelompok yang berbeda tetapi terkait dengan bahasa dan kebiasaan (*adat*). Pada umumnya agama yang mendominasi dianut oleh suku Batak adalah Kristen Protestan atau Katholik namun kelompok Batak Angkola adalah etnis Batak yang mayoritas beragama Islam. Dengan berada di lingkungan yang kebanyakan tidak menganut ajaran agama Islam tentu terjadi sebuah *shockculture* atau keadaan dimana adat kebiasaan yang sudah berakar terbentur dengan doktrin agama yang berujung pada halal dan haramnya kebiasaan tadi. Proses Islamisasi di suku Angkola cukup panjang, bagaimana ajaran Islam mulai merasuki dan perlahan mengubah hal-hal yang tidak sesuai dengan ajaran agama Islam. Khususnya dalam sistem kewarisan, suku Batak Angkola-Angkola tetap menganut sistem kewarisan patrilineal namun sedikit banyaknya sistem kewarisan tersebut telah terpengaruh oleh sistem kewarisan Islam. Seperti yang dijelaskan bahwa pengangkatan anak laki-laki khususnya di adat Batak adalah sesuatu yang rentan terjadi apabila keluarga tersebut tidak memiliki keturunan laki-laki.

⁵²¹ Wawancara dengan Patuan na Banggar, Ketua Adat, pada tanggal 14 November 2017

dengan budaya Bataknya. Sedangkan suku Mandailing pada dasarnya menolak bahwa mereka adalah sub-suku Batak, tradisi mereka juga sedikit banyaknya terpengaruh oleh tradisi Sumatera Barat.⁵²² Meskipun memiliki tradisi yang berhubungan erat dengan Batak Toba tetapi uniknya Batak Angkola di dominasi oleh penganut Agama Islam,⁵²³ maka hal ini membuat penelitian ini semakin menarik untuk diketahui. Terlebih lagi budaya etnis Angkola amat menjunjung tinggi nilai-nilai Adat dan Islam, perpaduan tersebut terangkum dalam ungkapan *Hombardo Adat dohot Ibadat (Custom along side Religion)*.⁵²⁴

Penelitian ini tidak lain adalah ingin membuktikan dalam tataran epistemologi bagaimana hukum adat dan hukum Islam itu saling bahu membahu guna menemukan solusi hukum yang tepat dengan tidak merusak prinsip dan nilai yang tertanam di masing-masing sistem hukum tadi. Adat cenderung mengikuti perputaran zaman, maka perlu dikaji perkembangannya agar dapat mengetahui apakah hukum adat masih hidup atau sudah berubah, dan ke arah mana perubahan tersebut. Dengan demikian penulis tertarik untuk melakukan penelitian mengenai "Status Anak Angkat Dalam Pembagian Harta Warisan Pada Masyarakat Batak

⁵²² Menurut hasil diskusi yang diberitakan oleh Surat Kabar Waspada (25/10/2017) di Hotel Madani Medan, diskusi yang berlangsung pada tanggal 23 Oktober 2017, dengan judul "Mandailing Menggugat: Mengurai Latar Antropologis-Historis Mandailing bukan Batak". Diskusi ini menyimpulkan bahwa hanya Toba dan Angkola yang tetap kukuh menerima disebut Batak, Mandailing telah menolak disebut Batak sejak 1922, Karo sejak 1952, Simalungun sejak 1963, Pakpak sejak 1964 dan Nias sejak 1952. Menurut Erron damanik, seorang peneliti Pussis Unimed, menyatakan bahwa terjadinya penyatuan ke-enam dimulai oleh tulisan karya Payung Bangun yang kemudian menginspirasi antropolog Koentjaraningrat yang membahas mengenai Batak dan menuliskan keenam etnis tadi menjadi sub-suku Batak di dalam bukunya *Manusia dan Kebudayaan*.

⁵²³ Adapun presentase penganut agama di Sumatera Utara berdasarkan etnis antara lain, Agama Islam umumnya dianut oleh sub etnik Angkola (97.8%) dan etnik Mandailing (98.9%). Sementara agama Kristen umumnya dianut oleh sub etnik Toba (73.8%), Karo (57,7%), Simalungun (54,9%). Persentase agama Islam untuk sub etnik Pakpak Dairi (50.3%), sub etnik Tapanuli/Sibolga (50,9%) tampak relatif lebih banyak dibandingkan penganut agama Kristen meskipun terkesan cenderung berimbang. (Sumber: *Presentase Agama berdasarkan sub etnik Batak di Sumatera Utara berdasarkan data BPS 2010*)

⁵²⁴ Wawancara dengan Ahmad Rizal hasibuan, Tokoh Adat Batak Angkola, pada tanggal 10 Januari 2018

Angkola di Kab. Tapanuli Selatan Sumatera Utara”, dengan batasan untuk menjawab pokok masalah, antara lain:

1. Bagaimana status anak angkat dalam pembagian harta warisan di suku Batak Angkola?
2. Bagaimana pengaruh adat dan agama terhadap status anak angkat dalam pembagian harta warisan di suku Batak Angkola?
3. Bagaimana hubungan yang terjadi antara Hukum Islam dan Hukum Adat mengenai status anak angkat dalam pembagian warisan pada masyarakat Batak Angkola di Kabupaten Tapanuli Selatan Sumatera?

Hukum Islam (fiqh) sebagai elemen penting dari Islam itu sendiri dan ketika ia bersinggungan dengan nilai-nilai lokalitas dan pluralitas akan memiliki titik tumpang tindih. Lokalitas (budaya) dan Fiqh adalah dua domain yang berbeda, masing-masing memiliki interdependensi tertentu namun bukan suatu polarisasi yang *absolute*. Fiqh tidak berarti apa-apa tanpa hadirnya instrument budaya, sedangkan perkembangan budaya tidak akan memiliki arah yang jelas tanpa ada suatu nilai yang mengaturnya.⁵²⁵ Selanjutnya adat istiadat yang dapat dianggap menjadi patokan hukum ialah ketika kebiasaan tadi berlaku secara umum dan tidak bertentangan dengan hukum Islam, dan jika ia menyimpang maka tidak bisa dijadikan sebagai salah satu hukum.

انما تعبر العادة اذا طردت فان اطربت فلا⁵²⁶

Kajian terbaru tentang hubungan antara hukum Islam dan hukum Adat ialah dengan menekankan bahwa kedua budaya hukum ini secara bersama-sama saling mendukung dan melengkapi atau teori fungsionalisme. Kajian diantaranya dapat dilihat pada tulisan John R. Bowen mengenai pendapat masyarakat Gayo di Aceh yang menekankan permasalahan hukum adat, hukum Islam, dan Hukum Negara

⁵²⁵ Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Jakarta: Desantara, 2001, 117.

⁵²⁶ Sesungguhnya adat istiadat yang dapat menjadi patokan hukum ialah ketika tidak bertentangan dengan hukum Islam, dan jika bertentangan maka tidak dapat dijadikan sebagai hukum. Samsul Ma'arif, *Kaidah-Kaidah Fiqih*, Magelang: Pustaka Ramadhan, 2005, 42.

merupakan satu kesatuan yang tidak terpisahkan. Sehingga masyarakat Gayo mengatakan bahwa melakukan aktivitas Adat berarti menegakkan Hukum Islam, dan menjalankan Hukum Islam berarti mematuhi ketentuan negara. Jika ketentuan itu dilanggar maka akan mendapat dosa.⁵²⁷

Dengan demikian terlihat bagaimana antara ajaran adat, ajaran Islam, dan ketentuan negara adalah satu kesatuan yang saling mendukung satu sama lain. Bagi Bowen, ketiga sistem hukum ini memainkan perannya masing-masing. Hukum Adat (*Adat Law*) memainkan perannya pada tradisi, kebiasaan, dan aturan sehari-hari pada suatu kelompok masyarakat dalam menjalankan aktivitas sosialnya. Hukum Islam (*syariah/Islamic Law*) memainkan perannya melalui doktrin-doktrin syariah dan fiqihnya.⁵²⁸

Untuk melihat hubungan atau pola yang tercipta antara hukum Islam dan hukum adat dalam pembagian harta warisan kepada anak angkat, penelitian ini menggunakan Teori Transplantasi Hukum yakni sebuah alternatif sebagai upaya harmonisasi dan menjawab persoalan terhadap dinamika keberagaman hukum di Indonesia. Alan Watson sebagai tokoh yang memopulerkan teori ini mendefinisikan bahwa transplantasi hukum sebagai sebuah proses meminjam, mengadopsi atau memindahkan hukum dari suatu tempat ke tempat yang lain, kemudian hukum tersebut diterapkan pada tempat yang baru bersamaan dengan hukum yang telah ada sebelumnya.⁵²⁹ Watson berpendapat bahwa ukuran keterjangkauan, kebiasaan, dan mode (*accessibility, habit, and fashion*) harus menjadi kriteria utama untuk

⁵²⁷ John R. Bowen, *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*, Inggris: Cambridge University Press, 2006, 30.

⁵²⁸ *Ibid*

⁵²⁹ Alan Watson, *Legal Transplants an Approach to Comparative Law* (London: The University of Georgia Press, 1993), hlm. 21, sebagaimana dikutip dalam tesis oleh Muhammad Iqbal Julianzyahzen, *Relasi Hukum Islam dan Hukum Adat dalam Perkawinan Adat Lelarian di Lampung Timur*, hlm. 27 (Skripsi tidak diterbitkan) Paska Sarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.

memilih aturan-aturan hukum mana yang dapat dipinjam serta di transplantasikan kedalam sistem hukum sendiri.⁵³⁰

Terjadinya perubahan sosial yang menyebabkan pergeseran nilai-nilai dalam komposisi masyarakat menghasilkan suatu masalah sosial, karena terdapat ketidaksesuaian antara standar nilai yang diterima atau dianut oleh masyarakat tersebut.⁵³¹ Sehingga diperlukan penyesuaian-penyesuaian di bidang hukum itu sendiri. Oleh karena itu proses transplantasi merupakan sebuah realitas.

B. MASYARAKAT HUKUM ADAT ANGKOLA TAPANULI SELATAN

Budaya etnis Angkola memadukan tradisi dan agama Islam : "*Hombar do adat dohot ugamo*" (*custom alongside religion*). Adakalanya diungkapkan juga dengan kata-kata: "*Hombar do adat dohot ibadat*" (adat dengan ibadat/agama adalah berdampingan). Penyebaran Islam di Tanah Angkola dilakukan oleh pasukan Paderi dari Minangkabau dari dua arah yang berbeda, yakni Pasukan Tuanku Rao atau Pakih Muhammad Lubis dari Huta Godang, bergerak dari Muarasipongi menuju Panyabungan, Padang Sidempuan, Sipirok, dan Rura Silindung (Tarutung-Tapanuli Utara) pada tahun 1816. Sedangkan, Pasukan Tuanku Tambusai atau Hamonangan Harahap melalui Sibuhuan, Padang Lawas, Padang Bolak, dan Sipirok beberapa tahun kemudian.

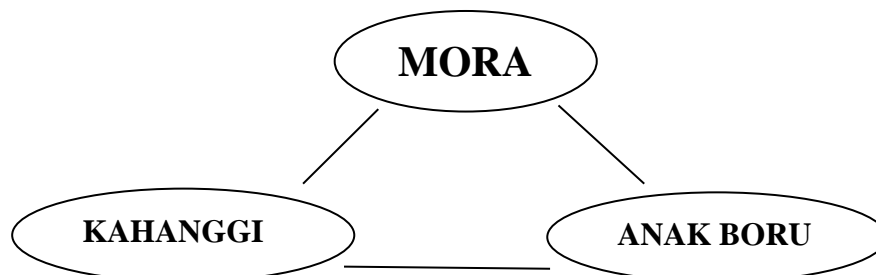
Masyarakat Angkola menganut sistem kekerabatan unilateral yang patrilineal. Meskipun bentuk kekerabatannya patriarki namun perempuan berhak untuk memilih pasangannya terlebih dahulu. Sistem interaksi sosialnya menganut filosofi *dalihan na tolu* (tungku yang tiga/bersusun). Konsep hubungan fungsional antar marga *dalihan na tolu* (*Three Pillars*) ini terdiri dari:

- 1) Kahanggi, yaitu keluarga laki-laki dari garis keturunan orangtua laki-laki
- 2) Anak boru keluarga laki-lakisuami adik/kakak perempuan yang sudah kawin

⁵³⁰ Sulistyowati Irianto dkk. -Ed.1, *Kajian Sosio Legal*, Denpasar: Pustaka Larasan, Jakarta: Universitas Indonesia, Universitas Groningen, 2012, 195-196.

⁵³¹ Sujipto Raharjo, *Hukum & Perubahan Sosial*, Yogyakarta: Genta Publishing, 2009, 41

3) Mora, yaitu keluarga laki-laki dari saudara istri



Dalihan na tolu ini juga berlaku di beberapa sub suku lainnya, selain Karo dan Pakpak. Diterapkannya sistem kekerabatan ini pada masyarakat karena tidak bertentangan dengan ajaran Islam. Ketiga kelompok ini memiliki kedudukan yang berganti-ganti namun saling berhubungan, saling terkait, dan saling mendukung. Pergantian kedudukan ini disesuaikan dengan situasi dan kondisi tempat berada.⁵³²

Dalam masyarakat patrilineal, secara kultural hanya anak laki-laki yang mempunyai hak waris dan perempuan tidak mempunyai hak semacam itu. Hak anak perempuan terbatas pada "hak meminta" berdasarkan cinta kasih. Perempuan dianggap patut untuk meminta bagian dari harta, sedangkan laki-laki berhak atas harta warisan.⁵³³ Dengan kata lain perempuan Batak tidak berhak menjadi ahli waris, ia hanya mendapatkan warisan dengan cara hibah dari orangtua suaminya (mertua). Pembagian warisan untuk anak laki-laki juga tidak sembarangan, pada masyarakat Batak terdapat kekhususan yaitu anak laki-laki paling kecil atau dalam bahasa bataknya disebut *Sianggian*, dan dia mendapatkan warisan khusus yakni *Bagas Godang* atau rumah yang menjadi tempat tinggal sehari-hari orangtuanya sebelum meninggal.⁵³⁴

⁵³² Rosliana Lubis, *Partuturon Dalam Masyarakat Angkola*, Medan : Jurnal Ilmiah Bahasa dan Sastra USU, Volume II No.1 April tahun 2006

⁵³³ Sulistyowati Irianto, *Perempuan diantara Berbagai Pilihan Hukum*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2003, 24.

⁵³⁴ Dr. Mahyar Siregar, Akademisi, wawancara pada 14 November 2017

Apabila suami istri tidak mempunyai anak laki-laki maka harta peninggalannya jatuh pada kerabat laki-laki terdekat (saudara ayahnya). Sementara anak perempuannya tidak mendapatkan apapun dari harta orangtuanya. Hukum adat mengatur bahwa saudara ayah yang memperoleh warisan tersebut harus menafkahi segala kebutuhan anak perempuan dari si pewaris sampai mereka berkeluarga.⁵³⁵ Maka jelas bahwa ahli waris dalam sistem hukum adat warisan patrilineal adalah: anak laki-laki, anak angkat laki-laki, ayah dan ibu, keluarga terdekat, dan persekutuan adat.⁵³⁶ Oleh karena itu pengangkatan anak laki-laki rentan terjadi, disamping untuk meneruskan marga juga agar warisan orangtua tersebut terpelihara oleh keturunannya sendiri jika memang keluarga tersebut tidak mempunyai keturunan laki-laki.

C. PENGANGKATAN ANAK DI BATAK ANGKOLA TAPANULI SELATAN DAN STATUSNYA DALAM PEMBAGIAN HARTA WARISAN

1. Pengangkatan anak yang dapat mengubah statusnya

Seorang anak yang diangkat mula-mula harus mendapat persetujuan dari orangtua kandung, kesepakatan dari sanak saudara Si pengangkat dan seluruh keluarga tidak ada yang merasa keberatan. Selanjutnya anak tadi akan disematkan marga orangtua angkatnya, ini berarti untuk seterusnya anak tersebut akan memakai marga orangtua angkatnya. Penyematan marga tersebut dilakukan dengan upacara adat (*dihorjahon*) yang dihadiri oleh keluarga dekat, *dalihan na tolu*, serta pengetua-pengetua kampung sekelilingnya. Dalam proses pengangkatan dan penyematan marga tersebut akan diadakan pesta dengan memotong seekor kerbau, pesta ini disesuaikan dengan kemampuan ekonomi

⁵³⁵ Mika Lestari, *Pelaksanaan Hukum Waris Islam pada Masyarakat Batak Toba (Studi di Kota Medan)*, Medan: Universitas Sumatera Utara, Tesis 2013.

⁵³⁶ Eman Suparman, *Inti Sari Hukum Waris Inonesia*, Bandung: Armico, 1985, 55-56. Sebagaimana dikutip dalam tesis Malika Lestari, *Pelaksanaan Hukum Waris Islam Pada Masyarakat Batak Toba (Studi di Kota Medan)*, (Medan: Universitas Sumatera Utara, 2013)

orangtua yang mengangkat. Jika keluarga tersebut dari kalangan mampu, biasanya pesta akan dilaksanakan tiga hari tiga malam dengan *margondang*⁵³⁷. Namun jika sebaliknya, biasanya akan diadakan pesta yang sederhana dan ala kadarnya.

Dalam pesta adat tersebut, juga akan dilakukan persidangan, yang anggota intinya adalah *Mora, Kahanggi dan Anak Boru* serta kepala sidangnya adalah *Raja Panusunan Bulung* (pengayom suatu *daliahan na tolu*) didampingi oleh *hutabangon* (orang yang dituakan) dari jiran tetangga sekampung. Pesta upacara adat yang terbesar bahkan melibatkan hingga *raja-raja na bona bulu* yakni raja-raja kampung asal marga-marga, *raja-raja torbing balok* yakni raja-raja kampong sekitar, dan *raja-raja desa na walu* yakni raja-raja dari desa-desa pada delapan penjuru angin.⁵³⁸

Menurut peraturan adatnya, jika seorang anak yang telah melalui prosesi adat sedemikian rupa maka ia tidak lagi dianggap sebagai orang asing ataupun anak angkat di keluarga tersebut. Mengatakan anak angkat padanya merupakan pelanggaran adat dan akan mendapatkan sanksi. Uniknyanya dalam hal ini, anak itu juga tidak disebut sebagai anak kandung, karena definisi anak kandung adalah anak yang lahir dari kandungan sendiri (anak sendiri bukan anak tiri atau anak angkat). Dalam adat Batak Tapanuli bagian Selatan, anak yang sudah diangkat dengan memenuhi segala persyaratan tadi disebut sebagai anak yang berhak mewarisi, baik mewarisi harta, kedudukan dan marga terutama bagi anak laki-laki. Dan jika suatu saat, anak tersebut mendapat gugatan mengenai harta oleh

⁵³⁷ *Margondang* adalah sebutan untuk pesta atau pelaksanaan *horja godang*. *Horja godang* dan *margondang* adalah perangkat adat Tapanuli Selatan yang tidak bisa dipisahkan. Jika tidak ada *horja godang* maka *margondang* pun tidak akan dilaksanakan. *Horja godang* dilaksanakan selama satu hari satu malam, tiga hari tiga malam, atau tujuh hari tujuh malam. Saat ini, masyarakat lebih sering melaksanakannya selama satu hari satu malam atau tiga hari tiga malam.

⁵³⁸ Drs. Ikhwan Parinduri, S.Pd., M.Si, Tokoh Adat Tapanuli Selatan, wawancara pada tanggal 13 November 2017

sanak saudaranya, maka peserta sidang, ketua sidang, atau masyarakat yang mengetahui prosesi pengangkatan anak tersebut akan membelanya.⁵³⁹

2. Pengangkatan anak yang tidak merubah statusnya

Tata cara pengangkatan pada dasarnya tidak ditemukan dalam hukum Islam, namun Islam menegaskan bahwa anak yang diangkat tidak serta merta menjadi anak kandung. Sedangkan proses pengangkatan ini aturannya banyak ditemui dalam hukum adat. Menurut kebiasaan pada masyarakat Batak Angkola, pengangkatan anak yang ada saat ini sangat dipengaruhi oleh hukum Islam. Pengaruh ini dapat dilihat melalui perubahan dalam melakukan proses pengangkatan anak dimana masyarakat setempat menyatakan perubahan tersebut dikarenakan aturan adat yang lama diketahui melanggar hukum Islam. Tata cara pengangkatan anak saat ini tetap dilaksanakan di rumah orangtua angkat yang dihadiri oleh sanak saudara terdekat yakni *mora*, *kahanggi* dan *anak boru* baik dari keluarga calon orangtua angkat maupun keluarga asal anak angkat, dengan mengadakan pesta dan syukuran (upah-upah)⁵⁴⁰, dimana pesta tersebut hampir sama dengan aqiqah seorang bayi dan upah-upah merupakan tradisi wajib yang tidak hanya dilaksanakan ketika pengangkatan saja, namun juga dalam agenda-agenda lain seperti perkawinan, khitanan, selamat dari bahaya, dsb.⁵⁴¹

⁵³⁹ Patuan Nabanggar Harahap, Tokoh adat Tapanuli Selatan, wawancara pada tanggal 12 November 2017

⁵⁴⁰ Mengupa-upa merupakan Kegiatan memberikan Doa sebagai lambang kebesaran hati (syukuran). Mengupa menurut adat istiadat tidak bertentangan dengan agama Islam karena tidak ada hal-hal haram di dalamnya, sedangkan cara pengupa ini pun hanya memanggil tondi (semangat) bukan roh-roh yang mati. Adapun yang diupa dapat percaya diri dimana tondi itu sudah kembali melihat badan dan mendapat ridha dari Allah SWT. Memanggil tondi sudah dilakukan oleh nenek moyang masyarakat Tapanuli Selatan sampai masuknya agama Islam. (Wawancara dengan Patuan Nabanggar, 12 April 2018).

⁵⁴¹ Sofiani Netti Dongoran, Masyarakat Batak Angkola, wawancara pada tanggal 17 Februari 2018

Tabel 3.7
Ringkasan Perbedaan Pengangkatan Anak Terdahulu dan Saat Ini

No	Pengangkatan Anak Terdahulu yang sudah tidak ditemukan saat ini	Pengangkatan Anak Saat Ini yang banyak dilaksanakan
1	Dilakukan di rumah orangtua yang mengangkat dengan melakukan persidangan yang anggotanya adalah <i>Mora</i> , <i>Kahanggi</i> , dan <i>Anak Boru</i> dari keluarga anak yang diangkat maupun keluarga calon orangtua angkat, kemudian sidang diketuai oleh <i>Raja Panusunan Bulung</i> (pengayom suatu <i>dalihan natolu</i>) didampingi oleh <i>hutabangon</i> (orang yang dituakan)	Dilakukan di rumah orangtua yang mengangkat yang biasa hanya dihadiri keluarga pihak orangtua yang mengangkat anak serta sanak keluarga yang memberikan anaknya diangkat (biasanya hanya sebatas keluarga inti dari <i>Mora</i> , <i>Kahanggi</i> , dan <i>Anak Boru</i>) didampingi oleh tetua adat masyarakat setempat.
2	Mengadakan pesta upacara adat, yang terbesar biasanya hingga melibatkan <i>raja-raja na bona bulu</i> yakni raja-raja kampung asal marga, <i>raja torbing balok</i> yakni raja-raja kampong sekitar, dan <i>raja-raja desa na walu</i> yakni raja-raja dari desa pada delapan penjuru angin.	Mengadakan pesta syukuran yang hampir sama dengan acara aqiqah seorang bayi. Acara tersebut dihadiri oleh tetangga sekitar rumah (masih dalam satu kampung) serta kerabat terdekat.
3	Menyematkan marga kepada anak yang diangkat sesuai dengan marga orangtua angkat. Diadakan pesta (horja) dengan memotong kerbau, pesta ini disesuaikan dengan kemampuan ekonomi orangtua yang mengangkat, jika dari kalangan orang kaya biasanya pesta akan dilaksanakan hingga tiga hari tiga malam dengan <i>margondang</i>	Menyematkan marga kepada anak yang diangkat sesuai dengan marga orangtua angkat. Dilaksanakan upah-upah ⁵⁴² . Upah-upah yang paling sederhana adalah dengan Telur, kemudian ayam, kemudian kambing, dan terakhir kerbau. Setiap bahan yang digunakan dalam memiliki makna. Mengupa tidak membutuhkan

	(bergendang disertai menari tor-tor).	waktu yang lama yakni tidak lebih dari sehari.
4	Akibat hukum pengangkatan anak seperti ini ialah anak tersebut menjadi anak yang berhak mewarisi, yakni mewarisi harta, kedudukan dan marga seperti layaknya anak kandung terutama bagi anak angkat laki-laki. Maka anak tersebut tidak lagi mempunyai hubungan waris-mewarisi dengan orangtua asalnya.	Pengangkatan anak seperti ini tidak memenuhi peraturan adat sepenuhnya maka ia tidak menjadi anak yang berhak mewarisi. Ia tetap memiliki hubungan waris kepada orangtua asalnya. Sedangkan dengan orangtua angkatnya, ia mendapat wasiat wajibah 1/3 bagian harta yang ditinggalkan.

D. FIKIH INDONESIA (WASIAT WAJIB UNTUK ANAK ANGKAT)

Anak angkat mendapat kedudukan istimewa di Indonesia, termuat dalam KHI pasal 209 ayat (2) disebutkan: *Terhadap anak angkat yang tidak menerima wasiat diberi wasiat wajibah sebanyak-banyaknya 1/3 dari harta warisan orangtua angkatnya.* Dikatakan istimewa sebab kalangan ulama tafsir, Hadis, dan fikih tidak memberi kedudukan dan pemberian "wasiat wajibah" seperti itu.

Ulama tafsir dan fikih sependapat bahwa anak angkat dibolehkan bahkan agama Islam mendorong seorang muslim untuk memelihara anak orang lain yang tidak mampu, miskin, terlantar, dan lain-lain. Tetapi tidak diperbolehkan memutuskan hubungan dan hak-hak itu dengan orangtua kandungnya. Penekanan pengangkatan anak dalam Hukum Islam ialah perlakuan sebagai anak dalam segi kecintaan, pemberian nafkah, pendidikan dan pelayanan segala kebutuhannya, dan dilarang memberi status layaknya anak kandung.⁵⁴³

Adapun dalam konteks Indonesia, sepertinya pengaruh hukum adat lebih kental, yakni meskipun masyarakat mayoritas beragama Islam, tetapi dalam masalah anak angkat kebanyakan lebih memilih adat.⁵⁴⁴ Penegasan kedudukan anak angkat

⁵⁴³ Muderis Zaini, *Adopsi Suatu Tinjauan Dari Tiga Sistem Hukum*, Jakarta: Sinar Grafika, 1996, 52.

⁵⁴⁴ Habiburrahman, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2011, 158.

juga diatur dalam UU No.3 Tahun 2006 tentang perubahan atas UU No.7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama. Dalam UU tersebut dinyatakan bahwa penetapan asal-usul seorang anak dan penetapan pengangkatan anak berdasarkan hukum Islam. Dengan demikian, tidak tampak adanya pihak yang menentang kedudukan anak angkat dalam KHI.⁵⁴⁵

Dalam fikih Islam, wasiat wajibah umumnya lebih didasarkan pada pemikiran akal, yang disatu sisi dimaksudkan untuk memberikan rasa keadilan kepada orang-orang yang dekat dengan pewaris, tetapi secara *syari'i* tidak memperoleh bagian dari jalur *faraidh*. Namun di sisi lain, ke empat imam mazhab mengharamkannya jika hal itu memberikan *mudharat* bagi ahli waris.⁵⁴⁶

Konsep wasiat wajibah kepada anak angkat yang diatur dalam KHI merupakan salah satu fenomena hukum Islam Indonesia (fikih Indonesia) yakni hasil usaha melakukan domestikasi tradisi hukum yang berasal dari ajaran Islam dan mempraktekkannya dengan cara mengintegrasikan hukum itu ke dalam korpus hukum Indonesia yang lebih luas.⁵⁴⁷ Dengan kata lain, wasiat wajibah yang diperuntukkan kepada anak angkat lebih didasarkan kepada logika hukum dan pertimbangan kemanusiaan ahli waris untuk memberikan sebagian harta waris kepada anak angkatnya, dimana logika hukum dan segala pertimbangan ini amat dipengaruhi oleh adat/kebiasaan masyarakat setempat, untuk itu tidak heran jika anak angkat mendapatkan posisi yang istimewa dalam KHI.

⁵⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 76

⁵⁴⁶ *Ibid.*, hlm. 170

⁵⁴⁷ Ratno Lukito, Tradisi Hukum Indonesia, Yogyakarta: TERAS, 2008, 135.

E. HUBUNGAN HUKUM ISLAM DAN HUKUM ADAT MENGENAI PENENTUAN STATUS ANAK ANGKAT DALAM PEMBAGIAN HARTA WARISAN

1. Pertautan antara Hukum Adat dan Hukum Islam dalam Proses Pengangkatan Anak Masyarakat Batak Angkola

Bahu-membahu antara suatu sistem hukum dengan sistem hukum lain, dapat disebut sebagai suatu proses transplantasi yang dilakukan oleh hukum asal (yang lebih lama berlaku di masyarakat tersebut) kepada suatu sistem hukum yang dinilai lebih relevan dengan pertimbangan situasi dan kondisi masyarakat saat itu. Apa yang telah terjadi pada masyarakat Angkola dengan tidak ditemukannya lagi praktik pengangkatan anak yang memenuhi seluruh prosesi adat merupakan suatu hal yang niscaya dalam kacamata hukum adat. Ini berarti, telah terjadi suatu dinamisme, dalam hal ini hukum adat kembali mengkaji tradisi-tradisinya dengan hukum Islam sebagai suatu patokan (inspirasi).

Memformulasi suatu aturan baru, dengan catatan mengakomodasi kedua kepentingan hukum, tentu melalui proses dialektika sebab tidak mungkin hukum langsung terbentuk begitu saja. Proses negosiasi ini biasanya memakan waktu yang cukup lama, namun bukan berarti sulit. Disinilah mulai terjadi proses transplantasi hukum dengan mengadopsi hukum "luar" yang dinilai lebih maju dan dapat bekerja dengan baik. Dalam hal ini, unsur-unsur hukum Islam ialah sebagai hukum "Impor"⁵⁴⁸ yang diadopsi oleh masyarakat Batak Angkola untuk dijadikan patokan guna membuat suatu formulasi hukum yang tidak melanggar prinsip hukum Islam namun sesuai dengan tujuan dari hukum adat.

⁵⁴⁸ Istilah hukum Islam sebagai hukum Impor penulis temukan pada ulasan buku karya Ratno Lukito dengan judul Pergumulan Antara Hukum Islam dan Hukum Adat pada halaman 43. Memang saat ini amat sulit menyatakan hukum Islam sebagai hukum luar yang di impor kepada masyarakat tertentu. Sebab mayoritas masyarakat tepatnya di Batak Angkola sudah menganut agama Islam sejak lahir, maka hukum Islam amat erat padada mereka, sehingga tidak lagi bisa dikatakann hukum Islam sebagai hukum luar atau hukum asing pada masyarakat tersebut. Namun, meskipun demikian, hukum Islam masih berstatus hukum Asing/Luar bagi hukum Adat Batak Angkola. Karena awalnya adat Batak Angkola tidak mengenal hukum Islam.

Dengan demikian masyarakat Angkola berusaha tetap menghidupkan hukum adat guna menghormati leluhurnya, dan mengamalkan ajaran hukum Islam sebagai agama yang dianutnya. Maka apa-apa dari hukum adat yang tidak sesuai dengan ajaran hukum Islam akan dikesampingkan, dan hal yang tidak ditemukan ketentuannya dalam hukum Islam otomatis hukum adat berperan. Maka hukum adat berlaku apabila tidak bertentangan dengan hukum Islam.⁵⁴⁹

Maka dalam tataran ini, hukum Islam dan hukum Adat dapat membangun suatu pola interaksi yang harmonis dengan cara transplantasi. Ketika hukum agama tidak mengatur maka hukum adat masuk diantara sela-sela tersebut. Namun persoalannya bagaimana jika hukum adat yang ada dinilai bertentangan dengan prinsip-prinsip hukum Islam, maka disinilah terdapat usaha-usaha yang konsisten dari masyarakat Indonesia untuk mengakumulasi kepentingan kedua hukum ini. Proses pengangkatan yang ada saat ini, jelas telah mengalami transformasi, dengan mengadopsi unsur-unsur hukum Islam serta dipengaruhi oleh perkembangan zaman yang menuntut keefisienan waktu, keterjangkauan ekonomi dan modernitas. Maka perubahan hukum adat yang awalnya dari memotong kerbau sebagai persembahan yang menandakan telah diangkatnya anak tadi dengan mengundang seluruh warga kampung dan tetangga kampung, serta diadakan pesta (*horja*) berbarengan dengan dilakukannya sidang oleh ketua adat, berubah menjadi hanya menyembelih kambing atau paling tidak memotong ayam sebagai bentuk syukuran dengan hanya mengundang tetangga sekitar rumah, dan mengupa-upa si anak tadi yang dihadiri oleh *kahanggi*, *mora*, dan *anak boru* dari kedua belah pihak keluarga (ayah dan ibu angkat serta ayah dan ibu kandung). Merupakan sebuah fenomena dimana konsistensi upaya

⁵⁴⁹ Pernyataan ini sesuai dengan teori *receptio a contrario* oleh Sajuti Thalib yang merupakan kelanjutan dalam menerjemahkan dan menjelaskan pemikiran Hazairindan didukung oleh hasil penelitian lapangan di masyarakat. Teori *receptio a contrario* adalah teori yang mengatakan bahwa hukum adat akan berlaku kalau tidak bertentangan dengan hukum Islam..

hombar ni adat dohot ibadat terealisasikan. Dan proses *megupa-upa* anak angkat tadi adalah contoh pertautan antara Hukum Islam dan Hukum Adat.

2. Sinergitas Hukum Adat dan Hukum Islam dalam Kerangka Pluralisme Hukum

Dalam proses pengangkatan anak hingga pembagian warisannya, masyarakat Batak Angkola menggunakan dua sistem hukum sekaligus. Yakni hukum adat yang berperan dalam penyematan marga, selanjutnya dalam pembagian warisan anak angkat, hukum Islam lebih mendominasi karena anak angkat tidak termasuk ahli waris dan hanya mendapatkan wasiat wajibah atau hibah dari orangtua angkatnya.

Upaya mengakomodasi dua sistem hukum yakni melibatkan hukum adat dan hukum agama dalam suatu kegiatan pengangkatan anak hingga kewarisannya merupakan salah satu bentuk dari pluralisme hukum di Indonesia yang masih bisa dirasakan. Paham pluralisme hukum menempatkan sistem hukum yang satu berada sama dengan sistem hukum lainnya. Fenomena ini sejalan dengan pernyataan Bowen bahwa hukum adat (*adat law*) memainkan perannya pada tradisi, kebiasaan, dan aturan sehari-hari pada suatu kelompok masyarakat dalam menjalankan aktivitas sosialnya. Sedangkan hukum Islam (*syariah/Islamic law*) memainkan perannya melalui doktrin-doktrin fikihnya.

3. Praktek Hukum Baru

Berdasarkan hasil penelitian, pembagian waris anak angkat pada masyarakat Batak Angkola memakai sistem wasiat wajibah yang tidak boleh melebihi 1/3 dari warisan orangtua angkat. Pemberian wasiat ini pun tergantung pada orangtua angkat dan anak angkat tidak mempunyai hak untuk menuntut orangtua angkatnya memberikan harta warisan. Peran hukum adat yakni sebatas menyematan marga tidak mengubah hubungan hukum anak tersebut dengan

orangtua biologisnya, meskipun kini anak angkat telah memiliki marga yang sama dengan orangtua angkatnya.⁵⁵⁰

Pada dasarnya Hukum Islam tidak mengatur mengenai wasiat wajibah, namun terdapat pendapat-pendapat hukum yang baru muncul dalam kitab-kitab fikih kontemporer dan memungkinkan kerabat diluar ahli waris utama mendapatkan warisan melalui wasiat. Hal tersebut merupakan hasil ijtihad para ulama dalam menafsirkan surah al-Baqarah (2): 180.

كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف
حفا على المتقين⁵⁵¹

Pendapat hukum ulama kontemporer tersebut pun memiliki beragam versi dan penerapan wasiat wajibah juga berbeda-beda. Di Indonesia yang tertuang dalam KHI menegaskan bahwa wasiat wajibah ditujukan kepada anak angkat (PS. 209),⁵⁵² Ini berarti penafsiran "Kerabat dekat" (*al-aqrabin*) dalam Qs. Al-baqarah 180 diatas diterjemahkan sebagai anak angkat oleh KHI.

⁵⁵⁰ Mengutip perkataan Drs. Salahuddin Mahmud (mantan wakil ketua Mahkamah Syariah Banda Aceh) bahwa: *anak angkat tidak mewarisi harta warisan orangtua angkatnya secara faraidh karena didasari pada perimbangan bahwa seluruh keperluan dan kebutuhan anak angkat telah dipenuhi dan diurus oleh orangtua angkatnya sehingga anak angkat hanya mendapat wasiat wajibah. Jika dalam pembagian wasiat wajibah ini, ahli waris dari orangtua angkatnya keberatan, maka ahli waris dapat mengajukan gugatan ke Pengadilan Agama atau Mahkamah Syariah. Karena itu menurutnya, penting dibuatkan wasiat sebelum ayah angkatnya meninggal dunia.* Adawiyah, *Perlindungan Hukum Anak Angkat Menurut Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Ditinjau dari Hukum Islam*, Tesis (Medan: Universitas Sumatera Utara, 2010)

⁵⁵¹ *Diwajibkan atas kamu apabila seorang diantara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib-kerabatnya secara ma'ruf, (ini adalah) kewajiban atas orang-orang yang bertaqwa.* QS. Al-Baqarah (2): 180

⁵⁵² Lain halnya dengan Mesir, berdasarkan UU Mesir nomor 71 tahun 1946, wasiat wajib diperuntukkan pada orang yang memiliki nasab kepada si mayit (pewaris) namun mereka *terhijab* oleh ahli waris yang lebih tinggi derajatnya dalam perhitungan bagian (fard) waris yakni cucu yatim. Selain Indonesia prinsip wasiat wajibah yang berlaku di Mesir ini juga diadopsi oleh negara-negara muslim lain seperti Syiria, Jordan, Tunisia, Maroko, Kuwait, Irak, dan Pakistan yang juga dengan beberapa variasi. Di Syiria (*Qanun Al-Ahwal Al-Syakhsyiyah*, No. 59 Tahun 1953, Pasal 257) dan Jordan (*Qanun Al-Ahwal Al-Syakhsyiyah*, pasal 182 Tahun 1976), wasiat wajibah hanya berlaku bagi keturunan anak laki-laki dan seterusnya ke bawah dari jalur laki-laki saja, sedangkan cucu dari keturunan anak perempuan (sekalipun dalam tingkat pertama) tidak berhak menerima wasiat wajibah meskipun dalam UU Mesir berhak kepadanya. Sementara di Tunisia (*Majallat al Ahkam al Syakhsyiyah*, Pasal 191-192 Tahun 1956-1981) dan Irak (*Qanun Al-Ahwal Al-Syakhsyiyah*, Pasal 74 Tahun 1956), wasiat wajib berlaku untuk cucu dari anak laki-laki maupun perempuan dari generasi

Kesempatan waris mewarisi yang diberikan kepada anak angkat juga dipengaruhi oleh hadis Nabi Saw dalam riwayat Abu Daud:

ان الله قد أعطى كل ذي حق حقه ولا وصية لوارث.⁵⁵³

Dalil bahwa ahli waris tidak menerima wasiat sebab ahli waris bagiannya telah ditentukan oleh *faraid*, sedikit banyaknya menguatkan eksistensi anak angkat guna mendapatkan wasiat. Selanjutnya, batasan angka maksimal 1/3 yang ada dalam ketentuan wasiat wajibah bersumber dari hadis Rasulullah Saw yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, hal ini dimaksudkan agar wasiat tidak merugikan ahli waris.

لو أنّ الناس عضوا من الثلث الى الربع فإنّ رسول الله ص.م. قال: الثلث و الثلث كثير⁵⁵⁴

Pemberian wasiat dari harta warisan maksimal 1/3 yang diperoleh anak angkat berdasarkan aturan KHI tersebut amat mempengaruhi bagian waris anak angkat pada masyarakat Batak Angkola. Anak angkat yang dahulunya mendapatkan hak waris secara penuh (sama seperti anak kandung) kini hanya dibatasi oleh wasiat wajibah saja (maks. 1/3 bagian). Maka telah terjadi interaksi antara hukum adat dan hukum agama, dan melahirkan solusi yang mengakomodasi kedua sistem hukum ini. Akomodasi tersebut melahirkan praktik

pertama saja, sedangkan untuk generasi selanjutnya tidak. Adapun Pakistan memberikan solusi berkaitan masalah cucu yatim dan berbeda aturannya dari doktrin wasiat wajibah di Mesir, Syiria, Tunisia, Jordan dan Irak. Pasal 4 dari ordonasi (*The Muslim Family Law Ordinance* 1961) mengatur bahwa dalam hal kematian setiap putra atau putri dari pewaris sebelum pembagian warisan, anak-anak (cucu) dari putra putri tersebut akan menerima bagian setara dengan apa yang akan diterima oleh putra atau putri pewaris jika mereka hidup. Tampaknya Indonesia dalam menangani kasus cucu yatim banyak dipengaruhi oleh regulasi Pakistan, sebab aturan mengenai bagian cucu yatim di Indonesia disebut dengan ahli waris pengganti (Ps.185 KHI) dan bukan wasiat wajibah.

⁵⁵³ "Sesungguhnya Allah telah memberi setiap yang memiliki hak akan haknya, maka tidak ada wasiat untuk ahli waris". Jalaluddin al-Syuyuti, *Syarh Sunan Nasa'i*, (Beyrut: Dar al-Fikr, tt), hlm. 261 (HR. Abu Daud No.3565, At-Tirmizi No.2120, Ibnu Majah No.2704, dan dinyatakan shahih oleh Albani dalam *Irwa' Al-Ghalil* No.1655)

⁵⁵⁴ "Andai manusia mau menurunkan kadar harta yang diwasiatkan dari 1/3 menjadi 1/4 mengingat sabda Nabi: 1/3 dan 1/3 itu banyak." Dian Khairul Umam, *Fiqh Mawaris*, (Bandung: Pustaka Setia, 1999), hlm. 238

baru dalam pengangkatan anak pada masyarakat Batak Angkola. Hal tersebut terlihat ketika akhirnya anak angkat tidak akan mendapat warisan layaknya anak kandung orangtua angkat. Jika ia mendapat warisan lebih dari $\frac{1}{3}$ dari harta orangtua angkatnya maka anak kandung atau sanak saudara dekat orangtua angkat dapat menggugatnya ke lembaga peradilan agama yang berwenang. Lantas anak angkat tadi berhak mendapat warisan dari orangtua biologisnya, jika tidak mendapat hak waris dari orangtua kandung, ia bisa mengajukannya ke Pengadilan Agama.

4. Asimilasi dan Akulturasi Hukum

Baik hukum adat dan hukum Islam memiliki aturan tersendiri mengenai pembagian waris anak angkat, dan aturan tersebut saling menegasikan satu sama lain. Akan sulit kiranya untuk mengubah posisi anak angkat dalam pembagian waris tersebut, sebab satu sisi anak angkat dan anak kandung mereka sama-sama berjasa, terlebih apabila orangtua tersebut tidak memiliki anak dan hanya memiliki anak angkat, akan tidak adil apabila anak angkat tidak mendapat harta warisan, padahal jelas dalam keseharian anak angkat itu hidup, berbaur dan dekat dengan orangtua angkatnya layaknya anak sendiri.

Jika merujuk pada kasus penelitian penulis, maka mustahil apabila langsung menyatakan bagian anak angkat adalah $\frac{1}{3}$. Mengapa mustahil, sebab seharusnya anak angkat mendapat warisan penuh dari harta warisan kini hanya menjadi $\frac{1}{3}$ bagian, apalagi anak angkat tersebut adalah laki-laki, dimana laki-laki pada masyarakat patriarki Batak Angkola mendapat seluruhnya dari harta warisan (perempuan hanya pemberian dari mertua). Ini berarti proses rekonsiliasi tidak bisa melalui penentuan bagian waris anak angkat.

Masyarakat Angkola menemukan celah untuk mendamaikan kedua sistem hukum ini melalui proses pengangkatan anak. Pengangkatan anak yang dapat mengubah statusnya adalah yang diangkat apabila memenuhi persyaratan adat,

sebaliknya apabila anak tersebut tidak memenuhi persyaratan pengangkatan anak yang sesuai dengan hukum Adat maka statusnya tidak berubah.

Hukum adat memasukkan unsur hukum Islam dalam proses pengangkatan anak namun juga tetap melibatkan adat didalamnya yakni terwujud dalam *upah-upah*, melalui upah-upah anak tersebut sah menjadi anak angkat sesuai dengan adat namun tidak sempurna prosesi adatnya, sehingga anak angkat tidak berhak mewarisi harta orangtua angkat, dia hanya mewarisi marga yang sama dengan orangtua angkatnya. Lantas kemudian, hukum Islam juga melakukan adaptasi dengan memberikan kesempatan kepada anak angkat mendapatkan warisan melalui wasiat wajibah. Pemberian wasiat ini menjadi semakin wajib diberikan kepada anak angkat sebab telah dilaksanakannya *upah-upah*.

F. Penutup

1. Kesimpulan

Berdasarkan observasi lapangan, telah terjadi Islamisasi pada masyarakat Batak Angkola dimana hukum adat dan agama saling mempengaruhi, pengaruh ini salah satunya terlihat dalam pengangkatan anak hingga pembagian waris kepada anak tersebut, dimana: *Pertama*, Hukum adat mengalah dalam arti ia mengubah cara melakukan pengangkatan anak dan memasukkan unsur-unsur hukum Islam dalam proses pengangkatan tersebut. Intinya hukum adat telah berubah dipengaruhi oleh hukum Islam, kemudian berimplikasi pada penentuan bagian waris anak angkat yang tidak lagi seperti anak kandung, sebab ia tidak menunaikan prosedur adat secara sempurna (Islamisasi Adat).

Kedua, Hukum Islam bekerja sama dalam penentuan pembagian harta waris kepada anak angkat, hukum Islam yang awalnya tidak mengatur mengenai pembagian waris anak angkat, namun dalam hal ini anak angkat mendapatkan warisan melalui wasiat yang wajib diberikan yakni maksimal 1/3, ini menjadikan anak angkat dapat dipastikan memperoleh harta warisan orangtua angkat

meskipun melalui wasiat, hal ini membuat hukum Islam menurunkan frekuensi kekakuannya karena dihadapkan pada situasi, tempat, dan waktu yang berbeda.

Selanjutnya, pola hubungan yang tercipta antara hukum Islam dan hukum adat antara lain:

a. Pertautan Hukum Adat dan Hukum Islam

Pertautan antara hukum adat dan hukum Islam dalam pembagian waris anak angkat berjalan berdampingan. Dalam kasus ini tidak hanya adat yang bertransformasi dan menguatkan eksistensi hukum Islam (dalam hal ini *upa-upa* merupakan perubahan bentuk hukum adat dimana hukum adat dan hukum Islam saling bersinergi), namun juga hukum Islam melakukan pembaharuan dengan memberikan kesempatan anak angkat mendapatkan warisan melalui wasiat wajibah maksimal 1/3 .

b. Transplantasi Hukum

Pergeseran nilai-nilai adat pada proses pengangkatan anak hingga pembagian warisannya adalah salah satu bentuk upaya transplantasi antara dua sistem hukum. Transplantasi ini bertujuan agar hukum yang berlaku di masyarakat lebih efisien tanpa membebani masyarakat itu sendiri, dan tidak menyalahi prinsip masing-masing hukum tersebut. Pertimbangan dalam melakukan transplantasi ini antara lain, *Pertama* keterjangkauan yakni aturan yang baru dinilai lebih mudah dijangkau dibandingkan dengan aturan yang sudah ada sebelumnya baik dari sisi ekonomi dan efisiensi waktu. *Kedua* kebiasaan yakni masyarakat Batak Angkola terbiasa melakukan pengangkatan anak dengan hanya melakukan *upa-upa* sebab dinilai sudah mewakili ritual adat meskipun tidak sempurna. *Ketiga* Mode yakni bentuk pengangkatan anak yang dilakukan saat ini lebih merangkul semua generasi dari berbagai macam status sosial dan ekonomi.

c. Asimilasi dan Akulturasi Hukum

Pertemuan kedua sistem hukum ini telah membuat suatu formulasi hukum baru diawali dengan pencarian akan celah untuk dilakukannya rekonsiliasi. Setelah celah tersebut didapat maka baik hukum Islam dan hukum adat akan mengurangi perbedaan-perbedaan di masing-masing pihak (asimilasi) kemudian mencari solusi hukum yang mewakili kepentingan keduanya (akulturasi). Maka penentuan pembagian waris anak angkat yang dewasa ini dilakukan masyarakat Batak Angkola merupakan hasil asimilasi sekaligus akulturasi hukum yang meliputi hukum Islam, Hukum adat Batak Angkola serta hukum Negara (pluralisme hukum).

2. Saran

Permasalahan mengenai pembagian waris terutama pada anak angkat masih perlu dilakukan penelitian selanjutnya, sebab adat sendiri rentan akan perubahan, dan semoga penelitian ini dapat menjadi batu loncatan untuk penelitian yang lebih dalam lagi. Pertemuan antar sistem hukum faktanya sulit untuk dihindari, maka kajian-kajian sosio legal yang didalamnya terdapat upaya-upaya untuk mendamaikan dua atau lebih sistem hukum yang saling terbentur perlu disemarakkan. Besar harapan penelitian ini dapat menjadi salah satu inspirasi untuk kemungkinan harmonisasi apabila terdapat hukum yang saling kontradiksi dalam satu kegiatan yang sama.

DAFTAR PUSTAKA

- Adawiyah, 2010, *Perlindungan Hukum Anak Angkat Menurut Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2002 Ditinjau dari Hukum Islam*, Tesis, Medan: Universitas Sumatera Utara.
- Badan Pusat Statistik Kabupaten Tapanuli Selatan, diakses melalui <https://tapanuliselatankab.bps.go.id/>
- Bowen, John R., 2006, *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*, Inggris: Cambridge University Press.
- Fauzan M., dan Ahmad Kamsi, "*Hukum Perlindungan dan Pengangkat Anak di Indonesia*" Jakarta: Raja Grafindo Persada
- Habiburrahman, 2011, *Rekonstruksi Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, Jakarta: Kencana Prenada Media Group.
- Hidayati, Sri, "Ketentuan Wasiat Wajibah di Pelbagai Negara Muslim Kontemporer", dala *Jurnal Himpunan Ilmuan dan Sarjana Syariah Indonesia (HISSI)* diunduh pada 3 Mei 2018 melalui <https://media.neliti.com/media/publications/12410-ID-ketentuan-wasiat-wajibah-di-pelbagai-negara-muslim-kontemporer.pdf>
- Irianto, Sulistyowati dkk., 2012, -Ed.1, *Kajian Sosio Legal*, Denpasar: Pustaka Larasan, Jakarta: Universitas Indonesia, Universitas Groningen.
- , 2003, *Perempuan diantara Berbagai Pilihan Hukum*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia.
- Juliansyahzein, Muhammad Iqbal, 2015, *Relasi Hukum Islam dan Hukum Adat dalam Perkawinan Adat Lelarian di Lampung Timur*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga.
- Lestari, Mika, 2013, *Pelaksanaan Hukum Waris Islam pada Masyarakat Batak Toba (Studi di Kota Medan)*, Medan: Universitas Sumatera Utara, Tesis.
- Lubis, Rosliana, "Partuturon Dalam Masyarakat Angkola", dalam *Jurnal Ilmiah Bahasa dan Sastra USU*, Volume II No.1 April tahun 2006.
- Lukito, Ratno, 2008, *Tradisi Hukum Indonesia*, Yogyakarta: TERAS.
- Ma'arif, Samsul, 2005, *Kaidah-Kaidah Fiqih*, Magelang: Pustaka Ramadhan.
- Raharjo, Sujipto, 2009, *Hukum & Perubahan Sosial*, Yogyakarta: Genta Publishing.
- Soekanto, Soerjono dan Takeko, Soleman B., 1983, *Hukum Adat Indonesia*, Jakarta: Rajawali.
- Suparman, Eman, 1985, *Inti Sari Hukum Waris Inonesia*, Bandung: Armico.
- Umam, Dian Khairul, 1999, *Fiqih Mawaris*, Bandung: Pustaka Setia.
- Wahid, Abdurrahman, 2001, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Jakarta: Desantara.
- Waspada, Mandailing Tolak disebut Batak, diunduh pada tanggal 26 November 2017 melalui <https://issuu.com/waspada/docs/waspada-rabu-25-Oktober-2017>.
- Watson, Alan, 1993, *Legal Transplants an Approach to Comparative Law*, London: The University of Georgia Press.
- Zaini, Muderis, 1996, *Adopsi Suatu Tinjauan Dari Tiga Sistem Hukum*, Jakarta: Sinar Grafika.

STUDY OF WAHDATUL WUJUD IBNU 'ARABI AND NEOPLATONISM PLOTINUS

Oleh:

Nora Afnita

Doctoral Students of State University of Malang

e-mail: noraafnitampd@gmail.com,

Farida Ariani

Doctoral Students of State University of Malang

arianifarida148@gmail.com

Reflianto

Doctoral Students of State University of Malang

refliantomuslim@gmail.com

Abstract

This study was motivated from their criticism of the Islamic philosophers against philosophy of platinus known as neoplatonism well known as a Greek philosopher which integrated into eastern mysticism mystique. As a result, sometimes a collision between Greek philosophy with divine religions. This study aims to preserve the thinking of philosophers in his view, believing that one is God's masterpiece, known by the term unitary form, then compare *wahdatul wujud* Ibnu 'Arabi with Neoplatonism Plotinus. Research studies using library research based on actual facts and comparative, eventually finding the point. The fundamental difference was Plotinus considers the emanation is a natural process that must occur without cause; whereas according to Ibn 'Arabi all emanations is the good will. The similarity of both philosopher is in terms of the unity of being.

Keywords: *Wahdatul Wujud Ibnu 'Arabi, Neoplatonism Plotinus.*

Abstrak

Penelitian ini dimotivasi dari adanya kritikan para filsuf Islam terhadap filosofi platinus yang dikenal dengan neoplatonisme yang mana filsafat neoplatonisme merupakan filsafat yunani yang beramu dalam mistik tasawuf timur. Akibatnya, kadang terjadi tabrakan antara filsafat yunani dengan agama-agama samawi. Penelitian ini bertujuan untuk melestarikan pemikiran para filsuf dalam pandangannya dengan meyakini yang maha satu yaitu Tuhan, yang di kenal dengan istilah

kesatuan *wujud*, kemudian membandingkan *wahdatul wujud* Ibnu 'Arabi dengan neoplatonisme Plotinus. Studi penelitian menggunakan metode yang bersifat kepustakaan berdasarkan fakta aktual dan komparatif, yang pada akhirnya menemukan titik temu. Perbedaan mendasar adalah Plotinus menganggap emanasi merupakan proses alamiah yang harus terjadi tanpa sebab, sedangkan menurut Ibnu 'Arabi semua emanasi adalah kehendak Tuhan. Persamaan kedua filsuf ini adalah dalam hal kesatuan wujud.

Kata Kunci: *Wahdatul Wujud Ibnu 'Arabi, Neoplatonisme Plotinus.*

A. INTRODUCTION

In the circle of traditional religious life often arise tendencies at certain phases and in its development there was a tendency to return to the beginning when the spiritual power at the peak of his victory and when this tradition is still so closely connected to the source of revelation. Such phase in the history of Islamic *mulati* glimpsed since the 7th century *hijriah*, one phase reminiscent of the spiritual life that really attracts attention, want to go back to the days of the prophet of revelation.

By looking at the peak of grandeur Sufism today, glanced philosophers such as Ibn 'Arabi, Jalaluddin rumi, sadrudin al-qunyawi and several other figures sufficiently proved that the scene of the awesome Islamic history have ever existed, especially in the scene of the history of Sufism. Signs of the most prominent in recent times include the establishment *Mazhab* of Ibn 'Arabi that gives a new color in the Sufism life, which unites many spiritual streams of different and provide a basis for development in the future.

Developing of several Sufism of western such as Plato and Aristotle, where their thinking influenced of Greek's thought is very obvious supported Neoplatonic thought. Neo-Platonism is the name given to the work of Plotinus's thought. Stems of Plotinus's philosophy come from the belief that all creatures comes from the one with no conflict of it. That one was not the quality nor the principal of all the circumstances and developments in the world, one that can be derived from

quantity, not reason, not a soul, not a moving object nor a stationary object, not in space nor in time.

Then, the one was unknown in its development, because there is no measure that can compare. One can only say, what the same with him is not exactly, but cannot say how He does. Basically that one cannot be measured, because the name is one and good. That one is God who set his creatures, there is one positive thing that should be there in God. That is the beginning and the origin of its existence is the first cause of everything that exists to the next.

Here can be compared that the philosophy of Plotinus and Ibn 'Arabi both possessed little in common, because Plotinus taking many elements of his system of Ibn 'Arabi had. This is inviting the author to review Plotinus's philosophy to compare with 'Arabi had. Comparison of this philosopher can be highlighted with carefully and clearly if it is associated with the history and understanding of the Sufis, especially on the theory of emanation and hierarchies. Similarly, the influence of Ibn 'Arabi significantly.

To discuss and illustrate how it compares to the philosophy of Ibn 'Arabi with Plotinus, so there is some formulation of the problem formulated in this study are: 1) How does the philosophy *wahdatul wujud* of Ibn 'Arabi?, 2) How does the philosophy of Neo-Platonism Plotinus?, 3) What are the differences and similarities of *Wahdatul wujud* of Ibn 'Arabi and Neo-Platonism of Plotinus?. The success of this research will provide considerable benefits are as follows to reveal the development of the philosophy of Ibn 'Arabi with his *Wahdatul Wujud* and Plotinus's philosophy with his Neo-Platonism and to reveal differences and similarities of them.

B. METHOD

Method of the research is a descriptive qualitative with library research. The primary data was a literature review related to *wahdatul Wujud* Ibnu 'Arabi and

Neoplatonism Plotinus covered Emile Brehier *La Philosophie de Plotin* and Chrysippe et l'ancien stoïcisme

and Laurence Ingel *Neoplatonism and Indian Thought* (Editor: R Baine Harris) as well as Solihin. *Tasawuf tematik*. Analysis data used classification, coding, data interpretation, data validation and reduction of conclusions.

C. DISCUSSION

In language meaning the *wahdatul wujud* consists of two words, namely *Wahdatul* and *Wujud*. *Wahdatul* has meaning alone, single, or unitary, while *al* have meaning of there is. Thus, *Wahdatul al wujud* means the unity of being. The purpose of the words of *wujud* and God is the absolute being.

There are four understanding of the *absolute form (wujud)* according to Ibn 'Arabi, namely:

- a. Absolute in the sense that the form is not limited to any particular form, but common to all forms
- b. Absolute in the sense, not the form in all forms, but the embodiment has transcendent to all forms.
- c. Absolute as meaning is not a direct cause, named as animate beings themselves and absolute freedom.
- d. Sometimes Ibn 'Arabi identifies the absolute rule by what he calls the reality of all reality.

Wahdatul wujud, when abstracted from some understanding, according to an expert on Sufism is the idea of the unity of God with human beings, namely that God actually has *wujud haqiqi*, while the *wujud of being* only have a form which relies on outside him, that Allah.

Ibn 'Arabi was the first person to understand the constituent unitary form of Sufism. This flow is basically based on the pillars of its taste, as well as revealed in

his word, the Divine One who created everything and He is everything beginning and no end.

Famous expression of the followers of the unity of being, through the words of Ibn 'Arabi is, they refuse backrest of creation and death. They reject the belief that at one time, natural childbirth is something of a lack of circumstances. This issue, for the Sufis do not adopts the unity of being, but better known as the creation of the problem.

The essence of Sufism *wahdatul wujud* described Ibn 'Arabi to emphasize the sense of unity the presence of nature. That is, all that exists, although in God as the creator. There was only a shadow of the one (God). Had God, the source of the shadows, is not there, then that another party will never exist, because the whole universe has no actual form as the form that belongs only to God. In other words, there is only one form, namely the form of God, while the other is only a shadow.

From the explanation above can be understood that Ibn 'Arabi saw no entities other than God because He is the right form and shape entirely. No entities other than Him. According to the experts' verification, no entities other than Allah. The realization in the view of Islam, even if there were, of course, because of God. The existence of Allah who can explain the proposition, as evidence that cannot be implemented in view of the One Almighty.

The existence of something depends on God's one and absolute. This one is the source of all beings. He is God and the manifestation of the divine. God who actually have the ultimate form, while others only have a form of relative and depend on the form outside of themselves, that is a form of God.

The parable of God with His creation like a man looking in the mirror at him. In each of the mirror, he can see himself and will look much as a mirror is placed, but the nature of which is actually just one. So, people can see themselves in the mirror, and in the mirror can see him so much, but he really was one.

According Solihin⁵⁵⁵ in his book of Sufism thematic stated that urgency of *wahdatul wujud* is the opinion of Ibn 'Arabi who according to his thought the view of Ibn 'Arabi had a little wrong and was impressed contradictions. Fallacies and contradictions can be analyzed that God does not depend on anyone? This time the God wants to see His self then look in the mirror of nature, there is an impression that the Lord requires the tool to see him, from the mirror. Thus the view of Ibn 'Arabi as if to say that God cannot see itself if there is no mirror. This is clearly wrong and impressed contradiction with the statement of God is absolute and does not depend on the other.

Concept of *Wahdatul Wujud* of Ibn 'Arabi

- a. Understand this unity has made it impossible to say it might be as opposed to a mandatory thing. Things probably are existing, new, and always changing. If it is seen from itself, before in fact it does not exist. Another term, it is probably the thing that held by other things in it portrayed and is not, even though it is said to be a permanent thing (creation that may be). Therefore, it is necessary that fixed it. This understanding by the philosophy known as the obligatory presence by something else and is located in between the possible and obligatory, which requires the presence of others.
- b. Regarding the creation of the creatures, which are contained in a hadith *qudsi*, "I was a hidden gift that I does not know, and I have been created (*being*) so that with it they know Me." Ibn 'Arabi argues, that God created all creatures in general and No particular man is that he can see and know himself, in a form which it seemed clear the properties and or his name. By doing so, he is revealed from the hidden gift (*absolute Essence*), free of all ties and bonds, but the gift that

⁵⁵⁵Solihin, *Tasawuf tematik membedah tema-tema penting*. Bandung: CV. Pustaka Setia. 2013,

unfold from the absolute Essence, not in absolute and freedom, but in the attachment as well as its limitations.

- c. Reality is essentially a form of a single, while the difference between the Essence and things are possible, only relative differences. An essential difference between the two is due to the differences that do the mind is limited.
- d. The realization was only one, that's a form of stand-alone. That the Most true (God). Many natural is not tangible nature itself, but nature is tangible with the form of God. The realization of this nature is fanciful, with the understanding that she appears to be a form of stand-alone, when in fact the tangible manifestation of God.

Mystical knowledge of Ibn 'Arabi

Here Ibn 'Arabi imaginatively depicts a progressive journey of believers and philosophers to truth in the same way with the Muslim legend, Ascension. Without any equipment except the steadfast faith (Ibn 'Arabi in the Islamic faith). Believers (and also mystic) walked through the stages of the journey, and increase his confidence and learn the truths are undeniable.

While his colleague, philosophers, fell in chaos. In the end, the philosopher rid of all the speculations are vain and want to follow the mystical path and turned to Islam. Everyone remember the stage of their journey. At each stage, both philosophers accept the knowledge of their own environment; the faithful receive the knowledge of the spirits around him.

The first is studying the phenomena appear, and the last is studying the actual things, namely: need to build around it that spirits of the prophets who deliver their esoteric doctrines to believers. Ibn 'Arabi mystical put into the mouth of the prophets of this mystical system makes the prophet explain the ways of Ibn' Arabi himself. Moses, for example, explains his theory (Ibn 'Arabi) of a universal religion. Joseph with his theory of infinite beauty and perfection of

form. Adam theory of causality, then on the causes of the phenomenon and understanding riel and phenomenon and the meaning of *al khilaf* of spiritual and material. Jesus explains the meaning of life and spirituality.

The faithful and philosophers are on this journey pursue one and the same end, namely the achievement of truth, but how they are different and the results of the got also different. Philosophers, for example, never expect to know more about the causality compared to what is observed only or causal studies occurring in the external world. Instead, the believer sees himself how his life was controlled by God. Once again, the philosopher cannot go beyond a statement of absolute transcendence of God, faithful know *dhawq*. Both aspects of reality, transcendence and immanence. In one of the mystical state, believers (also a mystic) realizes its essential unity with the condition of riel, a state where the people who know the person who was told to be one. This is all beyond the reach of the philosopher.

After walking through the seven circles of the celestial (heavenly), the philosopher cannot go any farther, the faithful continue their journey into the other circles (*mystic pure*) where he taught the subjects of eschatology (the doctrine of the death, the day of judgment, heaven and hell) and mystical. On this account the philosopher but completely blind.

Ibn 'Arabi describes what he calls the true knowledge of reality and describe the ways to get it. What is known through reason philosophers, mystics saw in those years. As Ibn 'Arab that the believer knows that riel, in direct contact with the facts riel. While the philosopher only knows the visible and the phenomenon only.

The philosophy of Plotinus

Plato reviewing several chapters about the history of Greek philosophy, from Thales, Socrates, to Aristotle. Interesting what was said Mohammad

Hatta⁵⁵⁶, the history of Greek philosophy developed along with the growth of human life. The childhood phase of Plato stems from Thales' thought, Thales gave birth to new insights into the mind of Greece. The period was then continued until to Socrates. Next to the future discretion, which is the period of classical philosophy, peak there at the time of Aristotle? After Aristotle passes, sign in old age. The old period covers a very long time period, from the year 322 BC until 529 BC. Eight and a half centuries, from the death of Aristotle until the closing of the school of philosophy that end by the Byzantine emperor Justinian. After that go back into the history of Greek philosophy.

According to Hatta⁵⁵⁷, the period of Greek philosophy at that time was in two perspectives, namely the future of ethics and religious past. During the conduct of three schools of philosophy, the Epicureans, Stoics and Skeptics. The name of the school the first taken from the builder said that the Epicurean school itself. The name of the second school, taken from the word "Stoa" meaning space. While Skeptics name, given because they were critical of the classical philosophers before. The teaching is built on the teachings of the old, then picked and put together. There are some philosophical teachings of Plotinus which needs to be studied further, among others:

Metaphysical theory of Plotinus

Plotinus a metaphysical system is characterized by the concept of the transcendent. In his opinion, in a state of mind, there are three realities: The One, The Mind, and Soul. The first reality The One (The One) is God: that is the reality that cannot be understood by the methods of science and logic. It is beyond existence, beyond all value. Its existence is transcendent and can only be lived. He can be approximated by the signs in nature.

⁵⁵⁶Mohammad Hatta, *Alam fikiran Yunani*: Kuala Lumpur, Dewan Bahasa dan Pustaka. 2012, 93.

⁵⁵⁷Ibid

The second reality *Mind* or *Nous*. This is a picture of the One and it contains the ideas of Plato. Ideas that are original form objects. *Nous* content of which are in the same. To live it needs through a process of reflection. The third reality The Soul is the architect of all the phenomena that exist in nature, Soul implies the soul of the world. Soul of the world can be seen in two aspects, the soul world into the world of energy, and at the same time soul of the world make up the universe. The human soul also has two aspects: the first intellect which is subject to reincarnation and the second is irrational. The unity of shapes and objects caused the creation of the world. Thus the universe realizes a picture idea. The entire universe is an organic unity. In the spirit world, it becomes the principle everything functions so that all the forces connected by one with the other.

In man there are three substances, spirit, soul, and body. All three realize an entity, from which the soul as a place of consciousness took place. Body realizes an object apparatus. While the spirit of unity of the soul remain in the highest, namely Submission to Allah. The purpose of life is to return according to Plotinus human unification with the Creator.

To Hen (The One)

The source of everything is called TO HEN. One, is something that is not defined, similar to the Brahman, the Hindu teachings. To Hen is something that cannot be named, cannot be imagined, something that can be understood by negative logic (*via negative*). Because it cannot be called, then TO HEN was actually not a proper name. Naming is simply because as human beings that we cannot avoid the use of these words.

TO HEN is not the same concept with the concept of God in the teachings of *monotheism*, because TO HEN not something with the creative power that created the universe. The nature flows, or radiate from it as a necessity. He is the source of everything and do not need everything. He was able to provide for

himself. Everything emanates from itself automatically. This view should not be seen as the creation of the material universe in his self, so that from the "body" of the universe he created, as described by the Babylonian mythology, for example, which says that the universe is formed of *Tiamat*, the giant dragon that contains all the gods. This view is better described as the relationship between the dancers (*the creator*) and dance (*creation*). Or shadow of the creator is a music player, and the music is his creation.

Thomism then look at this issue and say that TO HEN automatic is creating unacceptable, because then he has no free will. This criticism is not appropriate because of free will in the conception of Plotinus placed not on TO HEN, but to *Nous*, which will be described further below.

This view can also be seen from the glass eyes of *Pantheism*. Pantheism of Plotinus approximately equal to the *pantheism* of Spinoza. *Pantheism* is not seen in the narrow sense that nature is God. TO HEN is in every creature, but all of creation is not TO HEN. Creation as a stream of TO HEN, like the shadow of God, the more imperfect of Him. And these imperfections stratified up to very bottom hierarchy called the material.

Emanation should not be seen as something that is in space and time. Space and time both was the result of emanation. Space and time is an understanding of the material world which is the last emanation.

***Nous* (mind)**

Nous or intellect or sense is the first emanation of TO HEN. As an emanation closest to TO HEN, It has the capacity to contemplate TO HEN. It is something that can think about the subject, namely himself, who is thinking, and the object, something that is being contemplated. This course is similar to *rescogitans* in the philosophy of Descartes. In this case Descartes

agree with Plotinus saying *Nous*, or *rescogitans* in terms of Descartes, as a first principle.

As an emanation of the TO HEN, It is less perfect than TO HEN. *Nous* is no longer one, but has experienced separation from each other. He was right in itself, and absolute in itself, as seen from the phenomenon of conscience. Separateness that has led to autonomy.

Nous as the principle of an autonomous, autonomic self-sufficient. It bore free will. He could contemplate upward TO HEN, but he could also fall down, obey psyche. Seen here if Plotinus wants to incorporate the concept of the fall of Adam into the sin come to his philosophy. The difference, he did not put the label on the sins of the fall of *Nous* into the psyche, but just something natural which is a necessity of life that emanated from TO HEN.

Soul

The first emanation TO HEN is the first base (*Arche*) is *Nous*, and subsequent emanation is the location (*topos*) that the Soul. This location allows subsequent emanations that the material has a place. *Psyche* serves as a seed that gave birth to the material; therefore it is named *logoi spermatikoi*.

The soul is the middle principle, it was able to contemplate upward, providing information to the *Nous* of the material world, and on the other hand actively emanates downwards, creating a material world. This soul-base is seen as lust, which makes human binds to the material world, either create or consume.

Humans are described by Plotinus using *nous* and soul. He was contemplating to TO HEN biased because he has *nous*, but he also has a pull down to the material because he has a soul.

The soul here is not the same like Plato's thought. If Plato saw that the soul imprisoned in the body and can only be freed by death, Plotinus as a

mystic, saw the possibility that the soul can escape from the body. Hierarchical soul is above the material, so that he was able to master the material. The soul is the natural end of the sense (spiritual) and into the beginning of the creatures found on sensory nature. Therefore, he has a natural affinity with both of them. Soul has varying strength, and with strength occupies the beginning, middle and end of everything. According to Ingel⁵⁵⁸, the soul is a traveler on the nature of metaphysics and according to Brehier⁵⁵⁹, inside of the soul there is the longing soul and movement.

There are three streams that talk about the soul and that are found by Plotinus. First, is *Stoic* who regards the soul as a power regulator. Second, is the flow of *Pythagoras* which considers the decline in sensory soul to nature as a deterioration degree. Third, is the stream which still refers to *Pythagoras*, assumed that this sensory nature is bad? Plotinus took the first stream, as well as stepping mind as far as possible, and considers any forces at work in nature is related to the soul or spirit. He also argues that the sky has a soul, each animal also has a soul, and the earth also has the power to grow. Plotinus has the same opinion with Pythagoras about the soul to be lower, but it is different with the Gnostics, because he considers that the nature of sensory achieves the highest possible perfection that can be achieved.

Matter

Matter is the last emanation of the most remote from TO HEN. It is an emanation of the world soul (*anima mundi*). The material is at the bottom hierarchy completely passive, received an outpouring from the top, because it is fully passive, subject to deterministic laws. The material is not completely evil. Judging from the evil material relationship with the above principles.

⁵⁵⁸Ingel, Laurence. *Neoplatonism and Indian Thought* Editor: R Baine Harris: New York State University of New York Press. 1981. pp. 45–49. ISBN 978-0873955461

⁵⁵⁹Emile Brehier, 1949 *La Philosophie de Plotin*. 124

According to Plotinus, the source of Evil is the soul's desire to continue creating. This is not something that is said to sin, because the soul does have such a tendency. Because of her attachment to the matter, soul forgets the bond, the nous. This phenomenon can be explained by people who have been trapped by lust so could not think rationally. Plotinus with emanation doctrine does not explain the source of evil comes from the Creator, like Gnosticism, which saw the evil of this nature because the *Demiurge*, the creator of the universe, is evil. Plotinus cut the roots of evil to the soul alone. On *nous* itself is no crime, there is only reparability.

Remanation

As said before, Plotinus was also a mystic and claims experience mystical experience in his life. Thus he was not just interested in philosophizing, but finds a way to get back to TO HEN (*remanation*).

The material is most remote from TO HEN is the most dark or evil. Here we can see the influence of *Gnosticism* see the world as dualism, that is to say that human nature is basically want to go back to God's way. It is the last hierarchy that receives awareness of creation itself, and has a tendency to attract hierarchy soul on it. Thus the first attempt *remanation* first thing to do is resist material in self-purification

It is preparing to take the second step, which is enlightenment. The influence of eastern philosophy appears here. Enlightenment means to escape from sensory perception, and satisfy yourself with the knowledge of the idea. It's the same with the teachings of Plato and Aristotle as episteme.

The final steps, is union with TO HEN, named *ekstasis* by Plotinus. Ecstasy is an effort to overcome the separateness or differentiation of nous that see them as the subject. If they can overcome this self-restraint, to see that I'm the same with him, together with all, they essentially equally want to

go back to the TO HEN. Here it appears that Plotinus is essentially a mystic, and he constructed his entire philosophy is to clarify this issue. At this point the mystical teachings together with others, both from eastern traditions, Hindu, Buddhist, western tradition, or are in *kejawen* known *manunggaling kawulo Gusti*, one with God.

Plotinus and Mysticism

Plotinus theory of the One is thought and Sufism together, despite the fact that both of these patterns are opposite each other. The theory is commonly found at the time of Plotinus, as a result of the Greek mind mixing with eastern religions. God looks at the same time as the first limit for a rational interpretation of the universe and also become the object of direct knowledge and intuitive mysticism. Plotinus takes the theory as follows:

"The best in thing is the form, if the object knows, of course loved the *form*" "In nature there are sequences (*vertical*), so that each case (*form*) for the better, when compared to the case (*form*) underneath. Better than the object is to form, and that is better than the body is the soul, where, without the soul, the body cannot form and not fixed. Better than the soul is virtue, and virtue above is reasonable. The above reason is the being we call The "First."

So good is the highest goal that can be achieved by a soul in love, and love here is not love to judge actions of sense. "As long as people love intertwined with matters sensory, meaning they do not love. But through external symptoms, they form the soul is not separated in an image that is not visible. Thus arises love ".

Love of Sufism is essential perfect love and not related to a particular object are limited. "There are no limits other than love can feel good. It's love knows no bounds, as long for itself is a substance that knows no boundaries.

Its beauty is different than the usual beauty, beauty above other beauty "of the newly acquired .Love can get it after experiencing hardships and can only be owned by the martyr who left *syubhat* and judge actions and cleanse himself of all things that are not good. At this time the soul to feel faint in the witness of truth. But witnessing period is very short and infrequent.

Such is the way of love that can bring us to the goodness (God). Kindness not makes goodness to be loved, but rather a loved one that's good. Thus, Plotinus to the second path, the path reasonable minds, tries to interpret the ways of love with a rational interpretation.

Cursory review of the philosophy of Plotinus, indicated that he considers the religious life is totally different from the life of the mind, because of differences in the nature and landscape. Plotinus repeatedly stressed, it is impossible to know the nature of the one God through the mind. This knowledge can only be achieved with the beam to the deity and relate to Him (*ishraq wa ittishal*).

Eastern Elements of Oriental Plotinus Philosophy

Intellect according to Plotinus, a means of knowledge, and is also a universal substance, of which all things (beings) drawn to him and also out of him. The first sense functions are closely related to the mind Hellenic (Greece), while the second function, the mind is not rooted in Greece, although somewhat similar to the Stoic philosophy. This issue has been alluded to by **Emile Brehier**⁵⁶⁰, and said that all these issues revolve around one issue alone, that we as creatures partial linkage with universal substance. In summary, how the universal substances found everywhere with universally, but even so universal ?.

⁵⁶⁰Emile Brehier. *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* Paris, 1951, 62.

This issue is not recognized by Greek philosophy. Partial linkage with universal substance for Plotinus is the unity of Sufism, wherein partial missing. Not affinity minds (rational), as to be limited by Plato, Aristo and other Stoic philosophers. Plotinus shows the history of the teaching of philosophy in Greece, Plotinus would like to see the philosophy of Persia and India. Therefore Plotinus entered the army of Emperor Gordianus that attack the Persian country. Their confidence is paramount when it lies in the cult of *Mitra*. Religious belief makes the substance of the Most High as the source which sends light rays, then burned the bodies and illuminate the darkness.

When *Porphyre* tells the life history teacher, Plotinus said that the teacher with the fun of studying the philosophy of the barbarians, that philosophy is not Greek, and many took from him the unity of the "I" (Atman) with substances universal (Brahman) contained in the book *Upanishads* of India, In the books of the Hindu religion there are also other principles that we find in Plotinus and foreign to Greek philosophy. This doctrine assumes that the unity of the "I" with "universal agent" is unlikely to happen with universal knowledge, but by way of intuition, and intuition can be obtained by spiritual practices and meditations.

Difference and Similarity Ibn 'Arabi and Neo-Platonists

God according to Ibn 'Arabi is not the same with the meaning of God by Neo-Platonists. By explicitly stated that Neo-Platonism is not be confused with Ibn 'A rabbi. According to this doctrine, nature is not identified with God. According to this doctrine, nature is not identified with God nor even the aspect of divinity according to Ibn 'Arabi. It said analysis may be conducted to determine the emanation of self and the doctrine of emanation Ibn 'Arabi as seen in *plotinus's thought*.

This problem can be seen from the view in the concept of Plotinus about TO Hen (the one), called it that exists in every creation, but all of creation is not TO Hen. While Ibn 'Arabi says God or the one that is an integral part of the creation that cannot be separated

The fundamental difference again is Plotinus considers the emanation it is a natural process that had to happen so for no reason, while according to Ibn 'Arabi all emanations is the will of God. Then, according to Ibn 'Arabi the movement will be ended while it is following the Plotinus' movements as the observation of the process of all straight lineages.

Similarity

The Similarity of two minds philosopher Ibn 'Arabi with the philosopher Plotinus, namely in terms of the unity of being. Then this absolute being located similarities in the thinking of Ibn 'Arabi with the one of Plotinus.

Overall, the system of Ibn 'Arabi is more satisfying when not compared with the Neo-Platonism system. Therefore, it can be seen the comparison between the two major philosophy namely Ibn 'Arabi and Plotinus, who both have the Similarity where the expression is the same form to recognizes the unity between the union of God with nature. That nature is a unity with God that cannot be separated. Nature is the embodiment of God's existence, including human beings; humans are the embodiment of God's existence.

However, in the direction of unity of thought manifestation according to Ibn 'Arabi when compared to Plotinus has significant differences which in the view of Ibn' Arabi everything that happens in nature is called emanation. Emanation is it does not just happen, but nothing is set, the Essence to move, while according to Plato all that happens in nature is purity or naturalness, it is so in nature, nothing is moving and nothing is set, so that it can be said

there is no Essence that promote it happens. This could happen because there are very basic things that affect different belief in God, even though logically or reason could have the same thought

D. CONCLUSION

Based on the explanation above can be concluded that there are collision between Greek philosophy with divine religions. The fundamental difference was Plotinus considers the emanation is a natural process that must occur without cause; whereas according to Ibn 'Arabi all emanations is the good will. The similarity of both philosopher is in terms of the unity of being.

REFERENCES

- Emile Brehier, 1949, *La Philosophie de Plotin*.
- Emile Brehier. 1951, *Chrysippe et l'ancien stoïcisme* Paris, 1951.
- Ingel Laurence, 1981, *Neoplatonism and Indian Thought*, (Editor: R Baine Harris). State University of New York Press, pp. 45–49. [ISBN 978-0873955461](#)
- Solihin, 2013, *Tasawuf tematik membedah tema-tema penting*, Bandung: CV. Pustaka Setia.
- Mohammad Hatta, 1912, *Alam fikiran Yunani*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.

**TRADISI ZIARAH MAKAM KERAMAT
(ANALISIS MAKNA ZIARAH DI MAKAM MBAH PRIOK**

KOJA, JAKARTA UTARA)

Oleh: Moh. Toriqul Chaer

STIT Islamiyah Karya Pembangunan Paron Ngawi

Email: toriqul_74@yahoo.com

Abstract

Pilgrimage activities not only grave to pray, but also to gain the supernatural power of the spirit that was in the sacred locations. The Supernatural aspect that is often called the barâkah and karâmah. This research focuses on the tomb of Mbah Priok. The tomb of Mbah Priok became an object of pilgrimage because it is considered to have karâmah and barâkah. This research uses ethnographic methods interpretive; how the pilgrims give meaning towards the tomb of Mbah Priok. Results of the study found the tomb of Mbah Priok is considered to have big names and meritorious in the religious field. Mbah Priok Tomb believed to have mystical powers or abilities. For the pilgrims, make a pilgrimage to the tomb of Mbah Priok as a medium to establish communication with God. Mbah Priok graveyard pilgrimages also involve the conception about the guardian as part of an essential decisive barâkah and karâmah.

Keywords: *Tomb, Pilgrims, Mbah Priok.*

Abstrak

Aktifitas ziarah makam tidak hanya untuk berdoa, tapi juga untuk mendapatkan kekuatan supranatural dari roh yang berada di lokasi-lokasi keramat. Aspek supranatural itu sering disebut barâkah dan karâmah. Penelitian ini berfokus pada makam Mbah Priok. Makam Mbah Priok menjadi obyek ziarah karena dianggap memiliki barâkah dan karâmah. Penelitian ini menggunakan metode etnografi interpretatif; bagaimana peziarah memberikan makna terhadap makam Mbah Priok. Hasil kajian didapati makam Mbah Priok dianggap memiliki nama besar dan berjasa dalam bidang keagamaan. Makam Mbah Priok diyakini memiliki kemampuan atau kekuatan mistikal. Bagi peziarah, berziarah ke makam Mbah Priok sebagai media untuk menjalin komunikasi dengan Allah. Ziarah makam Mbah Priok juga melibatkan konsepsi mengenai wali sebagai bagian esensial yang menentukan barâkah dan karâmah.

Kata Kunci: *Makam, Peziarah, Mbah Priok.*

A. PENDAHULUAN

Keagamaan dalam bentuk ziarah ke tempat-tempat tertentu yang dianggap suci merupakan fenomena sejarah keagamaan sejak awal. Selanjutnya berkembang secara institusional bersamaan dengan muncul dan berkembangnya agama-agama dunia, seperti Hindu, Buddha, Kristen dan Islam.⁵⁶¹

Carrasco (1996)⁵⁶² berpendapat bahwa pengalaman dan ekspresi ziarah turut andil pada pembentukan dan pembaharuan tatanan sosial sejarah manusia. Tradisi ziarah di kalangan umat Islam Indonesia, tempat yang menjadi tujuan utama ziarah diasosiasikan berkenaan dengan tokoh yang berperan dengan kedatangan dan penyebaran Islam di Indonesia.

Johson (1994)⁵⁶³, berpendapat, ada beberapa unsur utama yang terkandung dalam perilaku ziarah, diantaranya; *Pertama*, ziarah memerlukan separasi atau pemisahan dari tempat tinggal dan aktifitas sehari-hari. *Kedua*, berziarah melibatkan sebuah perjalanan ke tempat suci. *Ketiga*, berziarah dilaksanakan dalam rangka tujuan tertentu. *Keempat*, berziarah melibatkan kesukaran, baik fisik maupun ujian keagamaan. Selain empat unsur tersebut di atas, didapati unsur yang lain, yakni terciptanya ikatan pada sesama peziarah menjadi ikatan komunitas, serta ikatan dengan kekuatan-kekuatan sakral (*sacred force*).

Carrasco (1996) dalam *“Those Who Go on Sacred Journey the Shape and Diversity of Pilgrimages”*, menambahkan bahwa dalam ziarah terdapat beberapa tipologi

⁵⁶¹ David Carrasco, *Those Who Go on Sacred Journey the Shape and Diversity of Pilgrimages, Concilium*, London: SCM Press, 1996, 13 . lihat juga Wareham, Norman, and Gill, Jill: *Every Pilgrim's Guide to the Holy Land*, Canterbury Press, 1996, 30

⁵⁶² David Carrasco, *Those Who Go on Sacred Journey...* 13. Untuk pembacaan lebih lanjut, lihat Victor W. Turner, *Ritus dan Adat Inisiasi Tahap Liminal pada Rites de Passages*, Yogyakarta: Pusat Pastoral, 1994, 386; R. L. Soeminjantoro, *Ziarah ke Gua Maria di Jawa*, Jakarta: Keluarga Nazareth PT Dian Tirta, 2004, 8; Ignaz Goldziher, *Muslim Studies Vo. II*, Aldine Atherton, New York Indonesia, Chicago: Chicago Univ. Press, 1971, 286; Annemarie Schimmel, *Islam: an Introduction*, Albany: State Univ. of New York Press, 1992, 122; J.J. Fox, "Ziarah Visit to the Tombs of Wali, the founder of Islam on Java" dalam M.C. Ricklefs (ed), *Islam in Indonesian Social Context*, Melbourne: CSEAS Monash University, 1991, 91

⁵⁶³ Lihat Gareth Lee Cockerill, "To the Hebrews/to the Muslims: Islamic Pilgrimage as a Key to Interpretation," *Missiology* 22, 1994, 347-59

komunitas: *pertama*, komunitas eksistensial. Komunitas ini terbangun secara spontan, tak terencana, langsung dan intensif. *Kedua*, komunitas normatif. Komunitas yang terorganisir (terlihat pada ziarah rombongan yang dinampakkan dalam pengadaan transportasi, makanan dan penginapan. *Ketiga*, komunitas ideologis. Yaitu model utopian dan cetak biru masyarakat yang diyakini memberikan contoh sebagai kondisi optimal bagi komunitas eksistensial.⁵⁶⁴

Berkenaan dengan lokasi berziarah Turner (1994)⁵⁶⁵ berpendapat bahwa lokasi yang menjadi tujuan ziarah memiliki posisi vital. Lokasi tersebut menjadi situs ziarah karena diyakini di tempat-tempat itu pernah terjadi peristiwa *miracle*, masih terjadi dan mungkin terjadi lagi.

Salah satu tempat yang menjadi sasaran ziarah adalah kuburan.⁵⁶⁶ Kuburan yang didalamnya dimakamkan orang-orang yang dianggap memiliki nama besar dan berjasa dalam bidang keagamaan. Orang-orang yang kemudian dikategorikan memenuhi kualifikasi sebagai orang suci yang diyakini memiliki kemampuan atau kekuatan mistikal (*myctical power*). Kuburan sebagai pusat ziarah yang dikunjungi secara rutin melibatkan aspek emosi dan batin.

Pada aktifitas ziarah di kompleks makam Mbah Priok, Koja, Jakarta Utara, format teologi ini berjumpa dengan masyarakat yang memiliki nilai kultural maupun

⁵⁶⁴ David Carrasco, *Those Who Go on Sacred Journey the Shape and Diversity of Pilgrimages, Concilium*, London: SCM Press, 1996, 16

⁵⁶⁵ Victor W. Turner, *Ritus dan Adat Inisiasi Tahap Liminal pada Rites de Passages*, Yogyakarta: Pusat Pastoral, 1994, 386. Lebih lanjut Turner menegaskan bahwa kuburan para wali menjadi tempat yang istimewa peziarah untuk mencari kemurahan hati, barâkah dan karâmah. Shadily (1984) menambahkan bahwa praktek ziarah makam merupakan upaya meminta pertolongan (*syafaat*) kepada seseorang yang dianggap keramat. Agar supaya berkat *syafaat* tersebut kehendak orang yang bersangkutan dikabulkan Tuhan dikemudian hari, lihat Hasan Shadily, *Ensiklopedia Indonesia*, Jakarta: PT. Ichtisar Baru, 1984, 8

⁵⁶⁶ Kuburan para wali dalam hal ini mendapat tempat utama bagi para peziarah. Argumen ini berpijak pada hadits Nabi yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad juga berdoa di kubur, mendoakan arwah ahli kubur. Hadits tersebut menceritakan Nabi Muhammad SAW mengunjungi makam para pahlawan perang Uhud dan makam Ahli Baqi', beliau memberi salam dan mendoakan mereka, lihat Ignaz Goldziher, *Muslim Studies Vo. II*, Aldine Atherton, New York Indonesia, Chicago: Chicago Univ. Press, 1971, 286

sistem kepercayaan yang menghargai dan mempercayai bahwa roh orang yang telah mati bisa berperan dan bisa melakukan intervensi atas orang-orang yang masih hidup. Keberadaan makam orang-orang suci diyakini mampu mengalirkan keberkahan. Makam dalam hal ini bermetamorfosis menjadi tempat yang sakral dan dihormati.

Nur Syam (2007)⁵⁶⁷ menunjukkan bahwa Islam (Jawa) memiliki tiga lokus sakral dalam kehidupan mereka, yaitu: masjid, makam dan sumur. Menurutnya, ketiga lokasi ini merupakan *cultural sphere*; medan budaya tempat bertemunya berbagai kelompok sosial dan kepentingan.⁵⁶⁸

Kajian berikut terfokus pada makam, yaitu makam yang menjadi obyek ziarah karena dianggap memiliki barâkah dan karâmah. Pemaknaan pelaku ziarah terhadap makna barâkah dan karâmah dipengaruhi oleh berbagai hal, seperti posisi dalam struktur sosial dan kepentingan. Penelitian berikut akan berusaha mengungkap aspek-aspek tersebut dengan pendekatan yang berbasis pada etnografi interpretatif.

B. TRADISI ZIARAH; PENELUSURAN SEJARAH

Ritual menurut Davamony (1995) adalah agama dalam tindakan.⁵⁶⁹ Nilai keagamaan inilah yang menuntun dan menjelaskan makna ritual yang dilakukan. Disisi lain, kepentingan individual masing-masing peziarah juga ikut membentuk

⁵⁶⁷ Nur Syam, *Madzhab-madzhab Antropologi*, Yogyakarta: LKIS Group, 2012, 117

⁵⁶⁸ Masjid sebagai tempat bertemunya kaum santri yang berafiliasi sosial keagamaan NU dan Muhammadiyah, sedangkan sumur dan makam adalah tempat bertemunya kaum abangan dan santri NU. Sebagai tempat bertemunya santri NU dan kaum abangan, sumur dan makam menjadi sarana pertemuan membentuk prosesi mempertahankan tradisi, meskipun dengan intensi dan maksud yang berbeda, lihat Nur Syam, *Madzhab-madzhab Antropologi*, Yogyakarta: LKIS Group, 2012, 117

⁵⁶⁹ Mariasusai Davamony, *Fenomenologi Agama*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1995, 167. Dengan kata lain, dapat penulis simpulkan bahwa ritual merupakan ekspresi keimanan dari para pelakunya. Selain itu, kepentingan individual masing-masing peziarah juga ikut membentuk makna ziarah. Oleh sebab itu, ziarah ini tidak hanya berkaitan dengan nilai-nilai religius, tapi juga sosial. Aspek keimanan inilah yang menuntun dan menjelaskan makna ritual yang dilakukan

makna ziarah. Oleh sebab itu, ziarah ini tidak hanya berkaitan dengan nilai-nilai religius, tapi juga sosial.

Tradisi berziarah dikalangan umat muslim ke makam para wali telah berlangsung sejak lama. Maqrizi, sebagaimana dikutip Tylor (1998)⁵⁷⁰ mengatakan bahwa tradisi ziarah secara berkelompok muncul pada paruh pertama abad ke-13 Masehi, sejalan dengan kemunculan tarekat-tarekat sufi. Schimmel mengungkapkan bahwa tradisi ziarah dalam Islam sebenarnya lebih tua dari yang dikatakan Tylor. Menurutnya, tradisi itu telah dimulai sejak abad ke-9 M. Ia juga menjelaskan bahwa *the cult of saints* telah dicampuri dengan ide-ide pra Islam.⁵⁷¹

Eickelman dalam Esposito (1995), mengatakan bahwa dikalangan umat Islam Indonesia, tempat yang bisa menjadi tujuan utama ziarah diasosiasikan berkenaan dengan tokoh yang berperan dengan kedatangan Islam di Indonesia.⁵⁷² Makam para wali mendapat tempat utama yang menjadi orientasi para peziarah. Kuburan para wali menjadi tempat yang istimewa untuk mencari kemurahan hati, barâkah maupun karâmah.

Geijble (1978) mengungkapkan bahwa di Anak Benua India, penghormatan pada makam para wali muncul dan berkembang dalam tradisi Muslim seiring dengan kemunculan dan perkembangan ajaran sufi. Hari lahir para sufi dirayakan dengan meriah dihadiri oleh ribuan pengikut. Perayaan ini adalah analogi dari perayaan maulid Nabi Muhammad.⁵⁷³ Di India, tradisi ini juga mengakar kuat di kalangan Hindu. Maka, bisa dikatakan bahwa tradisi penghormatan (*veneration*)

⁵⁷⁰ Christopher S. Tylor, *In the Vicinity of Righteous: Ziyara and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Leiden: Brill, 1998, 62.

⁵⁷¹ Schimmel tidak berbicara mengenai makna ziarah, tapi mengenai sejarah dan kaitannya dengan agama Islam. Wilayah yang paling subur dengan tradisi ziarah ini, menurutnya, adalah Afrika Utara dan India, lihat Annemarie Schimmel, *Islam: an Introduction*, Albany: State Univ. of New York Press, 1991, 122-123

⁵⁷² John. L Esposito, *Ancaman Islam: Mitos atau realita?*. (Terj). Bandung: Mizan, 1994, 70

⁵⁷³ M. Geijble, "The Veneration of Saints in Islam", *The Muslim World*, Vol. LXVIII, 1978, 176. Di Timur Dekat (Near East), tradisi itu merupakan warisan dari Yahudi dan Kristen. Lihat Chambert-Loir, Henri, Claude Guillot, *Ziarah dan Wali dalam Dunia Islam*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2007, 13

terhadap orang-orang suci (dalam Islam disebut wali) merupakan tradisi yang dimiliki bersama oleh Hindu dan Islam.⁵⁷⁴

Geijble menambahkan bahwa di Mesir, setelah pendudukan oleh Arab, aliran sufi yang terorganisir muncul pada abad ke-13, pendiri tarekat dan murid-murid utamanya dijadikan wali. Sejak saat itu, tarekat menjadi penyumbang utama bagi dunia kewalian Islam. Tarekat-tarekat tersebut, sampai kini setelah 7 abad, tidak henti-hentinya menghasilkan wali-wali yang tersohor.

Melalui ziarah para pelakunya memperoleh pemulihan fisik dan spiritual, serta menerima pengetahuan baru sehingga kehidupan diperbaharui. J.J. Fox (1991) menyebut, tradisi ziarah ke makam-makam yang dikeramatkan sudah berlangsung lama dilakukan dan dihidup-hidupkan oleh masyarakat Islam Indonesia, baik oleh para tokoh/pemuka, maupun kaum awam.⁵⁷⁵

Daniels (2009) mengungkapkan bahwa tradisi ziarah dalam kultur Jawa telah mengakar begitu kuat, yang ia sebut sebagai salah satu *Javanese religious continuum*.⁵⁷⁶ Ziarah, menurutnya merupakan aktifitas mengunjungi lokasi-lokasi suci seperti kuburan, sumur, sungai, dan lokasi yang berkaitan dengan figur-figur kharismatik. Aktifitas tersebut tidak hanya untuk berdoa, tapi juga untuk mendapatkan kekuatan supranatural dari spirit (roh) di lokasi-lokasi keramat tersebut.

Aspek supranatural itu yang sering disebut barâkah dan karâmah. Karâmah dimaknai sebagai tindakan mukjizat yang mampu dilakukan seorang wali. Hal yang harus diperhatikan, kapasitas seorang wali sehingga mendorong orang-orang untuk

⁵⁷⁴ Selanjutnya Geijbels membahas Muslim Pakistan, ia membagi kaum Muslim ke dalam dua kategori: *pertama*, ahli masjid (*people of the mosque*). Mereka adalah orang-orang yang rasional dan tradisional dalam manifestasi praktik-praktik dan kepercayaan keagamaan mereka; *kedua*, *people of the shrine*; yaitu kelompok yang lebih banyak menyandarkan praktik dan kepercayaan keagamaan pada emosi, bukan rasio. Para pengikut tarekat dan peziarah ke kubur wali termasuk dalam kategori kedua ini, lihat M. Geijble, "The Veneration of Saints in Islam", *The Muslim World*, Vol. LXVIII, 1978, 176

⁵⁷⁵ J.J. Fox, "Ziarah Visit to the Tombs of Wali, the founder of Islam on Java" dalam M.C. Ricklefs (ed), *Islam in Indonesian Social Context*, Melbourne: CSEAS Monash University, 1991, 19

⁵⁷⁶ Daniels, *Islamic Spectrum in Java*, United Kingdom: MPG Books Group, 2009, 40

mempercayainya terletak pada kesanggupannya melakukan mukjizat atau karâmah. Oleh sebab itu, pemilik karâmah biasanya akan mendapat pengkultusan dari para pengikutnya.⁵⁷⁷

Madjid (1995)⁵⁷⁸ berpendapat bahwa karâmah ada pada seorang wali bukan karena prestasi spiritualnya, melainkan sebagai pertanda kecintaan Allah pada wali-Nya. Karâmah semata-mata karunia Ilahi kepada orang yang shaleh. Sedangkan barâkah (*bless*) menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (1990) berasal dari kata kerja; memberkati atau memberi berkah (*to bless*), sedang kata bendanya barâkah; berkat atau berkah (*blessing*).⁵⁷⁹

Barâkah diyakini bisa diberikan oleh seseorang yang mempunyai kapasitas rohani atau kesucian. Barâkah dalam perkembangan kemudian meluas, menjadi atribut yang melekat pada kalangan yang secara genealogis mempunyai pertautan dengan keluarga Nabi Muhammad. Dalam sufisme Islam, wali dianggap sebagai pihak yang memiliki barâkah.⁵⁸⁰

Adalah hal yang menarik bahwa tradisi ziarah ditemukan hampir di seluruh pelosok dunia Muslim, termasuk Indonesia. Beberapa kajian tentang ziarah di antaranya; Muhaimin (2006)⁵⁸¹ meneliti makam Sunan Gunung Jati di Cirebon, Anwar (2007)⁵⁸² mengkaji tentang makam K.H. M. Syafi'i Hadzami di kampung

⁵⁷⁷ Asep Usman Ismail, "Masalah-Walayah dalam Tasawwuf: Pandangan Hakim at-Tirmidzi dan ibn Taimiyyah", *Jurnal Paramadina*, Vol. I, Nomor 2, 1999, 122

⁵⁷⁸ Nurcholis Madjid, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 1995, 215

⁵⁷⁹ Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Penerbit Balai Pustaka, 1990, 280

⁵⁸⁰ Barâkah merupakan kekuatan vital yang memancar dari benda, atau lebih tepatnya makam dari orang-orang yang semasa hidupnya diyakini memiliki barâkah. Dalam dunia Arab pra-Islam kepercayaan tentang barâkah telah ada. Kaum Badui memandang barâkah sebagai manifestasi dari sesuatu yang misterius dan rahasia, sedangkan Islam menganggapnya atribut yang menunjuk asalnya dari Allah. Kehadiran barâkah atas diri seseorang diperoleh karena kesucian dan karunia, karena kesatuan yang erat dengan Allah serta Nabi Muhammad, lihat M. Geijble, "The Veneration of Saints in Islam", *The Muslim World*, Vol. LXVIII, 178; Sulami, Muhammad bin Husain, al. 2003. *Thabaqat al Sufiyah*, Beirut : Dar al Kutub al Lubnani

⁵⁸¹ Muhaimin A.G., *The Islamic Tradition of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*, Canberra: ANU Press, 2006

⁵⁸² Chaerul Anwar, *Tradisi Ziarah Kubur pada Masyarakat Betawi pada makam K.H. M. Syafi'i Hadzami di kampung Dukuh, Jakarta Selatan*, Jurusan Komunikasi dan Penyiaran Islam, Fakultas Dakwah dan Komunikasi Islam, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2007

Dukuh, Jakarta Selatan, penelitian yang dilakukan Susanti (2013)⁵⁸³; Ziarah Makam Kiai Ageng Balak, Merten, Bendosari, Sukoharjo, Irmasari (2013)⁵⁸⁴ meneliti makam Angku Keramat Junjung Sirih, Nagari Paninggahan, Solok, Jamhari (2001)⁵⁸⁵ yang melakukan penelitian makam Sunan Bayat di Klaten, Badruddin (2011)⁵⁸⁶ mengkaji tentang makam Wali Abdul Hamid bin Abdullah bin Umar Basyaiban di Pasuruan, Jawa Timur dan penelitian yang dilakukan Issa (2012)⁵⁸⁷ tentang ziarah Makam Sunan Ampel, Surabaya.

Chambert-Loir dan Guillot (2007)⁵⁸⁸ menunjukkan bahwa tradisi ziarah kubur dalam dunia muslim mengekspresikan aspek yang multi dimensi. Terdapat aspek keyakinan, emosi, harapan-harapan ekonomi dan sosial sebagai usaha untuk memecahkan permasalahan hidup sehari-hari. Aspek multidimensi tersebut bersifat khas yang berbeda antara satu lokasi, tradisi ataupun makam dengan lokasi, tradisi atau makam lainnya.

Penelitian tentang destinasi ziarah akan selalu menunjukkan aspek khas yang membedakannya dari yang lain. Sebagai contoh, di Mesir, lokasi perayaan kesuburan (*celebration of fertility*) hanya terjadi di makam salah satu sufi terbesar, Syaikh Ahmad al Badawi. Perayaan tersebut bertepatan dengan hari kelahirannya yang dihadiri oleh para penyair, tukang sulap, peramal nasib dan pengamen jalanan.

⁵⁸³ Dwi Susanti, *Makna Tradisi Ziarah Makam Kyai Ageng Balak dalam Era Modernisasi*, Skripsi, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan, Surakarta: Universitas Sebelas Maret, 2013

⁵⁸⁴ Mirta Irmasari, *Makna Ritual Ziarah Kubur Angku Keramat Junjung Sirih Oleh Masyarakat Nagari Paninggahan*, Program Studi Pendidikan Sosiologi Antropologi Jurusan Sosiologi, Palembang: FIS UNP, 2013

⁵⁸⁵ Jamhari, "The Meaning Interpreted: The Concept of Barokah in Ziarah" in *Studia Islamika*, Vol.8, No.1, 2001

⁵⁸⁶ Badrudin, *Pandangan Peziarah Terhadap Kewalian Kiyai Abdul Hamid bin Abdullah bin Umar Basyaiban Pasuruan: Perspektif Fenomenologis*. Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2001, Disertasi tidak diterbitkan

⁵⁸⁷ **Rahaldi Issa, Trisna**, *Ziarah Makam Wali; Studi Deskriptif Tindakan Sosial Masyarakat Muslim Yang Berziarah Ke Makam Sunan Ampel Surabaya*, Departemen Sosiologi, FISIP, Universitas Airlangga, 2012

⁵⁸⁸ Christopher S. Tylor, *In the Vicinity of Righteous.....* 62

Jika seseorang ingin niatnya untuk berhaji terkabul, maka ia harus berziarah ke makam Fatima al Abida al Musiliyya.⁵⁸⁹

C. MAKAM MBAH PRIOK: SEJARAH SINGKAT

Makam keramat Mbah Priok berada di Kp. Koja (Lokasi makam Ex- Dobo) atau tepatnya berada di daerah Terminal Peti Kemas (PTK), Koja, Jakarta Utara. Kecamatan Koja mempunyai luas 12,25 Km².

Berdasarkan posisi geografisnya kecamatan Koja memiliki batas-batas disebelah utara membentang pantai Jawa dan kecamatan Cilincing. Sementara disebelah selatan berbatasan jalan Raya Pegangsaan Dua, kecamatan Kelapa Gading. Sebelah Timur berbatasan jalan Kramat Jaya, kecamatan Cilincing. Sebelah barat jalan Yos Sudarso, kecamatan Tanjung Priuk. Wilayah kecamatan Koja terbagi atas 6 kelurahan; kelurahan Tugu Selatan, Tugu Utara, Lagoa, Koja, Rawabadak Utara dan Rawabadak Selatan.

Peristiwa bentrokan berdarah 14 April 2010 sempat mewarnai makam Mbah Priok. Hal ini pemerintah, khususnya PT Pelabuhan Indonesia II (Persero) atau IPC sebagai operator terminal-terminal di Pelabuhan Tanjung Priok berupaya menetapkan standar internasional sebagaimana diatur dalam *International Ship and Port Facility Security* atau dikenal dengan ISPS Code. Aturan ini menginstruksikan seluruh area pelabuhan untuk steril dari semua aktivitas masyarakat umum.

⁵⁸⁹ Christopher S. Tylor, *In the Vicinity of Righteous*.....65. berdasar penelusuran penulis di Jawa, jika seseorang ingin cepat hafal al-Quran, maka ia harus berziarah ke makam Mbah Isam di Kudus. Jika ingin menyampaikan keluh kesah karena telah dimadu suami, ia bisa berziarah ke makam Nyai Mas Gandasari, Pangurangan, Arjawinangun, Cirebon. Bagi peziarah yang menginginkan kekayaan bisa datang ke makam Pangeran Samudra, Sumberlawang, di Sragen. Peziarah yang berhajat pergi haji bisa mengunjungi makam Syech Muhyi di Pamijahan, Tasikmalaya. Beberapa contoh tersebut diatas menunjukkan bahwa masing-masing lokasi ziarah memiliki pemaknaan tersendiri di mata para peziarah.

Pasca bentrokan pihak IPC menyadari keberadaan makam Mbah Priok bagi masyarakat dan menghargai keinginan masyarakat untuk tetap dapat melakukan ziarah. Pihak IPC juga melakukan mediasi ahli waris makam Mbah Priok.⁵⁹⁰

Mufid, et.al., (2010)⁵⁹¹ berpendapat bahwa keberadaan makam Mbah Priok terdapat kontroversi, awalnya Habib Hasan bin Muhammad Al Haddad⁵⁹² dimakamkan di Pondok Dayung, Tanjung Priok. Inisiatif pemerintah Hindia Belanda kala itu untuk memperluas kawasan pelabuhan maka kawasan pemakaman tersebut dipindahkan ke TPU Dobo, di kawasan Koja, Jakarta Utara. Di tempat ini pula terdapat makam Habib Abdullah bin Mukhsin Al Attos.

Berdasar informasi dari juru makam, peziarah yang datang berziarah ke makam Mbah Priok bukan hanya warga Jakarta saja, banyak yang datang dari berbagai pelosok negeri, khususnya peziarah dari Pulau Jawa. Bahkan ada beberapa peziarah dari luar negeri yang sengaja datang ke makam Mbah Priok.

⁵⁹⁰ Ada beberapa hal yang telah disepakati oleh kedua belah pihak demi kontinuitas pengelolaan makam dan kegiatan kepelabuhanan, antara lain bahwa keberadaan makam "Mbah Priok" tetap dipertahankan dengan konsep *cluster* yang dibatasi dengan tembok setinggi + 3 (tiga) meter serta akan dibangun pula akses khusus jalan ke area makam Mbah Priok yang sekaligus dapat dipakai sebagai area parkir dengan daya tampung hingga 80 bus peziarah. Pembangunan akses khusus ini terintegrasi dengan pembangunan jalan bebas hambatan Akses pelabuhan Tanjung Priok. Disisi lain, untuk wilayah eks-TPU Dobo yang berada di luar wilayah makam Mbah Priok akan dibangun dan digunakan oleh IPC sebagai pintu masuk pelabuhan kontainer JICT dan Terminal Peti Kemas (TPK) Koja serta pembangunan *ramp on* dan *ramp off* Koja. Ahli waris makam Mbah Priok memberi jaminan kelancaran proses pembangunan dan penataan pelabuhan yang dilakukan oleh PT. Jakarta International Container Terminal (JICT) maupun pembangunan jalan bebas hambatan Akses Tanjung Priok oleh Kementerian Pekerjaan Umum. Disamping itu, kuasa hukum dan ahli waris makam Mbah Priok menjamin tidak akan ada pihak lain yang mengklaim sebagai ahli waris makam Mbah Priok, lihat www.indonesiaport.co.id di unduh pada tanggal 10 November 2018

⁵⁹¹ Ahmad Syafi'i Mufid, et.al, *Kasus Mbah Priok: Studi Bayani Wa Tahqiq Terhadap Masalah Makam Eks TPU Dobo* (Jakarta: Madani Institute, 2010), 41

⁵⁹² Berkenaan dengan nama mbah Priok dengan Makam Al Imam Al Arif Billah Sayyidina Al Habib Hasan Bin Muhammad Al Haddad R.A, lihat *Risalah Manakib (Mbah Priok)*, Jakarta, *Maqom Kramat Situs Tanjung Priok*, (tanpa tahun), hlm. 5-7; [http:// metro.vivanews.com/news/read/144063 kisah_panjang_makam_keramat_mbah_priok](http://metro.vivanews.com/news/read/144063_kisah_panjang_makam_keramat_mbah_priok) diunduh tanggal 10 Desember 2013; [http:// tunaskreativita.blogspot.com/ 2013/03/sejarah-mbah-priok-sebuah-kontroversi.html](http://tunaskreativita.blogspot.com/2013/03/sejarah-mbah-priok-sebuah-kontroversi.html) diunduh tanggal 10 Desember 2013; *Al Habib Muhammad Bin Ahmad Al Haddad et.al, tanpa tahun: 39*

Kegiatan yang dinantikan peziarah ada pada malam Jumat atau Minggu akhir pada bulan Safar, yakni *haul Qubro*. Pada setiap Kamis malam Jum'at, peziarah yang datang dapat mengikuti rangkaian acara yang dimulai dari sesudah shalat Maghrib, diantaranya; *tawassul*, pembacaan sholawat Nabi Muhammad, Surat Yasin, *Raatibul Al- Hadad*, Asmaul Husna, Asmaul Nabi Muhammad, pembacaan Maulid Nabi, siraman rohani, doa penutup, ziarah bersama.

Khusus setiap Kamis malam Jum'at Kliwon acara ditambah dengan pembacaan *manaqib* Syeh Abdul Qodir Jaelani R.A dilanjutkan dengan ziarah *Qubro* ke makam waliyullah. Terkadang dalam kegiatan tersebut diselingi dengan acara makan bersama, yang disajikan oleh para ahli waris makam.

Adalah fakta menarik bahwa makam Mbah Priok tidak akan sepopuler sekarang ini, jika tidak ada peristiwa bentrok fisik, Rabu berdarah pada tanggal 14 April 2010. Peristiwa tersebut meninggalkan catatan kelam pada kedua belah pihak. Kendati sebelumnya, banyak orang yang sudah tahu atau bahkan rutin berziarah ke makam mbah Priok. Akan tetapi jumlahnya tidak sebanyak saat ini. Cerita-cerita mitis-pun muncul dan berkembang pada saat *haul*, *Majlis Tadzkir*, terutama pada peristiwa "Rabu Berdarah" tahun 2010.

D. MAKNA ZIARAH MENURUT PEZIARAH

Apa saja dimensi-dimensi makam yang dimaknai oleh para peziarah? Dimensi tersebut mencakup aspek historis dan religiusitas orang yang dimakamkan. Seseorang yang diyakini telah mencapai derajat wali semasa hidup, makamnya tentu akan dilihat secara berbeda oleh peziarah dibanding makam kiai atau *ustadz* yang belum mencapai derajat wali.

Garis genealogis orang yang dimakamkan juga memberikan makna yang berbeda bagi para peziarah. Sebagai contoh, wali yang memiliki garis genealogis

Arab, apalagi sampai ke Nabi Muhammad SAW dipandang lebih istimewa dibanding wali keturunan lokal.⁵⁹³

Dimensi lain adalah bagaimana pengelola makam mereproduksi makna makam dalam diskursus keagamaan di masyarakat. "Pencitraan" terhadap makam memiliki kualitas yang berbeda di mata masing-masing peziarah. Hal ini menunjukkan bahwa makna makam tidak terletak inheren dalam makam tersebut, tapi lebih pada bagaimana para peziarah memaknainya. Dalam konteks ini, menarik untuk melihat bagaimana para peziarah lokal memaknai makam keramat Mbah Priok, Koja, Jakarta Utara. Peziarah lokal mencakup juru makam, masyarakat Jakarta dan peziarah tamu. Berikut uraian masing-masing kategori tersebut:

1. Juru makam

Otoritas juru makam tidak hanya dalam aspek sejarah, tapi juga dalam hal yang berkaitan dengan dunia spiritual. Dalam hal ini, bisa dikatakan bahwa, peran juru makam sebagai sumber sejarah masih bisa digantikan oleh para sejarawan; namun perannya sebagai sumber otoritas dalam dunia spiritual sangat sulit tergantikan, sebab hal ini merupakan bagian dari otoritas juru makam makam. Sebagai orang yang diserahi tugas untuk menjaga makam, bagaimana juru makam memaknai aktifitas ziarah ke makam tersebut? Apakah posisinya sebagai orang yang berkepentingan dengan kontinuitas aktifitas ziarah ikut mempengaruhi makna yang ia pahami? Pemahaman juru makam disini peneliti klasifikasi menjadi dua hal: *pertama*, pemahamannya terhadap aktifitas ziarah; dan *kedua*, penilaiannya terhadap aktifitas ziarah yang dilakukan oleh para peziarah.

Ziarah adalah aktifitas mengunjungi makam seseorang untuk mendoakan dan mengambil contoh suri tauladan dari orang yang telah meninggal tersebut.

⁵⁹³ lihat Geijble, "The Veneration of Saints in Islam", 176 dan Dhofier, Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP 3S, Jakarta, 1982), 148

Makam yang layak untuk diziarahi hanyalah makam para wali. Substansi ziarah adalah mendoakan, bukan meminta-minta. Mengapa para peziarah perlu mendoakan para wali? Menurutnya, hal itu penting untuk kebaikan mereka sendiri.

Selain barâkah, menurutnya wali Allah juga memberikan karâmah dan *syafaat*. Tiga hal tersebut melekat dan menjadikan sosok wali, baik ketika masih hidup maupun setelah mati kuburnya menjadi tempat ziarah.

Bagaimana penilaian juru makam terhadap aktifitas ziarah yang dilakukan oleh para peziarah? Walaupun aktifitas ziarah menurut juru makam bukan untuk meminta-minta, namun ia memberikan panduan berupa doa-doa khusus kepada peziarah, khususnya bagi para peziarah individual, agar keinginan mereka tercapai. Peziarah individual biasanya memiliki permintaan pribadi. Untuk itulah, ia kemudian memberikan 'panduan' untuk membantu mereka meraih maksud yang diinginkan.

Ada kecenderungan bahwa permintaan yang "resmi", dalam pengertian melibatkan peran juru makam diizinkan dan di dukung pengelola dan para *habaib*. Dalam hal ini, persoalan boleh atau tidaknya permintaan di atas lebih berkaitan dengan prosedur. Boleh jadi, prosedur ini juga berkaitan dengan aspek ekonomi. Ada keterkaitan antara status juru makam dan kebutuhan peziarah. Bagi juru makam hal ini menjadi barâkah dari Mbah Priok yang ditujukan pada dirinya melalui para peziarah.

2. Masyarakat Jakarta

Merupakan hal menarik untuk mengungkap bagaimana masyarakat Jakarta melihat praktik ziarah di kampung halaman mereka sendiri. Lebih menarik lagi jika peneliti mampu mengungkap varian-varian pemaknaan yang berkembang di makam Mbah Priok oleh para peziarah dari Jakarta. Apakah pemaknaan mereka menunjukkan adanya keseragaman? Atau sebaliknya,

menunjukkan adanya diversitas yang besar dan luas? Untuk melihat hal tersebut, peneliti mendengar aktif, mengamati dan mewawancarai beberapa orang informan warga Jakarta mengenai beberapa hal, yaitu: *pertama*, pandangan mengenai asal usul makam dan air di dalamnya; *kedua*, nilai karomah makam Mbah Priok; *ketiga*, mengapa mereka berziarah ke makam tersebut.

Berkaitan dengan poin pertama, peziarah dari Jakarta menunjukkan respons yang berbeda antara menyakini air Barâkah Puncratan Keramat berasal dari air Zam-Zam di Mekkah dan keyakinan sosok Habib Hasan Al-Haddad yang memiliki karâmah.

Aldi (26), warga Priok mengungkapkan pandangannya mengenai tiga poin di atas. Menurutnya, air Barâkah Puncratan Keramat berasal dari Mekkah, hadir atas izin Allah melalui karâmah Habib Hasan Al-Haddad (Mbah Priok). Lebih lanjut Aldi menceritakan karâmah yang dimiliki Mbah Priok, sebagai wali Allah terutama perihal bentrokan berdarah 14 April 2010. Seperti munculnya ratusan pasukan berjubah putih mengendarai kuda keluar dari rawa-rawa sekitar makam menghalau mundur barisan Polisi dan Satpol PP yang hendak merangsek masuk *gubah* kedua dan mesin *beco* (buldozer) yang meledak.

Schimmel (1992) menuturkan bahwa dalam hal ini karâmah yang dituturkan lewat legenda-legenda, fungsinya bukan hanya sekedar membangkitkan hasrat sensasional pendengarnya. Pesan utama yang disampaikan melalui pemahaman peziarah lokal dibalik kisah-kisah karâmah Mbah Priok adalah upaya penyadaran tentang makna kepatuhan kepada Tuhan; karena para wali patuh pada Tuhan, pada gilirannya mereka dipatuhi semua makhluk.⁵⁹⁴

Schimmel menyebut karâmah sebagai keajaiban-keajaiban dogmatik. Dalam hal ini tepat apa yang Goldziher (1971) ungkapkan bahwa keyakinan

⁵⁹⁴ Annemarie Schimmel, *Islam: an Introduction*, State Univ. of New York Press, Albany, 1992, 198

kuburan wali sebagai tempat suci, karena terdapat keyakinan bahwa Allah melarang bumi untuk menghancurkan jasad-jasad nabi-nabi yang dikebumikan didalamnya. Keyakinan ini meluas tidak hanya untuk tubuh nabi, tetapi mencakup juga para syuhada, teolog dan muazin. Tindakan penodaan kuburan orang suci akan dibalas Allah dengan hukuman yang dahsyat.⁵⁹⁵

Kewalian Mbah Priok dipertegas oleh Gus Dur yang pernah melakukan kunjungan ke makam yang dimaksud, bahkan ada yang menyebut Presiden SBY pernah berziarah ke makam Mbah Priok, sebagaimana dilansir berita Jakarta.⁵⁹⁶ Pandangan berbeda disampaikan J.J. Rizal dalam seminar "*Tradisi Ziarah dalam Masyarakat Indonesia*". Ia mengungkapkan bahwa dalam kasus Priok 2010, mitos seputar Mbah Priok telah mengalami transformasi, bukan saja sebagai *accepted history*, tetapi telah menjadi kepercayaan peneguh iman. Makam Mbah priok adalah potret bahwa kekeramatan dan kemasyhuran leluhur itu dibuat bukan dilahirkan, akan tetapi dibentuk melalui suatu kontruksi memori.

Menurut Aldi, ada dua jenis makam, yaitu makam karâmah dan makam keramat. Makam karâmah adalah makam yang bisa mendatangkan barokah, tidak hanya kepada para peziarah, tapi juga kepada masyarakat yang bermukim di sekitar makam tersebut.

Makam karâmah adalah makam orang-orang yang terkenal akan kebaikannya, seperti para wali, raja yang bijak dan adil ataupun mereka yang memiliki akhlak yang luhur; sedangkan makam keramat biasanya makam orang-orang sakti, baik yang berbudi luhur maupun yang jahat. Makam Mbah Priok tergolong makam karâmah, karena ia merupakan tokoh penyebar agama Islam.

⁵⁹⁵ Ignaz Goldziher, , *Muslim Studies Vo. II*, Aldine Atherton, New York, 1971, 286

⁵⁹⁶ Warga NU berpendapat bahwa Gus Dur tidak mungkin berziarah kecuali ke kuburan para wali. Maka, kunjungan Gus Dur ke makam Mbah Priok merupakan penegasan status kewalian Al Imam Al- Arif Billah Al Quthub Syeh Sayyid Al Habib Hasan bin Muhammad Al Haddad. Ini menjadi bagian dari diskursus sosial yang ikut membentuk opini publik tentang kewalian Mbah Priok di atas. Penguatan kewalian Mbah Priok berupa ziarah yang dilakukan Gus Dur di makam tersebut, lihat http://www.beritajakarta.com/2008/id/berita_detail.asp?nNewsId=38465 diunduh tanggal 12 November 2014

Di samping itu, Mbah Priok juga dianggap telah mencapai derajat wali. Di makam wali, seseorang bisa berdoa menyampaikan keinginan mereka.

3. Makna Ziarah Menurut Peziarah Tamu

Ziarah di makam wali bersifat multi dimensi dengan tujuan yang sangat beragam. Fenomena itu bisa terlihat di makam Mbah Priok, Koja, Jakarta Utara. Para peziarah datang dengan tujuan yang beragam.

Subur asal Solo, 60 tahun, kerap berziarah ke makam Mbah Priok. Ia datang bersama muridnya, Iwan. Perawakannya tidak terlalu tinggi dengan rambut yang sudah memutih. Ia datang ke makam Mbah Priok karena mendapat wangsit. Ada berbagai jenis *laku* yang ia lakukan. Semua laku tersebut dalam bentuk puasa dan zikir.

Subur mengatakan, ia sering datang ke makam yang dikeramatkan untuk mengharapkan berkah (*barâkah*) kebaikan kehidupannya. Selain itu, Subur datang ke makam juga untuk mencari ketenangan batin. Ia berzikir di depan makam Mbah Priok, pada malam hari, dimulai pada pukul 24.00 hingga subuh, utamanya pada malam Jum'at. Ketika zikir, ia membaca al-Fatihah, al-Ikhlâs, al-Falaq, al-Nas dan Yasiin dilanjutkan dengan *tawassul* dan *raatibul Haddad*.

Iwan, pemuda berumur lebih kurang 25. Kulitnya berwarna gelap, sedikit agak kurus namun wajahnya menunjukkan ketegaran. Ia datang bersama Mbah Subur, demikian ia memanggilnya. Iwan menuturkan bahwa dirinya sedang "*nyantri*", menuntut ilmu spiritual dengan cara *tirakat* dan zikir di berbagai makam karâmah dan lokasi keramat. Salah satunya adalah makam Mbah Priok. Iwan belum memiliki pekerjaan tetap. Laku *nyantri* yang ia jalani saat ini adalah bagian dari upaya memperbesar peluang dirinya mendapatkan rezeki.

Iwan meyakini bahwa ziarah ke makam Mbah Priok berdampak pada kehidupan dunia yang lebih baik, rezeki lebih lancar dan hidup lebih tenang.

Setelah ritual di makam Mbah Priok selesai, ia akan meneruskan *nyantri* di makam Sunan Bayat, Klaten.

Proses zikir dan *wirid* yang dilakukan Iwan dalam tirakat berbeda-beda tergantung pada lokasi dan waktu. Sebelum datang ke makam Mbah Priok, ia telah berpuasa selama tiga hari.

Tindakan yang dilakukan Iwan lazim dilakukan beberapa peziarah sebelum berkunjung ke makam-makam keramat. Hal ini dilakukan pada umumnya untuk memperkuat dimensi barâkah dan karâmah makam yang dikunjungi. Nur Syam (2012) mengatakan bahwa terdapat relasi ziarah makam, puasa dan hari raya. Menurutnya dapat dipahami bahwa puasa adalah sarana untuk *tazkiyatun nafs* atau penyucian jiwa, hari raya adalah momentum saling memohon ampunan kepada sesama, maka ziarah adalah prosesi mengingat kematian atau *dzikr al maut*. Dengan demikian, ketika orang sudah melakukan ritual puasa, ritual ampunan sesama manusia maka dilakukan ritual menziarahi kubur para ahli kuburnya, sehingga lengkaplah sudah tindakan kerohanian, keduniawian dan relasi di antara keduanya.⁵⁹⁷

Kapan proses *nyantri* Iwan akan selesai? Semua tergantung Mbah Subur. Jika Mbah Subur menganggap sudah cukup, berarti proses *nyantri* sudah selesai. Pengalaman Mbah Subur bertirakat di berbagai lokasi di Jawa Timur, Jawa Tengah, Jawa Barat dan Banten sejak tahun tujuh puluhan dan hasil yang ia raih saat ini merupakan legitimasi penting bagi sang murid.

Hubungan diantara keduanya tidak mensyaratkan kritisisme, sebab dalam dunia spiritual boleh jadi kritisisme tidak dibutuhkan. Yang lebih diperlukan adalah pengamalan, ketulusan dan kepasrahan. Yang Iwan kerjakan bukanlah *intellectual exercise*, tapi *spiritual experience*. Kedua aktifitas tersebut memerlukan keterlibatan yang berbeda dalam tubuh kita; sebagaimana kedua aktifitas itu juga memerlukan lokasi pelatihan yang berbeda.

⁵⁹⁷ www.nursyam.org di unduh tanggal 9 November 2018

Pada tataran terdalam, walaupun istilah "*nyantri*" itu merupakan *laku* spiritual, yang pada hakekatnya memiliki dimensi keduniawian yang sangat kental dan kuat. Tujuan akhir *laku* spiritual yang Iwan lakukan adalah sebagai upaya untuk mendapatkan ketenangan batin dan kelancaran rezeki.

E. KESIMPULAN

Tradisi ziarah merupakan suatu proses, suatu fenomena yang cair dan berubah-ubah secara spontan. Ziarah merupakan *rite de passage* dari rakyat biasa, suatu semangat serta keberanian untuk masuk dalam pengalaman-pengalaman religius. Aktifitas ziarah kubur di makam Mbah Priok dipahami bersama sebagai ritual yang mempunyai sebuah makna penting di dalamnya. Para peziarah yang datang ke makam Mbah Priok didasarkan atas keyakinan bersama bahwa Mbah Priok merupakan sosok ulama yang bisa menjadi panutan dan sosok wali yang ketika diziarahi dan didoakan bisa mendatangkan barâkah.

Kuburan, dalam hal ini makam-makam yang dikeramatkan. Kuburan yang didalamnya dimakamkan orang-orang yang dianggap memiliki nama besar dan dianggap berjasa dalam bidang keagamaan. Orang-orang yang kemudian dikategorikan memenuhi kualifikasi sebagai orang suci. Orang-orang seperti itu diyakini memiliki kemampuan atau kekuatan mistikal adalah representasi dari cara berpikir masyarakat dalam mencari solusi permasalahan ekonomi, sosial dan budaya; ia adalah representasi religiusitas masyarakat dalam memahami hubungan antara manusia dan Tuhan.

Makam para wali, dalam hal ini makam Mbah Priok dimaknai sebagai mediator, perantara, antara manusia dan Tuhan. *Tawassul* adalah cara untuk memanfaatkan mediator itu. Sebagaimana di Mesir, dan beberapa tempat komunitas muslim berada terdapat kepercayaan yang populer bahwa figur wali yang telah mati, aktif dalam peristiwa-peristiwa di dunia sekarang dan yang akan datang.

Kewalian Mbah Priok dalam pandangan peziarah ditunjukkan melalui magnet yang begitu kuat menarik mereka datang ke makam guna melakukan ziarah. Para peziarah memberikan definisi tersendiri mengenai kewalian Mbah Priok yang, secara umum tidak terkait dengan definisi kewalian atau peringkat kewalian yang didefinisikan secara akademis. Semua peziarah meyakini bahwa Mbah Priok adalah seorang wali. Secara umum kewalian ini dikaitkan dengan karâmah, yakni kejadian atau kemampuan luar biasa yang dimiliki oleh Mbah Priok. Kisah tentang karâmah ini tersebar dari mulut ke mulut di kalangan para peziarah.

Pada akhirnya, kita harus akui tesis Geertz (1971: 3) yang menyatakan bahwa ternyata tidak lebih mudah memandang Islam tanpa ulama dibanding tanpa Nabi. Ulama, secara perlahan “mengambil” sebagian porsi penghormatan yang seharusnya diberikan kepada Nabi Muhammad. Ulama, dalam perkembangannya telah menjelma menjadi institusi yang sangat penting. Berkaitan dengan peran mereka, jika Clifford Geertz mengatakan bahwa kiai di Jawa berfungsi sebagai *cultural broker*, perantara budaya, maka peneliti ingin menambahkan fungsi itu tidak hanya berlangsung semasa kiai hidup, tapi juga ketika ia telah meninggal dunia. Makam memiliki barâkah dan karâmah yang bisa menjadi mediator dalam menjalin hubungan dengan Tuhan. Pemaknaan terhadap aspek tersebut sangat tergantung pada kualitas pendidikan, status sosial, afiliasi budaya dan keagamaan dari peziarah.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Haddad, et.al., tanpa tahun, Risalah Manakib (Mbah Priuk), Jakarta, Maqom Kramat Situs Tanjung Priuk, tanpa penerbit, Jakarta*
- Anwar, Chaerul, 2007, *Tradisi Ziarah Kubur pada Masyarakat Betawi pada makam K.H. M. Syafi'i Hadzami di kampung Dukuh, Jakarta Selatan*, Jurusan Komunikasi dan Penyiaran Islam, Fakultas Dakwah dan Komunikasi Islam, UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta
- Asep Usman Ismail, Asep, 1999, "Masalahal-Walayah dalam tasawwuf: Pandangan Hakim at-Tirmidzi dan ibn Taimiyah", *Jurnal Paramadina*, Vol. I, Nomor 2
- Badrudin, 2011, *Pandangan Peziarah Terhadap Kewalian Kiyai Abdul Hamid bin Abdullah bin Umar Basyaiban Pasuruan: Perspektif Fenomenologis*. Program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel Surabaya, Disertasi tidak diterbitkan
- Carrasco, David, 1996, "Those Who Go on Sacred Journey the Shape and Diversity of Pilgrimages", *Concilium*, SCM Press, London
- Clifford, Geertz, 1971, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*, Chicago Univ. Press, Chicago
- Daniels, Timothy, 2009, *Islamic Spectrum in Java*, MPG Books Group, United Kingdom
- Davamony, Mariasusai, 1995, *Fenomenologi Agama*, Penerbit Kanisius, Yogyakarta
- Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1990, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Penerbit Balai Pustaka, Jakarta
- Dhofier, Zamakhsyari, 1982, *Tradisi Pesantren, Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, LP3S, Jakarta
- Fox, J.J., 1991, "Ziarah Visit to the Tombs of Wali, the founder of Islam on Java" dalam *M.C. Ricklefs (ed), Islam in Indonesian Social Context*, CSEAS Monash University, Melbourne
- Geijble, M., 1978, "The Veneration of Saints in Islam", *The Muslim World*, Vol. LXVIII,
- Goldziher, Ignaz, 1971, *Muslim Studies Vo. II*, Aldine Atherton, New York
- Irmasari, Mirta, 2013, *Makna Ritual Ziarah Kubur Angku Keramat Junjung Sirih Oleh Masyarakat Nagari Paninggahan*, Program Studi Pendidikan Sosiologi Antropologi Jurusan Sosiologi FIS UNP
- Jacobson, David, 1991, *Reading Ethnography*, State Univ. of New York Press, Albany
- Jamhari, 2001, "The Meaning Interpreted: The Concept of Barokah in Ziarah" in *Studia Islamika*, Vol.8, No.1
- Madjid, Nurcholis, 1995, *Islam, Doktrin dan Peradaban*, Paramadina, Jakarta
- Muhaimin, A. G., 2006, *The Islamic Tradition of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims*, ANU Press, Canberra
- RahAldi Issa, Trisna, 2012, Ziarah Makam Wali; Studi Deskriptif Tindakan Sosial Masyarakat Muslim Yang Berziarah Ke Makam Sunan Ampel Surabaya**, Departemen Sosiologi, FISIP, Universitas Airlangga
- S.M. Bhardwaj & G. Rinshede, 1998, *Pilgrim in World Religions*, Dietrich Riemer Verlag, Berlin

- Saidi, Ridwan, 1997, *Profil Orang Betawi*, Gunara Kata, Jakarta
- Schimmel, Annemarie, 1992, *Islam: an Introduction*, State Univ. of New York Press, Albany
- Shadily, Hasan, 1984, *Ensiklopedia Indonesia*, PT. Ichtiar Baru, Jakarta
- Shiraishi, Sasaki, 1997, *Pahlawan-Pahlawan Belia: Keluarga Indonesia Dalam politik* Penerbit Gramedia, Jakarta
- Soeminjantoro, R. L., 2004, *Ziarah ke Gua Maria di Jawa*, Keluarga Nazareth PT Dian Tirta, Jakarta
- Spradley, James, 2007, *Metode Etnografi* (terj), Penerbit Tiara Wacana, Yogyakarta
- Susanti, Dwi, 2013, *Makna Tradisi Ziarah Makam Kyai Ageng Balak dalam Era Modernisasi*, Skripsi, Fakultas Keguruan dan Ilmu Pendidikan. Universitas Sebelas Maret Surakarta
- Syam, Nur, 2012, *Madzhab-madzhab Antropologi*, LKIS Group, Yogyakarta
- Turner, W. Victor, 1994, *Ritus dan Adat Inisiasi Tahap Liminal pada Rites de Passages*, Pusat Pastoral, Yogyakarta
- Tylor, Christopher S., 1998, *In the Vicinity of Righteous: Ziyara and the Veneration of Muslim Saints in Late Medieval Egypt*, Brill, Leiden

Website

- [http://metro.vivanews.com/news/read/144063 kisah _panjang_ makam_ keramat_mbah _priok \).](http://metro.vivanews.com/news/read/144063_kisah_panjang_makam_keramat_mbah_priok)
- [http://tunaskreativita.blogspot.com/2013/03/sejarah-mbah-priok-sebuah-kontroversi.html\)](http://tunaskreativita.blogspot.com/2013/03/sejarah-mbah-priok-sebuah-kontroversi.html)
- http://www.beritajakarta.com/2008/id/berita_detail.asp?nNewsId=38465
- <http://www.uinjkt.ac.id/index.php/component/content/article/1-headline/1914-tradisi-ziarah-masyarakat-indonesia-sudah-dipolitisasi-.html>
- www.nursyam.org
- www.indonesiaport.co.id

MAKAM GURU SEKUMPUL DALAM PERSPEKTIF *PILGRIMAGE STUDIES*

Oleh: Muhammad Abdillah Ihsan

Kajian Timur Tengah, Interdisciplinary Islamic Studies,
Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
rajasawardhana206@gmail.com

Abstract

Pilgrimage is a trip to a place or some considered sacred. Studies that specialize in discussing this are called pilgrimage studies, namely a very complex study related to everything related to travel to a holy place. The pilgrimage to the tomb of saints is one of the topics in pilgrimage studies, the special designation is dark pilgrimage, which is pilgrimage that deals with something that has died, a disaster, or something haunted. The study of pilgrimage of saints in Indonesia is more concerned with studies in Java and around. Dark pilgrimage studies outside Java are still minimally exposed, even though such traditions also exist and are sustainable in the culture of other communities. This paper will talking about the pilgrimage of saints in South Kalimantan, precisely the pilgrimage to the tomb of the Guru Sekumpul in Sekumpul Martapura. The discussion will be related to the background of the tradition of pilgrimage to Sekumpul, the pilgrimage rituals performed in Sekumpul, and its social, economic and politic factors.

Keywords: *Pilgrimage Studies, Dark Pilgrimage, Pilgrimage of Sainst, Guru Sekumpul.*

Abstrak

Pilgrimage atau ziarah adalah sebuah perjalanan ke suatu atau beberapa tempat yang dianggap suci. Kajian yang mengkhususkan membahas tentang ini disebut *pilgrimage studies* yakni sebuah kajian yang sangat kompleks terkait dengan segala sesuatu yang berhubungan dengan perjalanan ke tempat suci. Ziarah ke makam wali adalah salah satu dari bahasan dalam *pilgrimage studies*, sebutan khususnya adalah *dark pilgrimage*, yaitu ziarah yang berhubungan dengan sesuatu yang telah mati, bencana, atau sesuatu yang angker. Kajian tentang ziarah wali di Indonesia lebih banyak berkulat dengan kajian-kajian di Pulau Jawa dan sekitarnya. Kajian *dark pilgrimage* di luar Jawa masih minim terekspos, padahal tradisi seperti ini juga ada dan lestari dalam budaya masyarakat lain. Tulisan ini akan mengangkat tentang ziarah wali di Kalimantan Selatan, tepatnya ziarah makam Guru Sekumpul di Sekumpul Martapura. Bahasan yang akan diangkat antara lain latar belakang dari

tradisi berziarah ke Sekumpul, ritual ziarah yang dilakukan di Sekumpul, dan faktor-faktor sosial, ekonomi dan politik yang mengikutinya.

Kata Kunci: *Pilgrimage Studies, Dark Pilgrimage, Ziarah Wali, Guru Sekumpul.*

A. PENDAHULUAN

Pilgrimage Studies termasuk dalam ruang lingkup *religius studies* dimana fokusnya membahas bentuk fenomena keagamaan yang terjadi dalam keseharian pemeluk agama-agama. Kajian tentang *pilgrimage* atau sederhananya disebut kajian ziarah adalah sebuah kajian yang sangat kompleks mengingat setiap agama dan sosio-kultur di suatu tempat tertentu memiliki banyak macam variasinya tersendiri. Dalam Islam misalnya, kegiatan berhaji ke tanah suci Mekkah dan Madinah termasuk dalam kajian ziarah dengan skala besar yang memiliki ciri khas dan ritualnya tersendiri yang sedemikian rupa. Di agama lain, dalam dunia kekristenan seperti Jalan Menuju Roma, Jalan Menuju Yerusalem, dan Jalan Menuju Compostela juga termasuk dalam kajian besar *pilgrimage*, yang masing-masing Jalan tersebut bahkan berlainan satu sama lainnya.

Ziarah ke makam para wali yang banyak terdapat di Indonesia adalah salah satu varian dari luasnya bahasan *pilgrimage*. Menurut Collins-Kreiner dalam *Researching Pilgrime* sebagaimana dikutip Masduki, kajian ini disebut dengan *dark pilgrimage*, yaitu ziarah yang ditujukan antara lain terhadap situs-situs yang berhubungan dengan orang yang telah mati, bencana ataupun sesuatu yang angker. Meski memiliki skala yang lebih kecil dibandingkan kajian *pilgrimage* tersebut di atas, ziarah ke makam para wali juga memiliki dimensi dan kompleksitasnya tersendiri.⁵⁹⁸

Masduki mencatat *Pilgrimage studies* memiliki wajah yang mirip dengan *tourisme studies* dari aspek konsep sirkulasi (*circulation*) dan tempat (*place*).⁵⁹⁹

⁵⁹⁸ Anwar Masduki, "Ziarah Wali Di Indonesia Dalam Perspektif Pilgrimage Studies," *Religio: Jurnal Studi Agama-Agama* Vol. 4, No. 2 (September 2014): 22.

⁵⁹⁹ Masduki, "Ziarah Wali Di Indonesia Dalam Perspektif Pilgrimage Studies."

Collins-Kreiner mengutip Barber, menulis, *Tourisme* senada dengan arti *pilgrimage* secara harfiah yaitu perjalanan (*traveling*).⁶⁰⁰ Namun ada beberapa hal yang membedakan secara mendasar antara keduanya, meski kadang terdapat ambiguitas dalam penerapan di dalam konteks *pilgrimage*. Dewasa ini bineritas antara kedua kajian ini semakin nampak pudar mengingat masing-masingnya akan saling memiliki keterkaitan.

Stoddard mempertanyakan pendapat Sykes yang mendefinisikan *pilgrimage* sebagai sebuah perjalanan ke tempat suci sebagai tindakan penyembahan religius. Definisi lain *pilgrimage* yang juga dikritik Stoddard adalah yang diutarakan Brandon yaitu *pilgrimage* melibatkan tiga faktor: tempat suci; perjalanan satu atau beberapa orang ke tempat ziarah; tujuan tertentu, yaitu mendapatkan beberapa manfaat spiritual atau material.⁶⁰¹

Menurut definisi Stoddard sendiri, *pilgrimage* mencakup beberapa kriteria berikut; Jarak (*distance of movement*), Motivasi (*motivation*), Tempat Tujuan (*destination*), dan Besaran (*magnitude*).⁶⁰²

Masduki menulis, beberapa kajian terdahulu tentang ziarah wali di Indonesia lebih banyak seputar kajian-kajian di Pulau Jawa dan sekitarnya, kajian tentang ziarah wali di luar Pulau Jawa, khususnya Kalimantan masih sedikit mendapat perhatian.⁶⁰³ Oleh karena itu penulis mencoba mengarahkan tulisan ini terhadap topik ziarah wali Guru Sekumpul di Kota Martapura, Kabupaten Banjar, Provinsi Kalimantan Selatan. Menurut definisi Stoddard di atas, ziarah ke makam Guru Sekumpul termasuk dalam kategori *Pilgrimage*.

Tulisan ini akan menggunakan pendekatan sosio-ekonomi-religius yang mencoba mengangkat fenomena yang menjadi titik tolak dalam bahasan ini, yaitu

⁶⁰⁰ Collins-Kreiner N., "The Geography of Pilgrimage and Tourism: Transformations and Implications for Applied Geography," *Applied Geography* XXX (2009): 1–12.

⁶⁰¹ Robert Stoddard, "Defining and Classifying Pilgrimages," *Geography Faculty Publications* 2, 1997.

⁶⁰² Ibid.

⁶⁰³ Masduki, "Ziarah Wali Di Indonesia Dalam Perspektif Pilgrimage Studies."

terkait dengan kasus ziarah ke makam Guru Sekumpul di Martapura, Kalimantan Selatan. Pertanyaan risetnya bagaimana latar belakang terciptanya tradisi berziarah ke Sekumpul? Bagaimana ritual dan prosesi yang biasa dilakukan para peziarah di Sekumpul? Dan faktor-faktor turunan apa saja yang mengikuti tradisi ziarah di Sekumpul?

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif. Data yang disajikan adalah data etnografi dari fenomena yang terdapat di tempat penelitian, sifat penelitian ini deskriptif interpretatif, yaitu mencoba menggambarkan kondisi sosial di lapangan yang kemudian dianalisis dengan menggunakan ilmu, ide, dan konsep yang ada dalam *pilgrimage studies*. Data yang didapatkan diambil dengan teknik observasi, wawancara, dan studi kepustakaan. Observasi dilakukan melalui pengamatan dari ziarah kubur di makam Guru Sekumpul, sedangkan teknik wawancara dilakukan dengan proses tanya-jawab dengan informan.

Studi kepustakaan dilakukan untuk memperoleh data dari beberapa jurnal, buku, dokumen dan sumber tertulis lainnya yang relevan dengan masalah penelitian. Dalam penentuan informan dilakukan secara acak yaitu yang memiliki kriteria sebagai berikut; (a) jamaah pengajian rutin mingguan ke Sekumpul, (b) peziarah temporer ke Sekumpul.

B. LATAR BELAKANG ZIARAH MAKAM GURU SEKUMPUL

Mengutip Soekmono (2012), Armini menulis, ziarah makam adalah salah satu budaya spiritual sebagai wujud religiusitas masyarakat. Kemungkinan tradisi ziarah makam merupakan warisan zaman prasejarah berkaitan dengan kepercayaan dan penghormatan terhadap roh leluhur atau nenek moyang.⁶⁰⁴

Kegiatan ziarah makam bagi orang Banjar adalah sesuatu yang lumrah dan telah berlangsung sejak lama sekali, terdapat banyak sekali situs-situs yang

⁶⁰⁴ I Gusti Ayu Armini, "Tradisi Ziarah Dan Berkaul Pada Makam Keramat Di Lombok Nusa Tenggara Barat," *Jurnal Penelitian Sejarah dan Nilai Tradisional* Vol. 23, No. 1 (March 2016): 88.

dikeramatkan di Kalimantan Selatan bagi orang Banjar. Menurut Alfani Daud bagi masyarakat Banjar ditemukan tempat tertentu yang menjadi tujuan berziarah. Di antara tempat-tempat tersebut adalah makam-makam keramat, situs candi dari zaman pra Islam, masjid - mesjid keramat, dan kuburan orang tua dan kerabat dekat. Ada banyak sekali situs-situs yang dikeramatkan oleh masyarakat Banjar, bahkan hampir setiap daerah mempunyai situs ziarah tersendiri.⁶⁰⁵

Kepercayaan terhadap wali memberikan kontribusi bagi jumlah orang suci di kalangan masyarakat Banjar. Bagi orang Banjar seorang wali ialah orang yang memiliki keistimewaan di sisi Allah SWT dan mempunyai kelebihan dibanding orang lain pada umumnya.⁶⁰⁶ Makam para wali biasanya diziarahi untuk mengucapkan kaul akan ziarah kembali bila suatu hajat tercapai.⁶⁰⁷

Terdapat orang-orang yang sejak masa hidupnya telah dikultuskan. Namun, tidak diketahui kriteria apa yang ditetapkan dalam penentuan kewalian seseorang oleh masyarakat Banjar. Ada kecenderungan untuk mengultuskan seorang ulama kharismatik dan seseorang yang umur kecerdasan dan umur sebenarnya berbanding terbalik.⁶⁰⁸

Legitimasi ziarah dalam Agama Islam yang merupakan agama mayoritas di kalangan masyarakat Banjar diambil dari beberapa hadits Nabi Muhammad SAW, hal in pula yang kemudian semakin meneguhkan penilaian masyarakat Banjar terhadap kesucian makam para wali. Hadist-hadits tersebut antara lain sebagaimana dikutip dari Rifa'i⁶⁰⁹

رَوَى الْبَيْهَقِيُّ فِي الشَّعْبِ، عَنِ الْوَاقِدِيِّ. قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَزُورُ الشَّهَدَاءَ يَأْخُذُ فِي كُلِّ حَوْلٍ. وَإِذَا بَلَغَ رَفَعَ صَوْتَهُ فَيَقُولُ: سَلَامٌ عَلَيْكُمْ يَمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمِي عُقْبَتِي الدَّارِ.

⁶⁰⁵ Alfani Daud, *Islam Dan Masyarakat Banjar*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997, 480.

⁶⁰⁶ Ibid., 553.

⁶⁰⁷ Ibid., 563.

⁶⁰⁸ Ibid., 553.

⁶⁰⁹ Muhammad Nasib Rifa'i, *Ringkasan Ibnu Katsir*, trans. Syihabuddin, cet. 1., Jilid 2 (Jakarta: Gema Insani Press, 1999), 918.

Artinya: *Al-Baihaqi meriwayatkan di Sya'bi dari Al-Waqidi mengenai kematian. Nabi SAW setiap tahunnya senantiasa menziarahi makam para syuhada di bukit Uhud. Ketika berada di sana beliau meninggikan suaranya dan berkata: "keselamatan atas kalian sebab kesabaran kalian, alangkah baiknya tempat kesudahan itu (Q.S.Ar-Ra'd: 24).*

Mirhan AM mencatat data pribadi Guru Sekumpul dalam tulisannya, nama beliau adalah Muhammad Zaini, lengkapnya K.H. Muhammad Zaini bin Abdul Ghani bin H. Abdullah bin Mufti H. M. Khalid bin Khalifah H. Hasanuddin bin Syekh Muhammad Arsyad Al-Banjari. Beliau dilahirkan di Tunggul Irang, Martapura pada 27 Muharram 1361 H/11 Februari 1942 M dan wafat pada 10 Agustus 2005 di Sekumpul Martapura. Sapaan akrab beliau antara lain bagi masyarakat di Hulu Sungai⁶¹⁰ adalah Guru Zaini atau Guru Ijai, namun bagi masyarakat di Martapura dan sekitarnya sapaan ini agak kurang sopan sehingga beliau lebih akrab dipanggil dengan Guru Sekumpul atau Abah Guru Sekumpul, atau cukup dengan panggilan Abah Guru.⁶¹¹

Mirhan AM menulis ketika beliau wafat, simpati masyarakat sangat besar kepada Guru Sekumpul, ratusan karangan bunga dikirimkan sebagai ungkapan belasungkawa dari berbagai kalangan. Karangan bunga juga datang dari Presiden ke-6 R.I Susilo Bambang Yodhoyono, Wakil Presiden Yusuf Kalla, mantan Gubernur Kalimantan Selatan H. Rudy Ariffin, sejumlah pejabat, pengusaha, tokoh masyarakat dan lain-lain. Ungkapan kesedihan juga datang silih berganti dari warga Banjar yang berada di luar Kalimantan Selatan.⁶¹² Hal ini disebabkan oleh kharisma dan pengabdian Abah Guru Sekumpul dalam kehidupan sosial dan keagamaan yang sangat besar pengaruhnya bagi masyarakat.

⁶¹⁰ Meliputi beberapa kabupaten dengan cakupan wilayah hampir separuh luas wilayah Kalimantan Selatan

⁶¹¹ Mirhan AM, "Karisma K.H. Muhammad Zaini Abdul Ghani Dan Peran Sosialnya (1942-2005)," *Ilmu Ushuluddin* Vol. 12, No. 1 (January 2012): 68.

⁶¹² *Ibid.*, 62.

Dari sudut pandang ilmu sosial menurut Weber sebagaimana di jelaskan Mirhan AM, istilah kharisma ditujukan pada sifat tertentu yang terdapat dalam diri seseorang dan oleh sebab itu ia dibedakan dari orang biasa serta dipandang mendapat kekuatan adikodrati, adimanusiawi yang dianggap berasal dari kekuatan Tuhan. Seseorang ini adalah orang yang sangat mengesankan dan luar biasa. Kharisma ini adalah sebuah fenomena yang muncul dalam kondisi khusus tertentu dan tidak semua orang bisa mendapatkannya. Keberlangsungannya tergantung pada respon yang diberikan orang lain. Kharisma ini adalah sifat individual dan tidak dapat diwariskan. Menurut Mirhan sesuai dengan apa yang tertulis diatas, Abah Guru Sekumpul dipandang memiliki kharisma dengan beberapa indikator.⁶¹³

Hal ini dapat dilihat dari kesan yang ditimbulkan oleh sosok Abah Guru Sekumpul baik terhadap para ulama, pejabat, dan tokoh masyarakat, bahkan masyarakat secara umum, kemudian dengan banyaknya tamu yang berkunjung baik dari kalangan selebriti, politisi, pengusaha dan lain-lain baik sebagai bentuk legitimasi, pemberkatan, dan lain-lain. Hal ini tentu berkaitan dengan popularitas dan kekhususan Abah Guru Sekumpul melalui karamat yang banyak orang bicarakan.

Semasa hidupnya Abah Guru Sekumpul, kompleks Sekumpul telah menjadi pusat berkumpulnya jamaah pengajian keagamaan, Di kompleks Sekumpul tersebut, dibangun sebuah musholla megah serta beberapa tempat tinggal, dan rumah pribadi Abah Guru Sekumpul beserta keluarga. Di musholla inilah Abah Guru Sekumpul menyampaikan pengajian keagamaan kepada puluhan ribu orang jamaah.⁶¹⁴ Pasca wafatnya beliau pada tahun 2005, Sekumpul masih menjadi *center of the other* bahkan terus meningkat setiap kali dilaksanakan haul Abah Guru.

Masyarakat di Kalimantan Selatan sering menyebut pengajian yang dipimpin oleh Abah Guru Sekumpul ini dengan sebutan "Pengajian Sekumpul", hal ini

⁶¹³ AM, "Karisma K.H. Muhammad Zaini Abdul Ghani Dan Peran Sosialnya (1942-2005)."

⁶¹⁴ Ibid., 66.

disandarkan dengan nama tempat yakni Sekumpul dengan pimpinannya Guru Sekumpul.⁶¹⁵

Peran sosial Abah Guru Sekumpul terhadap masyarakat melalui nasihat-nasihat keagamaan, warisan tarekat Sammaniyah dan tradisi pembacaan maulid Al-Habsyi yang sampai hari ini masih menjadi rujukan dan kenangan tersendiri bagi masyarakat, hal ini semakin menambah besar kharisma yang beliau miliki.

Dari beberapa hal di atas makam beliau pada akhirnya dianggap sebagai suatu yang sakral, suci, dan dikeramatkan, hal ini dapat dilihat melalui apa yang dimaksudkan Stoddard dalam definisinya tentang tempat tujuan ziarah yang yaitu tempat tujuan ziarah yang dianggap suci atau sakral. Mengutip Salomon, ia menulis salah satu metode menentukan kesucian suatu tempat adalah merujuk pada pernyataan dalam teks suci. Metode lain bergantung pada data empiris yang berhubungan dengan jumlah peziarah atau jarak tempuh. Metode ketiga untuk mengukur kesucian tempat adalah dengan meminta pendapat sejumlah orang. Sejumlah orang yang terdiri dari populasi umum yang disebut sebagai suatu kelompok yang dimintai keterangannya, kesucian tempat dapat didefinisikan secara operasional berdasarkan tanggapan kolektif kelompok sampel tersebut.⁶¹⁶ Dalam metode yang pertama dan ketiga, menurut hemat penulis makam Abah Guru Sekumpul telah memiliki kriteria tersebut.

C. DESKRIPSI SINGKAT KOTA MARTAPURA

Komplek Sekumpul termasuk dalam wilayah Kabupaten Banjar Kecamatan Martapura, kecamatan ini memiliki luas area sekitar 4,203 km² dengan 26 desa dan kelurahan. Populasi penduduk di Martapura mencapai 109.565 penduduk dengan tingkat kepadatan 2.607 orang per km².⁶¹⁷

⁶¹⁵ AM, "Karisma K.H. Muhammad Zaini Abdul Ghani Dan Peran Sosialnya (1942-2005)."

⁶¹⁶ Stoddard, "Defining and Classifying Pilgrimages."

⁶¹⁷ "Badan Pusat Statistik Kabupaten Banjar," accessed November 18, 2018, <https://banjarkab.bps.go.id/>.

Martapura dikenal sebagai kota santri, hal ini disebabkan tumbuh dan tersebar pondok-pondok pesantren yang begitu banyak di daerah ini. Pondok Pesantren Darussalam adalah yang utama dan terbesar diantara yang lainnya. Kehidupan masyarakat Banjar di Mertapura sangat berkaitan erat dengan kehidupan santri, hal ini dikarenakan sebagian besarnya merupakan santri itu sendiri. Para santri di Martapura dididik dalam suasana religiusitas yang cukup tinggi. Mereka terbiasa selalu mengagungkan para ulama, guru, termasuk tokoh-tokoh besar Islam yang mengarang kitab-kitab yang mereka pelajari sehari-hari. Oleh karena itu, sikap menurut sangat mendarah daging dalam kehidupan para santri sehari-hari. Adalah suatu hal yang sangat jarang ditemui mereka mau menilai apalagi mengkritisi orang-orang yang mereka agungkan.⁶¹⁸

Dalam kondisi demikian, bagi para santri dan masyarakat umum kedudukan ulama sangat dihormati. Forum-forum ilmiah yang sifatnya mendiskusikan, mengkritisi, membanding dan meninjau ulang isi kitab ataupun pendapat para ulama tidak berkembang di Martapura dan sekitarnya. Tradisi ilmiah tidak berkembang, pemahaman keagamaan masyarakat berjalan secara tradisional dan hanya mengikuti ajaran yang diberikan oleh guru-guru atau ulama.⁶¹⁹ Pengkultusan terhadap sosok seorang guru agama ini sangat kental mengakar di kalangan masyarakat Banjar umumnya dan Martapura terlebih khusus.

Martapura juga merupakan daerah yang paling banyak memiliki majelis ilmu-ilmu agama. Diantara majelis terbesar di daerah ini adalah majelis Ar-Raudah yang bertempat di kompleks Sekumpul dan dipimpin oleh Abah Guru Sekumpul. Sampai wafatnya, beliau juga dimakamkan di dalam kompleks ini, di mana tidak jauh dari tempat tinggal dan mushalla Ar-Raudhah. Dalam kubah makam ini terdapat tiga makam yaitu makam Guru Sekumpul, makam Guru Seman Jalil, dan makam Guru

⁶¹⁸ AM, "Karisma K.H. Muhammad Zaini Abdul Ghani Dan Peran Sosialnya (1942-2005)," 65.

⁶¹⁹ Ibid., 66.

Seman Mulia. Dua yang terakhir telah bermakam di sana terlebih dahulu di sebelum Abah Guru Sekumpul.

D. PROSESI DAN RITUAL ZIARAH

Prosesi dan ritual yang dilakukan para peziarah ke makam Abah Guru Sekumpul memiliki keragaman dan tidak memiliki satu pola baku yang mesti dikerjakan, akan tetapi secara garis besar ritual ziarah yang dilakukan antara lain dengan membaca salam ketika memasuki ruangan makam, kemudian membaca syair salam sembari berdiri dan menengadahkan tangan. Setelah selesai membaca syair salam kemudian baru mengambil posisi untuk duduk. Ketika duduk beberapa orang ada yang membaca surat Yasiin, Al-Qur'an, kitab *Dalail Al-Khairat*, bahkan ada juga yang menghafal atau memperlancar hafalan Al-Qur'an, setiap akhir dari ritual biasanya diakhiri dengan pembacaan tahlil dan do'a.

Selesai dengan ritual bacaan, beberapa peziarah biasanya meletakkan bunga-bunga yang telah disediakan sebelumnya di sekitar pusara, bunga-bunga tersebut dilambangkan sebagai do'a yang tak berkesudahan dan diyakini selama belum keringnya bunga tersebut maka do'a akan terus mengalir kepada pemilik pusara. Bunga-bunga yang diletakkan para peziarah tidak akan dibersihkan oleh penjaga makam kecuali setelah membusuk atau mengering.

Beberapa peziarah dalam prosesi ritualnya juga ada yang membawa atau meletakkan air di dalam botol yang tutupnya telah dibuka selama prosesi dengan tujuan mengambil berkah dari bacaan-bacaan yang dilantunkan. Bagi beberapa peziarah yang tidak melakukan hal ini, telah disediakan air minum melalui kran air dan gelas untuk langsung minum di tempat, hal ini disediakan di sekitar pintu masuk makam.

Bagi beberapa orang peziarah yang biasa melakukan ziarah ke berbagai makan wali lainnya, makam Abah Guru Sekumpul termasuk tempat yang paling bersih dan rapi dari segi pengelolaan makam. Jamaah laki-laki dan jamaah

perempuan dipisahkan dengan sebuah dinding yang membelah bagian tengah pusara menjadi dua bagian, bagian kepala dari pusara berada di sisi laki-laki dan bagian kaki pusara berada di sisi jamaah perempuan.

Selain ritual individu yang tersebut di atas, biasa juga dilakukan ritual berjamaah di mushola Ar-Raudhah yang terletak tepat di samping makam, kegiatan rutin ini dilakukan setiap malam Senin dengan pembacaan *Maulid Simtud Durar* karangan Habib Ali bin Muhammad Al-Habsyi yang semasa hidup Abah Guru Sekumpul telah beliau populerkan di tanah Kalimantan Selatan. Setiap malam Jum'at dilaksanakan pembacaan *Maulid Burdah*, kedua kegiatan rutin ini telah berlangsung sejak masa hidupnya Abah Guru Sekumpul. Prosesi ritual ini biasanya dimulai beberapa saat sebelum shalat Maghrib dengan membaca do'a-doa, dilanjutkan dengan shalat Maghrib berjamaah, kemudian pembacaan maulid dan do'a, terakhir ditutup dengan shalat Isya berjamaah.

Setiap peringatan hari besar Islam juga dilakukan ritual-ritual dan acara khusus di mushala Ar-Raudhah, hal ini seperti yang juga biasa dilakukan oleh umam Islam lainnya.

Berbeda dari bulan-bulan biasa, ketika memasuki bulan puasa kegiatan di seputaran makam terlihat menjadi lebih sibuk. Mushala Ar-Raudhah menyediakan hidangan untuk berbuka puasa dan sahur bagi jamaah yang melewati waktunya berada di sana, hal yang menarik adalah bukan hanya pengelola mushala dan makam yang melakukan hal tersebut, rumah-rumah penduduk yang bersebaran di komplek-komplek sekitar makam juga melakukan hal yang sama dengan menyediakan hidangan berbuka secara gratis.

Ketika memasuki tanggal 21 Ramadhan, di setiap malam ganjil dilakukan ibadah *qiamullail* bersama di mushala Ar-Raudhah, prosesi ini biasanya dimulai sekitar pukul 2 (dua) subuh sampai menjelang waktu sahur.

Puncak berkumpulnya para peziarah adalah ketika peringatan haul Abah Guru Sekumpul yang dilaksanakan setiap bulan Rajab, tepatnya ketika pelaksanaan

haul, dimana beliau wafat pada bulan tersebut. Prosesi haul dibagi menjadi beberapa sesi. Untuk peringatan haul ke-13 tahun 2018 dirancang terdiri dari tiga sesi. Sesi pertama dilaksanakan pada malam Sabtu, acara ini dikhususkan bagi anggota keluarga Abah Guru Sekumpul dan undangan khusus, para undangan ini lebih di dominasi oleh para guru-guru agama dan *habaib*, prosesi ini dilaksanakan selepas shalat Isya di rumah Abah Guru Sekumpul. Sesi kedua, tepatnya pada malam Minggu prosesi diadakan di dalam kubah makam, jamaah pada malam ini terkhusus untuk jamaah laki-laki. Berikutnya, tepat di hari H, biasanya pada malam Senin, yaitu sesi umum dan terbuka bagi seluruh lapisan masyarakat yang ingin mengikuti peringatan haul, pada sesi inilah biasanya puncak dari rentetan acara haul yang dapat menghadirkan ratusan ribu jamaah. Seluruh sesi ini dilakukan selama tiga hari berturut-turut.

Prosesi acara haul pada sesi utama biasanya dimulai beberapa saat sebelum shalat Maghrib dengan pembacaan do'a-do'a, kemudian dilanjutkan dengan shalat Maghrib berjamaah, dilanjutkan dengan pembacaan surat Yasin dan Maulid Al-Habsyi, dilanjutkan dengan pembacaan zikir yang dipimpin oleh salah seorang tuan guru atau habib.

Di akhir prosesi baca-bacaan dalam acara haul biasanya ditutup dengan pembacaan do'a arwah dan do'a haul yang juga dipimpin oleh salah seorang tuan guru atau habib yang kemudian diamini oleh seluruh jamaah yang berhadir. Acara terakhir yaitu pelaksanaan shalat Isya berjamaah.

Di sela-sela pembacaan maulid atau zikir biasanya para petugas peringatan haul membagikan makanan dan minuman bagi setiap jamaah yang berhadir. Pengelolaan peringatan haul Abah Guru Sekumpul ini terbilang cukup unik, mengingat banyaknya relawan - relawan yang membantu, mulai dari jamaah majelis ta'lim, santri dan ustadz dari pondok pesantren, BPK, dan sebagainya. Masing-masing kelompok relawan ini akan mendapatkan tanda pengenal relawan dan tidak jarang masing-masing posko memiliki seragam relawannya tersendiri. Pembagian

posko relawan haul Abah Guru Sekumpul ini sudah dibagi sejak jauh waktu sebelum persiapan acara peringatan haul, masing-masing kelompok relawan telah dibagikan titik posko dan tugas dari setiap anggota posko mulai dari membersihkan wilayahnya, mengatur lalu lintas jamaah dan parkir kendaraan, membagikan makanan dan minuman, bahkan memasak makanan yang akan dibagikan kepada jamaah nantinya.

Menurut salah satu tokoh agama terkemuka sekaligus imam di mushala Ar-Raudhah, Guru H. Sa'aduddin, seluruh pengelola kegiatan haul adalah para relawan, tidak ada yang namanya panitia haul. Hanya saja dilapangan ditemukan kelompok relawan yang mengontrol dan mendistribusikan tugas yang harus dikerjakan, biasanya kelompok ini terdiri dari kelompok pemuda asli kompleks Sekumpul atau para tetua dan tokoh di Sekumpul.

Biaya yang dikeluarkan dalam satu kali peringatan haul tidak bisa dihitung secara pasti mengingat semua keperluan ini didapatkan dari para dermawan yang menyumbangkan materinya murni untuk kepentingan peringatan haul. Namun diperoleh informasi bahwa pada peringatan haul Abah Guru Sekumpul tahun 2018 disediakan sekitar 660.450 bungkus nasi bagi para jamaah.

Grup rebana yang memimpin pembacaan maulid baik yang dilaksanakan di setiap malam Senin dan Jum'at, atau dalam acara-acara peringatan haul dan lainnya adalah grup rebana khusus yang telah sejak masa hidupnya Abah Guru Sekumpul dipercaya untuk memimpin acara. Pembacaan *rawi*, syair-syair, dan bahkan tabuhan rebana yang biasa dibawakan oleh kelompok ini memiliki ciri khas khusus yang hanya terdapat di Sekumpul. Hal ini kemudian juga menjadi salah satu faktor yang menimbulkan kerinduan masyarakat untuk datang dan berkhidmat dalam acara-acara yang diadakan di kompleks Sekumpul, alat rebana yang digunakan hanya berupa rebana standar tanpa menggunakan rebana *bass*, apalagi *rawis*, terkecuali untuk syair-syair khusus yang memiliki instrumen musik *bass* dalam penyajiannya.

Motivasi yang dibawa oleh para peziarah sangat bervariasi, namun dari sekian banyak motif, motif religi adalah yang paling dominan, antara lain motif mendapatkan berkah, mengucapkan dan membayar nazar atas hajat-hajat yang diinginkan dan yang telah dikabulkan. Motivasi lain berupa pencarian ketenangan jiwa yang dirasakan para peziarah ketika berada di makam dan mushola Sekumpul, kemudian kerinduan akan kehadiran sang guru, ada juga motivasi yang didorong oleh rasa keingintahuan terkait Guru Sekumpul dan makam beliau yang begitu termasyhur. Bahkan ada beberapa yang pergi hanya sekadar ikut-ikutan kolega atau teman yang terbiasa atau pernah melaksanakan ziarah ke makam tersebut.

. Menurut Stoddard secara definitif, motif utama setiap peziarah adalah motif religius, namun kategori umum ini dapat dibagi lagi menjadi beberapa bagian (1) meminta bantuan kembali, (2) untuk menawarkan ucapan terima kasih, (3) untuk memenuhi sumpah, (4) untuk mengungkapkan ketekunan, (5) untuk memenuhi suatu kewajiban, dan (6) untuk mendapatkan jasa dan keselamatan.⁶²⁰

Meski motivasi yang disebutkan di atas cukup memuaskan untuk dilihat sebagai dorongan berziarah, terkadang didapati kondisi-kondisi yang cukup ganjil dengan melihat beberapa jamaah yang datang tidak untuk hadir dan berziarah ke makam, melainkan hanya untuk bercengkerama dengan duduk-duduk di warung makan sembari berbagi cerita atau membicarakan urusan bisnis. Motivasi untuk bersilaturahmi dan bersosialisasi ini nampaknya berkaitan dengan keinginan reuni dan *having fun*.

Motivasi yang seharusnya dimiliki oleh para peziarah menurut Stoddard adalah motivasi religius, akan tetapi mengingat motif setiap orang yang datang untuk berziarah sangat subjektif dan sangat tidak mungkin untuk menentukan cara untuk mengetahui motif setiap orang, maka solusi operasional untuk masalah

⁶²⁰ Stoddard, "Defining and Classifying Pilgrimages."

definisi ini umumnya adalah menganggap semua orang yang datang ke tempat ziarah sebagai peziarah.⁶²¹

E. FAKTOR TURUNAN: SISI SOSIAL, EKONOMI DAN POLITIK

Pertumbuhan ekonomi di kompleks Sekumpul tumbuh cukup signifikan, terdapat banyak orang-orang sekitar yang menggantungkan nasib dengan berjualan dan menawarkan berbagai macam jasa bagi para peziarah, dimulai dari warung makan, toko suvenir dan cendera mata, toko pakaian muslim, terdapat juga orang-orang yang berjualan pernak-pernik yang berhubungan dengan para wali seperti gambar-gambar para wali, buku-buku sejarah dan riwayat hidup, buku-buku agama, buku-buku tuntunan beribadah dan sebagainya.

Terdapat juga ibu-ibu yang berjualan bunga-bunga untuk diletakkan atau ditabur di makam. Warung-warung makan yang banyak terdapat di sekitaran kompleks makam selalu ramai menjadi tempat singgah bagi para peziarah untuk sekadar duduk-duduk santai beristirahat ataupun untuk menghilangkan rasa lapar. Bahkan tidak jauh dari kubah makam terdapat toko cepat saji yang mengimitasi konsep toko *franchise* besar seperti KFC, toko cepat saji ini adalah salah satu bagian dari gurita bisnis di bawah Al-Zahra Production yang dimiliki oleh keluarga Abah Guru Sekumpul sendiri. Kebertahanan ruang ekonomi yang disebut oleh Norhaidi Hasan sebagai *spiritual market* ini sepenuhnya bergantung pada jamaah Sekumpul yang telah terpola sedemikian rupa melalui persinggungan sekian tahun lamanya sejak masa hidupnya Guru Sekumpul, hal ini merupakan kelanjutan dari bagian ajaran Guru Sekumpul untuk menyeimbangkan antara kehidupan spiritual dan kenyataan duniawi.⁶²²

Kegiatan berziarah untuk hari-hari biasa hanya diizinkan sampai pukul 12 malam setiap harinya, hal ini dilakukan untuk mengistirahatkan para petugas dan

⁶²¹ Ibid.

⁶²² Norhaidi Hasan, *The Making of Public Islam Piety, Democracy and Youth in Indonesian Politics*, Yogyakarta: SUKA Press, 2013, 153.

proses pembersihan area makam, pengecualian dilakukan pada hari-hari pelaksanaan peringatan hari besar Islam atau haul Abah Guru Sekumpul dan Bulan Ramadhan.

Pada setiap peringatan haul Abah Guru Sekumpul, hampir setiap rumah yang ada di gang-gang kompleks Sekumpul dijadikan penginapan sementara para peziarah, dari penyediaan rumah-rumah singgah tersebut ada kontradiksi yang terjadi, sebagian pemilik rumah memanfaatkan kondisi ini untuk keuntungan finansial pribadi dengan mematok biaya yang mahal sebagai harga sewa, meski belakangan hal tersebut sudah diatur oleh pemerintah daerah dibantu pemantauannya oleh polisi pamong praja, karena terkait dengan harga yang terlampau tinggi ini dianggap memberatkan jamaah yang ingin pergi berziarah. Di sisi lain, ada juga yang menggratiskan secara cuma-cuma rumahnya untuk menjadi tempat peristirahatan peziarah, bahkan tak jarang pemilik rumah juga menyediakan hidangan makan dan minum secara gratis untuk para jamaah.

Lebih mengherankan lagi, bagi para dermawan yang tidak memiliki rumah di sekitaran Sekumpul ada yang menyewakan hotel dan mempersilakan para peziarah yang ingin beristirahat di sana secara gratis. Hal ini didorong oleh keinginan untuk membantu dan melapangkan para peziarah.

Meski terbilang sebagai tujuan wisata ruhani yang prestisius dengan banyaknya pengunjung harian, ziarah ke makam Abah Guru Sekumpul tidak dijadikan destinasi wisata secara resmi oleh pemerintah dengan tidak adanya pajak wisata yang di pungut, hal ini agak kontras dengan beberapa makam-makam wali lainnya yang ada di Kalimantan Selatan. Hanya pengajian/mushola Sekumpul yang terhitung sebagai tempat tujuan wisata resmi.⁶²³

Walaupun cocok jika dikatakan di setiap keramaian yang menjadi tempat berkumpulnya orang-orang maka bisnis lahan parkir juga tumbuh berkembang sedemikian rupa, namun hal ini tidak terjadi di Sekumpul, lahan-lahan parkir bagi

⁶²³ "RPJPD Kabupaten Banjar Tahun 2005-2025", Pemerintah Kabupaten Banjar, n.d.

para peziarah baik yang datang dalam kegiatan mingguan ataupun pada peringatan hari besar lainnya termasuk haul Abah Guru Sekumpul, parkir untuk segala jenis kendaraan dibebaskan dari biaya.

Keterlibatan pemerintah dalam pelaksanaan haul cukup signifikan dan sangat diperlukan dalam membantu pengaturan dan pelaksanaan peringatan haul, terlebih khusus terkait dengan pengaturan lalu lintas dan tenaga medis yang mana biasanya melibatkan instansi kepolisian, TNI, Polisi Pamong Praja, Dinas Kesehatan Palang Merah, dan sebagainya. Termasuk juga relawan - relawan yang datang dari berbagai majelis taklim, BPK, bahkan perseorangan yang turut andil dalam menjaga setiap titik yang dianggap rawan menimbulkan masalah, misalnya di setiap persimpangan yang berpotensi menimbulkan kemacetan, atau pengarahan di area parkir dan jalur-jalur alternatif untuk mengurai kepadatan arus lalu lintas. PLN dan PDAM pun turut ikut andil dalam menyediakan segala kebutuhan haul dan para peziarah.

Hal menarik dapat dilihat secara politis dari kehadiran Presiden RI Joko Widodo dalam pelaksanaan haul ke-13 tahun 2018. Narasi dan wacana politik yang berkembang menjelang pemilu presiden tahun 2019 menimbulkan banyak spekulasi yang bahkan satu sama lainnya sering bertabrakan. Tidak elok untuk turut mengeluarkan persepsi tertentu dari kondisi yang demikian, namun secara umum kehadiran presiden yang sangat terlihat insidental dan *opportunistic* tentu melahirkan efek politis tertentu. Setidaknya bagi sebagian kelompok hal ini memberikan legitimasi tertentu pada sosok presiden dan bagi kelompok lainnya menimbulkan pengaruh sebaliknya.

Menurut Turner sebagaimana dikutip Stoddard bahwa untuk melakukan ziarah cukup melibatkan gerakan menjauh dari lingkungan "lokal".⁶²⁴ Sebaran jamaah untuk hari-hari biasa dan untuk setiap acara rutin pada malam Senin dan Malam Jum'at kurang lebih mencapai radius 150 km bahkan lebih, jamaah yang datang rutin ini ada yang datang dari daerah Barabai (Hulu Sungai Tengah) arah Selatan

⁶²⁴ Stoddard, "Defining and Classifying Pilgrimages."

Kalimantan Selatan, Pelaihari (Tanah Laut) arah Timur Kalimantan Selatan, dan Marabahan, arah Barat Kalimantan Selatan. Untuk jamaah peringatan haul sebarannya jauh lebih luas lagi, bahkan mencapai tingkat nasional, hal ini dibuktikan dengan kehadiran jamaah dari daerah-daerah lain di Indonesia. Dalam hal ini ziarah ke Sekumpul terhitung dalam kegiatan *pilgrimage* yang ditulis Stoddard.

Jumlah jamaah yang hadir untuk hari-hari biasa mencapai ratusan orang dan yang hadir dalam acara mingguan mencapai ribuan orang. Sedangkan yang datang dalam peringatan haul sekitar 750.000 sebagaimana dilaporkan BPost pada haul Abah Guru Sekumpul yang ke-12 tahun 2017.⁶²⁵

Kategori besaran jumlah untuk dapat dimasukkan dalam kriteria *pilgrimage* meliputi definisi "banyak" yang dapat dioperasionalkan dengan melampirkan kondisi "signifikansi". Artinya, jika pada waktu tertentu, jumlah pengunjung ke situs suci secara signifikan lebih besar daripada biasanya, maka memenuhi syarat untuk dimasukkan dalam kategori *pilgrimage*.⁶²⁶

Di antara para peziarah yang datang berziarah ke Sekumpul ada yang datang hanya dengan berjalan kaki, bersepeda, menggunakan kendaraan bermotor baik kendaraan roda dua ataupun roda empat, baik menggunakan kendaraan pribadi maupun angkutan umum, bahkan banyak jamaah yang datang dengan menyewa angkutan khusus yang dibayar secara patungan untuk bersama-sama berangkat berziarah, untuk para peziarah yang berasal dari luar pulau ada yang datang melalui jalur laut menggunakan kapal atau jalur udara menggunakan pesawat.

F. KESIMPULAN

Bagi orang Banjar makam keramat, candi, masjid keramat, bahkan kuburan orang tua bisa dianggap sebagai suatu yang suci. Kepercayaan orang Banjar

⁶²⁵ "Subhanallah, Lautan Manusia yang Menghadiri Haul Ke-12 Guru Sekumpul Bikin Merinding," *Banjarmasin Post*, last modified April 3, 2017, accessed November 18, 2018, <http://banjarmasin.tribunnews.com/2017/04/03/subhanallah-gelombang-lautan-manusia-menghadiri-haul-ke-12-guru-sekumpul-bikin-merinding>.

⁶²⁶ Stoddard, "Defining and Classifying Pilgrimages."

terhadap wali memberikan kecenderungan untuk mengkultuskan seorang karismatik semenjak masa hidupnya, hal ini juga dipengaruhi juga oleh psikologi masyarakat santri yang mendominasi di Martapura. Ziarah ke makam wali mendapat legitimasinya dari hadis Nabi Muhammad SAW dan pengakuan masyarakat terhadap keutamaan yang dimiliki sang wali. Hal ini terjadi dalam kasus ziarah ke makam Guru Sekumpul. Kesan yang luar biasa, kebutuhan orang untuk bertamu, popularitas dan beberapa hal di luar akal sehat atau keramat beliau meneguhkan itu semua. Ditambah Peran sosial Guru Sekumpul terhadap masyarakat yang masih membekas sampai hari ini. Sehingga Sekumpul menjadi *center of the other* sejak masa hidupnya beliau sampai dimakamkan beliau di sana.

Destinasi ziarah ini telah merengkuh kesakralannya menurut Stoddard karena mendapat rujukan dari teks suci yakni hadis Nabi SAW dan opini kolektif kelompok masyarakat. Motivasi utama setiap peziarah adalah motif yang religius namun dalam kasus ziarah Sekumpul didapati sebuah kondisi yang berbeda, terdapat dorongan untuk melakukan ziarah dengan motivasi berbeda seperti misalnya keinginan untuk mendapatkan kesenangan dengan berkumpul orang lain, meski demikian Stoddard mengamini untuk menganggap semua orang yang datang ke tempat ziarah sebagai peziarah apapun motivasi yang membawanya mengingat hal ini tidak memiliki alat ukur yang cukup.

Terdapat banyak variasi dari ritual ziarah yang dilakukan pengunjung, secara garis besar terdapat ritual yang bersifat pribadi dan kolektif.

Faktor turunan yang terdapat dalam kasus ziarah Sekumpul semisal besarnya sikap sosial yang dilakukan baik para jamaah ataupun masyarakat sekitar dalam memberikan kenyamanan bagi peziarah. Pertumbuhan ekonomi yang cukup besar telah diberikan situs ini sebagai suatu yang sakral terhadap kehidupan masyarakat sekitar. Namun, makam Guru Sekumpul tidak dijadikan tujuan wisata secara resmi, hanya majelis Sekumpul yang dikategorikan sebagai destinasi wisata, hal ini menunjukkan tidak adanya komersialisasi langsung terhadap makam Guru

Sekumpul. Dalam pengelolaannya, keterlibatan pemerintah cukup signifikan namun tidak mendominasi dan tidak mengambil alih. Daya tarik politis besar pengaruhnya dengan melihat jumlah jamaah yang hadir dalam peringatan haul, adalah suatu legitimasi yang kuat jika hal ini dapat dimaksimalkan, terutama dalam konteks kontestasi politik menjelang pemilu.

Ziarah ke Sekumpul dapat dikategorikan sebagai ziarah nasional, atau paling tidak regional, namun setidaknya peziarah yang datang telah memenuhi kriteria "lebih dari pergerakan lokal". Baik peziarah yang datang di hari-hari biasa, apalagi yang datang ketika peringatan haul.

Jumlah peziarah yang datang ke Sekumpul sangat besar, untuk hari-hari biasa saja dapat mencapai ratusan bahkan ribuan orang, puncaknya terdapat pada peringatan haul. Dalam kategori signifikansi yang ditawarkan Stoddard, situs ini telah mencapai syaratnya sebagai bagian *pilgrimage*.

DAFTAR PUSTAKA

- AM, Mirhan, January 2012, "Karisma K.H. Muhammad Zaini Abdul Ghani Dan Peran Sosialnya (1942-2005)." *Ilmu Ushuluddin* Vol. 12. No. 1.
- Armini, I Gusti Ayu, March 2016, "Tradisi Ziarah Dan Berkaul Pada Makam Keramat Di Lombok Nusa Tenggara Barat." *Jurnal Penelitian Sejarah dan Nilai Tradisional* Vol. 23. No. 1,
- Daud, Alfani, 1997, *Islam Dan Masyarakat Banjar*, Jakarta: RajaGrafindo Persada,
- Hasan, Norhaidi, 2013, *The Making of Public Islam Piety, Democracy and Youth in Indonesian Politics*, Yogyakarta: SUKA Press,
- Masduki, Anwar, September 2014, "Ziarah Wali Di Indonesia Dalam Perspektif Pilgrimage Studies." *Religio: Jurnal Studi Agama-Agama* Vol. 4. No. 2
- N., Collins-Kreiner, 2009, "The Geography of Pilgrimage and Tourism: Transformations and Implications for Applied Geography.", *Applied Geography* XXX: 1–12.
- Rifa'i, Muhammad Nasib, 1999, *Ringkasan Ibnu Katsir*. Translated by Syihabuddin. Cet. 1. Jilid 2. Jakarta: Gema Insani Press,
- Stoddard, Robert, 1997, "Defining and Classifying Pilgrimages.", *Geography Faculty Publications* 2
- "Badan Pusat Statistik Kabupaten Banjar." Accessed November 18, 2018. <https://banjarkab.bps.go.id/>.
- "RPJPD Kabupaten Banjar Tahun 2005-2025." Pemerintah Kabupaten Banjar, n.d.
- "Subhanallah, Lautan Manusia yang Menghadiri Haul Ke-12 Guru Sekumpul Bikin Merinding." *Banjarmasin Post*. Last modified April 3, 2017. Accessed November 18, 2018. <http://banjarmasin.tribunnews.com/2017/04/03/subhanallah-gelombang-lautan-manusia-menghadiri-haul-ke-12-guru-sekumpul-bikin-merinding>.

LARANGAN PENYEMBELIHAN SAPI BAGI MASYARAKAT KUDUS DALAM MITOS DAN SEJARAH

Oleh: Yulinar Aini Rahmah
Mahasiswi Pascasarjana UIN Walisongo Semarang
yulinaraini@yahoo.com

Abstract

Kudus Society is closely related to the prohibition of slaughtering cow which is still believed to be a legacy from the central figure of Kudus society, Sunan Kudus. In Islamic studies, the teachings on the prohibition of slaughtering cow has been concerned by some researchers from various aspects ranging from legal studies to dakwah studies. Nonetheless, the fact shows that as a teaching that has existed and passed down through generations, the teachings on the prohibition of slaughtering cow are not documented in the heritage works of Sunan Kudus. In this study, researchers used historical research methods that focused on searching historical sources in the society by interviewing key figures related to the prohibition of slaughtering cow. The results of this study revealed that the editorial words of prohibition on slaughtering cow which had emerged and considered as Sunan Kudus teachings was part of the narrative-oral tradition, that is one of oral traditions genre passed down from generation to generation, but the pronunciation was not based on the same form from generation to generation but varied. From the results of these studies, this study also reveals the urgency of oral traditions in the modern society as an alternative to breaking the deadlock in reconstructing the history of particularly peripheral history such as community traditions and village chronicles.

Keywords: *Kudus Society, History, Folklore.*

Abstrak

Masyarakat Kudus erat dengan ajaran larangan menyembelih sapi yang sampai saat ini masih diyakini sebagai sebuah warisan dari tokoh sentral masyarakat Kudus yaitu Sunan Kudus. Dalam kajian keislaman, ajaran larangan menyembelih sapi banyak mendapat sorotan peneliti dari berbagai aspek mulai dari kajian hukum hingga kajian dakwah. Meskipun demikian, fakta menunjukkan bahwa sebagai sebuah ajaran yang sudah

ada dan turun temurun, ajaran larangan menyembelih sapi justru tidak terabadikan dalam karya-karya peninggalan Sunan Kudus. Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan metode penelitian sejarah yang difokuskan pada pencarian sumber sejarah di lapangan dengan mewawancarai tokoh kunci terkait dengan larangan menyembelih sapi. Hasil penelitian ini mengungkap bahwa redaksi kalimat larangan menyembelih sapi yang selama ini muncul dan dianggap sebagai ajaran Sunan Kudus merupakan bagian dari tradisi lisan yang memiliki genre *narrative* yaitu tradisi lisan yang diwariskan secara turun temurun namun pelafalannya tidak berdasarkan bentuk yang sama dari generasi ke generasi melainkan beragam. Dari hasil penelitian tersebut, penelitian ini juga mengungkap urgensi tradisi lisan di tengah masyarakat modern sebagai sebuah alternatif pemecah kebuntuan dalam merekonstruksi sejarah khususnya sejarah pinggiran seperti tradisi masyarakat dan babad desa.

Kata Kunci: *Masyarakat Kudus, Sejarah, Tradisi Lisan.*

A. PENDAHULUAN

Dalam realitas kehidupan sosial di wilayah Kudus, masyarakat mengenal adanya sebuah tradisi tentang larangan penyembelihan sapi. Larangan penyembelihan sapi adalah sebuah tradisi yang lahir dari hasil pemaknaan masyarakat Kudus terhadap ajaran yang dipraktikkan oleh Sunan Kudus sekitar abad ke-15.

Secara literal, tradisi ini tidak tersipkan dalam sebuah dokumen tertulis karya Sunan Kudus sebagai pengujar. Larangan penyembelihan sapi hanya dikenal melalui cerita tutur turun temurun yang tumbuh di tengah masyarakat. Kemunculan awal wacana larangan penyembelihan sapi mulai dikaji secara literatur dalam buku karya Solichin Salam berjudul *JA'FAR SHADIQ SUNAN KUDUS* yang terbit tahun 1986, lima abad sepeninggal Sunan Kudus. Dalam buku karya Solochin Salam tersebut, pembahasan tentang larangan penyembelihan sapi dalam bentuk arsip tulisan ini hanya terdiri dari tiga paragraf dalam sub-bab pembahasan berjudul

“Perjuangan” yang dilakukan Sunan Kudus.⁶²⁷ Sebuah kajian literatur teks ini yang kemudian dijadikan bahan rujukan dan kutipan utama oleh penulis atau peneliti lain sesudahnya.

Dari eksistensinya secara tulis, keberadaan tradisi larangan penyembelihan sapi tidak begitu banyak dikaji secara historis. Dalam dunia akademik yang berkaitan erat dengan dunia literasi, larangan penyembelihan sapi menjadi objek penelitian yang seringkali dipertanyakan keabsahannya karena ketersediaan sumber primer berupa dokumen tertulis yang tidak cukup memadai. Namun dari sisi lain, eksistensi larangan penyembelihan sapi di tengah masyarakat Kudus hampir tidak pernah selesai untuk tidak dibicarakan. Sebagai sebuah tradisi, larangan penyembelihan sapi begitu kuat menancap dalam kehidupan masyarakat Kudus. Dari sinilah, larangan penyembelihan sapi menjadi fenomena yang selanjutnya menarik untuk diangkat sebagai sebuah penelitian sejarah.

Selain sebagai fakta historis, kemunculan wacana larangan penyembelihan sapi yang telah menjadi tradisi masyarakat Kudus tidak terlepas dari sejumlah mitos dan folklor. Kelahiran larangan penyembelihan sapi sebagai sebuah fenomena yang tumbuh di masyarakat muncul dari latar belakang peristiwa yang cukup terkenang di tengah masyarakat Kudus. Keberadaan masyarakat yang multikultural saat itu menjadi alasan utama mengapa larangan penyembelihan sapi lahir. Pemeluk Hindu yang saat itu berstatus mayoritas di Kudus dan strategi dakwah yang dilancarkan oleh Sunan Kudus merupakan fakta sejarah yang dinarasikan dalam wacana larangan penyembelihan sapi.

Dari narasi sejarah tersebut, narasi folklor dan mitos muncul di tengah masyarakat. Dari cerita tutur yang berkembang di masyarakat, mereka percaya bahwa pelaksanaan penyembelihan sapi mengakibatkan adanya sebuah *bala'* atau

⁶²⁷ Lihat dalam Solichin Salam, *JA'FAR SHADIQ SUNAN KUDUS*, Kudus: Menara Kudus, 1986, 15.

musibah yang akan menimpa mereka. Hal ini disebabkan karena larangan penyembelih sapi merupakan ajaran yang telah diwariskan oleh Sunan Kudus kepada para anak keturunannya yaitu masyarakat Kudus sehingga melanggar ajaran tersebut dianggap sebagai sebuah tindakan durhaka kepada Sunan Kudus. Fakta di masyarakat saat ini menunjukkan bahwa mitos dan folklor tentang larangan penyembelihan sapi ini masih terus disuarakan di tengah masyarakat Kudus yang saat ini sedang bergerak menuju modernitas. Menurut Nur Said, pertumbuhan industri yang kurun dekade belakangan cukup pesat menandai pergeseran sosial masyarakat Kudus kearah modernitas.⁶²⁸ Mitos dan folklor yang berkembang di tengah masyarakat Kudus di tengah modernitas ini selanjutnya menjadi objek kajian yang menarik untuk diteliti.

B. SUNAN KUDUS DAN MITOS DALAM LARANGAN PENYEMBELIHAN SAPI

Ja'far Shadiq adalah nama asli Sunan Kudus, salah seorang wali yang lahir pada abad ke 15 dari pasangan Usman Haji (terkenal dengan sebutan "Sunan Ngudung atau Undung") dan Syarifah.⁶²⁹ Sepanjang hidupnya, Sunan Kudus menikah dengan dua perempuan yaitu Dewi Rukhil dan salah seorang anak dari Pangeran Pecat Tandaterung. Dari pernikahan dengan Dewi Rukil, Sunan Kudus dikaruniai seorang anak laki-laki bernama Amir Hasan, sedangkan dari pernikahan keduanya, Sunan Kudus dikaruniai dua anak perempuan (Nyi Ageng Pembayun dan Ratu Prodobinabar) dan enam anak laki-laki (Panembahan Palembang, Panembahan Mekaos Honggokusumo, Panembahan Kodhi, Panembahan Karimun, Panembahan Joko, dan Panembahan Pakojo).⁶³⁰

⁶²⁸ Nur Said, *Tradisi Pendidikan Karakter dalam Keluarga, Tafsir Sosial Rumah Adat Kudus*, Kudus: Brilian Media Utama, 2012, 27.

⁶²⁹ Kompas, *Jejak Para Wali dan Ziarah Spiritual*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2006, 99.

⁶³⁰ Solichin Salam, *Ja'far Shadiq: Sunan Kudus*, Kudus: Menara Kudus, 1986, 13.

Dalam hal pendidikan, Sunan Kudus pernah berguru pada beberapa figur besar. Setidaknya, ada tiga figur yang mempengaruhi proses pendidikan Sunan Kudus. Figur pertama tentu saja ayah Sunan Kudus sendiri yang merupakan seorang yang ahli dalam bidang strategi politik dalam kerajaan Islam Demak saat itu. Tidak berhenti pada proses pembelajaran dengan ayahnya, Sunan Kudus juga melakukan perjalanan dari satu tempat ke tempat lain untuk memperoleh ilmu yang akhirnya mempertemukan Sunan Kudus dengan Sunan Ampel⁶³¹ dan Kyai Telingsing⁶³².

Kemunculan awal tradisi larangan penyembelihan sapi tidak diketahui secara pasti. Hal ini karena Sunan Kudus tidak secara langsung menulis larangan penyembelihan sapi dalam karyanya. Akibatnya, banyak sekali versi cerita yang berkembang sehingga tidak jarang larangan penyembelihan sapi memunculkan persepsi hingga mitos di tengah masyarakat. Persepsi tersebut tidak lepas dari hal-hal tentang bagaimana awal mula larangan penyembelihan sapi.

Mitos ditinjau dari perspektif bahasa mengakar pada istilah *muthos* yang berasal dari Yunani. Istilah *muthos* ini mengandung arti cerita atau sesuatu yang dikatakan seseorang.⁶³³ Dalam bahasa Inggris, mitos diistilahkan dengan kata *myth* yang mengandung arti cerita dari masa lampau, sesuatu yang banyak orang percaya namun tidak benar keberadaannya.⁶³⁴ Sedangkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, mitos memiliki arti cerita suatu bangsa tentang dewa dan pahlawan zaman dahulu, mengandung penafsiran tentang asal-usul semesta alam, manusia

⁶³¹ Sunan Ampel adalah salah satu walisongo yang dikenal sebagai guru para walisongo karena keilmuan, pengalaman dan ketokohnya.

⁶³² Kyai Telingsing adalah tokoh muslim Cina yang menyebarkan ajaran Islam di Tajug (sebutan awal bagi Kota Kudus). Kyai Telingsing telah dianggap oleh masyarakat Kudus sebagai tokoh utama yang mengembangkan peradaban Kudus. Sebuah cerita mengungkapkan bahwa dikarenakan dirinya yang telah berumur dan mengalami kepayahan, Kyai Telingsing mencari sosok yang bisa menggantikan dirinya dalam menyebarkan ajaran agama Islam sekaligus membangun perkembangan dan peradaban Islam. Akhirnya Kyai Telingsing menunjuk Sunan Kudus untuk menggantikannya.

⁶³³ Mariasusai Dhavamony, *Fenomenologi Agama*, terj. Ari Nugrahanta, Yogyakarta: Kanisius, 2001, 147.

⁶³⁴ Oxford Learner's Pocket Dictionary, New York: Oxford University Press, 2008, 290.

dan bangsa tersebut mengandung arti mendalam yang diungkapkan dengan cara ghaib.⁶³⁵

Dalam penelitian ini, kerangka teori yang digunakan bertumpu pada dua teori. Teori pertama mengacu pada Mircea Eliade. Konsep mitos Eliade muncul dari teori simbolisme yang menjadi pokok pemikirannya. Menurut Eliade, segala aktivitas manusia tidak terlepas dari adanya simbol-simbol yang melingkupinya. Simbol dibutuhkan manusia untuk memperoleh informasi tentang realitas kehidupan yang terdiri atas sesuatu yang sakral (transenden sulit dijangkau manusia). Mitos bagi Eliade merupakan bagian dari simbol itu sendiri yang bisa menggiring manusia pada realitas tentang sesuatu yang sakral.⁶³⁶

Lebih lanjut, penguraian tentang mitos menurut Mircea Eliade adalah sebuah cerita sakral yang menggambarkan runtutan suatu peristiwa dalam konteks penceritaan primordial (awal).⁶³⁷ Dalam kaitannya dengan sejarah, Mircea Eliade menekankan bahwa mitos adalah sebuah "kebenaran sejarah". Hal ini didapatkan dari kesimpulannya bahwa keberadaan mitos yang selalu sesuai dengan kenyataan yang terjadi.⁶³⁸

Sedangkan teori kedua merujuk pada Roland Barthes. Konsep mitos Barthes sebenarnya lahir dari teori semiotik bahasa yang mengacu pada adanya konsep *sign* (tanda). Dalam konsep *sign*, ada dua tingkatan yang terdiri atas dua hal yaitu penanda (*signifier/ aspek material*) dan petanda (*signified/ aspek mental*).⁶³⁹ Penanda adalah segala sesuatu yang tampak sedangkan petanda adalah konsep yang dimunculkan dari adanya penanda. Dari penanda dan petanda tingkat pertama dihasilkan *sign* (tanda) yang bersifat denotasi (makna sebenarnya) sedangkan dari

⁶³⁵ KBBI Offline versi 1,5.

⁶³⁶ Ivan Th. J. Weismann, *Simbolisme Menurut Mircea Eliade*, Jurnal Jaffray Volume 2 Nomer 1 (2004), 57.

⁶³⁷ Mircea Eliade, *Myth and Reality*, terj. Willard R. Trask, USA: Waveland, 1998, 5.

⁶³⁸ Mircea Eliade, *Myth and Reality*, 6.

⁶³⁹ ST. Sunardi, *Semiotika Negativa*, Yogyakarta: Kanal, 2002, 47-48.

penanda dan petanda tingkat kedua dihasilkan *sign* (tanda) yang bersifat konotasi (makna tersirat). Dari tingkat kedua inilah, mitos terbentuk.

Dari konsep diatas terlihat bahwa pengertian mitos secara bahasa yang menjadi acuan bagi konsep mitos menurut Mircea Eliade dan banyak tokoh lain ternyata sedikit berbeda dengan konsep mitos yang diusung oleh Roland Barthes. Teori mitos menjadi tidak lagi harus bersinggungan dengan teori antropologi melainkan masuk kedalam ranah teori semiotik bahasa. Lebih dalam lagi, Barthes membuat dua kategorisasi mitos yang terdiri atas mitos tradisional dan mitos modern sebagai ciri khas pembeda teori mitos Barthes dengan teori mitos tokoh lainnya.⁶⁴⁰ Konsep dan definisi mitos tradisional menurut Barthes adalah apa yang telah dikemukakan Eliade dan kebanyakan teori-teori mitos lainnya. Sedangkan mitos modern adalah apa yang selanjutnya Barthes sebut dengan istilah mitologi. Mitologi secara bahasa terdiri atas gabungan dua kata yaitu mitos dan logos sehingga pemaknaan mitologi menurut Barthes adalah segala bentuk mitos yang telah disisipi pemikiran yang rasional (logos). Sebagai contoh, Barthes memberikan analisisnya tentang gulat. Gulat dalam konsep semiotik tingkat awal merupakan bagian dari cabang olahraga. Menurut Barthes, gulat bukan sekedar cabang olahraga melainkan sebuah pertunjukan. Hal ini dapat dipahami dari proses rasionalisasi yang dilakukan Barthes yang menyimpulkan bahwa gulat mengandung unsur yang diturunkan dari konsep perang yang mengandalkan dua kekuatan yang saling beradu yaitu kekuatan baik dan jahat. Dua kekuatan ini menjadi sebuah hal yang memenuhi ruang kepuasan penonton sehingga gulat masuk dalam kategori pertunjukan.⁶⁴¹

Konsep mitologi yang diusung Barthes sebagai sebuah mitos modern pada akhirnya tidak semata-mata menjadikan mitos tradisional menjadi istilah yang

⁶⁴⁰ Hasyim Muhammad, *Konstruksi Mitos dan Ideologi dalam Teks Iklan Komersial Televisi (Suatu Analisis Semiologi)*, (Tesis Universitas Hasanuddin, 2014), 26.

⁶⁴¹ Roland Barthes, *Mythologies*, terj. Jonathan Cape, New York: The Noonday Press, 1991, 13.

merujuk pada cerita masa lampau yang penuh dengan kejadian mistis terkait dengan *supranatural being*. Dibawah pemikiran Barthes, mitos memiliki perluasan makna dan fungsi sebagaimana yang telah Barthes tulis dalam bab akhir bukunya, *Mythologies*. Dalam bab terakhir yang berjudul bab *myth today*, Barthes ingin menegaskan bahwa mitos bukan semata persoalan kejadian diluar manusia yang ada semenjak masa yang jauh namun mitos adalah semacam kemampuan berkomunikasi dalam membawa sebuah pesan sehingga hakikat mitos bukan berada pada isi pesan tersebut melainkan bagaimana penutur menyampaikan pesan melalui sebuah sistem/ cara yang menyebabkan pesan sampai pada orang lain dengan baik.⁶⁴² Dari mitos yang fokus pada kemampuan menyampaikan pesan ini, fungsi mitos menjadi lebih kepada pendistorsian redaksi awal atau dalam istilah Barthes disebut sebagai penanda dan petanda tingkat pertama.⁶⁴³

Berkaitan dengan awal mula kemunculannya, larangan penyembelihan sapi dikaitkan dengan beberapa cerita bahwa pernah dalam suatu perjalanannya, Sunan Kudus merasa kehausan. Di tengah kehausan yang mendera tersebut, ada seorang penggembala sapi memberikan susu kepada Sunan Kudus. Karena hal inilah, Sunan Kudus tidak pernah menyembelih sapi sebagai sebuah penghargaan terhadap seekor sapi. Dalam versi lain, Sunan Kudus pernah tersesat di tengah gunung namun berkat segerombolan sapi yang terus berjalan di hadapannya, Sunan Kudus menemukan jalan keluar dari ketersesatannya.⁶⁴⁴ Versi pendapat terkuat terletak pada beberapa sumber yang mengatakan bahwa larangan penyembelihan sapi tidak secara langsung berkaitan dengan pengalamannya dengan seekor sapi sebagaimana dua versi cerita sebelumnya namun merupakan bagian dari strategi dakwah Sunan Kudus.⁶⁴⁵ Strategi dakwah ini bertujuan untuk menarik perhatian

⁶⁴² Roland Barthes, *Mythologies*, terj. Jonathan Cape, 107.

⁶⁴³ Roland Barthes, *Mythologies*, terj. Jonathan Cape, 120.

⁶⁴⁴ Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo*, Depok: Pustaka IIMaN, 2017, 286

⁶⁴⁵ Larangan menyembelih sapi sebagai bagian strategi da'wahnya telah menjadi pemaknaan terbanyak ditengah kehidupan masyarakat Kudus. Hal ini dikuatkan dari beberapa penelitian seperti dalam Journal Harmoni Volume X, Nomer 1, Januari - Maret 2011 berjudul *Sunan*

masyarakat Kudus yang mayoritas beragama Hindu saat itu. Digambarkan oleh Imran Abu Amar bahwa Sunan Kudus selalu mengikat sapi yang sudah didandani sedemikian rupa di tengah halaman masjid sebelum Sunan Kudus melakukan dakwahnya.⁶⁴⁶

Permasalahan lainnya berkaitan dengan untuk siapa larangan tersebut ditujukan. Dalam hal ini, ada dua pendapat berbeda. Pendapat pertama mengatakan bahwa larangan penyembelihan sapi secara jelas ditujukan Sunan Kudus kepada semua keturunan biologis Sunan Kudus. Pendapat ini diungkapkan oleh Imran Abu Amar⁶⁴⁷ dalam bukunya *Riwayat Sunan Kudus (as-Sayyid Ja'far Shaadiq)*.⁶⁴⁸ Pendapat kedua menjelaskan bahwa larangan ini ditujukan kepada semua masyarakat Kudus tanpa terkecuali. Pendapat ini diungkapkan oleh Agus Sunyoto⁶⁴⁹ dalam bukunya *Atlas Wali Songo*.⁶⁵⁰

Selain berkaitan dengan awal mula munculnya larangan menyembelih sapi, cerita-cerita syarat mitos juga ditemukan dalam proses penyembelihan sapi. Cerita yang seringkali terdengar di telinga masyarakat adalah cerita busuknya daging kerbau dalam salah satu acara yang diselenggarakan panitia pelaksana kegiatan buka luwur makam Sunan Kudus.⁶⁵¹ Cerita tentang *bala'* menyembelih sapi juga

Kudus' Legacy on Cross-Cultural Da'wa yang ditulis oleh Zaenal Muttaqin pada halaman 129, sebuah buku yang ditulis oleh Solichin Salam berjudul *JA'FAR SHADIQ: Sunan Kudus* pada halaman 14-16, sebuah buku yang ditulis oleh Imran Abu Amar berjudul *Riwayat Sunan Kudus (Sayid Ja'far Shadiq)* pada halaman 13-15.

⁶⁴⁶ Imran Abu Amar, *Riwayat Sunan Kudus (As-sayid Ja'far Ahadiq)*, Kudus: Menara Kudus, 1995, 14.

⁶⁴⁷ Seorang penulis yang banyak menerbitkan buku tentang Islam dan sejarah ringkas Walisongo. Karyanya diantaranya adalah Peringatan *Khul Bukal* Bukan dari Ajaran Islam adalah Pendapat yang Sesat, *Sunan Gunung Jati Cirebon, Sunan Kalijaga Kadilangu Demak dan Terjemahan Fathul Qarib* yang semuanya diterbitkan oleh penerbit Menara Kudus.

⁶⁴⁸ Imran Abu Amar, *op.cit.*, 14-15.

⁶⁴⁹ Seorang penulis dan sejarawan. Karyanya diantaranya yang fenomenal saat ini adalah *Atlas Walisongo* terbitan penerbit Pustaka IIMaN.

⁶⁵⁰ Agus Sunyoto, *op.cit.*, 286.

⁶⁵¹ Dalam wawancara peneliti dengan Tokoh Koordinator Pengkaji Literasi Sejarah dan Budaya wilayah Kudus pada Rabu, 1 Agustus 2018, Hanafi (53 Tahun) menceritakan kejadian ini yang didapatkannya dari cerita seorang Kiai Kudus bernama Kiai Choiruziyad.

dituturkan oleh salah satu pelaksana jagal Rumah Penyembelihan Hewan milik Dinas Pertanian dan Pangan (RPH Dispertapangan) Kudus. Dalam ceritanya, terungkap yang menggambarkan bahwa cerita-cerita *bala'* yang selama ini ada di tengah masyarakat merupakan kejadian yang benar adanya. Meskipun demikian, kejadian tersebut tidak membuat para jagal berlarut-larut dalam kejadian-kejadian tak terduga yang mereka alami ketika menjalankan prosesi penyembelihan sapi.⁶⁵²

C. LARANGAN PENYEMBELIHAN SAPI SEBAGAI TRADISI LISAN

Tradisi lisan merupakan frasa yang bisa ditemui dalam kajian sastra maupun sejarah. Dalam kajian sastra, frasa tradisi lisan seringkali disamakan dengan istilah folklor. Hal ini dapat dilihat dari penelusuran tradisi lisan dalam KBBI yang akan diarahkan pada istilah folklor. Istilah folklor didefinisikan sebagai adat istiadat tradisional dan cerita rakyat yang diwariskan secara turun temurun, tetapi tidak dibukukan sedangkan folklor lisan didefinisikan sebagai folklor yang diciptakan, disebarluaskan, dan diwariskan dalam bentuk lisan (bahasa rakyat, teka-teki, puisi rakyat, cerita prosa rakyat, dan nyanyian rakyat).⁶⁵³

Tidak jauh berbeda dengan tradisi lisan dalam kajian sastra, tradisi lisan dalam kajian sejarah juga dianggap sebagai folklor. Hal ini diungkap oleh Roger Tol dan Pudentia. Mereka mengungkapkan definisi yang sama tentang tradisi lisan sebagai cerita rakyat (folklor) dan mite (mitos). Bahkan Danadjaja secara terang menyimpulkan bahwa tradisi lisan merupakan sinonim dari folklor.⁶⁵⁴ Yang menjadi ciri khas pembahasan tradisi lisan dalam kajian sejarah yaitu pergolakannya sebagai sebuah sumber sejarah yang otoritatif dan saling bertentangan antara tradisi lisan dengan sejarah lisan.

⁶⁵² Wawancara yang dilakukan peneliti dengan salah satu Pelaksana jagal Rumah Penyembelihan Hewan milik Dinas Pertanian dan Pangan (RPH Dispertapangan) Kudus bernama Solikhin (49 Tahun) pada Kamis, 9 Agustus 2018.

⁶⁵³ KBBI Offline versi 1,5.

⁶⁵⁴ Anton dan Marwati, "Ungkapan Tradisional dalam Upacara Adat Perkawinan Masyarakat Bajo di Pulau Balu Kabupaten Muna Barat", *Jurnal Humanika* Nomer 15 Volume 3, (2015), 3.

Penolakan tradisi lisan terjadi selama kurang lebih seratus tahun lalu. Tokoh yang muncul dalam penolakan ini adalah Robert H. Lowie. Alasan utama Lowie melakukan penolakan tersebut karena tradisi lisan merupakan metode sejarah primitif yang tidak sesuai dengan percepatan perkembangan ilmu pengetahuan masa mendatang. Hal ini dikemukakan Lowie pada tahun 1916 dalam pertemuan tahunan *American Folk-Lore Society*. Hal ini bukan tanpa alasan sebab perkembangan ilmu pengetahuan saat itu dilingkupi oleh tradisi masyarakat kolonial yang sama sekali tidak pro terhadap sumber pengetahuan yang dihasilkan oleh masyarakat primitif.⁶⁵⁵

Dalam perkembangannya, pendapat Lowie mendapat sanggahan dari penelitian panjang yang dilakukan oleh Jan Vansina. Meskipun sebelumnya, para sejarawan sudah mulai memunculkan sanggahan kepada Lowie, namun sanggahan ini masih pada tataran memosisikan tradisi lisan sebagai metode pengumpulan data. Jan Vansina yang kemudian yang berani menjadikan tradisi lisan sebagai sejarah itu sendiri.

Penelitian Jan Vansina bertitik tolak di wilayah Afrika. Sebuah negara yang terkenal akan keprimitifannya dan kental dengan tradisi tutur. Kedua corak tersebut membuat Afrika tidak memiliki warisan narasi sejarah. Hal inilah yang kemudian mendasari Jan Vansina merekonstruksi tradisi lisan yang sudah mengakar dalam budaya masyarakat Afrika. Hasil rekonstruksi sejarah lisan ini akhirnya mendapat pengakuan dan layak bersanding dengan narasi sejarah lain di dunia.

Selanjutnya, Sejarah lisan berbeda dengan tradisi lisan. Sejarah lisan merupakan teknik pengumpulan sumber dalam metode penelitian sejarah dengan melibatkan pelaku, saksi sejarah atau orang yang hidup pada zaman terjadinya peristiwa sejarah tersebut untuk diwawancarai. Dalam metode sejarah, sejarah lisan

⁶⁵⁵ Bambang Purwanto dalam Pengantar terjemahan buku terjemahan Tradisi Lisan sebagai Sejarah karya Jan Vansina, Yogyakarta: Penerbit Ombak, 2014, xxii-xiii.

bersifat pelengkap bagi data-data tertulis. Sedangkan tradisi lisan tidak mengandung kesaksian mata maupun perasaan masyarakat sebagaimana sejarah lisan. Tradisi lisan merupakan kebudayaan lisan suatu masyarakat yang belum mengenal tulisan yang memiliki unsur seperti nilai moral, keagamaan, adat istiadat, cerita khayal, peribahasa, nyanyian atau mantra. Tradisi lisan merupakan bagian dari sumber sejarah yang merekam masa lalu namun setiap tradisi lisan tidak bisa disebut sebagai sejarah melainkan hanya mengandung sebagian dari kesejarahan.⁶⁵⁶

Menurut Gwyn Prins tradisi lisan merupakan transmisi data lisan dari generasi ke generasi serta didatangkan dengan usaha mental yang keras. Prins mengategorikan tradisi lisan menjadi empat bagian. Pertama adalah poetry yang terdiri atas syair, tambo, hikayat, dan babat. Poetry bersifat mutlak dan tidak bisa direvisi komposisi susunan katanya. Kedua adalah epic atau dikenal dengan kidung kepahlawanan berisi pujian yang tidak menerima kritik sehingga kepenulisannya bersifat tidak mutlak namun tidak bisa direvisi. Ketiga adalah Formulae yang terdiri atas pepatah dan pantun. Formulae bersifat mutlak namun bisa diubah komposisi susunan katanya. Keempat adalah narrative yang berbentuk cerita atau kisah yang memiliki objek waktu dan tempat. Narrative bersifat bebas dalam pelafalan dan bentuknya. Untuk mempermudah teorinya, Prins membuat sebuah garis batas atas keempat kategorisasinya sebagaimana berikut⁶⁵⁷:

⁶⁵⁶ M. Dien Madjid Johan Wahyudhi Prenada, *Ilmu Sejarah: Sebuah Pengantar*, Jakarta: Media Group, 2014, 122-123.

⁶⁵⁷ M. Dien Madjid Johan Wahyudhi Prenada, *Ilmu Sejarah: Sebuah Pengantar*, 123-124.

	Rote	Non-rote
	Wording	
	Frozen	Free
Frozen	POETRY	EPIC
Free	FORMULAE	NARRATIVE

Dibawah ini merupakan hasil penelusuran di lapangan terkait narasi folklor larangan penyembelihan sapi yang berkembang di tengah masyarakat Kudus. Data ini diambil dari dua sumber yang berkaitan erat dengan tradisi larangan penyembelihan sapi yaitu Bidang kearsipan Yayasan Masjid dan Makam Sunan Kudus (YM3SK) dan Tokoh Koordinator Pengkaji Literasi Sejarah dan Budaya wilayah Kudus.

Dalam wawancara dengan salah satu anggota bidang kearsipan Yayasan Masjid dan Makam Sunan Kudus (YM3SK) diceritakan bahwa larangan penyembelihan sapi berkaitan dengan strategi dakwah Sunan Kudus. Selain berdakwah dengan perantara budaya, seperti tembang dan arsitektur, Sunan Kudus juga berdakwah dengan menyuarakan untuk tidak menyembelih sapi kepada masyarakat Kudus demi melancarkan dakwahnya kepada masyarakat Hindu di sekitar Kudus. Hal ini merupakan tindakan yang saat ini lebih dikenal dengan ajaran toleransi.⁶⁵⁸

Sebagaimana yang dituturkan oleh anggota bidang kearsipan Yayasan Masjid dan Makam Sunan Kudus (YM3SK), Tokoh Koordinator Pengkaji Literasi Sejarah dan Budaya wilayah Kudus juga mengungkapkan hal yang sama bahwa larangan menyembelih sapi merupakan manuver politik yang dilakukan Sunan

⁶⁵⁸ Wawancara dengan anggota bidang kearsipan Yayasan Masjid dan Makam Sunan Kudus (YM3SK), Denny (46 Tahun) pada Kamis, 6 Mei 2016.

Kudus dalam strategi dakwahnya. Namun demikian, narasi folklor yang dibangun memiliki perbedaan. Hanafi (53 Tahun) mengungkapkan adanya manuver politik dakwah Sunan Kudus tersebut tidak semata-mata untuk kepentingan dakwah saja. Baginya, Sunan Kudus sebagai seorang yang 'alim tentu saja memiliki landasan yang kuat bagi sebuah ajaran yang disebarkan. Dari keyakinannya ini, dalam tuturnya, Hanafi menyorot sebuah hadis yang digunakan oleh Sunan Kudus yang berbunyi *Al-Baqarah Lahmuha Da' wa Labanuha dawa'* (Sapi itu dagingnya penyakit, susunya adalah obat) tentang kehati-hatian dalam mengkonsumsi sapi sebagai landasan. Dari narasi yang dikemukakan Hanafi ini, larangan menyembelih sapi bukan satu-satunya hal yang mutlak melainkan menjadi suatu himbauan kepada masyarakat Kudus.⁶⁵⁹

D. PENUTUP

Larangan penyembelihan sapi telah menjadi tradisi yang melekat pada masyarakat Kudus. Keberadaan tradisi yang dianggap sebagai ajaran leluhur masyarakat Kudus yaitu Sunan Kudus tidak lekang oleh bentuknya yang tidak terdokumentasikan secara tulis. Meski demikian, masyarakat memiliki tradisi lisan berupa mitos dan folklor yang mereka pegang kuat secara turun menurun sehingga mampu menempatkan larangan menyembelih sapi sebagai bagian dari kehidupan mereka. Kedua unsur yang masih dipegang masyarakat ini merupakan bagian tradisi lisan *narrative* yang berguna dalam proses rekonstruksi sejarah masa lalu.

⁶⁵⁹ Wawancara dengan Tokoh Koordinator Pengkaji Literasi Sejarah dan Budaya wilayah Kudus, Hanafi (53 Tahun) pada Rabu, 1 Agustus 2018.

DAFTAR PUSTAKA

- Amar, Imran abu, 1995, *Riwayat Sunan Kudus(As-sayid Ja'far Ahadiq)*, Kudus: Menara Kudus.
- Anton dan Marwati, 2015, "Ungkapan Tradisional dalam Upacara Adat Perkawinan Masyarakat Bajo di Pulau Balu Kabupaten Muna Barat", *Jurnal Humanika* Nomer 15 Volume 3.
- Barthes, Roland, 1991, *Mythologies*, terj. Jonathan Cape, New York: The Noonday Press.
- Dhavamony, Mariasusai, 2001, *Fenomenologi Agama*, terj. Ari Nugrahanta, Yogyakarta: Kanisius.
- Eliade, Mircea, 1998, *Myth and Reality*, terj. Willard R. Trask, USA: Waveland.
- Kompas, 2006, *Jejak Para Wali dan Ziarah Spiritual*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas.
- Said, Nur, 2012, *Tradisi Pendidikan Karakter dalam Keluarga, Tafsir Sosial Rumah Adat Kudus*, Kudus: Brilian Media Utama.
- Salam, Solichin, 1986, *Ja'far Shadiq Sunan Kudus*, Kudus: Menara Kudus.
- ST. Sunardi, 2002, *Semiotika Negativa*, Yogyakarta: Kanal.
- Sunyoto, Agus, 2017, *Atlas Walisongo*, Depok: Pustaka IIMaN.Oxford Learner's Pocket Dictionary, 2008, New York: Oxford University Press.
- Madjid, M. Dien, dan Johan Wahyudhi Prenada, 2014, *Ilmu Sejarah: Sebuah Pengantar*, Jakarta: Media Group.
- Muhammad, Hasyim, 2014, *Konstruksi Mitos dan Ideologi dalam Teks Iklan Komersial Televisi (Suatu Analisis Semiologi)*, (Tesis Universitas Hasanuddin).
- Muttaqin, Zaenal, 2011, "Sunan Kudus' Legacy on Cross-Cultural Da'wa", *Jurnal Harmoni* Volume X, Nomer 1, Januari - Maret 2011.
- Vansina, Jan, 2014, *Tradisi Lisan sebagai Sejarah* karya terj. Astrid Reza dkk, Yogyakarta: Penerbit Ombak.
- Weismann, Ivan Th. J., 2004, "Simbolisme Menurut Mircea Eliade", *Jurnal Jaffray* Volume 2 Nomer 1.
- KBBI Offline versi 1,5.

KONSUMSI FATWA ONLINE: ANAK MUDA DAN JATI DIRI ISLAMI

Oleh: Zainudin

Mahasiswa Pascasarjana Prodi Interdisciplinary Islamic Studies

Konsentrasi Bimbingan Konseling Islam

Email: zainudin_elreal@yahoo.com

Abstract

Finding identity in the world of modernity is a very valuable process while providing unique challenges, so it's no wonder the emergence of various social media becomes the starting point and new era for the younger generation. For a Muslim, the digital era not only provides convenience in interacting with everyone, but also makes it easy to access religious sources instantly without having to open the classic references of previous scholars. These facilities open the space for expressing religious practices that are often carried out in online media without having to open books or other reference books, these efforts become the trend of contemporary youth in discovering the Islamic identity they desire.

This article aims to describe the practice of religious youth in a modern context that is currently developing, namely the focus on studying how young people find Islamic identity through online fatwas as a medium for answering religious practice anxiety.

It is important to review the practice of the religious age of the industrial age, as well as the transition process, as well as the dynamics of the emergence of various online media as their sole answer and trend to the concept of Islamic life that is believed. Not only that, often the popular da'iyah become fully public figures in answering religious problems in their daily lives.

Keywords: *Online Fatwa, Youth and Islamic Identity.*

Abstrak

Menemukan jati diri dalam dunia modernitas merupakan suatu proses yang sangat berharga sekaligus memberikan tantangan unik, sehingga tidak heran munculnya berbagai media sosial menjadi *starting point* dan era baru bagi generasi muda. Bagi seorang muslim era digital tidak hanya memberikan kemudahan dalam berinteraksi kepada semua orang, melainkan juga memberikan kemudahan untuk mengakses sumber agama secara *instant* tanpa harus membuka rujukan-rujukan klasik para ulama-ulama terdahulu. Kemudahan-kemudahan tersebut membuka ruang untuk mengekspresikan praktik beragama yang sering dilakukan di media-media *online* tanpa harus membuka kitab atau buku-

buku rujukan lainnya, upaya tersebut menjadi *trend* anak muda kontemporer dalam menemukan jati diri islami yang mereka dambakan. Artikel ini bertujuan untuk mendeskripsikan praktik beragama anak muda dalam konteks modern yang sedang berkembang saat ini, yaitu fokus pada pengkajian bagaimana anak muda menemukan jati diri islami melalui fatwa-fatwa *online* sebagai media untuk menjawab kegelisahan praktik beragama.

Penting untuk dikaji ulang praktik beragama anak muda era industri, disamping sebagai proses transisi, sekaligus juga dinamika munculnya berbagai media *online* sebagai jawaban tunggal dan kekinian mereka terhadap konsep kehidupan islami yang diyakini. Tidak hanya sebatas itu, sering kali para *da'i-da'iyah* yang sedang populer menjadi *public figure* sepenuhnya dalam menjawab permasalahan agama dalam kehidupan mereka sehari-hari.

Kata Kunci: *Fatwa Online, Anak Muda, dan Jati Diri Islami.*

A. PENDAHULUAN

Konsumsi terhadap perihal yang bernuansa *online* merupakan salah satu perkembangan dunia globalisasi dan perubahan era klasik ke modern. Globalisasi sering diartikan sebagai perubahan yang secara universal dalam semua aspek kehidupan manusia⁶⁶⁰. Perubahan tersebut masuk ke dalam berbagai aspek atau lini kehidupan manusia, seperti ideologi, politik, ekonomi, pendidikan, pemerintahan dan lain sebagainya. Salah satu faktor utama yang mendukung perubahan tersebut adalah teknologi dan informasi. Perkembangan itu merubah wajah dunia baik secara fisik maupun non-fisik, salah satu dampak yang dirasakan adalah munculnya berbagai media-media online yang menyuguhkan beragam corak dan gaya kehidupan modern.

Generasi-generasi yang hidup pada era modern merupakan sebuah keniscayaan yang berkontestasi dengan gaya dan kehidupan modern, di antaranya adalah anak muda. Sebagai generasi penerus bangsa anak muda era digital tidak akan pernah bisa menghindari perkembangan-perkembangan tersebut, bahkan

⁶⁶⁰ Pius A Partanto, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya: Arkola, 1994, 203.

zaman yang serba digital itu mereka justru dituntut untuk bisa beradaptasi, sehingga bisa bersaing dengan anak-anak muda yang ada di belahan negara lain.

Banyak fenomena-fenomena yang mencuat ke permukaan pada saat arus global masuk di kalangan anak muda, dampak positif dan negatif merupakan satu kesatuan yang seakan beriringan. Dekadensi moral dan kenakalan anak muda atau kenakalan remaja tidak bisa kita lepaskan dari faktor perubahan zaman yang terjadi⁶⁶¹. Pada sisi lain, media internet bagi anak muda dan ketersediaan fitur-fitur *online* ternyata menjadi basis untuk menemukan jati diri islami bagi anak-anak muda Islam.

Menjadi anak muda pada era modernitas merupakan suatu kenikmatan yang penuh kebahagiaan, sekaligus kenikmatan yang penuh ujian. Kenikmatan tersebut berupa akses terhadap dunia luar (internet) yang terbuka lebar serta media-media *online* sebagai santapan gurih setiap harinya, sehingga memungkinkan mereka untuk mendapatkan berbagai fasilitas berupa konsumsi media sosial, *game online*, dan fasilitas-fasilitas internet lainnya. Pada saat yang bersamaan juga, anak muda era digital sering disuguhkan dengan berbagai macam berita tentang perkembangan global, isu-isu sekularisasi, penindasan, korupsi, tutorial yang berhubungan dengan kehidupan sehari-hari, bahkan sampai kepada hal-hal immoral juga ikut andil dalam proses perkembangan dan pencarian jati diri anak muda era digital.

Sikap proaktif masyarakat Islam terhadap perkembangan internet ternyata membuka cara berpikir baru sekaligus gaya kehidupan baru. Sehingga dengan kemajuan tersebut membuka land skip baru terhadap metodologi dakwah di seluruh dunia. Banyak kajian-kajian risalah dakwah yang bermunculan di internet berbasis *online*, baik yang dilakukan secara individu maupun secara kolektif. Bahkan kajian-kajian Islam di media *online* lebih bersifat objektif bagi semua kalangan

⁶⁶¹ Sholikah, "Pendidikan Karakter Menuntut KH. Hasyim Asy'ari dalam Kitab Adab Al-'Alim wa Al-Muta'allim," *Maraji: Jurnal Studi Keislaman* 2 November 2015: 118.

masyarakat untuk memahami, mempelajari, dan menghayati ajaran Islam. Munculnya berbagai situs-situs *online* yang menyediakan pemasaran Islam seperti akidah, akhlak, fikih, dan lain sebagainya sangat mudah di akses oleh pengguna internet. Misalnya, *e-mail, blog, newsgroup, e-group*, dan media-media lainnya⁶⁶².

Pada dekade terakhir ini setidaknya berkembang dua wajah atau ekspresi Islam di ruang publik. Pertama, wajah Islam yang menampilkan sisi-sisi intoleran dan tidak ramah, sedangkan yang kedua wajah Islam yang menampilkan sisi-sisi keramahan, saling sapa, dan saling bernegosiasi terhadap perkembangan modernitas di tengah pesatnya perkembangan teknologi informasi.⁶⁶³ Tulisan ini tidak bermaksud untuk menjelaskan terkait dengan ekspresi Islam ruang publik, melainkan berusaha untuk mendeskripsikan jati diri islami anak muda di tengah pesatnya teknologi dan informasi yang sedang berkembang, yaitu *life style* anak muda era digital yang lebih cenderung untuk mengkonsumsi hal-hal yang bernuansa *online*. Salah satunya adalah mengkonsumsi fatwa online (*mobile fatwa*), gaya kehidupan demikian pada dasarnya tidak hanya sebatas memanfaatkan media-media *online*, akan tetapi sebagai bentuk untuk merefleksikan nilai-nilai keislaman dalam rangka menemukan standar kehidupan berdasarkan nilai-nilai normatif. *Trend* kehidupan terhadap dunia digital menjadi topik pembahasan utama dalam artikel ini, yaitu berupa konsumsi anak muda dalam menemukan jati diri islami melalui fatwa-fatwa yang tersedia di internet.

B. PEMBAHASAN

Sebagai refleksi dari kemajuan teknologi dan informasi, lahirilah berbagai media-media *online* dan jejaring sosial yang menawarkan beragam informasi dan gaya hidup yang banyak disukai hampir seluruh kalangan, anak muda merupakan

⁶⁶² Abd. Hadi Zulkifle, "Pola Penedahan Internet dan Impaknya terhadap Kepahaman Islam di Kalangan Ahli Akademik di UKM dan USIM," *Jurnal Komunikasi: Malaysia Journal Of Communication* 2 (2015): 407.

⁶⁶³ Abdur Rozaki, "Komodifikasi Islam (Kesalahan dan Pergulatan Identitas di Ruang Publik)," *Jurnal Dakwah* 14 (2013): 200.

konsumsi terdepan terhadap perkembangan-perkembangan tersebut. Oleh karena itu dalam pembahasan kali ini, penulis mencoba untuk mendeskripsikan anak muda terhadap dinamika kehidupan era digital dengan memfokuskan pada konsumsi fatwa *online*. Untuk menjelaskan artikel sederhana ini, penulis merujuk kepada sumber sekunder dan juga sumber primer dengan melakukan *interview* (wawancara) kepada beberapa anak muda terkait dengan topik pembahasan, kemudian di analisis secara deskriptif.

1. Anak Muda dan Perkembangannya

Dis kursus yang sangat menarik salah satu adalah persoalan anak muda dan dinamika kehidupan mereka. Maka tidak heran jika kemudian banyak sekali buku-buku, artikel-artikel, berita-berita dan lain sebagainya yang mendiskusikan perihal anak muda, para pakar psikologi remaja serta konselor remaja juga tidak pernah berhenti menjelaskan fenomena remaja atau anak muda dalam skala kecil maupun besar, kompleksitas itu kemudian juga menjadi perhatian penulis dalam artikel ini.

Seorang sosiolog bernama Kenneth Kenniston memaparkan bahwa masa transisi remaja menuju masa dewasa berlangsung hingga dua puluh delapan tahun, atau bahkan lebih. Maka dalam konteks ini Kenneth Kenniston menggunakan sebutan masa transisi tersebut dengan istilah '*youth*' (anak muda), periode transisi ini merupakan masa dimana kehidupan ekonomi dan pribadi masih bersifat sementara.⁶⁶⁴ Artinya proses transisi ini berlangsung dalam jangka waktu yang singkat dan sering kali muncul gejala-gejala dalam menemukan identitas atau jati diri mereka sendiri.

Merujuk kepada istilah yang dibangun oleh Kinniston dengan sebutan anak muda sepertinya cukup kuat untuk memahami anak muda secara global, khususnya lagi anak muda muslim yang ada di Indonesia. Masa muda merupakan masa transisi perubahan dari remaja kepada dewasa dengan

⁶⁶⁴ John W Santrock, *Adolescence*, Boston: McGraw-Hill, 2007, 23.

memunculkan berbagai ciri, baik secara fisik maupun psikis serta melibatkan berbagai perubahan biologis, kognisi, serta sosial emosional.

Masa muda sering kali di definisikan dengan proses transisi antara masa anak-anak ke masa dewasa atau perkembangan masa remaja ke masa dewasa, dan terminologi lainnya. Akan tetapi sulit untuk memberikan definisi secara akurat dan sah, karena remaja di Indonesia berlatar belakang suku, adat istiadat, dan tingkatan sosial-ekonomi maupun pendidikan berbeda-beda. Maka untuk konteks anak muda di Indonesia, kita bisa menjumpai mereka dengan tingkat pendidikan yang maksimal dan juga anak muda dengan pendidikan dan kehidupan sosial yang kurang menguntungkan, ini artinya tidak ada profil remaja yang seragam secara nasional dengan melihat berbagai kasus yang berkembang pada anak muda Indonesia.⁶⁶⁵

Sebagai pedoman umum kita bisa menggunakan batasan usia antara 11-24 tahun untuk remaja Indonesia, yang mana ini merupakan usia muda yang memang sering ditafsirkan para ahli maupun masyarakat pada umumnya dengan mempertimbangkan beberapa hal berikut ini;

1. Usia 11 tahun merupakan usia yang memunculkan tanda-tanda seksual sekunder mulai tampak pada fisik.
2. Untuk konteks Indonesia, usia 11 tahun merupakan masa *aqil baligh*, baik secara adat maupun dalam pandangan agama. Sehingga tidak lagi memberlakukan mereka sebagai anak-anak dalam kriteria sosial.
3. Pada usia tersebut sudah mulai adanya ciri-ciri penyempurnaan perkembangan jiwa seperti tercapainya identitas diri (*ego identity*), perkembangan psiko seksual, perkembangan kognitif, dan moral.
4. Batas usia 24 tahun merupakan batasan maksimal, karenanya secara tradisi atau adat di usia tersebut memberikan peluang ketergantungan

⁶⁶⁵ Sarlito Wirawan Sarwono, *Psikologi remaja*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2000, 18.

anak muda kepada orang tua dan belum mencapai hal dewasa sepenuhnya.⁶⁶⁶

Usia anak muda yang dijadikan pedoman untuk menyebutkan anak muda Indonesia, tidak jauh berbeda dengan negara-negara Eropa bahkan Amerika. Negara seperti Amerika, usia muda berkisar mulai 10-12 dan 18-22 tahun, namun pada kenyataannya tidak ada sebuah pedoman tetap dalam sebuah negara untuk menggeneralisasikan secara spesifik terkait dengan usia anak muda.⁶⁶⁷ Bahkan ada temuan terbaru dikalangan remaja menuju dewasa dengan istilah *emerging adulthood* (beranjak dewasa). Rentang usia beranjak dewasa ini berkisar antara usia 18-25 tahun, yang ditandai dengan proses eksperimen dan eksplorasi.⁶⁶⁸ Pada fase ini anak muda terus berupaya mengenali siapa dirinya secara individual dan juga status di masyarakat, kemudian ingin menjadi apa dan gaya hidup yang seperti apa yang mereka dambakan.

Fase eksperimen dan eksplorasi ini penting untuk dikaji secara mendalam dalam konteks perkembangan anak muda era digital, apa lagi anak muda muslim yang di era modernitas yang serba digital sangat mengakrabkan diri mereka dengan internet dan hal-hal yang bernuansa *online*.

Batasan remaja yang ada di Indonesia mendekati batasan yang telah ditetapkan oleh PBB, usia muda berada pada usia 15-24 tahun⁶⁶⁹. Dengan demikian bisa kita simpulkan usia yang masuk dalam kategori anak muda, khususnya di Indonesia berkisaran antara 15-25 tahun atau bisa juga di bawah dan di atas rentang usia tersebut.

Dalam literatur lain, anak muda sering dikonotasikan dengan sebutan 'generasi millennial'. Generasi millennial merupakan generasi yang hidup kira-

⁶⁶⁶ *Ibid.*, 18.

⁶⁶⁷ Santrock, *Adolescence*, 21.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, 24.

⁶⁶⁹ Sarwono, *Psikologi remaja*, 13.

kira tahun 1995-2002, umur mereka sekarang kurang lebih 16 sampai 23 tahun. Generasi millennial ini memiliki dua induk utama yaitu generasi Y dan generasi Z, kedua-duanya memiliki karakter yang serupa. Oleh karena itu Indonesia sekarang hampir 50% dari populasi penduduk Indonesia adalah anak muda atau generasi millennial ini⁶⁷⁰. Banyak karakter yang identik dengan anak muda sekarang atau generasi millennial, di antara yang paling dominan adalah keakraban mereka dengan teknologi dan informasi, berupa *hand phone, gadget, notebook* dan lain sebagainya. Karenanya anak muda dan dinamika perkembangannya tidak bisa kita pisahkan dari pengaruh-pengaruh teknologi dalam membentuk kepribadian atau jati diri islami yang mereka dambakan.

Dalam proses perkembangannya, anak muda pada umumnya sering mengalami pasang-surut keyakinan, agama, moral dan lain sebagainya, inilah mengapa pada prosesnya, anak muda di sebut sebagai masa transisi menuju dewasa dan kematangan berpikir dan bertindak dalam segala aspek kehidupan. Dalam perkembangan ini juga, anak-anak muda berproses untuk mengenali diri mereka sendiri, baik secara langsung maupun secara tidak langsung, disertai berbagai permasalahan-permasalahan yang sering menghantui proses perkembangan mereka.

Salah satu aspek penting yang harus diperhatikan anak muda adalah aspek moral dan agama, aspek ini akan menjadi dasar mereka untuk membentuk identitas dan jati diri di tengah-tengah masyarakat tempat mereka berkembang. Sebagian orang berpendapat bahwa moral dan agama merupakan dua aspek yang bisa mengendalikan tingkah laku anak muda menuju fase dewasa, karena kedua aspek tersebut di nilai sebagai resistensi untuk tidak melakukan tindakan dan tingkah laku yang bertentangan dengan norma masyarakat dan norma agama. Namun demikian, sering sekali agama

⁶⁷⁰ Noorhaidi Hasan, dkk, *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transimisi, Apropriasi, dan Kontestasi*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018, 29.

dan moral dituding sebagai penyebab munculnya berbagai dilematis dan kenakalan pada anak muda.⁶⁷¹ Sangat penting untuk ditelaah ulang terkait dengan kedua aspek tersebut bagi anak muda, karena bisa jadi kedua hal tersebut menjadi modal utama dalam berperilaku dan mencari identitas atau jati diri bagi anak muda. Aspek religi atau keagamaan merupakan suatu aspek yang memberikan pemahaman kepada seseorang tentang kepercayaan atau keyakinan kepada Tuhan Yang Maha Esa, bahkan moral dan nilai-nilai normatif lainnya merupakan hasil dari pemahaman terhadap agama.

Pada sisi yang lain juga agama menawarkan kerangka moral yang bisa membuat seseorang untuk membandingkan tingkah lakunya. Sehingga agama bisa menstabilkan perilaku - perilaku yang masuk dalam kategori menyimpang dan bisa memberikan jawaban kepada anak muda mengapa mereka hadir ke dunia atau eksistensi mereka serta memberikan jawaban dalam proses pencarian jati diri islami tersebut. Akan tetapi dalam fase perkembangan agama bagi anak muda yang membentuk jati diri islami ini, sering kali agama menjadi sesuatu yang berbahaya jika ia sudah menyatu dan menunjukkan tanda-tanda kepada pengikutnya, seperti harga diri menurun, timbul perasaan bersalah, cemas, takut, dan lain sebagainya.⁶⁷² Namun demikian, agama dan moral merupakan sesuatu yang sangat penting bagi anak muda dalam proses perkembangannya dan tidak bisa dipisahkan begitu saja, bahkan agama itu sendiri merupakan bagian dari kejiwaan seseorang yang melahirkan refleksi tingkah laku serta tindakan-tindakan lainnya.

Perkembangan anak muda terhadap pencarian jati diri ini, sering mengalami keguncangan, timbul keragu-raguan terhadap agamanya sendiri, hal tersebut di nilai wajar. Karena pada saat yang bersamaan juga anak muda berada pada fase semangat tinggi dalam beragama dan mencari jati diri islami

⁶⁷¹ Sarwono, *Psikologi remaja*, 110.

⁶⁷² *Ibid.*, 113.

yang mereka dambakan, oleh karenanya pada fase ini, anak muda kemungkinan sudah mulai tumbuh akan kecenderungan-kecenderungan untuk mengkritik terhadap permasalahan jati diri mereka, dikarenakan kecerdasan sudah mulai diaplikasikan dalam wujud perbuatan. Zakiah Drajat berpendapat bahwa kebimbangan anak muda terhadap agama tidaklah tetap, karena dalam hati mereka seperti ada kekuatan gaib yang mengatur alam semesta melalui sebuah agama yang diyakini.⁶⁷³ Maka dalam perkembangan anak muda biasanya mereka sangat peka dalam persoalan kejiwaan, keyakinan, dan jati diri islam yang mereka dambakan.

Anak muda pada umumnya, ketika ditimpa suatu musibah atau permasalahan-permasalahan lainnya, mereka akan segera berupaya menemukan solusi dan jawaban atas persoalan itu, bahkan terkadang rela menempuh jalan yang bertentangan dengan norma-norma dan nilai agama itu sendiri.

2. Internet dan Sosial Media Bagi Anak Muda

Koneksi antar jaringan melalui komputer atau lebih populer di sebut sebagai internet memberikan khalayak untuk mendapatkan informasi yang lebih banyak, bahkan bisa diakses kapan dan dimanapun berada, tentu saja dengan perangkat apapun. Internet ini juga menyediakan penyimpanan (*archive*) virtual yang sesuai dengan kebutuhan konsumen, ini sangat berbeda dengan media masa koran, majalah, televisi, radio dan lain sebagainya yang hanya bisa memberikan informasi dan penjelasan-penjelasan pada persoalan tertentu dan itu juga terbatas.⁶⁷⁴ Dalam perkembangannya, banyak istilah yang dikembangkan untuk penyebutan internet itu sendiri, seperti misalnya *cyber media* (media siber), dikalangan akademis misalnya, media *online*, *digital*

⁶⁷³ Zakiah Daradjat, *Problema remaja di Indonesia*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974, 176.

⁶⁷⁴ Rulli Nasrullah, *Cybermedia*, Yogyakarta: IDEA Press Yogyakarta, 2013, 2.

media, media virtual, e-media, network media, media baru, media web dan sebagainya, yang mana penyebutan merujuk kepada karakter yang melekat pada teknologi itu sendiri.⁶⁷⁵

Seiring perkembangan zaman, maka internet juga terus berinovasi agar upaya-upaya memenuhi kebutuhan zaman menjadi terjawabkan. Ada beberapa bentuk *cyber media* atau internet yang sering diakses masyarakat hampir semua kalangan, seperti *website* (situs), *e-mail* (surat elektronik), forum di internet (*bulletin boards*), *blog*, *wikipedia.com*, aplikasi pesan yang terdapat pada *smartphone*, *internet broadcasting*, media sosial (*sosial media*) dan lain sebagainya.⁶⁷⁶ Adapun yang menjadi kata kunci dalam artikel ini adalah terkait dengan konsumsi fatwa *online*, baik yang berbasis internet berupa *web*, *blog*, *wikipedia* maupun media sosial seperti *facebook*, *instagram*, *twitter*, *youtube*, *skype*, *wa grup* dan lain sebagainya.

Banyak penelitian-penelitian yang menggambarkan dampak internet dalam membentuk pemahaman seseorang, baik dalam persoalan agama, ekonomi, politik, pemerintahan dan lain sebagainya. Sebuah riset yang dilakukan di Malaysia terhadap masyarakat yang sering mengakses *homepages* seperti <http://www.e-zakat.com>, [http://. www.tabunghaji.gov.my](http://www.tabunghaji.gov.my), <http://www.youtube.com/quran>, <http://www.al-islam>, dan lain sebagainya, sebanyak 67% responden menjawab bahwa pembahasan tentang keislaman yang ada di situs-situs tersebut sangat membantu mereka dalam memahami Islam, khususnya dalam persoalan zakat, haji, dan cara membaguskan bacaan Al-Quran.⁶⁷⁷ Kepuasan masyarakat terhadap layanan yang diberikan internet ternyata cukup besar, di samping bisa memberikan kemudahan mereka dalam memahami Islam, juga menjelaskan persoalan-persoalan tersebut dengan

⁶⁷⁵ *Ibid.*, 18.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, 30.

⁶⁷⁷ Zulkifl, "Pola Pendedahan Internet dan Impaknya terhadap Kepahaman Islam di Kalangan Ahli Akademik di UKM dan USIM," 414.

bahasa yang mungkin mudah mereka pahami. Akan tetapi mereka tetap berhati-hati dalam mengkonsumsi jawaban dan penjelasan dari situs-situs tersebut.

Di Singapura, dalam sebuah studi yang dilakukan oleh Shirley pada tahun 2008 dengan judul "*Muslim surfers on the internet: using the theory of planned behavior to examine the factors influencing engagement in online religious activities*", orang Islam di Singapura menggunakan internet terbatas pada orang-orang yang telah memahami Islam secara mendasar, selain itu juga mereka kurang percaya terhadap sumber-sumber Islam yang ada di internet karena menurut mereka internet adalah produk saintifik Barat yang sering mengancam kepercayaan umat Islam.⁶⁷⁸

Pada tahun 2017 penduduk Indonesia sudah mencapai kurang lebih 262 juta, 50% dari jumlah tersebut terhubung dengan internet, berdasarkan wilayah geografisnya Pulau Jawa adalah yang paling mendominasi yaitu mencapai 57,70%, Sumatra 19,09%, Kalimantan 7,97%, Sulawesi 6,73%, Bali-Nusa 5,63%, dan Maluku-Papua 2,49%. Adapun jenjang penggunaannya adalah anak muda yang mencapai angka 49,52%, yang mereka rata-rata usia 19-34 tahun, sedangkan jika dilihat dari status sosialnya seluruh rakyat Indonesia pengguna Internet terbanyak adalah dari kalangan masyarakat urban (perkotaan) dengan angka 72,41%.⁶⁷⁹ Angka yang sangat fantastis untuk negara Indonesia, jika kita melihat fakta lapangan, khususnya anak muda mereka menggunakan internet dalam rangka berbisnis, membeli barang, mencari jawaban persoalan kehidupan, berkomunikasi dan lain sebagainya.

Populasi yang besar untuk skala dunia, khususnya umat Islam, ini artinya kegiatan dan pergerakan umat Islam dalam kerangka industri global begitu aktif sehingga menjadi pendorong pasar dunia, salah satunya adalah terkait

⁶⁷⁸ *Ibid.*, 416.

⁶⁷⁹ Fatimah Kartini Bohang, "Jumlah Pengguna Internet Indonesia," *kompas.com, Berapa Jumlah Pengguna Internet Indonesia?*, February 22, 2018.

dengan penggunaan internet dan sosial media bagi anak muda muslim yang ada di Indonesia sebagai media berkomunikasi, mencari informasi, dan mencari jawaban tentang Islam (*shopping fatwa*).

Internet dan sosial media sebagai media komunikasi interpersonal maupun antar personal sangat memberikan ruang gerak yang begitu luas untuk berinteraksi, baik secara individual maupun secara kolektif. Keberadaan internet dan sosial media bagi anak muda seakan menghilangkan *space*, kemudian jarak yang begitu tipis antara satu orang dengan yang lain, bahkan jarak antara negara satu dengan negara yang lain. Internet dan sosial media juga memberikan leluasa kepada pengguna untuk menanggapi, bertanya, bahkan merespon ulang terhadap berbagai persoalan-persoalan keagamaan yang sering menjadi perdebatan.

Beberapa jawaban yang dikeluarkan dari wawancara yang penulis lakukan kepada beberapa anak muda, keaktifan mereka di sosial media dan internet di atas 60%, sehingga di antara 24 jam waktu yang mereka miliki hampir setengahnya dihabiskan di dunia maya. Mereka berasumsi bahwa internet dan sosial media merupakan kebutuhan yang tidak bisa ditinggalkan di era modern, karena itu sudah perkembangan dunia modern yang harus di hormati dan di nikmati. Kebanyakan dari mereka menggunakan sosial media dan internet dalam rangka berkomunikasi, mencari inspirasi, berbisnis, bahkan sampai kepada mencari jawaban keislaman. Dari beberapa anak muda yang di wawancara, 80-90% jawabannya sama, keaktifan mereka di sosial media dan internet dalam rangka memenuhi kebutuhan-kebutuhan yang sedang mereka anggap perlu, seperti halnya tugas kuliah, membuat makalah dan lain sebagainya.

Internet dan sosial media bagi anak muda dengan berinisial J, dia menjelaskan bahwa itu sebuah candu yang sulit sekali untuk dihindari, karena banyak informasi-informasi penting yang memberikan jawaban atas persoalan

hidup terkait psikologis secara global.⁶⁸⁰ Sedangkan menurut anak muda berinisial R, sosial media dan internet selalu menyajikan berbagai macam informasi terbaru, yang mana terkadang informasi tersebut tidak ditemukan di buku-buku dan kebanyakan buku dalam bentuk *offline* menyediakan informasi lama, apa lagi terkait dengan tugas kuliah dan jurusan yang ditekuni.⁶⁸¹ Internet dan sosial media sebagai media baru tentu menyajikan berbagai informasi terbaru, yang bisa memberikan kemudahan bagi para konsumen. Selain itu juga biasanya, biasanya internet dan sosial media menggunakan bahasa-bahasa yang lugas dan singkat serta mudah diresapi dalam menjelaskan permasalahan-permasalahan yang sedang mereka butuhkan.

3. Ekspresi Jati Diri Islami dan Praktik Beragama Modern

Saat ini kita berada pada era baru, yang disebut dengan era digital (*digital age*). Don Topscott dalam sebuah penelitiannya berjudul '*grown up digital*' tahun 2009 mencatat bahwa pada tahun 2008 generasi internet tertua berumur 31 tahun dan pada tahun 2012 pengguna internet mencapai 2,27 miliar atau 33% dari populasi dunia.⁶⁸² Internet begitu memberikan dampak yang sangat besar bagi kehidupan manusia, hampir seluruh ruang dan waktu, tak terkecuali pada ranah keyakinan dan agama, sehingga sudah sepatutnya para agamawan atau ahli agama merespon perkembangan-perkembangan digital tersebut. Puncak dari *digital age* itu dalam konteks keyakinan dan agama adalah muncul dan berkembangnya praktik beragama modern yang dilakukan oleh pemeluknya, seperti umat Islam Indonesia. Banyak imajinasi-

⁶⁸⁰ J, "Keaktifan di Sosial Media dan Internet, Jati Diri Islam dan Konsumsi Fatwa Online," Rekaman, November 19, 2018, Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga.

⁶⁸¹ R, "Keaktifan di Sosial Media dan Internet, Jati Diri Islam dan Konsumsi Fatwa Online," Rekaman, November 18, 2018, Kontrakan.

⁶⁸² Husein Ja'far Al-Hadar, *Menyegarkan Islam Kita: Dari Ibrahim Sampai Hawking, Dari Adam Hingga Era Digital*, Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2015, 259.

imajinasi baru dan ekspresi baru yang muncul dalam rangka merespon perkembangan tersebut, seperti komodifikasi terhadap Islam.

Kemudian manfaat yang dirasakan dalam bentuk ekspresi dan praktik beragama di era digital adalah memudahkan berkomunikasi dan menyampaikan pesan-pesan dakwah antara Imam dan umatnya, walaupun terkadang ini sering ditentang oleh Imam-imam yang lain karena praktik yang tidak sesuai dengan standar agama. Sebagai contoh Gereja Ortodoksi Makedonia melarang para Imamnya untuk menggunakan sosial media karena melahirkan fenomena baru dalam rangka pengampunan dan pengakuan dosa, sehingga proses pengampunan tidak lagi dengan empat mata antara Imam dan umat yang dilakukan di ruangan tertutup.⁶⁸³

Dalam merumuskan orientasi dan ekspresi keislaman sebagai praktik beragama anak muda era digital, penulis mengembangkan istilah 'jati diri islami' sebagai variabelnya. Dalam beberapa kajian dan literatur yang kita pahami, ada dua istilah yang sebenarnya memiliki substansi yang sama, yaitu identitas diri dan jati diri. Makna secara bahasa memang ada perbedaan, identitas diri lebih kepada tanda-tanda atau ciri-ciri pribadi, akan tetapi jika jati diri lebih fokus kepada karakter kepribadian manusia, namun jika dipahami secara kontekstual keduanya memiliki kesamaan dan hubungan yang sangat erat. Karenanya dalam konteks ini, penulis mengembangkan istilah jati diri islami yaitu sebuah karakter, sikap, serta kepribadian dengan memfokuskan aspek kehidupan islami yang didambakan serta diwujudkan oleh anak muda muslim serta perwujudan-perwujudan nilai keagamaan dalam kehidupan sehari-hari.

Untuk menjelaskan jati diri islami, penulis menggunakan epistemologi 'islami' yaitu untuk memahami makna keislaman secara substansi dalam pandangan anak muda seperti perwujudan nilai-nilai Islam dalam bentuk

⁶⁸³ *Ibid.*, 258.

tingkah laku dan pola pikir sehari-hari.⁶⁸⁴ Selain itu juga, jati diri islami yang dimaksud mengarah kepada karakter kepribadian yang didambakan anak muda dengan mencontohkan figur-figur tertentu dari aspek ibadah, muamalat, sosial dan lain sebagainya, dalam praktik keagamaan di era digital.

Dalam memahami jati diri atau identitasnya, anak muda sering mengajukan berbagai pertanyaan-pertanyaan. Sebagaimana yang dilakukan oleh Erik Erikson dalam memahami perkembangan remaja atau anak muda, pertanyaan-pertanyaan seperti siapa saya? Apa keunikan saya? Bagaimana saya mendapatkan keunikan dari diri saya? Mau di bawa kemana agama yang saya yakini? Untuk apa saya dilahirkan ke dunia ini? Suatu saat, kalau saya meninggal dunia, saya masuk surga atau neraka?. Pertanyaan seperti di atas ketika masih anak-anak tidak pernah termunculkan, namun ketika beranjak dewasa pada fase anak muda, akan bermunculan secara cepat maupun lambat, yang demikian merupakan proses respon terhadap praktik mengenali lingkungan, agama, masa depan dan lain sebagainya.⁶⁸⁵

Konstruksi itu muncul dalam rangka menginterpretasikan jati diri atau identitas yang menjadi konsep kunci dalam kehidupan dan beragama. Masalah-masalah anak muda dan praktik keberagamaan dalam konstruksi keislaman mereka akan mengalami vibrasi jika sudah mulai muncul berbagai pertanyaan tersebut, sehingga kondisi sosial, lingkungan dan perkembangan teknologi akan menjadi hawa penting untuk merumuskan praktik keberagamaan dan menemukan jati diri islami yang mereka dambakan.

Pasca orde baru perkembangan Islam di Indonesia juga menemui babak baru, kebebasan-kebebasan yang diberikan kepada umat Islam turut andil dalam membentuk jati diri muslim Indonesia, walaupun ada benturan budaya antara Barat dan Timur yang secara langsung mempengaruhi

⁶⁸⁴ Wahiduddin Khaan, *Potret Jati Diri Muslim Sejati* Jakarta: PT Fikahati Aneska, 1992, 93.

⁶⁸⁵ Santrock, *Adolescence*, 190.

pencarian identitas muslim kelas menengah Indonesia.⁶⁸⁶ Namun dampak dari pencarian identitas tersebut sebenarnya sangat dirasakan oleh kaum muda yang hidup dalam dunia modern dan serba digital. Keadaan yang demikian itu membuat kalangan anak-anak muda muslim di Indonesia melakukan semacam praktik beragama baru yang dikuatkan dengan situasi dan kondisi yang serba instan dan sederhana, maka tidak heran jika anak muda sekarang lebih menyukai sesuatu yang tidak menyulitkan mereka dalam upaya pencarian jati diri islami yang sesuai dengan norma-norma Islam.

Dalam sebuah tulisannya berjudul '*consuming Islam: commodified religion and aspirational pietism in contemporary*' Greg Fealy menjelaskan bahwa begitu banyak perubahan-perubahan dalam dunia muslim Indonesia di era global, perkembangan teknologi, informasi, dan urbanisasi serta pertumbuhan ekonomi menjadi faktor penting yang mendorong komodifikasi Islam yang mempengaruhi bagaimana umat Islam Indonesia mengekspresikan praktik beragama era modern. Mulai dari menggunakan barang atau jasa yang berbasis Islam, bank Islam, pariwisata, fashion, dakwah hingga sms keislaman dan doa. Bahkan, dalam kehidupan sehari-hari mereka berlangganan sms doa, video-video islami, memakai busana muslim, film-film islami, novel-novel islami dan lain sebagainya.⁶⁸⁷

Masuknya Islam ke ranah publik seperti yang dijelaskan Greg Fealy membuka metode baru dalam menemukan identitas atau jati diri islami di era digital, sehingga dari semua kalangan, lebih-lebih anak muda akan tertantang untuk memanfaatkan perkembangan tersebut dalam rangka mendiskusikan Islam dalam kehidupan sehari-hari, sampai kepada

⁶⁸⁶ Wasisto Raharjo Jati, "Islam Populer Sebagai Pencarian Identitas Muslim Kelas Menengah Indonesia," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 5 (June 2015): 161.

⁶⁸⁷ Oki Rahadianto Sutopo, "Beragam Islam, Beragam Ekspresi: Islam Indonesia dalam Praktik," *Masyarakat Jurnal Sosiologi* 15 (May 2010): 87.

merealisasikan Islam dalam konteks modern. Era baru ini juga dijadikan oleh anak-anak muda untuk memanfaatkan teknologi digital yang terhubung kepada internet dan sosial media untuk berkolaborasi dan berkontestasi menafsirkan Islam secara lebih mudah. Namun dalam realitanya tidak jarang ada kesalahpahaman (*miss understanding*) dalam memahami Islam yang sebagai realitas kehidupan dan agama sebagai bentuk normatif yang diikuti. Dalam proses pencarian jati diri islami, anak muda masa kini mengalami berbagai macam dilematis dan pertentangan-pertentangan. Mereka hidup di dunia yang begitu menggoda dan penuh dengan keindahan. Akan tetapi pada sisi yang lain godaan dan keindahan tersebut memberikan kesan negatif dalam proses perkembangan anak muda.

Konsep tentang konstruksi identitas atau menemukan jati diri adalah sebuah proses pilihan yang dilakukan oleh individual terhadap pengembangan pemahaman diri sendiri, seperti orang yang melakukan interaksi dengan orang lain dalam konteks tertentu. Kemudian membangun identitas merupakan sebuah proses yang reflektif, pengalaman seseorang terus-menerus membentuk formasi identitas melalui berbagai media seperti biografi tokoh, cerita yang mengandung berbagai pelajaran-pelajaran penting melalui berbagai situasi yang ada dalam kehidupan seseorang.⁶⁸⁸

Upaya mencari jati diri islami itu juga didasari dengan keinginan dan kecenderungan yang sebagiannya bertolak belakang dengan apa yang dirasakan. Maka tidak heran jika kemudian para ilmuwan yang menekuni dinamika perkembangan masyarakat menyatakan bahwa, masa remaja atau masa muda merupakan masa yang sangat pelik dan serba ketidakjelasan, dan pada tahap ini remaja atau anak muda adalah sebagai kreator pencipta problem sosial. Oleh karena itu, agar remaja mampu melawati proses yang

⁶⁸⁸ Lorne L Dawson and Douglas E Cowan, *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, New York: Routledge, 2004, 59.

sulit dan menyelamatkan diri dari kehancuran, maka setidaknya para anak muda harus mampu memahami keterbatasan akal dan kepekaan emosi mereka. Kemudian yang kedua, remaja yang merupakan bagian dari komunitas masyarakat, memanfaatkan masa muda mereka untuk mengusir masa lalu yang telah lama pergi serta berupaya untuk menyongsong dan mempersiapkan masa depan yang lebih baik dan gemilang.⁶⁸⁹

Dalam merepresentasikan jati diri ideal menurut Islam, masing-masing anak muda tentu memiliki karakter serta figur tertentu yang dijadikan *model* dalam kehidupannya. Seperti yang disampaikan oleh anak muda berinisial I, jati diri islami menurutnya adalah yang loyal kepada NKRI, loyal kepada Islam, dan mendamaikan hati, seperti KH Muwafiq, Ulil Absar Abdalla, Ema Ainun Najib, UAS, Hanan Attaki, TGB, KH. Abdurrahman Wahid dan lain sebagainya, yang menurut mereka menampilkan karakter keislaman sesungguhnya. Kemudian ada juga yang beranggapan bahwa jati diri Islami adalah yang selalu merepresentasikan nilai-nilai perdamaian, menyampaikan Islam yang cinta damai, bahasa yang digunakan mampu menggugah hati dan pikiran, bisa berbaur serta berpenampilan sederhana.

Jika kita lihat dalam sejarah Islam, bahwa sejak abad 14 yang lalu agama Islam begitu memberikan perhatian yang besar kepada anak muda dari semua sisi kehidupan mereka. Mulai dari material, spiritual, kejiwaan, pendidikan, etika, sosial, agama, dunia akhirat dan sisi-sisi yang lainnya.⁶⁹⁰ Pemuda sebagai generasi penerus agama dan bangsa harus menjadi gerbang terdepan dalam memperjuangkan Islam yang moderat serta membentuk peradaban - peradaban berkemajuan, akan tetapi setiap sisi kehidupan yang dijalani anak muda, tidak semuanya mendapatkan apresiasi maksimal serta terwujud sebagaimana yang didambakan individual tersebut. Dinamika

⁶⁸⁹ Taqi Falsafi and Miqdad Turkan, *Warna-warni kehidupan remaja dalam Islam*, Bogor: Penerbit Cahaya, 2003, 69–70.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, 6.

tersebut akan menjadi lebih kompleks lagi jika kita bandingkan dengan kondisi anak muda era digital, keakraban bersama alat-alat teknologi yang canggih menjadi basis kehidupannya, bahkan bisa dikatakan bahwa internet dan media sosial era digital adalah bagian terpenting yang masuk dalam barisan pokok konsumsi sehari-hari.

4. Fatwa Online Sebagai Solusi

Fatwa secara bahasa diartikan dengan jawaban atau tanggapan terhadap suatu kejadian. Kemudian fatwa dalam pengertian terminologi merupakan jawaban dan penjelasan *syar'i* terhadap suatu permasalahan dari pertanyaan-pertanyaan secara individu maupun kelompok serta permasalahan-permasalahan yang tidak ditanyakan.⁶⁹¹ Dari terminologi tersebut bisa disimpulkan bahwa fatwa pada dasarnya merupakan sebuah kebutuhan masyarakat akan jawaban atau tanggapan yang tidak atau belum dipahami, baik makna maupun secara nash-nash yang menjadi bagian dari fatwa itu sendiri. Fatwa juga bisa berarti sebagai titik temu antara teori hukum dengan praktik sosial, dalam kaitan ini fatwa dapat dijadikan sebagai bahan untuk melegalkan dan memberikan fungsi beragama terhadap persoalan kehidupan dari berbagai aspek.

Penting untuk kita cermati secara bersama, salah satu dampak besar pada era digital berupa adanya pergeseran nilai dalam diskursus pemberian atau otoritas fatwa kepada khalayak luas.

Pola pergeseran otoritas dan hubungan antara pengikut tokoh-tokoh atau pemimpin agama panutan dalam kehidupan sehari-hari. Kita tahu bahwa sebelumnya, bahwa yang berhak untuk memberikan interpretasi dan penetapan Islam hanya di miliki oleh para ulama, mursyid, guru-guru,

⁶⁹¹ Yusuf Al-Qardhawi, *Konsep dan praktik Fatwa Kontemporer: Antara Prinsip dan Penyimpangan*, Indonesia, terj: Setiawan Budi Utomo. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 1996, 17.

pemerintah melalui Kementerian Agama atau lembaga-lembaga non-pemerintah. Namun sekarang pergeseran otoritas sudah mulai berpindah kepada media baru yang tampak impersonal dan berbasis jejaring informasi (internet), sehingga implikasinya adalah dengan bermunculan berbagai fatwa-fatwa yang tersebar di berbagai situs yang ada di internet dengan sebutan fatwa *online*.⁶⁹² Hadirnya media berupa internet dalam rangka merespon kehidupan manusia modern seperti konsumsi fatwa *online* yang tersebar di mana-mana, tentu orang bisa mengakses dengan mudah berdasarkan *interest*, hasrat dan selera masing-masing. Seseorang yang memerlukan jawaban tidak perlu harus membuka rujukan-rujukan kitab klasik atau bertanya langsung kepada ulama konvensional. Inilah fenomena yang berkembang di era digital, tentu yang paling mendominasi dalam rangka mengkonsumsi media-media *online* adalah anak muda, seperti yang telah dipaparkan sebelumnya anak muda adalah pengguna internet terbesar untuk kategori negara Indonesia.

Di Indonesia, secara individual ulama masih mengeluarkan fatwa, tetapi fatwa tersebut melalui tiga organisasi Islam terbesar, yaitu Nahdhatul Ulama (NU), Muhammadiyah, dan Majelis Ulama Indonesia (MUI). Fatwa-fatwa tersebut biasanya dibuat oleh yang berwenang dan memiliki kualitas keilmuan yang tinggi seperti ulama, *imam*, *mufti'* atau *mujtahid*.⁶⁹³ Fatwa-fatwa yang dicetuskan tersebut kemudian dibukukan dan disebarluaskan kepada masyarakat, sehingga membuat ketiga ormas tersebut harus bersusah payah dalam memberitahukan kepada publik.

Pada saat ketiga ormas tersebut sibuk dalam menyebarkan fatwa mereka secara efektif di tengah anggota mereka sendiri, pada saat itu pula

⁶⁹² Mutahharun Jinan, "Intervensi New Media dan Impersonalisasi Otoritas Keagamaan di Indonesia," *Jurnal Komunikasi Islam* 3, Desember 2013: 322–323.

⁶⁹³ Sally White Greg Fealy, *ustadz seleb, Bisnis Moral & fatwa Online: Ragam Ekspresi Islam Kontemporer Indonesia*, 2012th ed., Jakarta: Komunitas Bambu, n.d., 161.

internet mengubah cara pandang kaum muslim dalam memahami keagamaan. Munculnya istilah baru *cyber Islam* di tengah masyarakat membuat kalangan umat Islam bisa berinteraksi dan berbagi satu sama lain, mengakses, dan mendistribusikan informasi mengenai Islam. Sebagai implikasi lahirnya fatwa elektronik atau *e-fatwa* yang disediakan oleh sarjana agama, baik secara individual maupun kolektif dalam bentuk *online*. Sehingga oleh para akademis atau peneliti diberikan nama fatwa online.⁶⁹⁴ Fatwa *online* yang berkembang dalam ekspresi keislaman sekarang dan mungkin yang akan datang merupakan sebuah tantangan Islam sekaligus bentuk resistensi terhadap isu-isu yang berkembang di era globalisasi.

Pada dasarnya, fatwa online bukan merupakan sesuatu yang baru, karena dalam literatur sejarah pada tahun 1999 telah di launching sebuah situs bernama *islam online*, yang berbahasa Arab dan Inggris. Ide inisiatif tersebut muncul pada tahun 1997 dengan kreator bernama Maryam Hasan Al-Hajari dan Dr. Hamid Al-Ansori, adapun *mufti'*, *mujtahid*, atau ulama yang dijadikan referensi utama dalam menjelaskan keislaman itu adalah Syekh Dr. Yusuf Qaradhawi yang di nilai kredibel dalam mengeluarkan fatwa, sehingga jawaban serta tanggapan tentang Islam yang diluncurkan melalui *islam online* adalah fatwa-fatwa Yusuf Qaradhawi, dan pusat pengembangan website *islam online* berada di Doha. Tujuannya adalah dalam rangka memberikan penjelasan yang komprehensif, lugas dan mudah dipahami terkait Islam serta karakter keislaman yang sesuai di tengah berkembangnya arus modernitas. *Islam online* merupakan salah satu yang paling berpengaruh dalam mengeluarkan fatwa yang bercorak elektronik, dia mencoba memahami hukum-hukum Islam melalui kesalehan dan adaptasi hukum Islam era kontemporer.⁶⁹⁵

⁶⁹⁴ *Ibid.*, 162.

⁶⁹⁵ R Rusli, "Progressive Salafism In Online Fatwa," *Al-Jami'ah: International Journal of Islamic Studies* 52 (2014): 207.

Fatwa *online* sebagai satu model yang menggambarkan orientasi keislaman dengan baik yang menjadikan internet sebagai *platform*, kemudian mengangkat isu-isu kontemporer sebagai topik yang menjadi fokus pembicaraan.⁶⁹⁶

Gary R. Bunt menjelaskan indikator-indikator yang membangun gairah para penikmat fatwa *online* dan pertanyaan-pertanyaan yang signifikan dalam fatwa *online* pada dasarnya lebih memuaskan dibandingkan dengan fatwa *offline*. Kemudian ada sembilan kategori primer yang menjadi topik penting dalam fatwa *online*, yaitu penjualan dan pembelian, kepercayaan (keyakinan), perubahan-perubahan, pernikahan, isu-isu perempuan, ibadah, keanekaragaman, minoritas muslim, dan muslim baru. Sebagai contoh tentang isu-isu perempuan misalnya, tentang kecantikan, pakaian wanita, *hijab*, *mahram*, menstruasi. Permasalahan ibadah dan pernikahan, seperti perceraian dan pembatalan nikah, mahar, poligami dan resepsi pernikahan dan lain sebagainya. Akan tetapi yang menjadi salah satu isu penting dan substansi dalam fatwa *online* adalah persoalan ibadah yang bisa mencapai 45 subbab pembahasan.⁶⁹⁷ Ketersediaan akan permasalahan yang begitu komprehensif serta jawaban yang mungkin lebih bersifat sederhana dari berbagai situs *online* dengan menawarkan berbagai macam fatwa tersebut, membuat para konsumsi fatwa *online* merasa lebih instan dan fleksibel untuk mengaksesnya dibandingkan dengan membuka buku terlebih dahulu atau bertanya kepada ahlinya.

Sejalan dengan itu pula, Nadirsyah Hosen menjelaskan bahwa kebanyakan situs internet menawarkan fatwa *online* dalam bentuk tanya-jawab, yaitu berupa bimbingan yang diberikan oleh seorang imam, ulama atau *mufti*'. Menurutnya, sebagian kalangan muslim mengajukan alasan

⁶⁹⁶ Gary R Bunt, *Islam In The Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Anvironments*, London: Pluto Press, 2003, 142.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, 144.

pertanyaan mereka secara *online* karena sejumlah alasan. Pertama, generasi baru muslim sekarang, salah satunya anak muda sulit untuk beradaptasi terhadap metode-metode belajar yang tradisional dan cara mengembangkan hukum Islam, kemudian internet bagi generasi baru merupakan jembatan untuk memahami tatanan nilai normatif yang menjelaskan nilai-nilai Islam tradisional dan tuntunan-tuntunan modernitas sekuler, generasi baru Islam ini pada umum mencari bimbingan yang instan, segar, pragmatis, dan mudah di akses.⁶⁹⁸ Dengan demikian, jawaban atas persoalan keislaman yang dipertanyakan pada akhirnya akan terjawab di ujung jari, kemudahan mengakses internet dan sosial media membuat masyarakat muslim, terlebih lagi kaum urban dan anak muda. Maka istilah '*shopping fatwa*' merupakan satu sebutan yang sangat cocok dalam menggambarkan corak keislaman generasi ini.

Kebaikan dan kejelekan fatwa online, sebagaimana yang dijelaskan Nadirsyah Hosen, mereka membiarkan hampir semua orang menampilkan ciri sebagai orang yang berwenang membuat dan menetapkan hukum. Ini terlihat demokratis, pada sisi lain merupakan sebuah anarki informasi. Konsekuensinya adalah rendahnya kualitas fatwa yang dihasilkan, karena kebanyakan tidak melakukan pengecekan kepada rujukannya, walaupun sebagian ada yang melakukan pengecekan. Kondisi tersebut membuat fatwa-fatwa tersebut tercampur dengan berbagai berita, opini, cerita bohong dan spekulasi yang datang melalui pengguna blog, forum terbuka dan lain sebagainya.⁶⁹⁹

Kebutuhan anak muda akan dunia *online* meningkat drastis, ini dibuktikan dengan beberapa anak muda yang memberikan jawabannya seperti yang penulis sampaikan sebelumnya. Rata-rata mereka aktif di sosial

⁶⁹⁸ Greg Fealy, *Ustadz Seleb, Bismis Moral, & Fatwa Online*, 164.

⁶⁹⁹ *Ibid.*, 166.

media dan lebih menyukai *online* dibandingkan *offline*, bagi anak muda itu tidak hanya sebuah gaya kekinian, akan tetapi dari informasi atau fatwa-fatwa yang ada di media *online* lebih mudah di akses, fleksibel, bahasanya yang persuasif, lebih membuka pikiran dan mudah dijangkau.

Dalam kaitannya dengan fatwa *online*, menurut mereka internet dan sosial media telah membahas dengan sangat luas, walaupun terkadang perlu ada pengecekan ulang terkait dengan fatwa-fatwa yang dikeluarkan melalui media *online* tersebut. Seperti yang diutarakan oleh anak muda berinisial N, sebagai anak muda dalam mencari jawaban keislaman lebih mudah dan jangkauan luas adalah media-media tersebut, seperti *chanel youtube*, halaman 'sahabat surga' dan lain sebagainya. Akan tetapi berkaitan dengan keislaman menurutnya akan lebih baik lagi, jika di kolaborasikan dengan referensi yang berbasis *offline* serta mendiskusikannya dengan para ahli di bidang tersebut.⁷⁰⁰

Kemudian ketertarikan mereka dalam mengonsumsi fatwa *online*, di samping instan, jangkauan luas dan mudah di akses, namun ada semacam kesulitan dalam mengakses sumber-sumber keislaman yang autentik, relasi mereka yang kurang kepada ahli di bidang tersebut, atau jangkauan yang jauh jika harus bertanya dan bertemu langsung dengan guru, ulama, atau *mufti*'. Sehingga mengonsumsi fatwa *online* adalah sebuah solusi alternatif yang tepat untuk menjawab permasalahan keislaman mereka, akan tetapi perlu kita catat bahwa, sebagian anak muda mengonsumsi fatwa *online* tidak sepenuhnya menunjukkan sikap totalitas terhadap jawaban tersebut, akan tetapi mereka berusaha untuk melakukan pengecekan kepada pemilik fatwa atau kitab-kitab rujukan yang sesuai dengan kebutuhannya.

⁷⁰⁰ N, "Keaktifan di Sosial Media dan Internet, Jati Diri Islam dan Konsumsi Fatwa Online," Rekaman, November 19, 2018, Kampus UIN Sunan Kalijaga.

Kemudian kesukaan mereka dalam mengkonsumsi fatwa *online* ini juga dipengaruhi oleh situasi dan kondisi, jika seandainya kebutuhan akan jawaban terhadap permasalahan pada saat itu juga, maka kecenderungan mereka adalah langsung mencari jawaban kepada media *online*, namun jika jawaban belum dibutuhkan pada saat itu, maka mereka berusaha untuk mengecek atau bertanya kepada ahlinya. Selanjutnya kondisi yang lain adalah jika berada pada situasi yang terhubung dengan internet, maka langsung mencarinya di internet atau media sosial, karena itu lebih mudah dan fleksibel, akan tetapi merujuknya kepada sumber-sumber terbukti kredibilitasnya. Dengan demikian konsumsi fatwa *online* era digital, lebih-lebih anak muda merupakan sebuah tradisi baru yang tidak bisa kita hindari, dia bisa melahirkan dampak positif karena instannya, tidak banyak menghabiskan waktu dan tenaga, serta pikiran, namun bisa juga berdampak negatif berupa orisinalitas yang terkadang masih dipertanyakan di tengah beredarnya berita-berita bohong, *hate speech*, dan lain sebagainya.

C. PENUTUP

Sebagai diskusi penutup, penulis ingin menyampaikan bahwa, gaya keberagaman anak muda era digital tidak lepas dari keakraban mereka terhadap media-media baru, baik itu internet maupun media sosial yang secara eksplisit dan implisit mempengaruhi pemikiran keagamaan mereka. Dari proses kognisi kemudian berusaha untuk merealisasikannya dalam bentuk tindakan berupa praktik beragama anak muda modern. Dalam hal ini, anak muda sejatinya dituntut untuk menguasai media-media baru yang tidak hanya sebagai media komunikasi, juga sebagai media untuk menemukan jati diri islami yang mereka dambakan.

Era digital juga muncul sebagai respon terhadap perkembangan modernitas, sehingga untuk mendapatkan jawaban-jawaban tentang keislaman, seperti tentang ibadah, pernikahan, ekonomi, politik dan lain sebagainya, tentu internet dan sosial

media adalah solusi terbaik menurut sebagian anak muda, karenanya keakraban-keakraban terhadap fatwa-fatwa online adalah kelaziman yang sering kita saksikan setiap harinya. Namun sebagai anak muda yang mendambakan jati diri keislaman sesungguhnya, tidak cukup hanya bermodal *shopping fatwa*, harus ada upaya memperbaiki kemampuan dalam memahami Islam melalui sumber-sumber yang autentik dan belajar langsung kepada para ahli yang telah mengeluarkan fatwa itu sendiri.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Hadar, Husein Ja'far, 2015, *Menyegarkan Islam Kita: Dari Ibrahim Sampai Hawking, Dari Adam Hingga Era Digital*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo,
- Al-Qardhawi, Yusuf, 1996, *Konsep dan praktik Fatwa Kontemporer: Antara Prinsip dan Penyimpangan*, Indonesia. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar,.
- Bunt, Gary R, 2003, *Islam In The Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Anvironments*, London: Pluto Press,
- Daradjat, Zakiah, 1974, *Problema remaja di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang,
- Dawson, Lorne L, and Douglas E Cowan, 2004, *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. New York: Routledge,
- Falsafi, Taqi, and Miqdad Turkan, 2003, *Warna-warni kehidupan remaja dalam Islam*, Bogor: Penerbit Cahaya,.
- Greg Fealy, Sally White, *ustadz seleb, Bisnis Moral & fatwa Online: Ragam Eskpresi Islam Kontemporer Indonesia*, 2012th ed. Jakarta: Komunitas Bambu, n.d.
- Hasan, dkk, Noorhaidi, 2018, *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transimisi, Apropriasi, dan Kontestasi*. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press,
- J. "Keaktifan di Sosial Media dan Internet, Jati Diri Islam dan Konsumsi Fatwa Online." Rekaman, November 19, 2018. Perpustakaan UIN Sunan Kalijaga.
- Jinan, Mutahharun. "Intervensi New Media dan Impersonalisasi Otoritas Keagamaan di Indonesia." *Jurnal Komunikasi Islam* 3 (December 2013): 321–348.
- Kartini Bohang, Fatimah. "Jumlah Pengguna Internet Indonesia." Kompas.com. *Berapa Jumlah Pengguna Internet Indonesia?*, February 22, 2018.
- Khaan, Wahiduddin, 1992, *Potret Jati Diri Muslim Sejati*. Jakarta: PT Fikahati Aneska,
- N. "Keaktifan di Sosial Media dan Internet, Jati Diri Islam dan Konsumsi Fatwa Online." Rekaman, November 19, 2018. Kampus UIN Sunan Kalijaga.
- Nasrullah, Rulli. *Cybermedia*. Yogyakarta: IDEA Press Yogyakarta, 2013.
- Partanto, Pius A. *Kamus Ilmiah Populer*. Surabaya: Arkola, 1994.
- R. "Keaktifan di Sosial Media dan Internet, Jati Diri Islam dan Konsumsi Fatwa Online." Rekaman, November 18, 2018. Kontrakan.

- Raharjo Jati, Wasisto, (June 2015), "Islam Populer Sebagai Pencarian Identitas Muslim Kelas Menengah Indonesia", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 5: 139–163.
- Rozaki, Abdur, 2013, "Komodifikasi Islam (Kesalehan dan Pergulatan Identitas di Ruang Publik)." *Jurnal Dakwah* 14: 199–212.
- Rusli, R, 2014, "Progressive Salafism In Online Fatwa." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 52 : 205–229.
- Santrock, John W, 2007, *Adolescence*. Boston: McGraw-Hill,
- Sarwono, Sarlito Wirawan, 2000, *Psikologi remaja*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada,.
- Sholikah, November 2015, "Pendidikan Karakter Menuntut KH. Hasyim Asy'ari dalam Kitab Adab Al-'Alim wa Al-Muta'allim.", *Maraji: Jurnal Studi Keislaman* 2: 117–143.
- Sutopo, Oki Rahadianto, May 2010, "Beragam Islam, Beragam Ekspresi: Islam Indonesia dalam Praktik." *Masyarakat Jurnal Sosiologi* 15: 85–97.
- Zulkifle, Abd. Hadi, 2015, "Pola Pendedahan Internet dan Impaknya terhadap Kepahaman Islam di Kalangan Ahli Akademik di UKM dan USIM." *Jurnal Komunikasi: Malaysia Journal Of Communication* 2: 405–421.

TYPOLOGY OF RELIGIOSITY SOCIAL BEHAVIOR IN MAINTAINING ETHNO-RELIGIOUS HARMONY IN KAMPUNG PONDOK

Oleh: Reflianto, Bisri Musthofa
Doctoral Students of State University of Malang
e-mail: refliantomuslim@gmail.com

Bisri Musthofa
Doctoral Students of State University of Malang

Abstract

The aim of this research was to analysis typology of religiosity social behavior in multicultural society of Kampung Pondok and to determine the features of multicultural society in maintaining ethno-religious Harmony. Population of this research all multiethnic society lived in Kampung Pondok. Sample was taken by *random sampling* technique about 156 people. Method of research was quantitative with survey research design. Data were collected by using questionnaire. Data analysis used descriptive and inferential statistical analysis. The result of this research showed that social behavior of respondents in Kampung Pondok showed that 69.2% have good social behavior and the rest 30.8%, was antisocial behavior. Religiosity behavior showed that 81.4% people have good religiosity and 18.6% of them were poor. There were four types of religiosity social behavior in Kampung Pondok of, those are *Active Dependent Behavior*, *Exploitative Behavior*, *Passive Dependent Behavior*, and *Extreme Antisocial*. Generally, Minangkabaunese with Muslim-majority societies have recognized the existence of Chinese migrants, Hindustan, and other local tribes who lived and worked together in the city of Padang create Typology of *Active Dependent Behavior*.

Keywords: *Typology, Religiosity Social Behavior, Kampung Pondok.*

Abstrak

Tujuan penelitian adalah menganalisis tipologi perilaku sosial keagamaan masyarakat multikultural Kampung Pondok dan menentukan fitur masyarakat multikultural untuk menjaga kerukunan etno-religius masyarakat. Population penelitian adalah semua masyarakat multietnis di Kampung Pondok. Sample diambil dengan teknik *random sampling* sebanyak 156 orang. Metode penelitian adalah kuantitatif dengan desain survey. Data dikumpulkan menggunakan angket. Analisis data

menggunakan statistic deskriptif dan inferensial. Hasil penelitian menunjukkan bahwa perilaku sosial masyarakat Kampung Pondok 69.2% masuk kategori baik dan sisanya 30.8% antisosial. Perilaku keberagamaan menunjukkan 81.4% masyarakat memiliki perilaku keberagamaan yang baik dan 18.6% kurang baik. Ada empat tipologi perilaku sosial keberagamaan masyarakat Kampung Pondok yaitu *Active Dependent Behavior, Exploitative Behavior, Passive Dependent Behavior, and Extreme Antisocial*. Umumnya masyarakat Minangkabau yang mayoritas Muslim menerima kehadiran migran China, Hindustan dan suku lokal lainnya yang tinggal dan bekerja di Padang membentuk masyarakat *Active Dependent Behavior*.

Kata kunci: *Tipologi, Perilaku Sosial Keberagamaan, Kampung Pondok.*

A. INTRODUCTION

The concept of a multicultural society first appeared in Switzerland in 1957 and in Germany in the late 1980s. A multicultural society is made up of different nations, cultures, origins, religions, races and languages. Unfortunately, the concept of an intercultural society is too often assimilated with an ideal unattainable in reality. The reason is that the coexistence of a large number of different cultures in such a society essentially increases the risk of conflicts because of cultural misunderstanding and rejection. The traditional conservative policy often tries to ignore these types of a multicultural society.

This concept can be seen from the huge volume of immigrants from Chinese and Hindustan moved to Southeast Asia like Malaysian, Brunei, Burma, Thailand and Indonesian. In Indonesia, the migration spread all around Indonesian region, one of them is Padang City where Mostly Chinese and Hindustan lived in Kampung Pondok. How to integrate these immigrants to the majority society of Minangkabau Culture? What is our attitude towards them? How to be ready for future problems there may arise? There are many potential problems, political, cultural, and ethical and they have to find solutions. So what should we do to further steps? Multiculturalism could be able to solve the coexistence of the groups with various culture, religion, ethics,

etc in order to create the ethic religious Harmony in Indonesia, especially in Kampung Pondok of Padang City.

To discover more about the general atmosphere of a multiethnic society, need to examine many ethno-psychological studies of such societies. However, according to Spiro⁷⁰¹, an American psychologist, the main and common problem in current ethno-psychological research is how to study the effect of psychological conditions that increase the stability of the social and cultural systems. Therefore, he proposes that studies focus on the changes in an individual change within the scope of preservation for an entire cultural and ethnic community. More specifically,

An American scientist and ethno-psychologist Honigman⁷⁰² shows that the main task should be the study of ethno-psychology in regard to an individual's feelings within the context of social environment or the "emotional sphere"⁷⁰³. More specifically, this connection is based on the concept of how "ethnicity" as a socioemotional state reflects the needs of individual personalities. In addition, the behavior of a particular individual in the ethno-cultural environment is primarily a product of learning. Based on their observations, people of similar age, gender, and status in an ethnic community tend to show a relatively monotonous behavior in similar situations.

Certainly, many would agree with the opinions of these scholars who have expressed their understanding of particular ethnic groups. Furthermore, perhaps the definition of ethnicity proposed by Platonov and Pochebut can be best summed up in a psychological sense: "By ethnic group, we understand it to be a large group of people united by common attitudes and dispositions that share common behavioral responses to various life events ... Ethnicity is a phenomenon that is socio-psychological in origin"⁷⁰⁴.

⁷⁰¹Spiro M, *Culture and personality, Intern. encycl. of social sci.*, vol. 3, 1968, p.558.

⁷⁰²Honigman, J. J. *Culture and Personality*: Harper & Rutlers, New York, 1954.

⁷⁰³Stefanenko, T.G.. *Ethnopsychology*. Moscow, 1997

⁷⁰⁴Platonov, J.P., & Pochebut L.G. *Traditional Social Psychology*. St. Petersburg, 1993

There is emphasis on the distinctiveness and multiplicity of identities, all of which claim their position in society promoting their cultural distinctiveness⁷⁰⁵. Nowadays, quality of life is associated with indexes, which refer to the dimensions of health, education, environmental quality, economy, social schemes and social security, social participation, religion and personal satisfaction⁷⁰⁶. Social schemes and social security depend on the Harmonious symbiosis of the different groups. They have specificities and different cultures; yet, they live in the same space. How can then different groups be together creating social cohesion in maintaining ethno-religious harmony?

The aim of this research is to examine how social cohesion and intercultural culture in Indonesian, particularly in Kampung Pondok Kota Padang where it so-called with *kampung cina* (Chinese Village) in may take place and indicators to their social behavior typology in maintaining ethno-religious Harmonic life. There is an intercultural composition in Kampung Pondok of Padang City, which exists with the presence of different cultural groups like Chinese, Hindustan, Minangnese, Javanese, Bataknese and Other. The way social cohesion may take place since the city is consisted of different cultural communities into inter-cultural entities at the local level is examined from their insight of religion and nations-human being interaction.

In this study, the researcher took sociological approach. Such a perspective allowed the researcher to overcome the linear and macro-social vision favoring a new method of analysis that takes into consideration the whole of bonds that exist on a social and cultural level outside the borders of National states. The action courses of the migrants are influenced by the relation, family and community networks that give support but also tend to channel individual behavior, in a continuous interaction between subjective motivation, religious expectations and

⁷⁰⁵Kavoura, A. (2013). *Politics of Heritage Promotion: Branding the Identity of the Greek State*. Tourism, Culture and Communication, 12, 1993, 69-83.

⁷⁰⁶Berg B. L. *Qualitative Research Methods for the social sciences.*: Allyn and Bacon, Los Angeles, 1998

multicultural community relations. From a methodological point of view, the units analyzed are the individuals and the social networks they can use. The objective was to: How immigrants social and religiosity behavior who lived in multicultural society and what typological features of multicultural society created in maintaining ethno-religious Harmony in Kampung Pondok of Padang City.

B. LITERATURE REVIEW

1. Culture and Multiculturalism

Culture is the set of behaviors and symbols carrying meaning, socially inherited and transmitted through various practices; a system of representation, a system by which people communicate and develop their knowledge and attitudes towards life. Cultural pluralism emerged from the study of divided societies in terms of ethnic, racial, religious and ideological standards and involves coexistence of several types of political culture in a society⁷⁰⁷

Multiculturalism refers to support for inter-cultural dialogue and self-segregation trends challenging cultures (Multiculturalism's Double-Bind: Creating Inclusivity Cosmopolitanism and Difference)⁷⁰⁸. Intercultural communication is a form of communication that is intended to share information between different cultures and social groups. This term is used to describe a wide range of communication processes and problems that naturally occur in an organization made up of people from different religious, social ethnic, and educational groups Intercultural education is the result of symbiosis behavior and cultures

People are not only influenced by their culture but they construct it, build it, and elaborate it with different strategies according to their needs and

⁷⁰⁷Zamfir, C & Vlăsceanu, L. (coord.), *Dicționar de sociologie*, Bucharest: Babel, 1993, p.202; 148; 434

⁷⁰⁸Zamfir, C & Vlăsceanu, L. (coord.), *Multiculturalism's Double-Bind: Creating Inclusivity Cosmopolitanism and Difference* AshgatePublishing, Ltd. USA, 2009. p.169.

circumstances⁷⁰⁹. Intercultural orientation consists of another way to analyze the cultural variety, not through cultural characteristics, which are considered to be independent situations and homogeneous entities but through interactions based on the logic of variety and complexity and not on differences⁷¹⁰. Intercultural approach does not have as an objective aim to determine the 'other' confining him/her within a network of meanings, neither to create a series of comparisons based on an ethnocentric scale. Through such perspective, cultural differences and similarities are determined, not as objective standards with statistical character, but as powerful relations between two entities where one attributes meaning to the other⁷¹¹.

We argue for the significance of building common elements mutually agreed by the parts involved in a community -place, region, city- in order to bring people together, strengthen multiculturalism while at the same time, retaining the distinct elements of each group that is part of this community. A city's residents have a significant role to play in the branding and positioning of the city where residents need to be based on strong connections with the city which becomes reflective of their self-concept⁷¹²

Festivities and cultural events may connect people from different groups, yet, first and for all, different communities living in a city, region, place, state, need to associate themselves with such festivities and traditions. International festivals may increase the vibrancy of the city and stakeholders may cooperate in order to unite the community and "bring about the common good"⁷¹³. Residents need to find attractive the place they live, either this is a city, a town,

⁷⁰⁹Kiriakidis, S, *Application of the theory of planned behaviour to recidivism: the role of personal norm in predicting behavioural intentions of re-offending*. Journal of Applied Social Psychology, 38, 2210-2221.

⁷¹⁰Balandier, G. *Anthropo-logiques*, Paris : Librairie Générale Française, 1985.

⁷¹¹Abdallah-Pretceille, M. *Vers une pédagogie interculturelle*. Anthropos: Paris: 1986

⁷¹²Kemp, E. Childers, C. & Williams, K, *A tale of a musical city: Fostering self-brand connection among residents of Austin: Place Branding and Public Diplomacy*, 8, Texas, 2012, 147–157.

⁷¹³Ooi, C.S. & Pedersen, S. *City branding and film festivals: Re-evaluating stakeholder's relations. Place Branding and Public Diplomacy*, 6, 2010, 316–332.

or a neighborhood. Residents are an important target group, they are the 'insiders' to whom the city aims to promote its attractive and distinct elements that unite and bring them together⁷¹⁴. Feelings about a place can be created from the residents of a community, a city, a region over time especially through enactment and participation in public rites -which may

People of various cultures meet with each other and have to deal with each other, with new situations and experiences. Culture is multifaceted, dynamic and various. Original meaning of the word culture comes from the Latin word *colere* which meant looking after as in agriculture, i.e. looking after the field. The word has changed its meaning many times. Culture can be understood as a synonym for sharing the ideas about the world. In all groups and human races there are various viewpoints of the world and life. It is very difficult to find exact barriers between particular cultures⁷¹⁵. Culture and cultural identity has become in the course of centuries an important political tool.

Multicultural communication means the social interaction of different cultures these cultures can be represented by individuals and organizations, social groups, schools, associations, societies and even states. Culture is a set of factors giving a sense and value to human coexistence in a society. It includes religion, social and cultural values, art, education and science. Culture and social development influence each other. However, people often have a lot of prejudices and stereotypes⁷¹⁶

2. Social Role of Religion and Harmony

The social role of religion there are different theoretical approaches. Two main approaches among sociologists of religion. The first approach involves the

⁷¹⁴Cassel, S. *Trying to be attractive: Image building and identity formation in small industrial municipalities in Sweden*. *Place Branding and Public Diplomacy*, 4, 2008, p.102

⁷¹⁵Eriksen, E., *Conceptualizing European Public Spheres: General*, European Commission, 2007'

⁷¹⁶ Ibid

experts who emphasize the roles of religious rites and practices. Smith and Durkheim are of the main advocates of this approach the second approach attempts to have a realistic look at the meaning of religion. Thinkers like Berger, Geertz, and Lackman who behold through this approach emphasize the mental aspects and the symbolic meaning of religion⁷¹⁷.

Religiosity has different dimensions and degrees. Regarding the diversity and different dimensions of religiosity in the sociological study of religion is essential. Among the scholars who have attempted to analyze different aspects and levels of religion, one can mention Meagher and Eliade. Eliade⁷¹⁸ defines five dimensions in studying religion; symbols, redemption, rites and rituals, sacred places and objects of religious experience. Stark and Glark believe that despite all of the apparent differences among different religions of the world, there are some total areas on which all religions are common. The areas that we can consider them as the main dimensions of religiosity are related to belief, ritual, experiment, and outcome⁷¹⁹.

Depending on the type of psychology of people, Mary Meadow in Malekian, tries to classify the religiosity of people as following⁷²⁰: 1) The people who are social with human being, consisted of a) The people who are social, extrovert, and proactive. They believe that their duty is to improve the human and world condition and system, b). Neighbors, extrovert and passive. The typical of compassion and religious love People who are concerned with God affairs, and 2). People who are concerned with fanatic (religious affairs) consisted of a) The mystical people: who are introverted and passive: People of prayer and meditation b). People of yoga: who are introverted and proactive. Tendency to

⁷¹⁷Hamilton, Malcolm, *Sociology of Religion*. Translation: Salasi, M. Tehran, Tebyan Pub, 2002

⁷¹⁸Meagher and Eliade, *Adolescent religiosity and its determinants*. MA thesis in sociology, Allameh Tabatabaei, University, Tehran, Iran, 2002

⁷¹⁹Glock, C. Y., & Stark, R. *Religion and society in tension*: Rand McNally San Francisco, 1965

⁷²⁰Malekian, M. "Islam and Liberalism", *Kian Journal*, 48, 2000, p.10 – 13.

strengthen the will, to control the emotions and feelings, to disregard earthly and mundane enjoyment in this world.

Religious harmony is one of the forms of the religious belief freedom. It takes the freedom a step further to offer us a new vision with which to address religious disputes and conflicts. There are many ways to realize religious harmony, among which religious dialogue is an important one. Only when religious harmony is considered the highest spiritual objective can the dialogue have clear direction and inexhaustible drive. To enforcement the religious harmony in multicultural society, according to Wang Zuo'an need to do some steps as follows⁷²¹:

3. Social and Anti-Social Behavior and Typology

Social behavior is the development of the sensitivity to the social stimulus, especially to the pressures and the difficulties of living in a group, to get along with others in the same group or culture, to be able to behave like them and to develop acceptable behavior patterns⁷²². On the other hand, socializing is to learn to be a part of a family, a circle of relatives and neighbors, a village, a city and finally a nation, and thus to be a member of a society⁷²³

Social harmony is the success of the individual who can adapt to the other people and it is to introduce him/herself in an original way in his/her group. People in families with poor religious social behavior patterns cannot display a good level of social adaptation although they have a high level of motivation out of their houses.

⁷²¹Wang Zuo'an, *Religious Harmony: A Fresh Concept in the Age of Globalization* Director, *State Administration for Religious Affairs of P. R. China*, 2015

⁷²²Basaran, F, *Psiko-sosyal gelism 7-11 Social Behavior*, Ankara: AUDTC. Fak Yaynlan. No. 254, 1974

⁷²³Kagitcibasi, C, *Yeni Insan Ve Insalar (10. Bas)* : Evrim Yaynevi, Istambul,, 1999

Antisocial behavior is defined as behaviors resulting from an individual's inability to respect the rights of others⁷²⁴. These behaviors include assault, vandalism, setting fires, theft, crime and other delinquent acts which conform to social norms. According to Farrington⁷²⁵, antisocial behavior in childhood and adolescence are categorized to behavioral disorders, impulsiveness, stealing, vandalism, physical and psychological aggression, bullying, running away from home and truant.

According to Patterson⁷²⁶, antisocial behavior appears to be a developmental trait that begins early in life and often continues into adolescence and adulthood. He further emphasized that if antisocial behaviors begin at an early age, the persistence and chronic of these behaviors can be differentiated by the age of the antisocial behavior onset. There are two broad dimensions of behavior disorders; internalizing and externalizing behavior. Internalizing behavior is directed inward and involves behavioral deficits, such as isolation, withdrawal and expression. On the other part, externalizing behaviors are in the form such as disturbing others, verbal and physical aggression, and acts of violence. According biosocial approach. Here are some types of behavior according to Millon⁷²⁷:

- a) Active Independent Behavior: Antisocial Personality: irresponsible, untrustworthy, failed in taking responsibility as a person in a marriage setting, as parents, as workers, or thing related to the financial, actively showing an act of violence and abuse law.

⁷²⁴Fortin, Laurier. Students' antisocial and aggressive behavior: development and prediction. *Journal of Educational Administration Vol.41*, 2003, 669-688

⁷²⁵Farrington, D.P..Childhood origins of Antisocial Behaviour. *Clinical Psychology and Psychotherapy*, 12, 2005, p. 177-190

⁷²⁶Patterson, G., DeBaryshe, B.,& Ramsey, E. *A Developmental Perspectives on Antisocial Behavior. American Psychologist*, 44, 1990. p..329-335.

⁷²⁷Millon, Theodore (2006). "Personality Subtypes Summary". *The Official Website for Theodore Millon, Ph.D., D.Sc. DICANDRIEN, Inc.* Retrieved January 22, 2010.

- b) Passive Independent Behavior: Narcistic personality: exploitative: find yourself a great with title, less empathetic and expect rewards without accepting responsibility reciprocally, shameless to recognize and use others to improve themselves and indulge his desires.
- c) Active Dependent Behavior (histrionic) Interpersonal Behavior: flirty: actively seeking praise to manipulate others to gain necessary, or to obtain peace of his heart; These individuals tend to seek attention and approval of others; he was very dependent on others, and tend to dramatize himself, and showed high excitement.
- d) Passive Dependent Behavior: more introverted and rarely be empathetic toward others

Metric. The Indicator Assessment of Social Behavioral Typology

Religiosity Behavior	People who are social with human being	People who are concerned with God affairs
Social	<i>Reasonable Cooperative (Active Dependent Behavior/ Histrionic)</i>	<i>Exploitative Behavior (Narcistic)</i>
Antisocial	<i>Less Empathy (Passive Dependent Behavior)</i>	<i>Extreme uncooperative (Extreme Antisocial Behavior)</i>

Source:

Developed by Millon Theory 2006⁷²⁸

⁷²⁸Ibid.

C. RESEARCH METHODS

This research approach was qualitative research, the research tried to describe the type of religious social behavior formed in the multicultural society in Kampung Pondok of Padang City. Instrument of data collection of this research used questionnaire. The questionnaire included questions about Muslims' 47, Catholic, 38, Protestant, 32, Hindu 23, and Konghucu 16 intercultural relationships with the adjacent cultural majority. A survey type questionnaire, form of interview and documentation. Questionnaire covered half of each groups' families -the total number of Muslims', Christians', Hindustan, and Konghucu families reached 156 families and the sample consisted of Muslims' 47, Catholic, 38, Protestant, 32, Hindu 23, and Konghucu 16 Families. Analysis data used descriptive statistical analysis. In order to get the type of religiosity social behavior among multicultural religious community in maintaining religious living harmonic among multi-ethnic, cultural and religious in Kampung Pondok of Padang City can be determined by measuring the matriculation developed by Millon Theory.

D. FINDING

The data was obtained through a process of research that has been conducted by researchers from March 31, 2018 to 8 July 2018 with a multicultural society subject in Kampung Pondok of Padang City, which has 156 people. Data collection was done by the researchers themselves with three stages of the method, distribution of questionnaire, interviews and documentation.

1. Characteristic of Respondents

a) Sex

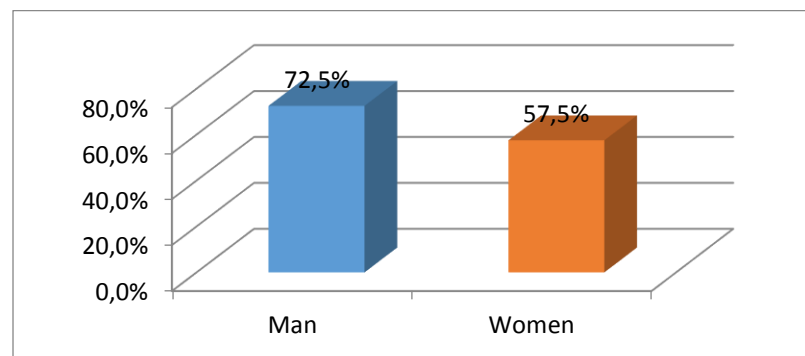
This research was done to multicultural people who lived in Kampung Pondok of Padang City. The characteristic of them can be seen on the table below:

Table 2
Characteristic of Respondents Based on Sex

No.	Sex	Amount	Percentage (%)
1.	Male	87	72.5 %
2.	Female	69	57.5%
Total		156	100 %

From the table above for more detail can be seen from the graphic below:

Graphic 1
Characteristic of Respondents Based on Sex



From the graphic mentioned above can be concluded that the characteristic of respondent based on sexes in this research can be explained that male respondents are 87 persons and female 69 persons.

b) Religion

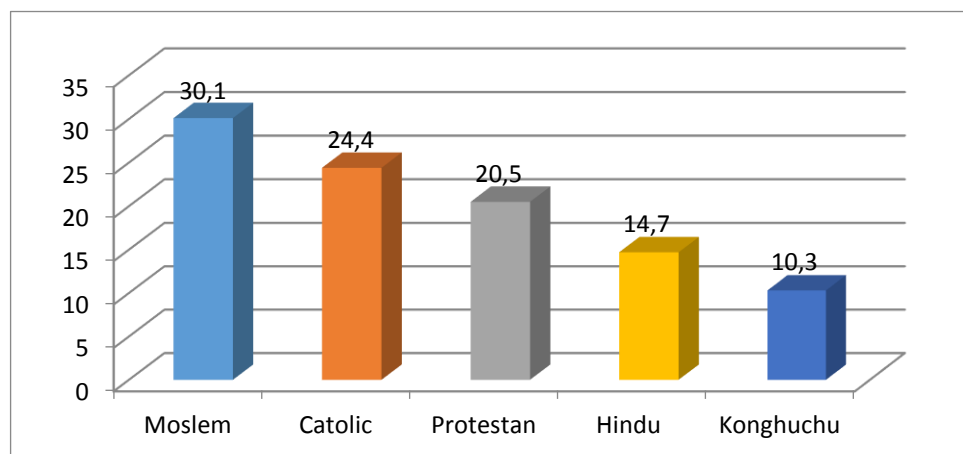
Based on religion of multicultural people who lived in Kampung Pondok that study, all of them have different religion that can be explained on the table below:

Table 3
Characteristic of Respondents Based on Religion

No.	Religion	Amount	Percentage (%)
1.	Moslem	47	30,1
2.	Catholic	38	24,4
3	Protestant	32	20,5
4	Konghucu	16	10,3
5	Hindu	23	14,7
Total		156	100 %

From the table above for more detail can be seen from the graphic below:

Graphic 2
Characteristic of Respondents Religiosity



From the graphic mentioned above can be concluded that the characteristic of respondent based on religion in this research can be explained that Muslim was 47 persons or 30.1%, catholic was 38 persons or

24.4%, protestant was 32 persons or 20,54%, konghucu was 16 persons or 10,3% and Hindu was 23 persons or 14.7%

c) Ethnic

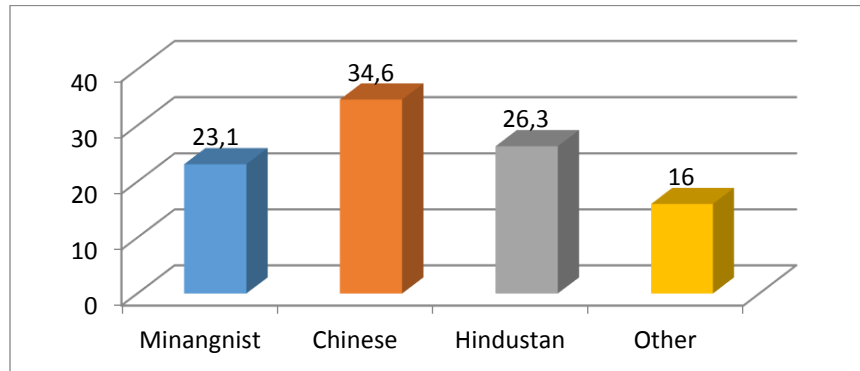
Based on ethnic of multicultural people who lived in Kampung Pondok that study, all of them have various ethnic that can be explained on the table below:

Table 4
Characteristic of Respondents Based on Ethnic

No.	Ethnic	Amount	Percentage (%)
1.	Minangnese	36	23,1
2.	Chinese	54	34,6
3	Hindustan	41	26,3
4	Others	25	16,0
Total		156	100 %

From the table above for more detail can be seen from the graphic below:

Graphic 3
Characteristic of Respondents Ethnic



From the graphic mentioned above can be concluded that the characteristic of respondent based on ethnic in this research can be explained that minangnese was 36 persons or 23.1%, Chinese was 54 persons or 34,6%, Hindustan 41 person or 26,3% and other (Bali/Java/Batak) was 25 persons or 16,0%.

2. Social Behavior and Religiosity

Results of the study reported the tabulation of data obtained by using a frequency distribution table and describe the level of social behavior of multicultural society was taken from questionnaire that have been answered by respondents. The following table of social behavior of multicultural society.

a) Social Behavior of Multicultural Society

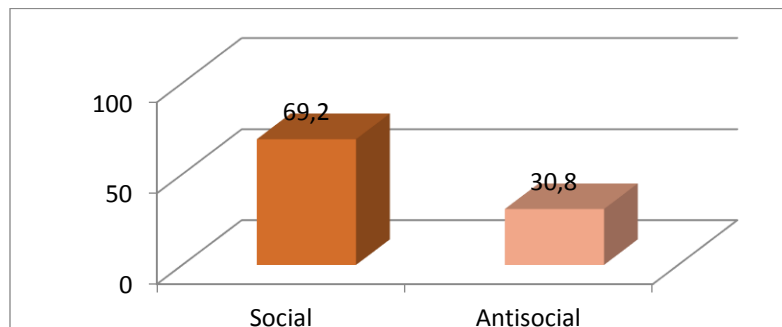
From the research was found that the social behavior of the multicultural society of Kampung Pondok of Padang City are as follows:

Table 5
Social Behavior of Multicultural Society

NO	Category	Amount	Percentage %
1.	Social	108	69,2 %
2.	Antisocial	48	30,8 %
Total		156	100 %

From the table above for more detail can be seen from the graphic below:

Graphic 4
Social Behavior of Multicultural Society



From these results based on social behavior Table 5 multicultural society in Kampung Pondok of Padang city from 156 people (69.2%) belong to the category of good social behavior, and 48 of them (30.8%) belong to the category of antisocial behavior.

The social behavior of multicultural society in Kampung Padang of Padang City in social life is essentially behavior obtained from the understanding and religious values and civic from national education and supported by their respective of religions teaching.

It can be concluded that social behavior of multicultural society in Kampung Pondok of Padang City in their social life has been included into the category of good social behavior. It is obtained from the analysis of their answers in view of the diversity of their social behavior in a citizenship that showed more than half of them have a good social interaction behavior 69.2%.

b) Religiosity

Some religious values were obtained from questionnaires distributed to 156 respondents of multicultural society in Kampung Pondok Padang City was calculated by using the equation:

$$P = \frac{f}{n} \times 100$$

Table 6

Religiosity of Multicultural Society of Kampung Pondok Kota Padang

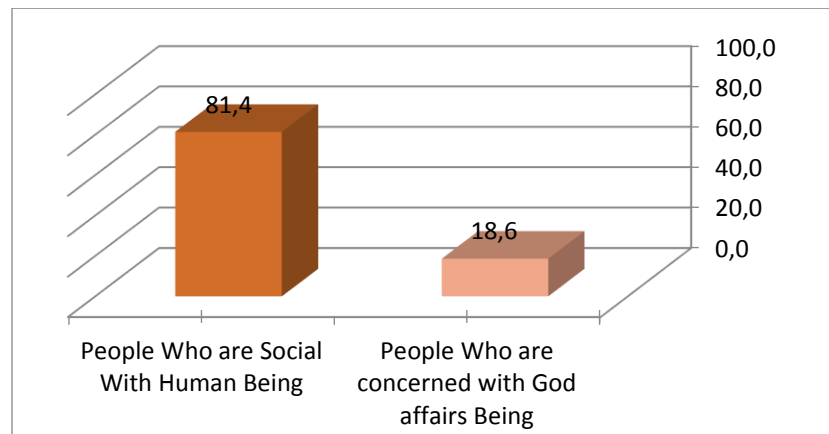
No	Religiosity	Amount	Percentage (%)
1	People who are social with human being	127	81,4 %
2	People who are concerned with God affairs	29	18,6 %

Total	156	100 %
--------------	------------	--------------

From the table above for more detail can be seen from the graphic below:

Graphic 5

Religiosity of Multicultural Society of Kampung Pondok Padang City



Based on the charts and Table above can be explained that the results of a questionnaire given to 156 people of various ethnicities, races and religions in Kampung Pondok of Padang City gained as many as 127 people (81.4%) people are religious in everyday life, and as many as 29 people (18.6%) are less religious people in practicing their religious value.

Religious values are a standard for the assessment of a situation that comes from inside a person that pushed them to behave in accordance with the level of obedience for the religion. Religious behavior is formed because of the consistency between the beliefs of the religion as a cognitive component of understanding and appreciation of religion and attitudes towards religion as conative component.

Thus religious obedience is not an innate but in the formation and changes determined by internal factors and external factors of the individual. There is some factors affect people religious obedience to be influenced by:

- a) Internal factors

Man is homo religious (religious beings) because people already have the potential to become obedience with their religion. In these factors, need to be explained the existing base in the person of man himself which is basically every human being who is born is pure, clean and have behavior praiseworthy according to their religion.

b) External Factors

The nature factors or religious nature, they have the potential tendency to develop. However, these developments will not happen when there are no external factors which give stimuli that allow the nature can be evolved with the best. External factors is the environment where the one alive. Some of them family, school, and community which makes a person become obedience to his/here religion or not in the running the religious values in their daily life.

3. Religiosity Social Behavior Typology of Multicultural Society in Kampung Pondok of Padang City

In determining the typology of religiosity social behavior of Multicultural Community in Kampung Pondok of Padang City can be described as follows:

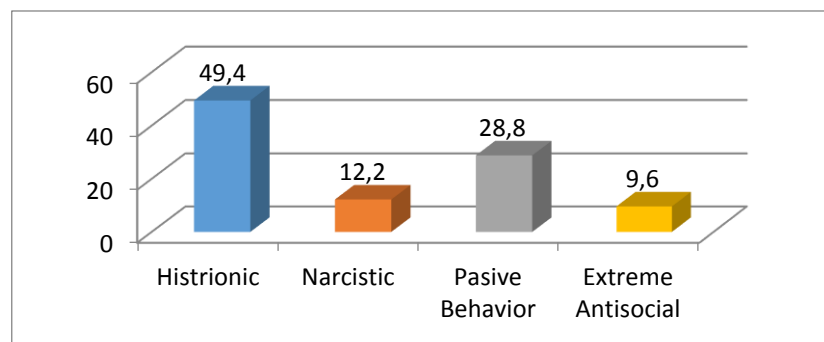
Table 7
Religiosity Social Behavior Typology of Multicultural Society
in Kampung Pondok of Padang City

<p><i>Reasonable Cooperative (Active Dependent Behavior/ Histrionic)</i></p> <p>77 persons (49,4 %)</p>	<p><i>Exploitative Behavior (Narcistic)</i></p> <p>19 persons (12,2 %)</p>
---	--

Less Empathy <i>(Passive Dependent Behavior)</i> 45 persons (28,8 %)	<i>Extreme uncooperative</i> (Extreme Antisocial Behavior) 15 persons (9,6%)
---	---

From the table above for more detail can be seen from the graphic below:

Graphic 6
Religiosity Social Behavior Typology of Multicultural Society
in Kampung Pondok of Padang City



From the results of these studies by researchers that can be seen on Table 7 above showed that from of 156 respondents came from multiethnic and multireligious society in Kampung Pondok of Padang City obtained as many as 77 people (49.4%) belong to the category of *Reasonable Cooperative (Active Dependent Behavior/ Histrionic)* where religiosity social behavior are formed based on good social behavior and good in human being interaction, as many as 19 respondents (12.2%) belong to the category of *Exploitative Behavior (Narcistic)* where religiosity social behavior are formed based on good social behavior and the fixed obedience of people with their religion. About 45 people (28.8%) belong to the category of *Less Empathy (Passive Dependent Behavior)* where religiosity social behavior are formed based on

antisocial behavior but having good in human being interaction. About 15 others (9.6%) classified Extreme uncooperative *Extreme uncooperative* (Extreme Antisocial Behavior) where religiosity social behavior are formed based on antisocial behavior and the fixed obedience of people with their religion (fanaticism)

From findings above, it can be concluded that in general, respondents were classified as category Reasonable Cooperative (*Active Dependent Behavior/* Histrionic) created by having good social behavior and social human being interaction that will push them to be more tolerable and cooperative in their multicultural society. The category of *Exploitative Behavior (Narcistic)* caused by having good social behavior not support by flexible with religious practice. If condition of people have antisocial behavior but have good interaction among neighbor, it will produce the narcissistic behavior where people act antisocial but still respect other with difference culture, religion and ethnic. Finally the category of Extreme uncooperative, it happened when people disobey with their social environment and more rigid to their religion, it makes them become more fanatic and do not want to accepted people with having different culture, ethnic and Religion.

E. DISCUSSION

Understanding of the religious values and social behavior of multicultural society in Kampung Pondok of Padang City is not entirely the same, it is influenced by differences things for example, nationality, citizenship knowledge, ethnic backgrounds, cultural and religious affiliations of the people, the location of their residence and family especially so among respondents showed valorous typology of religiosity social behavior in their daily life.

Based on the research that has been done, can be explained that the results of the religiosity social behavior typology among multicultural society in Kampung Pondok of Padang city, the majority is *Reasonable cooperative (Active Dependent Behavior/ Histrionic)* where people with their awareness and understanding of religious values and social behavior interaction that they apply in their daily life in their multicultural community and their insight of nationality in accordance with the support of a variety of factors, both the internal factors and external factors such as constitution of state, local regulation, religious values, ethnicity and culture where people lived and interact.

Findings the least religiosity social behavior typology of multicultural society in Kampung Pondok of Padang city is the Extreme Uncooperative or extreme antisocial, where religiosity awareness and understanding of religious values and social behavior among their interaction in their multicultural community not run well, in this type people have antisocial behavior and religion fanaticism, where they don't want to respect outside of their belief. It was caused by their self-perception of egoist for their culture, religion and ethnich and put them in their high level of heritage and economic backgrounds. Besides this condition is exacerbated by the closed nature where some of them do not want to interact extensively with various communities of different cultures, beliefs and races. In this typology need for guidance and extra attention to the multicultural community in Kampung Pondok of Padang city because this condition can be dangerous Indonesia Unity. One of solution for that can be done by improving people national awareness in living into multicultural people in Indonesia especially in Kampung Pondok of Padang City, majority well-known as Chinese Town with different dweller come from different background like Chinese's, minangnese, Hindustan, java, bataknese, balinese and other. Improving Bineka Tunggal Ika as Good Constitution in Pancasila is a unity tool to reduce the radical thinking comes from various culture, ethnic and religion.

In addition, need to create multicultural society interactions between positively and conductively to the life of the nation in order to have a positive influence on the personality of the people in building a multicultural society based on good respect to different faith each other. To build the positive environment, that is, the regulation that accordance with the national norms and religious values, ethnic and universally.

According Yamasrizal one of the religious leaders who were interviewed stated that: By understanding of the religious value and social behavior of multicultural society in Kampung Pondok of Padang City and awareness among them should respect each other in their daily interaction, by this way the living harmony among different culture, ethnic and religion was still in a good stage in Kampung Pondok, however, there is little friction happened when the cultural differences between migrants who came in Padang with their Minangkabau culture that is based on the Islamic religion *Adat Basandi Syarak, Syarak Basandi Kitabullah*, but the diversity of religiosity social behavior in multicultural society of Padang City has been secured through legislation of Padang Local Government of existing Heritage to each culture in Kampung Pondok such as mosque, monastery, church and temple that is protected by State Law. Basically the multicultural diversity of religiosity social behavior in Kampung Pondok of Padang City showed good tolerable behavior among various culture, ethnic and religion lived in Kampung Pandon. It can be seen in the daily life of the local community in carrying out various organizational activities which involving cross-ethnic, cultures and religions. Here we can see already the formation of a good religiosity social behavior among community leaders in villages and work together to build mutual respect and cultural beliefs among migrants life in the city of Padang with Muslim majority. Minangkabau with Muslim-majority societies have recognized the existence of Chinese migrants, Hindustan, Java, Bali Batak and other tribes who live and work in

the city of Padang, especially those living in Kampung Pondok of Padang City have religiosity social behavior typology of Histrionic ".

From this research, there are four types of religiosity social behavior of multicultural community in Kampung Pondok of Padang City, they are 1) Reasonable Cooperative (*Active Dependent Behavior*/ Histrionic. This type is dominant with good social behavior character and good social human being interaction. 2) The category of *Exploitative Behavior* (Narcistic). This type rarely with good social behavior not support by flexible religious practice. 3) Less Empathy or Passive dependent behavior. This type not dominant where people have antisocial behavior but still tolerable interaction among their neighbor and 4) the category of Extreme uncooperative or extreme antisocial. This category most rarely, where there is little respondents disobey with their different social environment and hold rigid to their religious value and practice, it makes them become more fanatic and do not want to accept people with having different culture, ethnic and Religion. The existence of different types of social and religiosity behavior is not out of any differences ethnic background, religion, culture, nationality understanding and insight into different nationality in accordance with the teachings of religion, culture and ethnicity that influence the behavior of each individual. For individuals who have an understanding of good religious values, ethnic and cultural and aware with their differences value of environment like various religions, races and cultures living in their neighborhood, make good surrounding communities can be applied by increasingly appreciate these differences among them in order to build the religiosity harmony living and prevent the conflict of religious' life, ethnic and culture in Kampung Pondok of Padang City. A good religiosity social behavior are implanted through the teachings of religion, culture and environment conductively, especially in the family, automatically a good religiosity social behavior will be created by itself in their neighborhood living, and vice versa. It concluded that religious backgrounds, cultures and tribes as well and the family environment is very influential on the

development of personality wise in dealing with cultural differences, religious and ethnic background of dweller lived in the city of Padang who incidentally lived in the Islamic religious community.

F. CONCLUSION

Based on the explanation above can be concluded that Social behavior of respondents in multicultural society of Kampung Pondok in Padang city showed that 69.2% is having good social behavior and the rest 30.8% is having antisocial behavior. Religiosity behavior of respondents in multicultural society showed that 81.4% people who are social with human being and 18.6% people who are concerned to religion. There are four types of religiosity social behavior of multicultural community in Kampung Pondok of Padang City, they are 1) Reasonable Cooperative (*Active Dependent Behavior*/Histrionic. This type is dominant with good social behavior character and good social human being interaction. 2) The category of *Exploitative Behavior*. This type rarely with good social behavior not support by flexible religious practice. 3) Less Empathy or Passive dependent behavior. This type not dominant where people have antisocial behavior but still tolerable interaction among their neighbor and 4) the category of Extreme uncooperative or extreme antisocial. This category most rarely, where there is little respondents disobey with their different social environment and hold rigid to their religious value and practice, it makes them become more fanatic and do not want to accept people with having different culture, ethnic and Religion.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdallah-Pretceille, M. 1986, *Vers une pédagogie interculturelle*. Paris : Anthropos.
- Ambrosini, M. 2011, "We are against a multiethnic society": policies of exclusion at the urban level in Italy. *Ethnic and Racial Studies*.
- Balandier, G. 1985., *Anthropo-logiques*, Paris : Librairie Générale Française.
- Basaran, F 1974, Psiko-sosyal gelism 7-11 *Social Behavior*, Ankara: AUDTC. Fak Yaynlan. No. 254
- Benhabib, Seyla. 2004. *The Rights of Others: Aliens, Residents and Citizens. The John Seeley Memorial Lectures*. New York: Cambridge University Press. P. 102
- Berg B. L., 1998, *Qualitative Research Methods for the social sciences*, LA: Allyn and Bacon.
- Cassel, S, 2008, Trying to be attractive: Image building and identity formation in small industrial municipalities in Sweden. *Place Branding and Public Diplomacy*, 4, 102–
- Castles, S. 2002, *Migration and community formation under conditions of globalization. International Migration Review*, 36(4)(winter), 1143–1168.
- Dal Lago, 1999, *Crissis Miggrant to social inclusion*, The 17–22 October
- Eriksen, E. 2007, 'Conceptualizing European Public Spheres: General, European Commission
- Farrington, D.P, 2005, Childhood origins of Antisocial Behaviour, *Clinical Psychology and Psychotherapy*, 12, 177-190
- Fortin, Laurier, 2003, Students' antisocial and aggressive behavior: development and prediction, *Journal of Educational Administration Vol.41*, 669-688
- Fraenkel, J. R., and Wallen, N. E., 2000, *How to Design And Evaluate Research and Education*, 4th edition, Boston: McGraw Hill,
- Glock, C. Y., & Stark, R., 1965., *Religion and society in tension*, San Francisco: Rand McNally
- Honigman, J. J., 1954, *Culture and Personality*, New York: Harper & Rutlers
- Hamilton, Malcolm, 2002, *Sociology of Religion*, Translation: Salasi, M, Tehran, Tebyan Pub
- Kavoura, A., 2013, Politics of Heritage Promotion: Branding the Identity of the Greek State Tourism, *Culture and Communication*, 12, 69-83.
- Kagitcibasi, C., 1999, *Yeni Insan Ve Insalar (10. Bas)* Istanbul: Evrim Yaynevi
- Kemp, E. Childers, C. & Williams, K., 2012, A tale of a musical city: Fostering self-brand connection among residents of Austin, Texas. *Place Branding and Public Diplomacy*, 8, 147–157.
- Kiriakidis, S., 2008, "Application of the theory of planned behaviour to recidivism: the role of personal norm in predicting behavioural intentions of re-offending", *Journal of Applied Social Psychology*, 38, 2210-2221.
- Malekian, M., 2000, "Islam and Liberalism", *Kian Journal*, 48, 10 – 13.
- McMillan, J.H. and Schumacher, S., 1990, *Research in Education: A Conceptual introduction*, Boston: Harper Collins Publishers,

- Meagher and Eliade, 2002, *Adolescent religiosity and its determinants*, MA thesis in sociology, Allameh Tabatabaei University, Tehran, Iran
- Millon, Theodore, 2006, "Personality Subtypes Summary", *The Official Website for Theodore Millon, Ph.D., D.Sc.* DICANDRIEN, Inc. Retrieved January 22, 2010.
- Ooi, C.S. & Pedersen, S., 2010, City branding and film festivals: Re-evaluating stakeholder's relations, *Place Branding and Public Diplomacy*, 6, 316–332.
- Platonov, J.P., & Pochebut L.G., 1993, *Traditional Social Psychology*, St. Petersburg
- Patterson, G., DeBaryshe, B., & Ramsey, E. 1990, "A Developmental Perspectives on Antisocial Behavior," *American Psychologist*, 44, 329-335.
- Sayad, Abdelmalek, 1999, 'Santé et équilibre social chez les immigrants', *Psychologie médicale* 13(11): 1747-1775
- Spiro M., 1968, Culture and personality, *Intern. encycl. of social sci.*, vol. 3,
- Stefanenko, T.G., 1997, *Ethnopsychology*, Moscow
- Wang Zuo'an, *Religious Harmony: A Fresh Concept in the Age of Globalization*
Director, State Administration for Religious Affairs of P. R. China
- Zamfir, C & Vlăsceanu, L. (coord.), 1993, *Dicționar de sociologie*, Bucharest: Babel, ; 148; 434
- Zamfir, C & Vlăsceanu, L. (coord.), 1993. *Multiculturalism's Double-Bind: Creating Inclusivity Cosmopolitanism and Difference* Ashgate Publishing, Ltd. 2009.

PERUMAHAN ISLAMI: MEMBENTUK KESALEHAN MASYARAKAT MUSLIM INDONESIA

Oleh: Imawati Rofiqoh
Mahasiswa Interdisciplinary Islamic Studies
Pasca Sarjana UIN Sunan Kalijaga
Email: imawatirfq21@gmail.com

Abstract

The phenomenon of religious expression in Indonesia has experienced extraordinary developments. Religion continues to adjust to development and progress. People assume that piety can be owned without leaving modernity. This ease is formed through symbols and Islamic objects. One of them is Islamic housing. Islamic housing spreads very fast and is much in demand by Muslim. Various facilities become certifiers as Islamic housing. There are mosque, routine studies, archery, horse riding and of course an Islamic environment guarantee. This is quite disturbing because Indonesia is a Muslim majority, but many Muslims feel that they still need to emphasize piety. This in practice is an expression of the middle class in finding social piety. Inside is a passion for Islam and freedom that is Ottoman. Middle class people need space that not only become an individual spirituality between him and God, but also existential that is able to be displayed and seen in social life.

Abstrak

Fenomena ekspresi keagamaan di Indonesia mengalami perkembangan yang luar biasa. Agama terus menyesuaikan diri dengan perkembangan dan kemajuan. Orang-orang beranggapan bahwa kesalehan dapat dimiliki tanpa meninggalkan kemodernan. Kesalehan ini terwujud dalam berbagai bentuk, dapat melekat dalam tubuh juga berupa benda-benda Islami. Salah satunya adalah perumahan Islami. Perumahan Islami menyebar sangat cepat dan banyak diminati orang-orang Muslim. Berbagai fasilitas menjadi pengesah sebagai perumahan Islami. Terdapat masjid, kajian rutin, olahraga memanah, olahraga naik kuda dan tentunya jaminan lingkungan yang Islami. Hal ini cukup menggelisahkan karena Indonesia adalah mayoritas Muslim, akan tetapi banyak Muslim yang merasa masih membutuhkan penegas kesalehan. Hal ini pada praktiknya merupakan ekspresi kelas menengah dalam menemukan kesalehan sosial. Di dalamnya terdapat gairah kebangitan Islam dan kebebasan yang Imani. Orang-orang kelas menengah membutuhkan ruang yang bukan hanya menjadi jalan spiritualitas individu

antara ia dengan Tuhan, tetapi juga eksistensial yang mampu ditampilkan dan dilihat dalam kehidupan sosial.

Keyword: *Perumahan Islami, Piety, Kesalehan Publik, Muslim Indonesia*

A. PENDAHULUAN

Kebutuhan memiliki rumah atau tempat tinggal tidak dapat dielakkan lagi bagi setiap orang. Para developer melihat hal ini sebagai peluang yang menjanjikan. Kemudian perumahan-perumahan konvensional hadir melimpah di tengah-tengah kita dengan begitu cepat. Berbagai tawaran dan fasilitas tersaji dan begitu menggiurkan. Perumahan-perumahan ini seolah menjadi jawaban kegelisahan masyarakat akan kebutuhan tempat tinggal. Meskipun jelas dalam perjalanannya juga terdapat banyak persoalan. Terlepas dari hal tersebut, perumahan-perumahan ini banyak diminati dengan berbagai varian harga dan *type* bangunan. Dari harga yang terjangkau bagi kelas menengah ke bawah, hingga perumahan untuk kalangan menengah atas.

Berkembangnya zaman dan modernitas, mengharuskan developer untuk terus berinovasi. Seperti lahirnya perumahan Islami atau perumahan Syariah yang menjadi tawaran menarik dari para developer. Hal ini cukup mampu menjawab kebutuhan masyarakat muslim modern. Di mana pada satu sisi ia membutuhkan kesalehan individu (kesalehan non fisik), pada sisi lain kesalehan fisik juga begitu penting. Kesalehan fisik ini berwujud melalui benda-benda dan komunitas.

Beberapa waktu terakhir, konsep perumahan Islami merebak di Solo, Jawa Tengah. fenomena ini nampaknya akan terus berkembang dan diminati banyak orang untuk beberapa tahun ke depan. Terbukti di beberapa lokasi masih dalam proses pembangunan, pemasaran dan ada pula yang masih berwujud kapling tanah. Selain itu tawaran perumahan Islami di Solo juga melimpah di media sosial dan lapak-lapak online.

Tidak diketahui secara pasti sejak kapan perumahan Islami ini muncul di Solo. Akan tetapi kita bisa melihat sejarah perumahan di Indonesia terjadi sejak sekitar tahun 1970an. Tepatnya tahun 1974 melalui penyelenggaraan perumahan nasional

(perumnas) pemerintah menyediakan perumahan sederhana untuk masyarakat. Pembangunan ini disebut dengan pola pasokan, di mana pemerintah mencanangkan pembangunan perumahan massal. Pembangunan perumahan ini mencapai kesuksesan pada akhir abad 20.⁷²⁹ Akan tetapi tidak bisa tidak, program ini mengalami banyak kendala. Baik dari sistem, sasaran, stabilitas ekonomi, dan kondisi masyarakat.

Diantara persoalan pembangunan perumahan adalah adanya kesenjangan pelayanan pada masyarakat miskin, inkonsistensi dalam pemanfaatan lahan, rendahnya kualitas permukiman yang sehat, aman, harmonis dan berkelanjutan.⁷³⁰ Pada dasarnya kebutuhan rumah merupakan tanggungjawab individu, sedangkan pemerintah hanya memberikan dukungan dalam membangun perumahan secara mandiri. Meskipun pada kenyataannya masih banyak masyarakat yang tidak mampu mewujudkan hal tersebut. Maka dari itu berbagai permasalahan yang hadir mendorong proyek-proyek perumahan yang dikelola oleh swasta.

Masuknya konsep agama dalam perumahan bersamaan dengan merebaknya Islamisasi diberbagai bidang. Meskipun selanjutnya jikalau kita melihat gejala ini, benda-benda Islami ini adalah perwujudan dari Post-Islamisme. Memang Islamisme dan Post-Islamisme tak dapat dipisahkan terutama hal ini bermula dari meledaknya kebagkitan Islam di Indonesia. kemudian benda-benda dibingkai dalam nuansa Islami. Seperti lahirnya tempat wisata syari'ah, kolam renang syari'ah, Bank syari'ah, rumah syari'ah dan berbagai simbol lain. Hal-hal ini menarik untuk dilihat terutama dalam lingkup perumahan islami. Meskipun mayoritas masyarakat Indonesia beragama Islam, sebagian dari mereka masih membutuhkan penegas keislaman.

Penulis melihat perkembangan perumahan ini terutama bermula di Jakarta dan kota-kota besar dan menyebar diberbagai penjuru. Salah satunya di Solo. Diantaranya "Cahaya Regency" di Kradenan, Kab. Sukoharjo, "Griya Sakinah" di

⁷²⁹ Iwan Suprijanto, *Reformasi Kebijakan & Strategi Penyelenggaraan Perumahan & Permukiman*, Dimensi Teknik Arsitektur, Vol. 32, No. 2, Desember 2004: 161-170, 162.

⁷³⁰ *Ibid*, 163.

Colomadu, Kab. Karanganyar, "Samawa Premium Residence" di Mojolaban, Kab. Sukoharjo, dan masih banyak lagi.

Fenomena ini selain menarik dilihat dari bagaimana komodifikasi agama terjadi juga melihat bagaimana hal ini membentuk kesalehan sosial masyarakat muslim di Indonesia. maka dari itu penulis dalam artikel ini membahas mengapa masyarakat Indonesia yang mayoritas muslim masih membutuhkan ruang khusus bagi terciptanya lingkungan muslim? Bagaimana konsep perumahan islami ini membentuk kesalehan sosial masyarakat muslim Indonesia? Penulis menggunakan metode kualitatif dengan melakukan wawancara mendalam terfokus pada dua perumahan Islami di Solo yaitu "Cahaya Regency dan Samawa Premium Residence."

B. PEMBAHASAN

Kajian terkait perumahan Islami telah dilakukan oleh beberapa peneliti. Diantaranya Egi Arvian Firmansyah & Deru R Indika, *Kredit Pemilikan Rumah Syariah Tanpa Bank: Studi di Jawa Barat* (2017)⁷³¹ mereka melihat bagaimana transaksi jual beli perumahan syariah melalui KPR Syariah (*Islamic mortgage*) baik melalui bank atau tidak. Baginya KPR syariah tanpa bank menjadi alternatif untuk menghindari riba.⁷³² Terutama karena sebagian orang memilih perumahan Islami dengan dalih tanpa riba. Hal ini karena Bank Konvensional dianggap tidak memenuhi syarat yang ditetapkan syariat Islam.

Jalan lain ditempuh oleh Nurul Aini (2015) melalui kegelisahannya melihat perkembangan perumahan muslim. Di mana Indonesia merupakan negara yang menerima perbedaan agama juga merupakan mayoritas muslim, tentu dengan tradisi, kebudayaan dan keyakinan berbeda pula, namun perumahan muslim semakin banyak.⁷³³ Sehingga ia melihat bagaimana respon masyarakat akan

⁷³¹ Egi Arvian Firmansyah & Deru R Indika, *Kredit Pemilikan Rumah Syariah Tanpa Bank: Studi di Jawa Barat*, Jurnal Manajemen Teori dan Terapan Tahun 10. No. 3, Desember 2017, 223-23-, 223.

⁷³² *Ibid*, 224-229.

⁷³³ Nurul Aini, *Respon Masyarakat Terhadap Konsep Perumahan Berbasis Agama: Perumahan Islami*, Prosiding Temu Ilmiah IPLBI, 2015 C 077-084, C 077.

fenomena tersebut. Hasil yang ia dapat yakni faktor dominan tertarik terhadap perumahan islami karena lingkungan yang kondusif untuk beribadah, nyaman, aman, dan menerapkan nilai-nilai Islam dalam keseharian. Sedangkan yang mendominasi tidak setuju adanya perumahan Islami adalah akan membatasi hubungan antar manusia terutama yang beragama lain, eksklusifisme agama justru melahirkan ketidakharmonisan.⁷³⁴ Hal ini bisa dimengerti bahwa hadirnya perumahan Islami juga dapat menimbulkan efek negatif.

C. KESALEHAN SOSIAL

Spiritualitas bukan sekadar pemenuhan rohani individu, akan tetapi membutuhkan pula penegasan spiritual dalam kehidupan sosial. Dalam tulisan ini kesalehan yang dimaksud merupakan kesalehan sosial. Di mana Wasisto (2015)⁷³⁵ melihat bahwa kesalehan sosial merupakan identitas kelas menengah. Sehingga kesalehan sosial tidak dapat dilepaskan dari proses revitalisasi Islam sebagai pengokoh politik dan pengokoh kultural. hal ini mengarah pada ajaran agama sebagai patokan komunitas kelas menengah muslim.⁷³⁶ Sehingga kita menjumpai praktik kelas menengah muslim dalam memperoleh kesalehan yakni melalui kegiatan-kegiatan bernilai Islam.

Kelas menengah muncul kemungkinan bisa dilihat di mana banyak umat Islam menempuh pendidikan tinggi kisaran tahun 1980-an dan 1990-an. Banyak dari mereka melihat fenomena ledakan kebangkitan Islam. hal itu nampak dari meningkatnya jumlah pemakai jilbab di kalangan mahasiswa dan banyaknya literatur Islam. mereka umumnya ambisius untuk menampilkan identitas keislamannya. Ia yang tersebar dalam berbagai sektor modern memasuki ruang baru sebagai kelas menengah perkotaan. Keinginannya menampilkan status kelas

⁷³⁴ *Ibid*, C 083.

⁷³⁵ Wasisto Raharjo Jati, *Kesalehan Sosial Sebagai Ritual Kelas Menengah* *Ibda'* Jurnal Kebudayaan Islam Vol. 13, No. 2, Juli-Desember 2015 ISSN: 1693-6736, 346.

⁷³⁶ *Ibid*, 343.

menengah bersamaan dengan kemampuan intelektual agama dalam mengemas Islam sebagai konsumsi massa.⁷³⁷ Para kelas menengah inilah yang menjadi aktor dalam mengkombinasi keimanan dan kesalehan sosial.

Pengertian lain terkait kesalehan sosial disajikan oleh Riza Zahriyal Falah (2016), ia memaknai kesalehan sosial dengan latar belakang konseling. Baginya saleh tidak semata-mata diukur dari seberapa banyak kita mengerjakan shalat, puasa, haji, umrah, akan tetapi dari seberapa besar jasa yang ia ciptakan untuk orang lain, seberapa banyak ia menjaga lingkungan, sebara luhur teladan yang ia contohkan pada yang lain.⁷³⁸ Definisi itulah yang ia pakai dalam melihat kesalehan sosial. Sehingga kesalehan tidak melulu tentang ajaran islam secara struktural kaidah, akan tetapi melihat dampak bagi kehidupan sosial.

Di sini penulis melihat kesalehan sosial lebih kepada pendefinisian di awal. Di mana kesalehan ini melekat pada kaum kelas menengah dalam merepresentasikan dirinya di hadapan masyarakat. Maka tentu saja di dalamnya memproses pembentukan identitas sosial. Identitas yang akan melekat secara komunal dan kultural. Makna identitas sosial adalah *mematerialkan hal yang spiritual dan menspiritualkan hal yang material*. Selanjutnya praktik kesalehan sosial dalam kelas menengah muslim di Indonesia dapat diketahui dari seberapa kuat uang yang ia pakai dalam menjalankan ibadah.⁷³⁹ Selain itu juga ditunjang dengan produk-produk religius yang menegaskan bahwa ia Islam. Maka materialisasi atas peribadatan diwujudkan melalui bentuk benda-benda religius.

Dapat dipahami bahwa secara bersamaan orang ingin menjalankan nilai-nilai Islam dan eksis dalam sosial masyarakat muslim. Kita bisa melihat beberapa bentuk ritual kesalehan sosial. Diantaranya ada empat kesalehan sosial menurut studi

⁷³⁷ Noorhaidi Hasan, *Piety, Politics, and Post-Islamism* Jurnal Al-Jami'ah Vol. 60,NO. 2, 2012 M/1434 H, 379-380.

⁷³⁸ Riza Zahriyah Falah, *Memebentuk Kesalehan Individual dan Sosial Melalui Konseling Multikultural*, Konseling Religi: Jurnal Bimbingan Konseling Islam, Vol. 7, No. 1, Juni 2016, 163-188, 171.

⁷³⁹ Wasisto Raharjo Jati, *Kesalehan Sosial Sebagai Ritual Kelas Menengah* Ibda' Jurnal Kebudayaan Islam Vol. 13, No. 2, Juli-Desember 2015 ISSN: 1693-6736, 346.

Riesebrodt dalam Wasisto (2015). *Pertama*, dilihat dari seberapa kuat dan berkelanjutan ibadah wajib dan sunnah ia lakukan, meskipun pada tingkatan ini ibadah sunnah terbentuk menjadi identitas. *Kedua*, sejauh mana ia patuh melaksanakan perintah Tuhan berlandaskan Al-Quran dan Hadits. *Ketiga*, perayaan keagamaan. *Keempat*, hubungan antara nilai sosial ekonomi dengan nilai keagamaan.⁷⁴⁰ Dari penjelasan di atas dapat kita pahami bahwa orang membutuhkan kesalehan pribadi sekaligus kesalehan sosial.

Perjalanan seseorang menuju kesalehan juga merupakan proses spiritual. Kita melihat bagaimana orang-orang berhijrah untuk memperbaiki diri. Di sana terdapat proses kesadaran diri dan kemudian ia lanjutkan dengan penegasan simbol-simbol. Kita lihat dalam tulisan Endy (2016) bagaimana kesalehan populer yang dibentuk oleh artis berkerudung setelah melalui proses spiritual dari yang kurang baik menuju kehidupan dengan nilai-nilai Islam. Seperti Faktor pertama yang memengaruhi berhijab adalah keimanan kepada Tuhan. Ketika ia menjalankan perintah Tuhan ia akan mendapat ketenangan jiwa. Faktor kedua adalah aktivitas. Berdasar teori kognitif, seseorang akan memeriksa kembali apa yang telah ia lakukan sebelumnya dan akan membenahi kesalahan mereka di masa lalu.⁷⁴¹

Menurut wasisto simbol-simbol kesalehan sosial ini bisa dilihat dari kebutuhan ibadah haji di Tanah Suci, kegiatan *ta'lim*, dengan begitu konstruksi saleh akan disandingkan padanya di mata oranglain sepengajian. Secara tidak langsung hal ini memenuhi kebutuhan spiritual yang terbentuk dari kesadaran diri dan pengakuan lian. Selanjutnya konsumsi komoditas muslim juga menjadi penguat kebutuhan eksistensial yakni dengan berbaju gamis, jilbab.⁷⁴² Tanpa berbicara kedalam ilmu, hal-hal ini menjadi penegas kesalehan sosial masyarakat muslim kelas menengah.

⁷⁴⁰ *Ibid*, 346.

⁷⁴¹ Endy Saputro *Gender dan Kesalehan Populer Artis Berkerudung (studi Atas Buku "Aku dan Hijabku, Hijab is not Just a Style")* jurnal Yin Yang Vol. 11 No. 1 2016 ISSN: 1907-2791, 26.

⁷⁴² Wasisto Raharjo Jati, *Kesalehan Sosial Sebagai Ritual Kelas Menengah* *Ibda'* Jurnal Kebudayaan Islam Vol. 13, No. 2, Juli-Desember 2015 ISSN: 1693-6736, 347.

Kesalehan di sini memasuki ruang dalam penjabaran Asef Bayat sebagai Post-Islamisme. Di mana prinsip dasar dan strategi pemikiran di sini melampaui islamisme pada wilayah sosial, politik, dan intelektual. Di mana islamisme lebih kepada memproyeksikan cita-cita pluralis Islam dan menganggap Islam adalah pilihan tepat untuk dilaksanakan didunia modern dengan adanya benturan sekularisasi.⁷⁴³ Meskipun bermula dari gejala Islamisme di mana kebangkitan Islam menguat dan orang-orang semakin ingin mencapai keimanan yang tinggi. Sedangkan gejala perumahan Islami ini melampaui Islamisme terutama dalam praktiknya ia tak lagi cenderung pada penolakan sekularisasi, fundamentasilme dan lain-lain. Akan tetapi ia mampu menjadikan modernitas dan agama berjalan berdampingan.

Asef Bayat dalam mengatakan bahwa post-islamisme berfungsi konstruksi teoritis yang menjadi petanda adanya perubahan dan perbedaan.⁷⁴⁴ Di mana Islamisme bukan kemudian berakhir akan tetapi dalam proses kebudayaan dan kemodernan, agama bersama-sama berkembang di dalamnya dan menyesuaikan diri. Selanjutnya Asef Bayat dalam Hans Abdiel Harmakaputra menegaskan bahwa Post-Islamisme adalah usaha untuk menemukan antara religiusitas dan hak, iman dan kebebasan, islam dan kebebasan.⁷⁴⁵ Hal ini menunjukkan bagaimana kesalehan ini mampu berdampingan dengan modernitas.

Jenny B. White dalam Noorhaidi menegaskan pula bagaimana benda-benda memiliki simbol penting dalam fenomena ini. Baginya post-Islamisme adalah bukti lahirnya gerakan pribadi yang memungkinkan orang untuk menampilkan identitas keagamanya melalui praktik-praktik yang nampak pada tubuh maupun melalui

⁷⁴³ Noorhaidi Hasan, *Piety, Politics, and Post-Islamism* Jurnal Al-Jami'ah Vol. 60, NO. 2, 2012 M/1434 H, 380-381.

⁷⁴⁴ *Ibid*, 381.

⁷⁴⁵ Hans Abdiel Harmakaputra, *Islamism and Post-Islamism "Non-Muslim" in socio-Political Discourses of Pakistan, the United State, and Indonesia*, AL-Jami'ah: Journal of Islamic Studies, Vol. 53, No. 1, 2015, pp. 179-204, 193.

benda-benda.⁷⁴⁶ Pada tubuh kita bisa melihat orang-orang mulai merasa berkebutuhan untuk menutup aurat dengan gamis, jilbab, dan bahkan cadar.

Ia juga memebrikan contoh seperti iklan di surat kabar atau televisi yang menampilkan perempuan-perempuan cantik dan berjilbab trendi sebagai model sabun. Hal ini menjadi petanda Islam bukan hanya persoalan pribadi tetapi juga sebagai status sosial ekonomi.⁷⁴⁷ Lebih jauh kita melihat bagaimana kelas menengah ini meyatukan kesalehan, status sosial ekonomi dan kemodernan melalui perumahan Islami.

D. PERUMAHAN ISLAMI

Perumahan Islami di Solo menyebar dengan sangat cepat dan nyaris bersamaan. Hal ini megisyaratkan bahwa kebutuhan konsumen juga tumbuh dan berlari pesat. Berbagai dalih muncul atas keputusan membeli perumahan islami juga keputusan untuk mendirikan perumahan islami. Dalam tulisan ini penulis melakukan wawancara mendalam pada dua perumahan islami di Solo, yakni "Cahaya Regency" di Kradenan, Kab. Sukoharjo, "Samawa Premium Residence" di Mojolaban, Kab. Sukoharjo.g Hal ini karena pertama Cahaya Regency termasuk paling awal berdiri di Solo. Sedangkan Samawa Premium Residence menyajikan fasilitas islamis yang cukup lengkap dibandingkan perumahan yang lain.

Beberapa perumahan islami di Solo selain yang tersebut di atas, diantaranya "Griya Sakinah" di Colomadu, "Perum Rayhan Garden House" di Mojosongo, "Perum Muslim Green Firdaus Residence" di Gondangrejo, "Perumahan Muslim AR Rahman Residence" di Banjarsari "Multazam Residence" di Kartasura, "Almira Village" di Jaten dan masih banyak lagi.⁷⁴⁸

⁷⁴⁶ Noorhaidi Hasan, *Piety, Politics, and Post-Islamism* Jurnal Al-Jami'ah Vol. 60,NO. 2, 2012 M/1434 H, 381.

⁷⁴⁷ *Ibid*, 379.

⁷⁴⁸<https://www.google.co.id/search?q=perumahan+islami+di+solo&oq=perumahan+islami+di+solo&aqs=chrome..69i57j69i60j0l3.4955j0j9&sourceid=chrome&ie=UTF-8>, diakses pukul 20-11-2018, 21:30 WIB

Sebelum kita melihat lebih jauh perumahan Islami di Solo, kita bisa menilik bagaimana Kota Islami juga terbentuk. Yaitu di salah satu perumahan dalam kota tersebut. Perumahan tersebut bernama Rewwin (Real Estate Wisma Indah). perumahan ini meliputi dua desa yaitu desa Kepuhkiriman untuk Rewwin I dan desa Wedoro untuk Rewwin II. Berbagai fasilitas tersaji diantaranya TK, SD, SMP, perdagangan (*Mall City of Tomorrow*), terdapat 5 masjid sehingga dekat dengan rumah dan memudahkan untuk beraktifitas di masjid. Dipakai shalat 5 waktu, shalat jumat, kajian keagamaan, shalat idul fitri dan idul adha di lapangan perumahan.⁷⁴⁹ Pelayanan kemudahan dan tentu saja berbasis Islam menjadi tawaran utama memilih perumahan tersebut.

Secara fisik, perumahan ini juga difikirkan secara matang terkait kebijakan Islam akan hal tersebut. Diantaraya yaitu, dari segi arsitektur, jamban disesuaikan hadits yaitu tidak menghadap atau membelakangi kiblat, setiap jalan dinaungi pohon dan setiap rumah erdapat tanaman hias. Setiap hari diadakan lomba kebersihan dan keindahan rumaholeh ibu-ibu PKK. Pakaian menutup aurat akan tetapi terdapa penghuni non Islam. satu RT terdiri 40 rumah sesuai hadits nabi bahwa 40 rumah sekitarm adalah tetanggamu.⁷⁵⁰ Dengan begitu rinci pemilik perumahan ini mengkonsep sedemikian rupa sehingga perumahan dapat tetap kuat dan berlandaskan nilai agama Islam.

Perumahan Islami bercita-cita engan menjalankan nilai-nilai Islam akan menjadi pengaruh baik terhadap lingkungan sosial berdasarkan konsep "*Hablul minallah dan Hablul minannas*" dan "*Rabbanaa atinaa fiddunya hasanah, wafil akhirati hasanah waqina 'adzabannar*". Meski di dalamnya harus adabatas penggunaan ruang laki-laki dan perempuan. Bahkan ada pasar khusus wanita, disediakan tempat singgah untuk musafir hingga pemandian umum yang terpisah

⁷⁴⁹ Priyoto *Penerapan Konsep Kota Islami dan Pengaruhnya Terhadap Sosial Budaya Masyarakat Kasus: Perumahan REWWIN, Waru*
<https://publikasiilmiah.ums.ac.id/bitstream/handle/11617/3527/15.%20Priyoto%20-%20UNTAG.pdf;sequence=1> diunggah 16-11-2018 pukul 10:49 WIB, 86-87.

⁷⁵⁰ *Ibid*, 87-88.

antara laki-laki dan perempuan.⁷⁵¹ Ajakan semacam ini tentu menggiurkan terutama di kota-kota besar dengan kesibukan begitu padat.

Selanjutnya kita akan melihat bagaimana respon-respon masyarakat akan adanya perumahan Islami. Beberapa faktor dominan yang melatarbelakangi ketertarikan terhadap perumahan Islami adalah mendapatkan lingkungan yang dapat mendukung untuk beribadah, lebih nyaman dan merasa aman baik fisik atau pun batin, dapat menjalankan nilai-nilai Islam dalam kegiatan sehari-hari. Sedangkan faktor dominan ketidaktaatan pada perumahan Islami adalah hal ini akan membatasi hubungan sesama manusia terutama yang berbeda agama, membentuk komunitas eksklusif agama tertentu tentu saja hal tersebut dapat berakibat pada ketidakharmonisan.⁷⁵² Ketidaknyamanan di luar Perumahan sangat wajar terjadi terutama masyarakat Indonesia yang majemuk.

Selain itu, kuatnya keinginan memiliki lingkungan yang baik, sesama Muslim, mencipta keturunan yang sulit baik juga menjadi dalih yang kuat. Pada beberapa kejadian memang ketika berhadapan dengan lingkungan yang majemuk, ada kekhawatiran akan melahirkan anak yang bakal tercekoki dengan nilai-nilai yang tidak sepenuhnya Islami. Maka inilah solusi bagi kegelisahan mereka. Menerapkan ajaran Islam secara benar baik berupa fisik maupun non fisik, fisik dengan adanya perumahan Islami dan non fisik di dalamnya dijalankan nilai-nilai Islam, saling mengingatkan pada hal ibadah. Rasa aman dan nyaman secara pribadi, dalam bersosialisasi di luar rumah menjadi hal yang sangat penting.⁷⁵³ Selanjutnya kita akan melihat langsung bagaimana konsep perumahan Islami di Solo melalui wawancara di "Cahaya Regency" dan "Samawa Premium Residence."

⁷⁵¹ *Ibid*, 86.

⁷⁵² Nurul Aini *Respon Masyarakat terhadap Konsep Perumahan Berbasis Agama: Perumahan Islami* <https://temuilmiah.iplbi.or.id/wp-content/uploads/2015/11/TI2015-C-077-084-Respon-Masyarakat-Terhadap-Konsep-Perumahan-Berbasis-Agama.pdf> diunggah 05-11-2018 pukul 16:00 WIB, C 83.

⁷⁵³ *Ibis*, C 81.

1. Cahaya Regency

Perumahan Cahaya Regency terletak di Kradenan, Sukoharjo, Kec. Sukoharjo Kab. Sukoharjo, Jawa Tengah. ia berdiri sekitar tiga tahun yang lalu. Mulanya masih berupa lahan sawah dan dekat dengan Tempat Peristirahatan Umum (TPU) dan masih sangat jarang dilewati orang. Akan tetapi saat ini telah ramai dan tidak ditakuti lagi.

Bagi bapak Andi (Penanggungjawab Cahaya Regency) perumahan Islami di Solo khususnya di Sukoharjo masih sangat kurang, sehingga ia tergerak untuk mendirikan. pada mulanya sasarannya adalah para wali santri Pondok Ukhuwah karena santriwan santriwati di pondok tersebut dari berbagai wilayah dan kota yang jaraknya cukup jauh. Hal ini terutama juga karena pemilik Cahaya Regency adalah ustadz Arif, pimpinan pondok pesantren Ukhuwah tersebut. Selain itu juga sasarannya juga orang-orang Sukoharjo dengan penghasilan di atas 10 juta/bulan.

Total kapling perumahan ini adalah 24 kapling, akan tetapi yang sudah terbangun adalah 19 unit rumah. Ia memiliki 2 type perumahan yakni type 40 dan type 47. Cahaya Regency menjamin kualitas bangunan di atas rata-rata. Beberapa fasilitas yang disajikan adalah masjid, taman bermain, paud, kajian rutin (terdapat materi Bahasa Arab dengan berbagai jenjang, Tahsin, Tauhid), lingkungan yang nyaman dan aman, security, bangunan yang kuat.

Kebanyakan orang-orang tertarik dengan perumahan ini adalah karena agamanya. Misal di perumahan umum, ibu-ibu sore hari jika sudah tidak ada kegiatan ia akan berkumpul dan *ngerumpi* sedangkan di sini tidak ada. Masjid juga dekat dan memudahkan untuk beribadah dan shalat berjamaah. Terdapat lahan cukup luas untuk anak-anak bermain tanpa harus keluar dari lingkungan perumahan sehingga memberi ketenangan pada orangtua untuk memantau. Berbagai kajian juga tersaji sehingga dapat memperdalam ilmu agama Islam.

Terdapat syarat-syarat khusus untuk dapat memiliki rumah di perumahan tersebut. Diantaranya, beragama Islam (dibuktikan dengan KTP), diutamakan tidak merokok, tidak suka musik dan berkepribadian baik. Hal ini bisa dilihat secara langsung bagaimana kepribadiannya ketika ia observasi melalui gaya bicara, tutur kata, bagaimana bersikap dengan orang lain dan jika ia tidak observasi secara langsung maka penelusuran terkait latar belakang dan sikapnya yaitu melalui hubungan teman, keluarga atau orang yang memberi informasi kepadanya terkait perumahan Cahaya Regency.

Transaksi yang dilakukan adalah secara langsung dan akad dengan developer. Dapat dibayar tunai dan kredit berjangka 3 tahun. Transaksi ini tanpa riba dan meskipun dikredit harga tetap sama. Juga tanpa ada sita namun selama pembayarannya belum lunas, surat tanah masih di tangan developer. Hal ini merupakan jalan keluar bagi terhindarnya riba seperti kredit-kredit melalui KPR Bank konvensional.

Jika dilihat dari segi arsitektur, perumahan ini tidak sepenuhnya menampilkan ornamen-ornamen keislaman. Akan tetapi secara desain rumah telah dibangun sedemikian rupa sehingga aman dan nyaman untuk dihuni. Seperti WC tidak menghadap atau membelakangi kiblat, terdapat dua pintu dari bagian depan, satu pintu menuju ruang tamu, satu pintu menuju rumah bagian tengah. Sehingga jika *akhwat* hendak masuk rumah sedangkan di ruang tamu terdapat yang bukan mukhrimnya, maka ia bisa menggunakan pintu tersebut untuk langsung masuk rumah tanpa melewati ruang tamu. Juga bagian belakang tempat menjemur pakaian didesain dengan pagar yang tinggi sehingga tidak dapat diketahui oleh tetangga jika *akhwat* sedang melakukan kegiatan di belakang rumah.

Hal yang penting pula, bahwa di perumahan ini telah ada Ustadz yang diminta untuk membimbing warga perumahan tersebut. Ustadz tersebut bernama Ustad Fadlan dari Cemani. Ia sebelumnya menempuh kuliah di

Madinah dan setelah selesai studi, ia mendapat tugas pengabdian di pondok pesantren Ukhuwah. Kemudian oleh Ustadz Arif ia ditugaskan untuk mengabdikan di perumahan Cahaya Regency. Wawancara ini dilakukan pada hari Senin (19-11-2018).⁷⁵⁴

2. Samawa Premium Residence

Perumahan Islami ini terletak di Mojolaban, Sukoharjo, Jawa Tengah. Perumahan ini belum ditinggali karena masih dalam proses pembangunan. Di beberapa lokasi perumahan Islami di Solo memang masih dalam proses pembangunan dan pemasaran. Akan tetapi konsep dan transaksi di awal telah terencana dengan baik sesuai dengan syariat agama Islam.

Diantaranya yaitu transaksi jual beli dengan akad langsung dan tanpa riba. Pembayaran dapat tunai juga bisa cicil. Meskipun cicil harga tetap sama dan seandainya ada hambatan dalam pembayaran maka rumah tidak akan disita. Developer dan pemilik rumah akan mencari jalan keluar untuk menyelesaikan masalah. Terutama karena perumahan berkonsep Islam ini segala aturan didasarkan pada ajaran agama Islam.

Beberapa syarat yang harus dipenuhi sebelum memiliki rumah ini adalah beragama Islam dibuktikan dengan adanya KTP, KK, SN, berprilaku baik. Sehingga sebelum akad developer dan calon pembeli rumah melakukan wawancara jika calon pembeli rumah tidak lolos wawancara atau nampak memiliki sikap yang kurang baik, ia bisa tidak mendapatkan perumahan di Premium Residence. Hal tersebut karena sejak awal developer adalah membangun lingkungan yang Islami, baik, aman dan nyaman.

Beberapa fasilitas yang disajikan adalah lingkungan yang baik, Islami, aman dan nyaman. Terdapat rumah tahfidz, tanpa Bank, tanpa riba, tanpa denda, tanpa sita, tanpa asuransi, tanpa BI Checking, terdapat kajian rutin,

⁷⁵⁴ Wawancara dengan Bapak Andi, penanggungjawab Cahaya Regency, 19-11-2018, pukul 15:20-16:00 WIB.

olahraga memanah dan taman pintar. Berbagai fasilitas ini diperuntukkan sebagai wadah membangun lingkungan yang baik dan berdasarkan nilai-nilai keislaman.

Beberapa pembeli yang tertarik memilih perumahan ini adalah karena lingkungan yang baik. Lingkungan baik akan menjaga keturunan yang baik pula. Selain itu keamanan dan kenyamanan menjadi sangat penting karena orang-orang yang tinggal di situ memiliki kepribadian yang baik dan saling mengingatkan pada kebaikan. Memebri ruang untuk belajar ilmu agama dan nilai-nilai keagamaan. Terakhir juga karena tanpa riba, hal ini penting di mana sebagian dari mereka adalah orang-orang yang hijrah dr transaksi riba menuju transaksi yang syariah. Wawancara ini dilakukan secara langsung di premium residence.⁷⁵⁵

Dalam hal ini kita melihat bagaimana modernitas tidak melenyapkan agama. Seperti yang dinyatakan oleh Jose Casanova dalam Noorhaidi menolak pendapat bahwa agama perlahan akan lenyap dengan keberadaan modernisasi progresif, juga mengancam struktur dan tatanan modernitas.⁷⁵⁶ Dalam hal ini agama mengalami proses penyesuaian dan adaptasi dengan kemodernan. Ia tak lagi berkuat pada ruang privat tetapi juga memasuki ruang publik. Sehingga setiap orang dapat mengambil bagian dan posisi. Orang-orang dapat menentukan letak kesalehannya diantara hubungan dengan Tuhan dan Masyarakat.

E. KESIMPULAN

Tidak diketahui pasti kapan tepatnya penyebaran perumahan Islami di Solo terjadi. Akan tetapi penting untuk menilik bahwa munculnya simbol-simbol dan

⁷⁵⁵ Wawancara dengan bapak Mulyono di Perumahan Islami Samawa Premium Residence, tanggal 14-11-2018 pukul 10:55 WIB.

⁷⁵⁶ Noorhaidi Hasan, *Piety, Politics, and Post-Islamism* Jurnal Al-Jami'ah Vol. 60, NO. 2, 2012 M/1434 H, 373.

benda-benda Islami kelanjutan dari gejala kebangkitan Islam yang terjadi kisaran tahun 1980-an. Fenomena ini terus berkembang dan bahkan melampaui Islamisme, di mana perumahan Islami ini memasuki ruang post-Islamisme. Kita tak lagi berbicara Islam yang fundamentalis, Islam yang harus diterapkan dalam modernitas, akan tetapi agama, modernitas dan kebebasan dapat berjalan berdampingan. Gejolak ini lahir di kalangan kelas menengah. Di mana ia merasa membutuhkan kesalehan yang tidak hanya hubungannya dengan Tuhan tetapi juga dengan masyarakat sosial. Ia melaksanakan perintah Tuhan berdasarkan Al-quran dan Hadits dan juga dalam masyarakat ia juga nampak saleh. Hal ini erat kaitannya dengan kemampuan ekonom yang ia miliki. Terutama perumahan Islami terjangkau hanya pada kalangan ekonomi kelas menengah. Lebih dari itu orang-orang kelas menengah membutuhkan ruang yang bukan hanya menjadi jalan spiritualitas individu antara ia dengan Tuhan, tetapi juga eksistensial yang mampu ditampilkan dan dilihat dalam kehidupan sosial.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Egi Arvian Firmansyah & Deru R Indika, *Kredit Pemilikan Rumah Syariah Tanpa Bank: Studi di Jawa Barat*, Jurnal Manajemen Teori dan Terapan Tahun 10. No. 3, Desember 2017, 223-23
- Endy Saputro *Gender dan Kesalehan Populer Artis Berkerudung (studi Atas Buku "Aku dan Hijabku, Hijab is not Just a Style")* jurnal Yin Yang Vol. 11 No. 1 2016 ISSN: 1907-2791
- Hans Abdiel Harmakaputra, *Islamism and Post-Islamism "Non-Muslim" in socio-Political Discourses of Pakistan, the United State, and Indonesia*, AL-Jami'ah: Journal of Islamic Studies, Vol. 53, No. 1, 2015, pp. 179-204
- <https://www.google.co.id/search?q=perumahan+islami+di+solo&oq=perumahan+islami+di+solo&aqs=chrome..69i57j69i60j0l3.4955j0j9&sourceid=chrome&ie=UTF-8>, diakses pukul 20-11-2018, 21:30 WIB
- <https://publikasiilmiah.ums.ac.id/bitstream/handle/11617/3527/15.%20Priyoto%20-%20UNTAG.pdf;sequence=1> diunggah 16-11-2018 pukul 10:49 WIB, 86-87.
- <https://temuilmiah.iplbi.or.id/wp-content/uploads/2015/11/TI2015-C-077-084-Respon-Masyarakat-Terhadap-Konsep-Perumahan-Berbasis-Agama.pdf> diunggah 05-11-2018 pukul 16:00 WIB, C 83.
- Iwan Suprijanto, *Reformasi Kebijakan & Strategi Penyelenggaraan Perumahan & Permukiman*, Dimensi Teknik Arsitektur, Vol. 32, No. 2, Desember 2004: 161-170
- Noorhaidi Hasan, *Piety, Politics, and Post-Islamism* Jurnal Al-Jami'ah Vol. 60, NO. 2, 2012 M/1434 H
- Nurul Aini, *Respon Masyarakat Terhadap Konsep Perumahan Berbasis Agama: Perumahan Islami*, Prosiding Temu Ilmiah IPLBI, 2015 C 077-084, C 077.
- Priyoto *Penerapan Konsep Kota Islami dan Pengaruhnya Terhadap Sosial Budaya Masyarakat Kasus: Perumahan REWWIN, Waru*
- Wasisto Raharjo Jati, *Kesalehan Sosial Sebagai Ritual Kelas Menengah Ibda'* Jurnal Kebudayaan Islam Vol. 13, No. 2, Juli-Desember 2015 ISSN: 1693-6736
- Wawancara dengan Bapak Andi, penanggungjawab Cahaya Regency, 19-11-2018, pukul 15:20-16:00 WIB.
- Wawancara dengan bapak Mulyono di Perumahan Islami Samawa Premium Residence, tanggal 14-11-2018 pukul 10:55 WIB.

KEMAMPUAN KOMUNIKASI DAN KECERDASAN INTERPERSONAL "MBAH KAUM" DALAM MENINGKATKAN ANTUSIASME KEGIATAN KEAGAMAAN DI PEDUKUHAN KALIWARU

(Penelitian di Pedukuhan Kaliwaru, Condongcatur, Depok, Sleman, DIY)

Oleh: Ahmad Fathoni

Mahasiswa S2 Jurusan Manajemen Pendidikan Islam

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email : ahmadfathoni.jogja@gmail.com

Abstract

This research originated from the phenomenon of changing enthusiasm of the residents of the Kaliwaru Condongcatur hamlet towards religious activities along with the rapid development of the environment in the form of massive hotel and mall development. There are people who remain enthusiastic about religious activities in the environment, and some are the opposite. The diversity of enthusiasm is inseparable from the ability of communication skills and interpersonal intelligence of religious leaders in the Kaliwaru Condongcatur hamlet called "Mbah Kaum" as a figure trusted by the community to care for religious activities in the environment. The purpose of this study is to be a note for "Mbah Kaum" in terms of the abilities needed in an effort to increase the enthusiasm of the community towards religious activities and also to be a reference for people in other regions who may experience similar things. The research method used is descriptive, namely describing and interpreting each component evaluated. The data source in this study is the people in Kaliwaru hamlet. While data collection is done by observation and interviews. The findings of the communication capability component indicate that the communication skills of "Mbah Kaum" can increase people's enthusiasm for religious activities in the environment such as recitation, festivity, and other religious activities. The findings of the components of interpersonal intelligence show that interpersonal intelligence "Mbah Kaum" can increase people's enthusiasm for religious activities in the environment.

Keywords: *mbah Kaum, communication, interpersonal intelligence, enthusiasm, religious activities.*

Abstrak

Penelitian ini berawal dari fenomena berubahnya antusiasme warga masyarakat pedukuhan Kaliwaru Condongcatur terhadap kegiatan-kegiatan keagamaan seiring dengan pesatnya perkembangan lingkungan berupa masifnya pembangunan hotel dan mall. Ada warga masyarakat yang tetap antusias terhadap kegiatan-kegiatan keagamaan di lingkungan, dan ada pula yang sebaliknya. Beragamnya antusiasme tersebut tidak terlepas dari faktor kemampuan berkomunikasi dan kecerdasan interpersonal pemuka agama yang di pedukuhan Kaliwaru Condongcatur disebut dengan sebutan "Mbah Kaum" sebagai figur yang dipercaya masyarakat untuk mengasuh kegiatan-kegiatan keagamaan di lingkungan. Tujuan dari penelitian ini adalah untuk menjadi catatan bagi "Mbah Kaum" dalam hal kemampuan-kemampuan yang dibutuhkan dalam upaya meningkatkan antusiasme masyarakat terhadap kegiatan keagamaan dan juga guna menjadi referensi bagi masyarakat di wilayah lain yang boleh jadi mengalami hal yang serupa. Metode penelitian yang digunakan adalah deskriptif yaitu mendeskripsikan dan memaknai masing-masing komponen yang dievaluasi. Sumber data dalam penelitian ini adalah masyarakat di pedukuhan Kaliwaru. Sedangkan pengumpulan data dilakukan dengan observasi dan wawancara. Hasil temuan komponen kemampuan komunikasi menunjukkan bahwa kemampuan komunikasi "Mbah Kaum" dapat meningkatkan antusiasme masyarakat terhadap kegiatan keagamaan di lingkungan seperti pengajian, kenduri, dan kegiatan keagamaan lainnya. Hasil temuan komponen kecerdasan interpersonal menunjukkan bahwa kecerdasan interpersonal "Mbah Kaum" dapat meningkatkan antusiasme masyarakat terhadap kegiatan keagamaan di lingkungan.

Kata kunci: *mbah kaum, komunikasi, kecerdasan interpersonal, antusiasme, kegiatan keagamaan.*

A. PENDAHULUAN

Dalam beberapa tahun terakhir pedukuhan Kaliwaru Condongcatur mengalami perubahan yang luar biasa masif. Pesatnya pembangunan hotel, mall dan aneka bisnis lainnya telah merubah wajah pedukuhan Kaliwaru Condongcatur dari daerah pertanian menjadi daerah bisnis. Selain itu pesatnya pembangunan di pedukuhan Kaliwaru Condongcatur tersebut juga telah merubah dan membuat semakin heterogennya komposisi masyarakat. Penduduk pedukuhan Kaliwaru Condongcatur

yang dahulu memiliki komposisi terdiri dari penduduk asli, beberapa penduduk pendatang dan para mahasiswa, maka saat ini semakin beragam dengan berdatangnya para kalangan pekerja dari luar.

Perkembangan yang sedemikian pesat tersebut telah membawa dampak perubahan yang sangat besar bagi warga pedukuhan Kaliwaru Condongcatur baik berupa dampak yang positif maupun negatif. Dampak positif antara lain tampak dari semakin tumbuhnya perekonomian masyarakat, luasnya lapangan pekerjaan, mudahnya akses pada layanan-layanan umum, dan sebagainya. Adapun dampak negatif dari semakin pesatnya perubahan lingkungan tersebut antara lain dapat dilihat dari semakin konsumtifnya masyarakat, bertambahnya angka kriminalitas, pergaulan bebas, bergesernya norma-norma yang berlaku di masyarakat dan adanya kecenderungan semakin menjauhnya masyarakat dari kegiatan-kegiatan keagamaan.

Menghadapi dampak-dampak negatif yang timbul akibat perubahan lingkungan tersebut beberapa pihak antara lain RT, RW, Dukuh dan juga Mbah Kaum memiliki peran yang strategis. Jika RT, RW dan Dukuh memiliki peran strategis berkenaan dengan kebijakan administrasi dan pemerintahan maka Mbah Kaum merupakan tokoh yang memiliki peran yang strategis dalam ranah kegiatan-kegiatan keagamaan di lingkungan. Mbah Kaum merupakan rujukan dan pengasuh masyarakat dalam persoalan dan kegiatan-kegiatan keagamaan di lingkungan. Memimpin kegiatan peribadahan, kenduri, pengajian, konsultasi permasalahan keagamaan sampai dengan mengurus orang meninggal merupakan beberapa kegiatan keagamaan dalam ranah pengasuhan Mbah Kaum.

Dalam penelitian ini penulis mengangkat peran kemampuan komunikasi dan kecerdasan interpersonal yang dimiliki Mbah Kaum pedukuhan Kaliwaru Condongcatur dalam meningkatkan antusiasme masyarakat terhadap kegiatan-kegiatan keagamaan di lingkungan. Hal tersebut penulis angkat setelah menyaksikan fenomena masyarakat pedukuhan Kaliwaru Condongcatur yang cenderung terpapar

pengaruh negatif dari pesatnya perubahan lingkungan kendati terdapat mbah Kaum yang memiliki pengetahuan agama yang relatif tinggi di tengah mereka. Penulis berupaya menggali bagaimana kemampuan komunikasi dan interpersonal mbah Kaum mampu meningkatkan kembali antusiasme masyarakat terhadap kegiatan-kegiatan keagamaan ditengah adanya berbagai pengaruh negatif perubahan lingkungan. Penulis berharap hasil penelitian ini dapat menjadi referensi bagi daerah lain yang mengalami hal serupa mengingat pembangunan sedang terjadi di mana-mana dan memiliki potensi dampak yang relatif sama.

1. Rumusan Masalah

Rumusan masalah dalam penelitian ini adalah: **Bagaimanan kemampuan komunikasi dan kecerdasan interpersonal mbah Kaum dalam meningkatkan antusiasme masyarakat terhadap kegiatan-kegiatan keagamaan di pedukuhan Kaliwaru Condongcatur, Depok, Sleman, DIY?**

2. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah:

- a. Mengetahui bagaimana kemampuan komunikasi dan kecerdasan interpersonal mbah Kaum di pedukuhan Kaliwaru Condongcatur dalam meningkatkan antusiasme masyarakat terhadap kegiatan-kegiatan keagamaan di lingkungan
- b. Menjadi referensi bagi masyarakat dan para mbah Kaum di daerah lain dalam menghadapi dampak negatif akibat perubahan lingkungan yang sangat masif seperti yang sedang terjadi di pedukuhan Kaliwaru Condongcatur

3. Metode dan Teknik Pengumpulan Data

a. Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode deskriptif. Tujuan menggunakan metode ini karena penulis ingin menganalisis dan mendeskripsikan kemampuan komunikasi dan kecerdasan interpersonal mbah Kaum dalam meningkatkan antusiasme masyarakat dalam kegiatan

keagamaan. Deskripsi dan analisis yang dihasilkan diharapkan benar-benar mendalam dan riil karena data yang diambil "sangat mendasar berdasarkan fakta, peristiwa dan realita".⁷⁵⁷

Adapun pendekatan penelitian yang penulis gunakan adalah pendekatan kualitatif. Pendekatan ini dilakukan oleh penulis untuk mengungkap fenomena masalah yang terjadi mengenai kemampuan komunikasi dan kecerdasan interpersonal mbah Kaum dalam meningkatkan antusiasme masyarakat terhadap kegiatan keagamaan. Informan yang dipilih berjumlah 3 (tiga) warga seorang bapak, ibu dan pemuda. Dengan pemilihan informan yang terdiri dari 3 jenis tersebut diharapkan dapat memberikan gambaran lebih beragam dan mendalam dari beberapa unsur masyarakat.

b. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang dipergunakan dalam penelitian ini adalah:

1. Observasi

Teknik observasi digunakan penulis untuk melakukan pengamatan terhadap obyek penelitian di lokasi penelitian. Dalam prakteknya penulis melakukan pengamatan langsung dan tak langsung. Pengamatan langsung penulis lakukan dengan mengamati kegiatan-kegiatan keagamaan di lokasi penelitian. Sedangkan pengamatan tidak langsung penulis lakukan dengan mengamati dari luar tentang obyek penelitian. Dengan observasi penulis berharap dapat menangkap hal yang tidak diungkapkan oleh informan dalam wawancara atau tidak mau diungkapkan.⁷⁵⁸ Hal tersebut dilakukan agar hasil penelitian didapat secara objektif, riil dan komprehensif sebagaimana yang terjadi di lapangan.

2. Wawancara

⁷⁵⁷ Conny R. Setiawan, *Metode Penelitian Kualitatif: Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*, Jakarta: PT Grasindo, 2010, 62.

⁷⁵⁸ Conny R. Setiawan, *Metode Penelitian Kualitatif : Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*, Jakarta: PT Grasindo, 2010, 114.

Teknik wawancara dalam penelitian ini dipergunakan untuk memperkuat data yang diperoleh melalui observasi. Melalui wawancara penulis berharap dapat masuk ke dalam alam berpikir informan, mendapatkan apa yang ada dalam pikiran mereka dan mengerti apa yang mereka pikirkan.⁷⁵⁹ Dalam prakteknya penulis menggunakan teknik wawancara terpimpin. Artinya penulis terlebih dahulu membuat pedoman wawancara, namun ketika pelaksanaannya, penulis memberikan kebebasan kepada responden yang ditanya untuk mengungkapkan secara luas tentang pokok permasalahan penelitian, sehingga data yang diperoleh menjadi luas dan mendalam.

3. Kajian Teori

a. Pengertian komunikasi

Keith Davis dalam bukunya *"Human Relation at Work"* mengartikan komunikasi sebagai "proses lewatnya informasi dan pengertian dari seseorang ke orang lain".⁷⁶⁰ Komunikasi adalah proses pengoperan lambang-lambang yang memiliki arti, demikian Atrid Susanto mengartikan.⁷⁶¹ Gibson menyatakan, *"Communication is transmitting information and understanding, using verbal or non verbal symbols."*⁷⁶² Lebih rinci T. Hani Handoko menjelaskan komunikasi adalah proses pemindahan pengertian dalam bentuk gagasan atau informasi dari seseorang ke orang lain. Perpindahan pengertian tersebut melibatkan lebih dari sekedar kata-kata yang digunakan dalam percakapan, tetapi juga ekspresi wajah, intonasi, titik putus tidak hanya memerlukan transmisi data, tetapi bahwa tergantung pada keterampilan-keterampilan tertentu untuk membuat sukses pertukaran informasi.⁷⁶³

⁷⁵⁹ Conny R. Setiawan, *Metode Penelitian Kualitatif : Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*, Jakarta: PT Grasindo, 2010, 116.

⁷⁶⁰ Suhartin Citroboto, *Prinsip-Prinsip dan Teknik Berkomunikasi*, Jakarta: Ghratara Karya Aksara, 1979, 11.

⁷⁶¹ Suhartin Citroboto, *Prinsip-Prinsip dan Teknik Berkomunikasi*, Jakarta: Ghratara Karya Aksara, 1979, 12.

⁷⁶² James L. Gipson. *Organizations: Behavior, Structure, Process*. New York: McGraw-Hill/Irwin. 2009. 429.

⁷⁶³ T. Hani Handoko, *Manajemen*, Yogyakarta: BPFE, 1986, hal 272

Komunikasi tidak sekedar proses transfer simbol-simbol, akan tetapi memiliki tujuan berupa merubah *behavior* atau tingkah laku mitra komunikasi. Thomas L. Nilsen mendefinisikan komunikasi sebagai: "*Communication is the process by which an individual (the communicator) transmits stimuli (usually verbal symbols) to modify the behavior of the other individuals (communicatees)*".⁷⁶⁴ Everett M. Rogers mengartikan komunikasi sebagai proses dimana suatu ide dialihkan dari sumber kepada suatu penerima atau lebih, dengan maksud untuk mengubah tingkah laku mereka.⁷⁶⁵

Adapun komunikasi efektif memiliki ciri-ciri: 1) Berlangsung secara timbal balik, 2) Makna pesan dapat disampaikan secara ringkas dan jelas, 3) Bahasa yang digunakan mudah untuk dipahami, 4) Cara penyampaian mudah diterima, 5) Disampaikan secara tulus, 6) Mempunyai tujuan yang bisa ditangkap jelas, 7) Memperhatikan norma yang berlaku, 8) Disertai dengan humor atau cara-cara menyenangkan lainnya.⁷⁶⁶ Selain 8 hal tersebut dan merujuk pada pengertian komunikasi menurut Thomas L. Nilsen dan Everett M. Rogers maka secara tersirat salah satu ciri komunikasi yang efektif adalah berupa berubahnya *behavior* atau tingkah laku mitra komunikasi. Hal tersebut sejalan dengan konsep metode behaviorisme yakni perubahan tingkah laku (respon) akibat adanya suatu tindakan (stimulus).

Komunikasi efektif adalah pertukaran informasi, ide, perasaan yang menghasilkan perubahan sikap sehingga terjalin sebuah hubungan baik antara pemberi pesan dan penerima pesan. Pengukuran efektifitas dari suatu proses komunikasi dapat dilihat dari tercapainya tujuan si pengirim pesan.⁷⁶⁷

⁷⁶⁴ Asep Saefullah Muhtadi, *Komunikasi Dakwah*, Bandung: Simbiosis Rekatama Media, 2012, 6.

⁷⁶⁵ Dedy Mulyana, *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*, Bandung : Remaja Rosdakarya, 2005, hal 62.

⁷⁶⁶ https://id.wikipedia.org/wiki/Komunikasi_efektif#cite_note-:0-1 (dikutip pada 19 November 2018)

⁷⁶⁷ https://id.wikipedia.org/wiki/Komunikasi_efektif#cite_note-:0-1 (dikutip pada 19 November 2018)

b. Pengertian kecerdasan interpersonal

Gardner (1999) mendefinisikan kecerdasan interpersonal sebagai: *"Intelligence is the ability to understand other people : what motivates them, how they work, how to work cooperatively with them."* Kecerdasan interpersonal adalah kemampuan seseorang untuk berhubungan dengan orang di sekitarnya, yang meliputi kemampuan mengerti dan memahami perasaan orang lain, menciptakan relasi, membangun relasi dan mempertahankan relasi sosialnya sehingga dapat bekerjasama dalam suatu tim yang baik.⁷⁶⁸

Menurut teorinya, kecerdasan interpersonal ini memiliki tiga dimensi, yaitu *social sensitivity*, yaitu kemampuan untuk merasakan dan mengamati reaksi-reaksi atau perubahan orang lain yang ditunjukkan baik secara verbal maupun non-verbal; *Social insight*, yaitu kemampuan untuk memahami dan mencari pemecahan masalah yang efektif dalam suatu interaksi; *Social communication*, yaitu keterampilan komunikasi dalam menjalin dan membangun hubungan kecerdasan interpersonal yang sehat. (Anderson, dalam Safaria, 2005).⁷⁶⁹

Seseorang yang memiliki kecerdasan interpersonal yang baik akan memiliki kemampuan mengembangkan dan menciptakan relasi sosial baru secara efektif, berempati dengan orang lain atau memahami orang lain secara total, mempertahankan relasi sosialnya secara efektif dan berkembang semakin baik atau penuh makna, menyadari komunikasi verbal maupun non verbal yang dimunculkan orang lain atau sensitif terhadap perubahan situasi sosial dan tuntutan-tuntutannya, memecahkan masalah yang terjadi dalam berelasi. Memiliki keterampilan komunikasi termasuk pula didalamnya mampu menampilkan penampilan fisik yang sesuai dengan tuntutan lingkungan sosialnya.

⁷⁶⁸ Howard Gardner. *Multiple intelligences : Theory in Practice*. USA : Basic Books-Harper Collins Publishers.Inc. 1999.

⁷⁶⁹ Triantoro Safarina. *Interpersonal Intelligence: Metode Pengembangan Kecerdasan Interpersonal Anak*. Yogyakarta: Amara Books. 2005

4. Profil mbah Kaum

Mbah Kaum pedukuhan Kaliwaru Condongcatur adalah Bapak Aminuddin Muh Zamrowi. Beliau lahir di Kaliwaru pada tahun 1973 silam dan merupakan anak ke 3 dari Bapak Muh Zamrowi, seorang yang alim dan guru ngaji. Sejak kecil beliau telah mengenyam pendidikan agama baik dari ayah beliau maupun di pesantren sehingga pengetahuannya tentang ilmu agama tidak diragukan lagi. Masyarakat pedukuhan Kaliwaru mengangkat beliau menjadi mbah Kaum pada tahun 2000 setelah melalui proses pemilihan yang demokratis. Beliau dikenal sebagai sosok yang sederhana, tawadhu' dan ramah pada semua orang.

Sebagai mbah Kaum beliau memiliki tugas untuk memimpin dan mengasuh kegiatan-kegiatan keagamaan di lingkungan seperti pengajian, tahlilan, kenduri, tasyakuran, pengurusan orang meninggal dan lain sebagainya. Selain hal tersebut beliau juga merupakan rujukan masyarakat ketika menghadapi persoalan keagamaan yang tidak jarang membingungkan.

Saat ini beliau telah memiliki 3 putra dan seorang istri yang hafidhoh atau hafal Al Quran. Salah satu putra beliau telah mulai mengikuti jejak beliau yakni mendalami ilmu agama di pesantren. Sedangkan istri beliau yang seorang hafidhoh merupakan seorang guru ngaji di Madrash Tsanawiah (MTs) dan Raudhatul Athfal (RA) sehingga keluarga ini dapat dikatakan sebagai keluarga religius. Hal tersebut sangat berarti karena sosok mbah Kaum merupakan panutan dan menjadi contoh bagi warga masyarakat terutama yang dalam lingkup pengsuhanannya.

B. PEMBAHASAN

Luar biasanya dampak negatif yang timbul akibat pesatnya pertumbuhan pembangunan di pedukuhan Kaliwaru nyatanya sempat membuat turunnya antusiasme masyarakat terhadap berbagai kegiatan di lingkungan termasuk di dalamnya kegiatan keagamaan. Hiruk pikuk pembangunan telah membuat sebagian

besar masyarakat teralihkannya dari kegiatan keagamaan kepada persoalan-persoalan yang berkaitan dengan besaran kompensasi bagi lingkungan dari pembangunan mall atau hotel, kerusakan lingkungan yang ditimbulkan, apa manfaat diperoleh oleh pribadi-pribadi tertentu dan lain sebagainya. Hal tersebut membuat mbah Kaum sebagai pengasuh kegiatan keagamaan di Kaliwaru berupaya keras mengembalikan kembali antusiasme warga terhadap kegiatan-kegiatan keagamaan lingkungan. Hubungan warga yang cenderung tidak harmonis dan saling curiga ketika itu benar-benar menuntut mbah Kaum untuk menggunakan metode komunikasi dan dengan pendekatan psikologis terbaik sehingga dapat berjalan efektif (Wawancara dengan Sudarman dan Neneng, 2018).

Wawancara yang dilakukan oleh penulis terhadap 2 informan yakni Sudarman dan Neneng mendapatkan pula temuan bahwa kendati membutuhkan proses akan tetapi komunikasi dan pendekatan yang dilakukan mbah Kaum guna mengembalikan antusiasme warga tersebut dilakukan dengan baik. Mbah Kaum memiliki kemampuan komunikasi yang baik terutama kepada para bapak-bapak dan ibu-ibu warga pedukuhan Kaliwaru. Ditengah hubungan antar warga masyarakat yang kurang harmonis dan saling curiga, komunikasi beliau lakukan dengan menempatkan diri dalam posisi "netral" sehingga "proses pengalihan suatu ide" (dalam hal ini mengembalikan antusiasme masyarakat dalam kegiatan keagamaan) dari sumber (mbah Kaum) kepada satu penerima atau lebih (pribadi maupun masyarakat pedukuhan Kaliwaru), dengan maksud untuk "mengubah tingkah laku mereka" sebagaimana pengertian komunikasi menurut Everett M. Rogers lebih mudah diterima. Dari sini kedua informan tersebut sepakat bahwa komunikasi yang dilakukan mbah kaum terutama kepada para bapak dan ibu berjalan dengan baik

Metode komunikasi efektif yang bercirikan: 1) Berlangsung secara timbal balik, 2) Makna pesan dapat disampaikan secara ringkas dan jelas, 3) Bahasa yang digunakan mudah untuk dipahami, 4) Cara penyampaian mudah diterima, 5)

Disampaikan secara tulus, 6) Mempunyai tujuan yang bisa ditangkap jelas, 7) Memperhatikan norma yang berlaku dan 8) Disertai dengan humor atau cara-cara menyenangkan lainnya beliau terapkan dalam berbagai kesempatan terutama dalam forum-forum warga yang berkaitan dengan kegiatan keagamaan seperti pengajian. "Materi pengajian beliau sampaikan dengan bahasa Jawa yang baik, mudah dipahami dan sesuai dengan tingkat pemahaman pendengar. Sesekali humor pun diselipkan agar proses komunikasi berjalan lebih cair ", demikian tutur Sudarman. Senada dengan Sudarman, Neneng menuturkan bahwa: "Materi yang disampaikan sesuai dengan kebutuhan dan momen yang sedang terjadi sehingga sangat bermanfaat". Kedua informan tersebut menyatakan pula bahwa pengetahuan Bapak Aminuddin tentang keilmuan agama dapat dikatakan sangat baik sehingga dapat mengemas pesan-pesan agama dengan mendalam dan mudah dipahami. Pengetahuan beliau tentang makna yang tersirat suatu ajaran pun juga sangat baik sehingga mampu memberi wawasan baru sekaligus mengundang keingin-tahuan masyarakat.

Efektifnya komunikasi Mbah Kaum tersebut diperkuat dengan hasil observasi penulis terhadap kegiatan keagamaan di pedukuhan Kaliwaru. Penulis mendapati adanya peningkatan antusiasme warga masyarakat, terutama para bapak dan ibu, dalam kegiatan keagamaan di lingkungan yang antara lain terlihat dari: 1) Antusiasme bapak-bapak dalam pengajian mingguan setiap Senin malam (malam Selasanan), 2) Pengajian ibu-ibu mingguan setiap Selasa sore selalu penuh, 3) Bapak ibu jamaah pengajian rutinan selapanan malam Minggu Pon an selalu datang meski tanpa undangan, dan lain sebagainya.

Kendati penulis mendapatkan penilaian positif dari 2 informan sebagaimana diutarakan pada paragraf-paragraf sebelumnya akan tetapi penulis mendapatkan pula beberapa catatan berbeda dari informan dari unsur pemuda. Informan penulis bernama Purnomo menuturkan bahwa: "Mbah Kaum tidak banyak melakukan kontak komunikasi dengan pemuda, mungkin karena pemuda terlalu sungkan

dengan beliau dan beliau pun kesulitan berkomunikasi dengan pemuda karena perbedaan usia". Hal ini berakibat pada kurang terdorongnya pemuda pedukuhan Kaliwaru dalam kegiatan keagamaan di lingkungan. Lebih lanjut Purnomo mengatakan bahwa: "Sebenarnya asal komunikasi dilakukan dengan lebih intens maka kemungkinan besar pemuda akan termotivasi pula mengikuti kegiatan keagamaan di lingkungan sebagaimana para bapak dan ibu. Singkatnya pemuda sekedar minta "dijawab" (disapa dengan komunikasi yang baik)".

Perlu digaris bawahi bahwa berdasarkan observasi yang penulis lakukan didapati bahwa pemuda pedukuhan Kaliwaru merupakan pihak yang paling terdampak negatif adanya perubahan lingkungan yang terjadi. Pergaulan dengan para pekerja mall dan atau hotel nyatanya telah menyeret beberapa pemuda melakukan tindakan kriminal seperti tindak pencurian. Budaya nongkrong dan yang terkini berupa kecenderungan pemuda lebih memilih menjadi "polisi cepek" telah menyibukkan dan menjauhkan pemuda dari kegiatan-kegiatan keagamaan di lingkungan. Jika hal tersebut tidak ditindak lanjuti dengan porsi yang cukup maka berpotensi melahirkan generasi "berhati kosong" dari nilai keagamaan. Kemampuan komunikasi pemuka agama yang dalam konteks ini adalah mbah Kaum sangat diperlukan sehingga pemuda pun dapat terkelola sebagaimana terkelolanya bapak-bapak dan ibu-ibu (Wawancara dengan Purnomo, 2018).

Selanjutnya, merujuk pada pengertian kecerdasan interpersonal yakni kemampuan seseorang untuk berhubungan dengan orang di sekitarnya, yang meliputi kemampuan mengerti dan memahami perasaan orang lain, menciptakan relasi, membangun relasi dan mempertahankan relasi sosialnya sehingga dapat bekerjasama dalam suatu tim yang baik (Gardner: 1999) maka berdasarkan informan penulis yakni Sudarman dan Neneng, mbah Kaum memiliki kecerdasan interpersonal yang baik. Beliau memiliki kemampuan untuk mengerti dan memahami warga sehingga mampu membangun dan mempertahankan relasi yang baik dengan para bapak dan ibu. "Mbah Kaum itu orangnya supel dan mudah akrab

dengan siapa saja”, demikian tutur Sudarman. Lebih lanjut Neneng menuturkan bahwa: “Saya belum pernah melihat mbah Kaum memiliki masalah dengan warga”.

Karakter warga pedukuhan Kaliwaru merupakan tipe orang Jawa Yogyakarta yang cenderung “memendam” masalah. Tidak jarang warga “memendam” masalah sampai bertahun-tahun sehingga masalah “membeku” dan sulit diselesaikan. Ucapan yang diutarakan di depan mitra komunikasi seringkali bukan merupakan “isi hati” dan memerlukan pemahaman yang dalam terhadap ucapan-ucapan “bersayap” guna mengerti maknanya. Dari beberapa hal tersebut menuntut mbah Kaum memiliki sensitivitas yang tinggi atau dengan kata lain kecerdasan interpersonal yang baik guna menciptakan, membangun dan mempertahankan hubungan dengan masyarakat. Kesalahan dalam berucap, berpendapat dan bertindak sangat besar pengaruhnya dalam jernihnya hubungan dengan masyarakat. Kehati-hatian berucap, bertindak dan pemahaman yang baik terhadap kondisi orang lain mutlak dibutuhkan dalam masyarakat tipe ini sehingga upaya memotivasi, mendorong dan mengarahkan masyarakat dapat dilakukan dengan efektif.

Berkenaan dengan tiga dimensi kecerdasan interpersonal yaitu *social sensitivity*, yaitu kemampuan untuk merasakan dan mengamati reaksi-reaksi atau perubahan orang lain yang ditunjukkan baik secara verbal maupun non-verbal; *Social insight*, yaitu kemampuan untuk memahami dan mencari pemecahan masalah yang efektif dalam suatu interaksi; *Social communication*, yaitu keterampilan komunikasi dalam menjalin dan membangun hubungan kecerdasan interpersonal yang sehat maka 2 informan penulis yakni Sudarman dan Neneng sepakat bahwa mbah Kaum pedukuhan Kaliwaru memiliki dimensi-dimensi tersebut. “Mbah Kaum mampu memahami apa yang sedang dirasakan atau masalah yang sedang terjadi di masyarakat, beliau berupaya ikut berperan dalam mengatasinya karena hal tersebut merupakan wujud tanggung jawab sosial dan sekaligus dalam posisi “di tengah” sehingga dapat berkomunikasi sekaligus menjaga hubungan baik dengan setiap

warga”, demikian kurang lebih pandangan informan Sudarman. Informan Neneng menambahkan “Beliau orang Jawa yang matang dalam bermasyarakat sehingga bisa membaca dan membawa diri di tengah masyarakat”.

Berdasarkan pengamatan penulis, kecerdasan interpersonal yang dimiliki oleh Mbah Kaum tidak terlepas dari latar belakang beliau yang memang lahir dan hidup di tengah lingkungan masyarakat “Jawa Yogyakarta” yang memiliki tipe “kuat mendhem” (kuat menyimpan) masalah dan berbicara dengan “kata-kata sindiran” sehingga secara alamiah beliau bisa memahami bahasa dan isyarat-isyarat yang terucap dari masyarakatnya. Tipe masyarakat yang demikian menuntut kepekaan yang luar biasa guna memahami suatu maksud yang terselip dari ucapan dan tindakan yang dilakukan mitra bicara dan berdasarkan pengamatan penulis Mbah Kaum memiliki kepekaan tersebut. Kepekaan tersebut membantu Mbah Kaum memahami dan melakukan tindakan-tindakan yang sesuai ketika berhubungan dengan masyarakat.

Sebagaimana ketika menjelaskan kemampuan komunikasi Mbah Kaum dalam berkomunikasi, informan penulis dari unsur pemuda yakni Purnomo memiliki penilaian yang berbeda dengan dua informan sebelumnya dimana ia menuturkan bahwa: “Sebenarnya Mbah Kaum mengerti kondisi pemuda pedukuhan Kaliwaru, hanya saja mungkin karena jarang bertemu dan berada dalam satu forum sehingga dimensi kecerdasan interpersonal Mbah Kaum tidak begitu dirasakan dampaknya oleh pemuda”. Dari sini Purnomo berharap Mbah Kaum bisa memberi porsi kesempatan yang lebih untuk membangun hubungan dengan pemuda sehingga antusiasme pemuda dalam kegiatan keagamaan dapat meningkat sebagaimana yang telah terjadi pada bapak-bapak dan ibu-ibu.

C. PENUTUP

Berdasarkan penelitian penulis tentang komunikasi dan kecerdasan interpersonal dalam meningkatkan antusiasme masyarakat dalam kegiatan

keagamaan ini sebagaimana diuraikan dalam bagian pembahasan di atas dapat disimpulkan bahwa kemampuan komunikasi dan kecerdasan interpersonal merupakan hal yang sangat penting dan harus dimiliki mbah Kaum dalam rangka meningkatkan antusiasme masyarakat terhadap kegiatan keagamaan. Keduanya saling melengkapi dan memperkuat dimana komunikasi dapat lebih efektif jika didukung dengan kecerdasan interpersonal yang baik dari si komunikator dan sebaliknya kecerdasan interpersonal tidak akan lengkap tanpa kemampuan komunikasi yang baik. Dengan keduanya si komunikator yang dalam hal ini mbah Kaum bisa memahami masyarakat berikut persoalan yang dihadapinya sehingga dapat merumuskan dengan baik hal-hal yang perlu dilakukan.

Dari penelitian ini pula penulis menyimpulkan bahwa komunikasi dan kecerdasan interpersonal yang baik pada mbah Kaum hendaknya dapat menyentuh semua lapisan masyarakat termasuk pemuda. Memang komunikasi lebih mudah dilakukan terhadap orang-orang seusia, akan tetapi pemuda merupakan unsur yang sangat membutuhkan sosok mbah Kaum pula sebagaimana para orang tua.

Selanjutnya mengingat sangat strategis dan pentingnya peran mbah Kaum bagi masyarakat penulis menyarankan masyarakat hendaknya memilih mbah Kaum yang selain memiliki kedalaman ilmu agama juga memiliki kemampuan komunikasi dan kecerdasan interpersonal yang baik. Upaya meningkatkan antusiasme warga terhadap kegiatan keagamaan tidak cukup dilakukan dengan kedalaman ilmu keagamaan seorang mbah Kaum akan tetapi juga membutuhkan kecakapan komunikasi dan pemahaman akan karakteristik masyarakat yang baik.

DAFTAR PUSTAKA

- Citroboto, Suhartin. 1979. *Prinsip-Prinsip dan Teknik Berkomunikasi*, Jakarta: Ghratara Karya Aksara.
- Gardner, Howard. 1999. *Multiple intelligences : theory in practice*. USA : Basic Books-Harper Collins Publishers.Inc.
- Gibson, James L. et al. 2009. *Organizations: Behavior, Structure, Process*. New York: McGraw-Hill/Irwin.
- Handoko, T. Hani. 1986, *Manajemen*, Yogyakarta: BPFE
- Muhtadi, Asep Saefullah. 2012. *Komunikasi Dakwah*, Bandung: Simbiosis Rekatama Media.
- Mulyana, Deddy. 2005. *Ilmu Komunikasi Suatu Pengantar*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- R. Semiawan, Conny. 2010. *Metode Penelitian Kualitatif : Jenis, Karakteristik dan Keunggulannya*, Jakarta: PT Grasindo.
- Safaria, Triantoro. 2005. *Interpersonal Intelligence: Metode Pengembangan Kecerdasan Kecerdasan interpersonal Anak*.Yogyakarta: Amara Books.

PEMBERDAYAAN EKONOMI MASYARAKAT MELALUI PENDEKATAN KEAGAMAAN DI POS KEADILAN PEDULI UMAT (PKPU) PEKANBARU

Oleh: Moralely Hendrayani

Program Magister Konsentrasi Pekerjaan Sosial, Fakultas Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
moralely05@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini merupakan studi literatur yang membahas Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat Melalui Pendekatan Keagamaan Di Pos Keadilan Peduli Umat (PKPU) Pekanbaru. Pada studi literatur ini terdapat suatu perspektif yang menjadi salah satu landasan atau dasar pemberdayaan ekonomi masyarakat di Pos Keadilan Peduli Umat (PKPU) Pekanbaru dalam memberdayakan masyarakat untuk mengatasi masalah kemiskinan. Hasil studi menunjukkan bahwa Pemberdayaan masyarakat melalui pendekatan keagamaan salah satunya dengan cara melaksanakan kegiatan di masjid dan juga melakukan sosialisasi menggunakan pendekatan keagamaan seperti sosialisasi mengenai koperasi syariah, sehingga masyarakat tidak di bebankan ketika memerlukan dana nantinya.

Kata kunci: *Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat, Pendekatan Keagamaan.*

A. PENDAHULUAN

Pemberdayaan masyarakat merupakan upaya untuk memandirikan masyarakat lewat perwujudan potensi kemampuan yang mereka miliki. Adapun pemberdayaan masyarakat senantiasa menyangkut dua kelompok yang saling terkait yaitu masyarakat sebagai pihak yang diberdayakan dan pihak yang menaruh kepedulian sebagai pihak yang memberdayakan.⁷⁷⁰

Konsep pemberdayaan mencakup pengertian pembangunan masyarakat (Community Development) dan pembangunan yang bertumpu pada masyarakat (Community Based Development).⁷⁷¹ Memberdayakan masyarakat adalah upaya

⁷⁷⁰Sumodiningrat, *Ilmu Usaha Tani* (Jakarta: Penebar Swadaya, 2002) hlm.28

⁷⁷¹Totok Mardianto, *Pemberdayaan Masyarakat dalam Prespektif Kebijakan Publik* (Bandung: Alfa Beta 2002).hlm 28

untuk meningkatkan harkat dan martabat lapisan masyarakat yang dalam kondisi sekarang tidak mampu untuk melepaskan diri dari perangkap kemiskinan dan keterbelakangan. Pemberdayaan pada intinya membahas bagaimana individu, kelompok, ataupun komunitas berusaha mengontrol kehidupan mereka.⁷⁷²

Dengan kata lain memberdayakan adalah memampukan dan memandirikan masyarakat. Sehingga pemberdayaan masyarakat merupakan sebuah konsep pembangunan ekonomi yang merangkum nilai-nilai sosial. Pemberdayaan sosial mengarah pada pengembangan individu, keluarga, kelompok dan masyarakat yang mengalami permasalahan kesejahteraan agar mampu hidup secara mandiri. Dalam memberdayakan masyarakat tidak hanya melalui potensi masyarakat saja, melainkan juga diperlukan dana, yang mana dana tidak hanya bias di dapat dari pemerintah saja melainkan bisa melalui sedekah seperti salah satu Lembaga Swadaya Masyarakat LSM yang merupakan program pemberdayaan untuk menyejahterakan masyarakat yaitu Pos Keadilan Peduli Umat (PKPU) di Pekan Baru yang merupakan yayasan yang berdiri sendiri namun sudah di sahkan dan pada tahun 2010, yang mana PKPU juga telah resmi terdaftar sebagai Organisasi Sosial Nasional berdasarkan keputusan Menteri Sosial RI No. 08/Huk/2010. PKPU juga diakui oleh kementrian sosial Sebagai lembaga yang semakin kokoh dalam menangani isu-isu kemanusiaan global maka tuntutan standarisasi kerja serta pengembangan program telah mencambuk PKPU untuk mengedepankan peningkatan mutu program dan layanan dengan menghasilkan kontribusi yang solutif bagi masyarakat.

Tuntutan tersebut dijawab dengan diterimanya PKPU sebagai "NGO in Special Consultative Status with the Economic and Social Council of the United Nations" pada 21 Juli 2008, yang menuntut akuntabilitas kinerja kemanusiaan secara

⁷⁷² Isbandi Rukminto, *Pemberdayaan Pembangunan masyarakat Dan Intervensi Komunitas*, (Jakarta: Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 2003) hlm.54

periodik sebagai konsekuensi status yang disandang.⁷⁷³ Adapun Program PKPU⁷⁷⁴ diantaranya program Kesehatan Wash (air bersih) dan Gizi, program Pendidikan Bea Star (beasiswa untuk siswa) Bea Muda (beasiswa untuk kuliah), Program Yatim Kafalah yatim Wisata yatim, Program Kebencanaan (DRM) Respon bencana Banjir Asap, Program Ekonomi KUMM Grobak mapan, Klaster berdaya dan yang terakhir Bangun Industri Daerah (BID).

Beberapa program diatas merupakan program yang diberikan kepada masyarakat yang tidak mampu program pemberdayaan ekonomi umt bertujuan untuk mensejahterakan masyarakat yang mana dana yang diberikan untuk membantu program pemberdayaan yang ada, dalam menjalankan program diperlukan beberapa pendekatan untuk mengetahui apa saja yang di butuhkan oleh masyarakat, dan pendekatan yang paling sering dan pertama dilakukan melalui pendekatan individu yang mana melalui individu bisa membuat masyarakat ikut serta dalam proses Pemberdayaan masyarakat, seperti yang ada di PKPU Pekanbaru, semua proram mengikutsertakan mayarakat dalam kegiatan-kegiatan program dan kegiaian-kegiatan program di adakan di masjid dikarenakan yang menerima bantuan keseluruhan adalah masyarakat muslim dan melalui social MAP masyarakat yang mendiami Kelurahan Sail Kecamatan Tenayan Raya adalah masyarakat muslim, maka pendekatan yang efektif adalah dengan mengadakan pertemuan dan sosialisasi dimesjid yang berada di Kelurahan Sail, Agar tidak hanya ekonomi masyarakat saja yang meningkat tetapi spiritualitasnya juga meningkat dan diharapkan masyarakat bersama-sama sebelum dan setelah di adakan kegiatan masyarakat bersama-sama solat berjamaah di masjid yang berada di jalan Badak. Atas dasar ini penulis mengambil judul Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat Melalui Pendekatan Spiritual Di Pos Keadilan Peduli Umat (PKPU) Pekanbaru.

⁷⁷³ Arsip dan Hasil Wawancara dengan Aditya Permana pada tanggal 20 Desember 2017 di Pekanbaru

⁷⁷⁴ Arsip dan Riska, Kepala Bidang Pendayagunaan PKPU Pekanbaru, *Wawancara*, Pekanbaru, tanggal 7 November 2018.

B. KAJIAN PUSTAKA

Konsep pemberdayaan mencakup pengertian pembangunan masyarakat (Community Development) dan pembangunan yang bertumpu pada masyarakat (Community Based Development).⁷⁷⁵ Memberdayakan masyarakat adalah upaya untuk meningkatkan harkat dan martabat lapisan masyarakat yang dalam kondisi sekarang tidak mampu untuk melepaskan diri dari perangkap kemiskinan dan keterbelakangan. Pemberdayaan pada intinya membahas bagaimana individu, kelompok, ataupun komunitas berusaha mengontrol kehidupan mereka.⁷⁷⁶

Dengan kata lain memberdayakan adalah memampukan dan memandirikan masyarakat. Sehingga pemberdayaan masyarakat merupakan sebuah konsep pembangunan ekonomi yang merangkum nilai-nilai sosial. Adapun tujuan dari pemberdayaan adalah:⁷⁷⁷

1. Perbaikan kelembagaan (better institution) dengan perbaikan kegiatan atau tindakan yang dilakukan, diharapkan dapat memperbaiki kelembagaan, termasuk pengembangan jejaringan kemitraan usaha
2. Perbaikan usaha (better bussines) perbaikan pendidikan (semangat belajar) perbaikan aksesibilitas, kegiatan, dan perbaikan kelembagaan, diharapkan dapat memperbaiki bisnis yang dilakukan.
3. Perbaikan pendapatan (better income) dengan terjadinya bisnis yang dilakukan, diharapkan akan dapat memperbaiki pendapatan yang diperolehnya termasuk pendapatan keluarga yang diperolehnya

⁷⁷⁵Totok Mardianto, *Pemberdayaan Masyarakat dalam Prespektif Kebijakan Publik* (Bandung: Alfa Beta 2002).hlm 28

⁷⁷⁶ Isbandi Rukminto, *Pemberdayaan Pembangunan masyarakat Dan Intervensi Komunitas* , (Jakarta: Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 2003) hlm.54

⁷⁷⁷ Apprilia Theresia, dkk *Pembangunan Berbasis Masyarakat*, (Bandung: Alfabeta, 2014).hlm.153-154

4. Perbaikan lingkungan (better environment) perbaikan pendapatan diharapkan dapat memperbaiki lingkungan (fisik dan sosial) karena kerusakan lingkungan sering kali di sebabkan oleh kemiskinan atau pendapatan yang terbatas
5. Perbaikan kehidupan (better living) tingkat pendapatan dan keadaan lingkungan yang membaik, diharapkan dapat memperbaiki keadaan kehidupan setiap keluarga dan masyarakat.

Dari berbagai tujuan di atas di jelaskan bahwa inti dari memberdayakan masyarakat adalah mensejahterakan masyarakat agar masyarakat berdaya dan bisa meningkatkan kesejahteraan hidupnya, namun tujuan tersebut akan berjalan dengan lancar apabila dalam mendekati diri kemasyarakat tidak hanya melalui materi tetapi juga melalui pendekatan keagamaan yang mana agar masyarakat sadar dan mau serta mampu mengubah kehidupannya, seperti dalam Q.S Al-Ra'du ayat 11

لَهُ مَعْقِبَاتٌ مِّنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ يَحْفَظُونَهُ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا
مَا بِأَنْفُسِهِمْ ۗ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ ۗ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ

Artinya: Bagi manusia ada malaikat-malaikat yang selalu mengikutinya bergiliran, dimuka dan dibelakangnya, mereka menjaganya atas perintah Allah, sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri dan apabila Allah menghendaki keburukan terhadap sesuatu kaum, maka tak ada yang dapat menolaknya, dan sekali-kali tak ada pelindung bagi mereka selain Allah.

Dalam ayat diatas dijelaskan bahwa masyarakat sendirilah yang mampu merubah dirinya apabila ia sungguh-sungguh, maka dari itu diperlukan pendekatan keagamaan untuk menyadarkan masyarakat, karena masyarakat harus di gali potensinya dan di dekatkan dengan keagamaan agar bisa mengetahui permasalahan yang ada dan bisa mengurangi bahkan menghilangkan permasalahan yang ada.

a. Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat Melalui Pendekatan Keagamaan Di Pos Keadilan Peduli Umat (PKPU) Pekanbaru

Pos Keadilan Peduli Umat PKPU merupakan lembaga swadaya masyarakat yang mana bertujuan untuk mensejahterakan masyarakat menjadikan masyarakat yang mandiri dan bisa memenuhi kebutuhan hidupnya, melalui berbagai program yang ada di Pos Keadilan Peduli Umat (PKPU) melibatkan masyarakat sepenuhnya dalam berbagai kegiatan mulai dari perencanaan, pelaksanaan, evaluasi dan monitoring program masyarakat di libatkan, dan dalam melaksanakan berbagai tahapan-tahapan Pemberdayaan tersebut masyarakat tentunya mempunyai sarana dan prasarana guna menjalankan kegiatan, maka dari itu untuk mendekati diri kepada masyarakat satu dan lainnya dan juga dalam program Pemberdayaan masyarakat bisa berjalan sesuai tujuannya di tetapkanlah masjid sebagai tempat masyarakat mengadakan kegiatan terutama kegiatan sosialisasi dan penguatan kapasitas, seperti yang di katakan oleh Bapak Dodi Asmara (Fasilitator program Pemberdayaan) bahwa dalam melakukan kegiatan diadakan di masjid agar masyarakat bisa sekalian untuk solat berjamaah dan bisa meningkatkan spiritual masyarakat serta meningkatkan silaturahmi yang baik antara masyarakat, fasilitator dan juga pemateri yang di hadirkan.⁷⁷⁸

Pendekatan yang dilakukan tidak hanya melakukan kegiatan dan pertemuan saja di masjid melainkan sosialisasi untuk memberdayakan masyarakat menggunakan sosialisasi mengenai koperasi syariah, seperti yang disampaikan oleh bapak Aditya Permana (Fasilitator Program Pemberdayaan) bahwa pemateri yang diadakan juga merupakan kepala koperasi syariah yang sudah berjalan lama, sehingga masyarakat di berikan pembekalan dan

⁷⁷⁸ Wawancara oleh Bapak Dodi Asmara Online Via Telepon pada 09 Oktober 2018 pukul 08.57 WIB

pengetahuan untuk membuat koperasi yang menguntungkan bagi masyarakat itu sendiri dan mempermudah masyarakat dalam menabung dan meminjam uang.⁷⁷⁹

Hasil Penelitian Penulis Pada (2018) bahwa dalam kegiatan yang dilakukan oleh lembaga PKPU dilaksanakan dengan melakukan pendekatan keagamaan yang mana tidak hanya dalam tempat pengadaan kegiatan tetapi juga program dan juga pemateri yang di datangkan untuk memberikan materi juga menggunakan metode syariah sehingga masyarakat juga bisa membekalkan diri dan juga meningkatkan kesejahteraannya melalui pembekalan agama.

Dalam hal ini bapak Afrizal selaku ketua Pos Keadilan Kepedulian Umat (PKPU) juga memberitahukan bahwa dana yang di berikan bantuan kepada masyarakat untuk memberdayakan perekonomian masyarakat tidak meminta bunga ataupun imbalan untuk mengembalikan bantuan ketika program Pemberdayaan berhasil, melainkan PKPU memberikan bantuan secara sukarela,⁷⁸⁰ dapat di lihat juga dari penjelasan bapak Afrizal bahwa dalam hal ini juga mempermudah dan membantu masyarakat. Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam bersabda:

يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا وَسَكِّنُوا وَلَا تُنْفِرُوا

"Mudahkanlah setiap urusan dan janganlah kalian mempersulitnya, buatlah mereka tenang dan jangan membuat mereka lari." (HR. Bukhari No. 5660)

Maka dari itu Pos Keadilan Peduli Umat dalam hal ini mempermudah masyarakat dengan tidak mengembalikan bantuan yang telah diberikan, karena program pemberdayaan ekonomi yang di berikan kepada masyarakat dengan sukarela dan mendampingi masyarakat sampai masyarakat mandiri, yang mana mandiri disini masyarakat secara bersama-sama menjalankan program dan di bantu di fasilitasi oleh fasilitator seampai program yang di adakan berjalan dan setelah

⁷⁷⁹ Wawancara oleh Bapak Aditya Permana Online Via Telepon pada 11 Oktober 2018 pukul 11.03 WIB

⁷⁸⁰ Wawancara Oleh Bapak Afrizal pada tanggal 07 Februari 2018, Pukul 17.05 WIB

berjalan dan masyarakat bisa mandiri melanjutkan kegiatannya, fasilitator hanya mendampingi sesekali.

C. KESIMPULAN

Berdasarkan studi literatur di atas dapat disimpulkan bahwa Pemberdayaan Ekonomi Masyarakat Melalui Pendekatan Keagamaan penting agar masyarakat tidak hanya mendapatkan kesejahteraan materi tetapi juga ketenangan jiwa, dikarenakan kegiatan yang dilakukan oleh program pemberdayaan di PKPU di adakan dimesjid agar masyarakat bisa bersama-sama solat berjamaah, dan sosialisasi yang diberikan oleh materi juga berbasis syariah sehingga tidak terjadi riba dan juga PKPU memberikan bantaun secara sukarela sehingga masyarakat tidak di bebani.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Appriilia Theresia, dkk *Pembangunan Berbasis Masyarakat*, (Bandung: Alfabeta, 2014)
- Arsip dan Hasil Wawancara dengan Aditya Permana pada tanggal 20 Desember 2017 di Pekanbaru
- Arsip dan Riska, Kepala Bidang Pendayagunaan PKPU Pekanbaru, *Wawancara*, Pekanbaru, tanggal 7 November 2018.
- Isbandi Rukminto, *Pemberdayaan Pembangunan masyarakat Dan Intervensi Komunitas*, (Jakarta: Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 2003)
- Isbandi Rukminto, *Pemberdayaan Pembangunan masyarakat Dan Intervensi Komunitas*, (Jakarta: Fakultas Ekonomi Universitas Indonesia, 2003)
- Sumodiningrat, *Ilmu Usaha Tani* (Jakarta: Penebar Swadaya, 2002)
- Totok Mardianto, *Pemberdayaan Masyarakat dalam Prespektif Kebijakan Publik* (Bandung: Alfa Beta 2002)
- Totok Mardianto, *Pemberdayaan Masyarakat dalam Prespektif Kebijakan Publik* (Bandung: Alfa Beta 2002).
- Wawancara oleh Bapak Aditya Permana Online Via Telepon pada 11 Oktober 2018 pukul 11.03 WIB
- Wawancara Oleh Bapak Afrizal pada tanggal 07 Februari 2018, Pukul 17.05 WIB
- Wawancara oleh Bapak Dodi Asmara Online Via Telepon pada 09 Oktober 2018 pukul 08.57 WIB

DISEMINASI ISLAM *WASATHIYAH* DI TENGAH ARUS RADIKALISME AGAMA DI INDONESIA

Oleh: Ishom Fuadi Fikri

Pascasarjana Program Studi Pendidikan Agama Islam

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Kediri

e-mail: ishomfuadifikri@gmail.com

Abstract

This paper aims to describe the religious radicalism, the concept of *wasathiyah* Islam, and how the role of mainstream religious community organizations in disseminating *wasathiyah* Islam in Indonesia, so that in turn the issue of religious radicalism in Indonesia can be responded to and dealt with in effective and strategic ways. This paper is a literature study using a deductive-descriptive approach. Radicalism in Islam is a fanatical attitude to one opinion, negating the opinions of others, ignoring the historicity of Islam, not dialogical, textual in understanding religion, and committing violence in fighting for Islam. Essentially, Islam is moderate in various dimensions of life. So that the aspect of *wasathiyah* is one of the universal characteristics and an identity in the Islamic doctrine. The role of civil society and religious organizations is needed as an effort to disseminate the values of *wasathiyah* Islam and to counteract religious radicalism in Indonesia. In this case, the emergence of the concept of both "Islam Nusantara" from Nadlatul Ulama and "Islam Berkemajuan" from Muhammadiyah can be understood as an effort to disseminate the moderation values of Islam in Indonesia.

Keywords: *Wasathiyah, De-radicalization, Islam Nusantara, Islam Berkemajuan*

Abstrak

Tulisan ini bertujuan untuk mendeskripsikan radikalisme agama, konsep Islam *wasathiyah*, dan bagaimana peran organisasi kemasyarakatan (Ormas) keagamaan arus utama dalam menyemaikan Islam *wasathiyah* di Indonesia, sehingga pada gilirannya isu radikalisme agama di Indonesia itu dapat direspon dan ditangani dengan cara-cara yang efektif dan strategis. Tulisan ini merupakan kajian literatur dengan menggunakan pendekatan deduktif-deskriptif. Radikalisme dalam Islam merupakan suatu sikap fanatik kepada satu pendapat, menegasikan pendapat orang lain, mengabaikan historisitas Islam, tidak dialogis, tekstual dalam mamahami agama, dan melakukan kekerasan dalam memperjuangkan Islam. Islam pada hakikatnya adalah moderat dalam berbagai dimensi kehidupan. Sehingga aspek *wasathiyah* merupakan

salah satu dari karakteristik universal dan identitas asasi dalam doktrin Islam. Peran *civil society* dan ormas-ormas keagamaan diperlukan sebagai upaya diseminasi nilai-nilai Islam *wasathiyah* dan menangkalkan radikalisme agama di Indonesia. Dalam hal ini, munculnya konsep "Islam Nusantara" dari Nadlatul Ulama' dan "Islam Berkemajuan" dari Muhammadiyah dapat dipahami sebagai upaya diseminasi nilai-nilai moderasi Islam di Indonesia.

Kata kunci: *Wasathiyah, Deradikalisasi, Islam Nusantara, Islam Berkemajuan.*

A. Pendahuluan

Sejak terjadinya serangan teroris terhadap World Trade Center dan Pentagon di Amerika Serikat pada 11 September 2001 silam telah mengendapkan dua kata kunci yang terus bergulir hingga sekarang, yakni terorisme dan islamofobia. Dua kata kunci tersebut adalah kenyataan yang telah turut memberi *stereotyping* terhadap Islam sebagai agama terorisme dan tidak kompatibel dengan konsep demokrasi, pluralisme, dan hak asasi manusia. Dalam hal ini, tragedi tersebut memunculkan pandangan umum bahwa *pertama*, peristiwa tersebut adalah titik awal yang menjadi babak baru perang Amerika terhadap terorisme global yang justru melanggengkan kemunculan aksi-aksi kekerasan lanjutan yang dilakukan oleh kelompok Muslim ekstrim di berbagai negara. *Kedua*, peristiwa tersebut telah menimbulkan perasaan terancam dan ketakutan bagi masyarakat Barat terhadap Islam dan pemeluknya, sehingga hal ini juga turut menjadi sebab meningkatnya diskriminasi terhadap komunitas Muslim.⁷⁸¹

Sedangkan pada konteks nasional, sejak lengsernya rezim Orde Baru pada 1998 telah membangkitkan gerakan-gerakan Islam yang ditandai oleh dua tipikal; yakni struktural dan kultural. *Pertama*, tipe struktural ditandai oleh maraknya pendirian partai-partai Islam, seperti; PBB (Partai Bulan Bintang), PK (Partai Keadilan), PKU (Partai Kebangkitan Umat), dan lain-lain. *Kedua*, tipe kultural ditandai dengan

⁷⁸¹ Irwan Masduqi, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Bergama*, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2011, 156-157.

menjamurnya sejumlah organisasi kemasyarakatan Islam dengan karakteristik yang formalistik, militan, dan radikal, seperti; Front Pembela Islam (FPI), Forum Komunikasi Ahlussunnah Waljamaah (FKASW, kemudian populer dengan sebutan Laskar Jihad), Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir, dan lain-lain.⁷⁸²

Kecenderungan "garis keras" yang semakin meningkat dalam gerakan Islam pasca kejatuhan Orde Baru ini sering dilihat oleh para pengamat Islam Indonesia sebagai kebangkitan radikalisme, atau fundamentalisme, Islam di negeri ini. Indikator yang sering diajukan adalah semakin maraknya kemunculan kelompok-kelompok yang cenderung keras, tegas, dan tanpa kompromi dalam mencapai agenda-agenda mereka.⁷⁸³ Dalam hal ini, Ahmad Syafi'i Ma'arif mengungkapkan bahwa maraknya fundamentalisme di Indonesia lebih disebabkan oleh kegagalan negara untuk mewujudkan tegaknya keadilan sosial dan terciptanya kesejahteraan yang merata bagi seluruh rakyat. Di lain pihak, pendekatan yang digunakan oleh golongan fundamentalis ini adalah pelaksanaan syari'at Islam melalui jalur kekuasaan dan tidak jarang melalui cara-cara kekerasan. Hal ini dapat dilihat dari upaya mereka dalam mempengaruhi (syariatisasi) Peraturan-peraturan Daerah tertentu. Sehingga gejala ini sekaligus merupakan ironi, karena di satu sisi kelompok-kelompok fundamentalis itu cenderung anti demokrasi, sementara di sisi lain mereka memakai lembaga negara yang demokratis untuk menyalurkan cita-cita politik mereka. Fakta ini sesungguhnya mengindikasikan adanya ketidakjujuran dalam berpolitik, karena dalam idealitas mereka bahwa demokrasi itu diharamkan, namun dalam praktiknya digunakan demi tercapainya tujuan.⁷⁸⁴

Sementara itu Ahmad F. Yousif, dengan mengutip pendapat Rizal Sukma (*Director of the Indonesian Center for Strategic and International Studies*), dalam *The*

⁷⁸² Khamami Zada, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras*, Jakarta Selatan: Penerbit TERAJU, 2002, 3-4.

⁷⁸³ *Ibid.*, 7.

⁷⁸⁴ Ahmad Syafi'i Ma'arif, "Prolog: Masa Depan Islam di Indonesia", dalam *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, ed. Abdurrahman Wahid, Jakarta: The Wahid Institute, 2009, 9-10.

American Journal of Islamic Social Sciences, mengungkapkan bahwa banyak dari kelompok-kelompok muslim separatis (fanatis-fundamentalis, Pen.) di Indonesia termotivasi oleh semua atau sebagian dari lima gagasan, yaitu; 1) frustrasi moral, 2) ketakutan ideologis terhadap globalisasi dan dominasi barat, 3) keinginan terhadap Negara Islam (*Pax Islamica* atau *Dar al-Islam*) di Indonesia, 4) kesahajaan politik oportunistik, dan 5) ketidakpuasan terhadap kondisi ekonomi dan sosial.⁷⁸⁵

Dalam hal ini, menurut Abdurrahman Wahid bahwa kelompok-kelompok Islam garis keras tersebut berusaha merebut simpati umat Islam dengan jargon memperjuangan dan membela Islam dengan dalih *tarbiyah* dan dakwah *amar ma'rûf nahi munkar*. Jargon ini acapkali memperdaya banyak orang, bahkan mereka yang berpendidikan tinggi sekalipun. Hal ini semata karena mereka tidak terbiasa berpikir tentang spiritualitas dan esensi ajaran Islam, sehingga mereka mudah terpancing, terpesona, dan tertarik dengan simbol-simbol keagamaan. Sementara kelompok-kelompok garis keras memahami Islam tanpa mengerti substansi ajarannya sebagaimana dipahami oleh para wali, ulama, dan para Pendiri Bangsa. Pemahaman mereka tentang Islam yang telah terpasung oleh batasan-batasan ideologis dan *platform* politiknya menyebabkan ketidakmampuan mereka dalam melihat dan memahami kebenaran yang tidak sesuai dengan batasan-batasan ideologis, tafsir harfiah, atau *platform* politik mereka tersebut. Karena keterbatasan kemampuan dalam memahami ini, mereka mudah menuduh kelompok lain yang berbeda atau tidak mendukung agenda mereka sebagai kafir atau murtad.⁷⁸⁶

Gejala-gejala tersebut merupakan fakta yang menjadi problem serius di dunia Islam saat ini. Akan tetapi menurut Charles Kimball bahwa dampak lain yang timbul pasca tragedi 11 September adalah munculnya minat dari banyak kalangan untuk dapat mengetahui lebih jauh mengenai Islam sebagai agama global yang memiliki

⁷⁸⁵ Ahmad F. Yousif, "Editorial: Revisiting Fanaticism in the Context of *Wasatīyah*", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 32, No. 3, (Summer, 2015), x.

⁷⁸⁶ Abdurrahman Wahid, "Pengantar Editor: Musuh Dalam Selimut", dalam *Ilusi Negara Islam*, Jakarta: The Wahid Institute, 2009, 20-21.

penganut terbesar kedua di dunia. Di dalam bukunya, *When Religion Becomes Evil*, Kimball mengungkapkan bahwa berbagai tindak kekerasan, bom bunuh diri, dan tindakan-tindakan ekstremis lainnya, yang mengaku terinspirasi oleh Islam, pada dasarnya adalah citra yang bertolak belakang dengan ajaran agama Islam itu sendiri. Oleh sebab itu, bahaya yang ditimbulkan oleh ekstremisme agama tersebut merupakan tanggungjawab bersama, dimana para tokoh Muslim hendaknya menunjukkan kepemimpinan yang nyata dan vokal dalam menyuarakan pesan-pesan damai sebagai inti agama, sementara pihak non-muslim bertanggungjawab dalam merespon bahaya tersebut melalui pelaksanaan demokrasi yang sehat dan cerdas.⁷⁸⁷

Sementara itu dalam konteks keindonesiaan, pemerintah perlu menindaklanjuti berbagai gagasan moderasi keberagamaan, baik gagasan yang diusung oleh pemerintah sendiri maupun kelompok *civil society* yang tergabung dalam organisasi kemasyarakatan (Ormas) keagamaan tertentu, melalui pembinaan kehidupan sosio-religius. Dalam hal ini, wacana "Islam Nusantara" yang ditawarkan oleh Nahdlatul Ulama' (NU) dan "Islam Berkemajuan" yang diusung oleh Muhammadiyah merupakan konsep-konsep moderasi keberagamaan yang perlu diserap ke dalam berbagai kegiatan, sehingga berbagai komponen masyarakat dapat mengetahui dan memahami pandangan dan pemikiran luhur yang tercermin dalam konsep moderasi tersebut. Di samping itu agar semangat moderasi keberagamaan itu tidak hanya menjadi slogan parsial yang hanya dapat ditangkap oleh segelintir orang yang ada dalam Ormas-ormas tertentu, atau sekadar menjadi konsumsi intelektual bagi sekelompok umat beragama yang bermadzhab progresif melalui rangkaian terma-terma yang menyilaukan. Akan tetapi, semangat moderasi tersebut hendaknya menjadi semacam *lingua franca* bagi semua kalangan yang

⁷⁸⁷ Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, terj. Nurhadi dan Izzudin Washil, Jakarta Selatan: Mizan Publika, 2013, 28; 307-308.

mana masing-masing merasa bertanggungjawab untuk mempromosikannya dalam berbagai bentuk yang nyata.⁷⁸⁸

Berdasarkan uraian tersebut, tulisan ini berupaya untuk mendeskripsikan radikalisme agama, konsep Islam *wasathiyah*, dan bagaimana peran Ormas keagamaan arus utama dalam memformulasikan dan menyemaikan Islam *wasathiyah* dalam konteks keindonesiaan, sehingga pada gilirannya isu radikalisme agama di Indonesia itu dapat direspon dan ditangani dengan cara-cara yang efektif dan strategis. Pendekatan yang digunakan dalam tulisan ini adalah paradigma deduktif-deskriptif berdasarkan literatur-literatur yang relevan.

B. Radikalisme Agama

1. Definisi Radikalisme Agama

Secara leksikal, kata 'Radikal'dalam Kamus Bahasa Indonesia berarti; 1) secara menyeluruh; habis-habisan; 2) amat keras menuntut perubahan (undang- undang, pemerintahan, dsb); dan 3) maju dalam berpikir atau bertindak.⁷⁸⁹ Dalam bahasa Inggris, kata 'Radical' berarti; 1) seorang radikal; 2) akar; 3) sampai ke akar-akarnya.⁷⁹⁰ Sementara dalam bahasa Arab, kata radikal memiliki padanan dengan kata *al-tatharruf* (ekstrim) yang berarti berdiri pada posisi ekstrim dan jauh dari posisi tengah-tengah, atau melewati batas kewajaran. Dalam terminologi klasik, teks-teks agama menyebut radikalisme dengan istilah *al-ghuluww* (melampau batas), *al-tanaththu'* (sok pintar, sok konsekuen, dan sebagainya), dan *al-tasyaddud* (mempersulit). Sementara itu secara terminologis, radikalisme (Islam) dapat didefinisikan sebagai suatu sikap fanatik kepada satu pendapat, menegasikan pendapat orang lain, mengabaikan historisitas Islam, tidak dialogis, dan harfiah

⁷⁸⁸ Fathorrahman Ghufroon, *Ekspresi Keberagamaan di Era Milenium*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2016, 137-138.

⁷⁸⁹ Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008, 1151-1152.

⁷⁹⁰ John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2005, 463.

dalam memahami teks agama tanpa mempertimbangkan tujuan esensial syari'at (*maqashid al-syari'ah*).⁷⁹¹

Dalam hal ini, pengertian tersebut berbeda dengan istilah 'Radikal' (*radix* berarti; akar) dalam tradisi filsafat yang terkait dengan salah satu ciri berpikir secara filosofis, yaitu berpikir sampai ke akar masalah, mendalam sampai ke akar-akarnya, bahkan melewati batasan fisik, dan memasuki medan pengembaraan di luar sesuatu yang fisik (metafisis).⁷⁹²

Di samping itu, terdapat beberapa istilah yang berpijak pada muatan yang relatif sama, yaitu Islam fundamentalis, Islam ekstrem, Islam militan, Islam skripturalis, Islam anti-liberal, dan Islam garis keras. Sehingga sampai saat ini belum ada kesepakatan di antara pengamat Islam tentang istilah yang tepat untuk menggambarkan gerakan radikal. Istilah yang paling umum digunakan adalah "fundamentalisme" yang merujuk pada sikap kalangan Muslim yang menolak tatanan sosial yang ada dan berusaha menerapkan suatu model tatanan tersendiri yang berbasiskan nilai-nilai keagamaan. Oliver Roy menyebut gerakan Islam yang berorientasi pada pemberlakuan syariat sebagai Islam fundamentalis.⁷⁹³

Penggunaan istilah fundamentalisme ini memunculkan problem manakala dikaitkan dengan makna dasarnya dalam bahasa Arab, yaitu *ushul*, atau pokok dan dasar.⁷⁹⁴

Dimana istilah "Fundamentalisme" (*ushuliyah*) ini pada mulanya adalah istilah Protestan yang dikembangkan pada bagian awal abad ke-20 yang merujuk pada kelompok-kelompok Kristen yang meyakini ineransi Bibel dan bertentangan dengan kelompok-kelompok yang berusaha membuat perubahan Bibel untuk mengakomodasi dunia modern. Sehingga hal ini agak berlebihan dalam konteks Islam, karena secara teoritis sebagian besar kaum Muslim dalam praktiknya adalah "fundamentalis" karena mereka percaya bahwa al-Qur'an itu tetap dan tidak

⁷⁹¹ Masduqi, *Berislam Secara Toleran*, 116-117.

⁷⁹² Musa Asy'arie, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir*, Yogyakarta: LESFI, 2002, 3.

⁷⁹³ Zada, *Islam Radikal*, 13.

⁷⁹⁴ Chafid Wahyudi, "Tipologi Islam Moderat dan Puritan: Pemikiran Khaled M. Abou el-Fadl", *Teosofi*, Vol. 1, No. 1, (Juni, 2011), 83.

berubah dari wahyu awalnya.⁷⁹⁵ Oleh sebab itu, John L. Esposito lebih memilih menggunakan istilah revivalisme Islam atau aktivisme Islam, yakni kelompok yang memiliki akar tradisi Islam.⁷⁹⁶

Negarawan senior Singapura, Lee Kuan Yew menggunakan istilah gerakan “militan Islam” ketika melihat gejala militansi Islam secara global yang berasal dari negara-negara seperti Afghanistan dan Pakistan. Robert W. Hefner menggunakan istilah “Islam antiliberal” yang menunjuk Dewan Dakwah Islamiah Indonesia (DDII) dan Komite Indonesia untuk Solidaritas Dunia Islam (KISDI) sebagai kelompok Islam antiliberal, karena mereka tidak setuju dengan apa yang mereka anggap sebagai bias liberal di lingkungan IAIN maupun Departemen Agama. Muhammad Abid al-Jabiri menggunakan istilah ekstremisme Islam yang merujuk pada kelompok Islam ekstrem yang biasanya mengarahkan permusuhan dan perlawanannya kepada gerakan-gerakan Islam “tengah” atau “moderat”. R. William Liddle menggunakan istilah Islam skripturalis untuk menyebut kelompok Islam yang tidak memandang diri mereka terlibat terutama dalam kegiatan intelektual yang mencoba mengadaptasikan pesan-pesan Muhammad dan makna Islam ke dalam kondisi-kondisi sosial di penghujung abad kedua puluh ini. Menurut mereka, pesan-pesan dan makna itu sebagian besarnya sudah jelas termaktub di dalam al-Quran dan al-Hadis, dan hanya perlu diterapkan dalam kehidupan. Karena itu, mereka cenderung berorientasi kepada syari’at.⁷⁹⁷

2. Karakteristik Radikalisme Agama

Beberapa istilah tersebut di atas pada dasarnya memiliki kecenderungan yang sama, yakni perjuangan Islam dengan cara-cara kekerasan. Karena dalam pandangan kelompok-kelompok yang teridentifikasi sebagai salah satu dari istilah-istilah tersebut umumnya berpandangan bahwa penguasa dan masyarakat sudah sangat lama tidak mengamalkan ajaran Islam secara *kaffah* (komprehensif), sehingga

⁷⁹⁵ Yousif, “Editorial: Revisiting Fanaticism in the Context of *Wasatīyah*”, i.

⁷⁹⁶ Zada, *Islam Radikal*, 13-14.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, 14-16.

memunculkan kemaksiatan, kesesatan, kekafiran, dan kemusyrikan. Sedangkan pemerintah disamakan dengan *thaghut* karena dianggap berpihak kepada kelompok yang mengumbar kemaksiatan, kesesatan, dan kemusyrikan tersebut.⁷⁹⁸ Terlepas dari beragamnya istilah yang ada, istilah-istilah tersebut kemungkinan akan digunakan secara bergantian di dalam tulisan ini. Adapun radikalisme agama yang digunakan dalam tulisan ini mengacu pada kerangka yang dirumuskan oleh Horace M. Kallen (dalam Khamami Zada) bahwa radikalisme paling tidak ditandai oleh tiga kecenderungan umum. *Pertama*, radikalisme merupakan respons terhadap kondisi yang sedang berlangsung. Biasanya respon tersebut muncul dalam bentuk evaluasi, penolakan atau bahkan perlawanan. Masalah-masalah yang ditolak dapat berupa asumsi, ide, lembaga atau nilai-nilai yang dapat dipandang bertanggung jawab terhadap keberlangsungan kondisi yang ditolak. *Kedua*, radikalisme tidak berhenti pada upaya penolakan, melainkan terus berupaya mengganti tatanan tersebut dengan suatu bentuk tatanan lain. Ciri ini menunjukkan bahwa di dalam radikalisme terkandung suatu program atau pandangan dunia (*world view*) tersendiri. Kaum radikal berusaha kuat untuk menjadikan tatanan tersebut sebagai ganti dari tatanan yang sudah ada. *Ketiga*, kuatnya keyakinan kaum radikal akan kebenaran program atau ideologi yang mereka bawa. Sikap ini pada saat yang sama dibarengi oleh sikap penafian kebenaran dalam sistem lain yang akan diganti. Dalam gerakan sosial, keyakinan tentang kebenaran program atau filosofi sering dikombinasikan dengan cara-cara pencapaian yang mengatasnamakan nilai-nilai ideal, seperti kerakyatan atau kemanusiaan. Akan tetapi, kuatnya keyakinan ini dapat mengakibatkan munculnya sikap emosional yang menjurus pada kekerasan.⁷⁹⁹ Sementara itu Yusuf Qardhawi mengajukan enam karakteristik kelompok-kelompok Islam radikal, yaitu; *pertama*, mengklaim kebenaran tunggal bagi kelompoknya sendiri dan menyesatkan kelompok lain yang tidak sependapat. Sikap semacam ini

⁷⁹⁸ Khamami Zada, dkk., *Mewaspada Radikalisme di Sekolah*, Direktorat Pendidikan Agama Islam, Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, dan Kementerian Agama RI, 2012, 3-4.54.

⁷⁹⁹ Zada, *Islam Radikal*, 16-17.

acapkali paradoksal, karena di satu sisi kelompok radikal membolehkan ijtihad bagi diri mereka sendiri, bahkan terkait dengan persoalan yang paling rumit sekalipun, dan di sisi lain melarang kelompok lain berjihad dengan hasil yang berbeda. Kelompok ini melakukan penafsiran yang ganjil tanpa peduli apakah sejalan atau tidak dengan hasil penafsiran para ulama terdahulu dan terkemudian, dan seringkali mengidentifikasi diri mereka dengan sosok pribadi terdahulu, antara lain Abu Bakar, Umar bin Khatab, Ali bin Abi Talib, dan Ibn Abbas.⁸⁰⁰

Kedua, mempersulit agama dengan menganggap hal-hal sunnah seolah-olah adalah wajib dan makruh seolah-olah adalah haram.⁸⁰¹ Diantara contohnya adalah fenomena memanjangkan jenggot dan meninggikan celana di atas mata kaki. Titik yang menjadi kritik Qardhawi adalah umat Islam seyogyanya memprioritaskan kewajiban dari pada hal-hal sunnah yang kurang signifikan, misalnya zakat untuk menyelesaikan problem kemiskinan, shalat untuk menghindarkan diri dari kemunkaran dan kekacauan sosial, dan ibadah haji sebagai inspirasi kesetaraan dalam Islam.⁸⁰²

Ketiga, meletakkan sesuatu yang tidak pada proporsi yang sesuai dengan ruang dan waktu, sehingga memperberat sesuatu yang tidak pada tempatnya.⁸⁰³ Dalam berdakwah, kelompok ini mengesampingkan metode gradual yang digunakan oleh Nabi SAW, sehingga pola dakwah mereka justru membuat umat Islam yang masih awam merasa ketakutan dan keberatan. *Keempat*, kasar dalam berinteraksi, keras dalam berbicara, dan emosional dalam berdakwah. Ciri-ciri dakwah semacam ini sangat bertolak belakang dengan kesantunan dan kelembutan dakwah nabi.⁸⁰⁴

Kelima, mudah berburuk sangka terhadap kelompok lain di luar golongannya. Kelompok radikal cenderung memakai kacamata hitam dalam memandang orang

⁸⁰⁰ Yusuf Qardhawi, *Islam Jalan Tengah: Menjahui sikap Berlebihan dalam Beragama*, terj. Alwi A.M., Bandung: PT Mizan Pustaka, 2017, 39-40.

⁸⁰¹ Ibid., 41.

⁸⁰² Masduqi, *Berislam Secara Toleran*, 118.

⁸⁰³ Qardhawi, *Islam Jalan Tengah*, 44.

⁸⁰⁴ Masduqi, *Berislam Secara Toleran*, 118-119.

lain di luar golongan mereka, yakni menyembunyikan kebaikan dan membesar-besarkan keburukan orang lain tersebut. Hal ini karena cara pandang mereka adalah buruk sangka secara apriori dan menuduh kesalahan atas dasar sebab yang terkecil.⁸⁰⁵ *Keenam*, mudah mengafirkan orang lain di luar golongannya. Pada masa klasik, sikap semacam ini identik dengan golongan Khawarij, sementara di masa kontemporer identik dengan *Jama'ah al-Takfir wa al-Hijrah*. Kelompok ini mengafirkan siapapun, baik itu pemerintah, ulama', maupun masyarakat umum, yang mengikuti dan menerapkan sistem demokrasi.⁸⁰⁶

3. Historiografi Fundamentalisme-Radikalisme Agama di Dunia Islam Modern

Karen Armstrong menjelaskan bahwa pemikiran dan gerakan fundamentalisme Islam tidak segera muncul di awal era modern, hal ini karena umat Islam masih dalam tahap penataan ulang tradisi-tradisi agama Islam untuk memahami dan menghadapi tantangan baru modernitas. Dalam hal ini, modernisasi belum begitu lengkap di Mesir dan belum benar-benar dimulai di Iran, dimana kaum muslim masih mencoba gagasan-gagasan baru dalam konteks Islam atau mengikuti ideologi sekuler. Fundamentalisme ditengarai muncul setelah gagasan dan strategi awal tersebut terbukti tidak efektif dan seringkali tampak agresif, sehingga terdapat pandangan bahwa sekularisme adalah usaha untuk merusak Islam.⁸⁰⁷

Hal ini berbeda dengan dunia Kristen yang mana fundamentalisme kristen yang muncul di Amerika Serikat merupakan respon dari kaum Protestan Konservatif yang merasa muak terhadap kaum Protestan Liberal yang berusaha mengatasi dilema modernitas yang dialami oleh umat Kristen dengan membangun agama yang lebih mengandalkan praksis daripada keyakinan ortodoks, dimana dalam hal ini usaha tersebut bagi kaum konservatif dianggap sebagai sikap menafikan doktrin suci agama dan menyebabkan seseorang keluar dari Kristen (kafir).⁸⁰⁸

⁸⁰⁵ Qardhawi, *Islam Jalan Tengah*, 51.

⁸⁰⁶ Masduqi, *Berislam Secara Toleran*, 119-120.

⁸⁰⁷ Karen Armstrong, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi*, Bandung: PT Mizan Pustaka 2013, 340; 300.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, 271-272.

Fundamentalisme Islam di era modern muncul seiring dengan melemahnya kekuasaan dan kekalahan Kerajaan Turki Usmani pasca Perang Dunia Pertama oleh sekutu-sekutu Eropa dan pasca keberhasilan Mustafa Kemal Atatürk (1881-1938) mengusir bangsa Eropa dari Turki pada 1919-1922. Sekularisasi agresif tersebut terlihat pada agenda Atatürk yang bergulir sejak 1947 atas Turki yang berniat untuk mem-Barat-kan Islam dan mengerdilkannya menjadi kepercayaan pribadi dan tunduk pada negara. Misalnya, tarekat-tarekat sufi dibubarkan, madrasah ditutup, kaum perempuan dilarang berkerudung, dan kaum pria dilarang memakai *fez*. Sehingga kaum fundamentalis Muslim belakangan sering menjadikan sekularisasi Atatürk ini sebagai contoh upaya perusakan Islam.⁸⁰⁹

Sementara itu Mesir tidak mencapai kemerdekaan maupun demokrasi secepat Turki, dimana Inggris baru memberi sedikit kemerdekaan kepada Mesir pada 1922. Namun selama tiga dasawarsa pertama abad dua puluh, para pemikir terkemuka Mesir tampak lebih cenderung pada cita-cita sekuler, diantaranya adalah Luthfi al-Sayyid (1872-1963) dan Ali Abd al-Raziq (1888-1966). Sementara itu, Rasyid Ridha (1865-1935) adalah Muslim yang pertama kali mengusulkan pendirian negara Islam yang sepenuhnya modern berdasarkan syari'at Islam dan mendukung kekhilafahan. Ridha termasuk pembaru Islam dalam tradisi *salafiyah* Ibn Taimiyyah dan 'Abd al-Wahhab yang ingin mengimbangi ancaman asing dan menciptakan Islam baru hanya dengan kembali pada sumber dan cita-cita generasi pertama Islam. Namun demikian, Ridha bukan seorang fundamentalis, karena ia masih berusaha mengawinkan Islam dengan budaya Barat modern, akan tetapi hasil pemikirannya akan mempengaruhi gerakan kaum fundamentalis di kemudian hari.⁸¹⁰

Dalam perkembangannya, ketika perpolitikan di Mesir mengalami kemandegan karena berada di bawah manipulasi Inggris dan partai-partai politik disibukkan oleh perdebatan yang tidak berguna, Hasan al-Banna (1906-1949) menemukan cara

⁸⁰⁹ Ibid., 301-302.

⁸¹⁰ Ibid., 303-304.

untuk mengubah ide-ide pembaruan dari para pendahulunya, yakni al-Afghani, Abduh, dan Ridha, menjadi sebuah gerakan massa. Hal ini berbeda dengan para pendahulunya yang mana gagasan-gagasan mereka hanya terbatas di lingkaran kecil intelektual, elitis, konservatif, dan tanpa melibatkan massa. Berawal dari diadakannya serangkaian khotbah di masjid-masjid, diskusi di kedai-kedai kopi (mengenai Islam *kaffah* yang menjadi sumber dinamisme dan energi umat Muslim sebelum dijajah oleh bangsa asing), dan atas permintaan enam pekerja di Ismailiyyah, Ikhwanul Muslimin (IM) terlahir ditangan Hasan al-Banna pada Maret 1928. Di saat itu pula, mereka bersama-sama bersumpah untuk menjadi "laskar (*jund*) bagi risalah Islam". Terlepas dari gambaran militansi yang menjadi ciri IM sejak awal, Banna, sebagai seorang sarjana sains dan sufi, tidak menghendaki IM menjadi keras dan radikal, atau bahkan melakukan kudeta dan merebut kekuasaan. Hal ini karena Banna hanya menaruh perhatian pada pembaruan fundamental masyarakat Muslim yang telah lama dijajah oleh bangsa asing dan tujuan utama IM adalah pendidikan.⁸¹¹

Meski IM menjalankan ketaatan konservatif pada syari'at dengan Muhammad Saw. sebagai arketipe cara hidup dalam diri anggotanya, namun IM sangat mengecam Kerajaan Arab Saudi dan menghujat Wahabisme⁸¹² atas penafsiran harfiyahnya

⁸¹¹ Ibid., 340-343

⁸¹² Wahabisme merupakan pemikiran dan gerakan Islam tradisional yang dikembangkan oleh Muhammad bin Abd al-Wahhab (1703-1792) di Jazirah Arab. Ia menganut tradisi Hanabilah dari Ahmad bin Hambal dan Ibn Taymiyyah yang mengunggulkan tradisi kenabian yang autentik di atas segalanya. Wahhab menyadari kemandekan dan kemunduran kerajaan dan kebangkitan Barat, sehingga ia menista kaum sufi, Syi'ah, modernis, dan kelompok lain yang menurutnya telah membuat pembaharuan yang tidak Islami dalam kehidupan Islam secara umum. Seperti halnya kaum Khawarij pada tahun 600-an, Wahhab dan pengikutnya berpendapat bahwa sebagian umat Islam sudah tidak beriman, sehingga untuk menyelamatkannya umat Islam harus kembali pada bentuk murni seperti yang dijalankan oleh generasi awal Islam. Lihat, Firas Alkhateeb, *Sejarah Islam yang Hilang: Menelusuri Kembali Kejayaan Muslim pada Masa Lalu*, terj. Mursyid Wijanarko, Yogyakarta: PT Bentang Pustaka, 2016, 278-279. Sementara itu menurut Karen Armstrong, Muhammad bin Abd al-Wahhab menganggap bahwa sultan Usmani adalah murtad, tidak pantas dipatuhi oleh kaum beriman, dan pantas dibunuh, karena negara kesultanan Usmani sudah tidak autentik lagi. Wahabisme ini merupakan gerakan agresif yang memaksakan pendiriannya pada rakyat dengan cara kekerasan. Sebagian teknik Wahabisme yang kejam dan suka menolak itu akan digunakan oleh sejumlah fundamentalis Islam di abad ke dua puluh, sebagai sebuah periode perubahan dan kegelisahan yang lebih besar. Lihat, Armstrong, *Berperang Demi Tuhan*, 89-90.

terhadap hukum Islam, misalnya hukum potong tangan dan rajam. Di lain sisi, IM memiliki kelemahan, yakni cenderung anti-intelektual, pernyataan-pernyataan mereka sering defensif dan membenarkan diri, pemimpin-pemimpinnya tidak menenggang perbedaan pendapat. Bahkan Banna sendiri menegaskan ketaatan mutlak, sehingga setelah Banna wafat, tidak ada yang sanggup menggantikannya dan terjadi perpecahan internal. Dan kegagalan IM yang paling berat dan merusak adalah kemunculan unit teroris pada tahun 1943 yang dikenal dengan "*al-Jihaz al-Sirri*" (Aparat Rahasia) dan menjadi sebab wafatnya Banna pada 12 Februari 1949. Puncak kejatuhan IM adalah ketika presiden Jamal Abd al-Nasser ditembak, namun selamat, oleh 'Abd al-Latif, seorang anggota IM, dalam suatu demonstrasi yang dilatarbelakangi pembubaran IM oleh kabinet Nasser karena tuntutan Hasan Ismail al-Hudaybi, pemimpin baru IM sejak 1950, agar prinsip-prinsip Islam dilaksanakan sepenuhnya.⁸¹³

Pasca kejadian tersebut, pada akhir November 1954 lebih dari seribu anggota IM ditangkap, diadili, dieksekusi, dan selebihnya dipenjara di kamp-kamp konsentrasi Nasser selama lima belas tahun berikutnya, serta mengalami serangan sekularisme paling agresif terhadap mereka. Sehingga kemudian dapat dimengerti bahwa beberapa Ikhwan yang berada di dalam kamp-kamp tersebut telah meninggalkan visi reformis Banna dan menciptakan fundamentalisme Sunni baru, salah satu yang paling berpengaruh adalah Sayyid Qutb (1909-1966). Qutb dapat dikatakan sebagai pendiri fundamentalisme Sunni, karena hampir semua islamis radikal mengandalkan ideologi yang dikembangkan olehnya di dalam penjara. Pemikiran radikal Qutb sangat dipengaruhi oleh militansi visi Abu al-A'la al-Mawdudi (1903-1979), seorang jurnalis dan politikus Pakistan.⁸¹⁴

Menurut Usamah Sayyid al-Azhary bahwa landasan utama kelompok-kelompok Islam radikal adalah konsep *hakimiyah* (mirip dengan kaum Khawarij di masa awal

⁸¹³ Amstrong, *Berperang Demi Tuhan*, 345-350.

⁸¹⁴ *Ibid.*, 350; 365; 368.

Islam) yang dikembangkan oleh Sayyid Qutb dan saudaranya, Muhammad Qutb. Dari konsep *hakimiyah* itu kemudian muncul konsep syirik *hakimiyah*, tauhid *hakimiyah*, *tamkin* (kekuasaan), dan istilah *al-'Ushbah al-Mu'minah* (golongan yang beriman), beserta keyakinan adanya janji Allah bagi orang yang tergabung dalam golongan ini, dan terdapat perasaan lebih baik dan mengambil jarak dengan umat Islam yang lain karena dianggap sebagai "jahiliyah". Berakar dari konsep dan pemikiran tersebut kemudian muncul sikap radikal, mudah mengafirkan (*takfir*), dan pada tingkat akumulasi tertentu kemudian mengangkat senjata dan menumpahkan darah. Ketika ditelusuri bahwa semua konsep, pemikiran, dan sikap-sikap ekstrim tersebut bermuara pada kitab karya Qutb, yaitu *fi Dzilal al-Qur'an*, termasuk kitab-kitab yang lain dan terutama adalah *al-'Adalah al-Ijtima'iyah*. Kitab tersebut menjadi sumber inspirasi kelompok-kelompok *al-Takfir wa al-Hijrah* hingga berpuncak pada ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*).⁸¹⁵

Sebagai contoh, ketika Qutb menafsirkan QS. Al-Maidah (5) ayat 44, ia mengafirkan sistem demokrasi yang berdasarkan kedaulatan rakyat, karena menurutnya bahwa konsep kedaulatan Allah (*al-hakimiyyah lillah*) adalah kekhususan sifat *ilahiyah* Allah yang tidak dapat diganggu gugat. Sehingga tatkala seseorang membuat undang-undang bagi sekelompok manusia, maka sama halnya ia menduduki posisi Tuhan. Dan rakyat yang mengikutinya adalah budak-budak pemerintah, bukan hamba Allah. Mereka terperangkap di dalam agama pemerintah, bukan agama Allah. Sehingga mereka semua adalah jahiliyah karena sistem pemerintahan yang dianut berdasarkan kebijakan yang dikembalikan pada hawa nafsu manusia. Konsep Qutb tentang kedaulatan Tuhan *vis-a-vis* kedaulatan rakyat tersebut dipengaruhi oleh pemikiran al-Maududi yang berakar dari slogan klasik kaum Khawarij, "*la hakimiyata illallah*" (tidak ada kedaulatan selain Allah).⁸¹⁶

⁸¹⁵ Usmamah Sayyid al-Azhary, *Islam Radikal: Telaah Kritis Radikalisme dari Ikhwanul Muslimin Hingga ISIS*, terj. M. Hidayatulloh, Abu Dhabi: Dar al-Faqih, 2015, 12-13.

⁸¹⁶ Masduqi, *Berislam Secara Toleran*, 251-252.

Pada masa Dinasti Muawiyah dan Abbasiyah, slogan tersebut diintegrasikan dengan konsep fatalistik (*jabariyah*) sebagai justifikasi otoritas kekuasaan yang merugikan. Muawiyah bin Abi Sufyan (w. 680 M.) menyalahgunakan slogan tersebut untuk melegitimasi pengambilan uang rakyat, dimana ia berkata, "Bumi ini milik Allah, dan aku adalah khalifah Allah. Apapun yang aku ambil adalah milikku dan apa saja yang aku tinggalkan adalah milik rakyat". Abu Ja'far al-Mansur (w. 775 M.) pada era Dinasti Abbasiyah juga pernah berkata, "Wahai orang-orang, kami telah menjadi pemimpin kalian dan kami akan mengatur kalian dengan hukum Allah. Aku adalah khalifah Allah". Dengan demikian dapat dipahami bahwa kedua khalifah tersebut telah menjadikan dirinya sebagai wakil Tuhan, sehingga kebijakan-kebijakan mereka tidak dapat diganggu gugat, sehingga terjadi sakralisasi kekuasaan yang mana menaati khalifah adalah sama halnya taat kepada Tuhan. Oleh sebab itu para khalifah tersebut seolah tanpa cacat, alias *ma'shum*. Dalam hal ini, selain Sayyid Qutb, Taqiyuddin al-Nabhani, dan tokoh-tokoh Hizbut Tahrir lainnya juga mengusung pemikiran tersebut. Sehingga konsep kedaulatan Tuhan adalah salah satu ciri dari kalangan Muslim fundamentalis yang antidemokrasi.⁸¹⁷

C. Konsep Islam Wasathiyah

Terma "wasathiyah" atau "moderat" memiliki dua makna, yaitu: (1) selalu menghindarkan perilaku atau pengungkapan yang ekstrem; dan (2) berkecenderungan ke arah dimensi atau jalan tengah. Oleh karena itu, paham moderat berarti paham yang tidak ekstrem, dalam arti selalu cenderung pada jalan tengah. Al-Qur'ân menyebut umat Islam sebagai *ummah wasath* (2: 143), yaitu umat "tengahan", "moderat", adil, dan "terbaik".⁸¹⁸

⁸¹⁷ Ibid., 252-255.

⁸¹⁸ Toto Suharto, "Gagasan Pendidikan Muhammadiyah dan NU Sebagai Potret Pendidikan Islam Moderat di Indonesia", *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 9, No. 1, (September, 2014), 87-88.

Dalam hal ini, aspek *wasathiyah* merupakan salah satu dari karakteristik universal dan menjadi identitas paling mendasar yang dimiliki oleh Islam, sehingga para pemeluk Islam dapat dibedakan dengan umat lainnya. Sebagaimana firman Allah Swt. (2: 143);

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...

“Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu sebagai umat yang adil dan pilihan agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu.”

Ummatan wasathan dalam ayat tersebut dapat diartikan sebagai umat yang adil (*al-'adl*) dan tengah-tengah (*al-i'tidal*), yakni suatu kaum yang bersaksi untuk tidak meninggalkan jalan tengah yang lurus dan menghindari kecenderungan pada arah kanan atau kiri, baik di dunia maupun di akhirat.⁸¹⁹

Yusuf Qardhawi menjelaskan bahwa Islam pada dasarnya adalah metode moderat (*wasath*) dalam segala hal, baik itu dalam konsep, akidah, ibadah, akhlak, perangai, hubungan sesama manusia, maupun dalam perundang-undangan. Sehingga Allah Swt. menamakan metode tersebut sebagai *al-shirath al-mustaqim* (jalan yang lurus) untuk membedakan dengan metode-metode yang digunakan oleh penganut agama dan filsafat tertentu yang dimurkai oleh Allah Swt. (*al-maghdlubi alaihim*) dan tersesat (*al-dlallin*), yakni segolongan manusia yang berlebih-lebihan (*ghuluw*) dan melampaui batas (*tafrith*).⁸²⁰

Senada dengan pernyataan tersebut, menurut Ibnu 'Asyur bahwa *wasathiyah* atau *tawassuth* merupakan sifat utama, tujuan agung dari *syari'ah*, dan fitrah yang dimiliki agama Islam. Dalam hal ini ia mengaitkan makna *wasathiyah* tersebut dengan nilai *samahah* (toleran), *i'tidal* (sikap tidak berat sebelah), dan *'adl* (adil), sehingga segala sikap dan pemikiran yang bertentangan nilai-nilai tersebut merupakan distorsi

⁸¹⁹ Yusuf al-Qardlawiy, *al-Shahwah al-Islamiyah bain al-Juhud wa al-Tatharruf*, Qatar: al-Ummah, 1402 H., 24.

⁸²⁰ Ibid., 24.

ajaran Islam yang dibenci oleh Allah Swt. dan dapat menjerumuskan seorang muslim ke dalam sikap penghambaan terhadap hawa nafsu.⁸²¹

Wasathiyah yang menjadi ciri khas Islam tersebut merupakan nilai dan metode yang menjiwai dalam berbagai dimensi kehidupan, baik beragama maupun bermasyarakat. *pertama* moderasi Islam dalam bidang akidah tercermin dalam sifat-sifat Allah Swt. yang harus diyakini oleh umat Islam dan kreatifitas manusia dalam kehidupan sehari-hari. Dalam hal ini, sifat Allah itu berada di antara *ta'thil* dan *tasybih*, dimana mengenai hal ini terdapat dua pandangan yang berseberangan, yakni golongan *mu'athilah* dan *musyabbihah*. Golongan *mu'athilah* berpandangan bahwa Allah Swt. hanya memiliki Dzat dan tanpa sifat apa pun seperti disebutkan dalam al-Qur'an. Termasuk golongan ini adalah Mu'tazilah dan Jahmiyah. Sedangkan golongan *musyabbihah* itu menyifatkan Allah Swt. menyerupai dengan sifat-sifat makhluk (*hawadits*). Termasuk golongan ini adalah Hasyawiyah dan Mujassimah. Berbeda dengan golongan Asy'ariyah yang telah menetapkan sifat-sifat yang layak bagi Kemahabesaran Allah Swt., sebagaimana disebutkan di dalam teks suci. Sedangkan aktifitas manusia itu berada di antara *al-jabr* dan *al-ikhtiyar*. Dalam hal ini golongan Mu'tazilah berpendapat bahwa setiap perbuatan manusia merupakan kehendaknya sendiri melalui daya yang diberikan oleh Allah Swt. Sebaliknya, golongan Jabariyah berpandangan bahwa segala perbuatan manusia berada di luar kehendak dan pilihannya sendiri, karena segalanya adalah *qudrah* dan *iradah* Allah Swt. berbeda dengan akidah Asy'ariyah yang meyakini bahwa tidak ada kebebasan mutlak (*al-hurriyah al-muthlaqah*) dan keterpaksaan mutlak (*al-jabr al-muthlaq*).⁸²²

Kedua, moderasi Islam dalam bidang tasawuf terlihat di dalam sufisme moderat yang mengafirmasi antara aspek syari'at dan hakikat, antara *khauf* dan *raja'*, dan

⁸²¹ Muhammad al-Thahir Ibn 'Asyur, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah*, Vol. 3, Qatar: Amir Daulah Qathar, 2004, 188-192.

⁸²² Afifuddin Muhajir, *Fiqh Tata Negara: Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD, 2017, 214-217.

antara aspek lahir (eksoterik) dan batin (esoterik). *Ketiga*, moderasi Islam dalam dimensi syari'at, dimana dalam hukum *syar'i* terlihat jelas sifat *wasathiyah* dan keseimbangan yang terkait dengan berbagai persoalan, yakni keseimbangan antara ketuhanan (*ilahiyah*) dan kemanusiaan (*insaniyah*), *nash* (teks) dan *ijtihad* (nalar), dan antara *nushus al-syari'ah* (teks-teks syari'at) dan *maqshid al-syari'ah* (tujuan-tujuan diciptakannya syari'at).⁸²³

D. Formulasi NU dan Muhammadiyah Tentang Konsep Islam *Wasathiyah* di Indonesia

Berdasarkan uraian tersebut di atas dapat dipahami bahwa pada hakikatnya Islam adalah agama yang adil, lurus, dan moderat. Sehingga berbagai kecenderungan yang berbeda dengan hakikat Islam tersebut adalah distorsi yang harus segera dikembalikan pada jalan yang semestinya, yakni Islam *wasathiyah*, termasuk kecenderungan yang terdapat dalam kelompok-kelompok Islam radikal, fundamentalis, dan berbagai variannya. Adapun cara penanggulangannya harus dilakukan secara bijaksana sesuai dengan tuntutan yang ada.

Diantaranya adalah cara yang telah ditawarkan oleh Yusur Qardhawi, yaitu; 1) menghormati aspirasi kalangan Islamis melalui cara-cara yang demokratis, 2) memperlakukan mereka secara manusiawi dan penuh persaudaraan, 3) tidak melawan mereka dengan sikap yang sama-sama ekstrim dan radikal, 4) diusahakan terbentuknya masyarakat yang memberi kebebasan berpikir bagi semua kelompok sehingga akan terwujud dialog sehat dan saling mengkritik antar isme-isme secara simpatik, 5) menjahui sikap saling mengafirkan dan tidak membalas pengafiran dengan pengafiran, 6) mempelajari agama secara benar sesuai dengan metode-metode yang sudah ditentukan oleh para ulama Islam dan mendalami esensi agama agar menjadi Muslim yang bijaksana, 7) tidak memahami Islam secara parsial dan reduktif, yakni dengan cara mempelajari esensi tujuan syari'at (*maqashid al-syari'ah*),

⁸²³ Ibid., 218.

agar tidak terjebak pada simbolisme agama semata, 8) seyogyanya kalangan radikal lebih mempertimbangkan kondisi, situasi, dan kemampuan kaum Muslim yang beragam, 9) hendaknya kalangan radikal memahami urutan perintah dan larangan yang harus diprioritaskan untuk dikerjakan atau dihindari (*maratib al-ma'murat wa al-manhiyat*), dan 10) hendaknya kalangan radikal memegang prinsip bahwa perbedaan dalam masalah ijtihad adalah keniscayaan sehingga mereka tidak terjebak dalam klaim kebenaran tunggal.⁸²⁴

Di samping itu, peran-peran yang dimainkan oleh *civil society* dan ormas-ormas keagamaan diperlukan sebagai upaya diseminasi nilai-nilai Islam *wasathiyah* dan menangkali potensi, pemikiran, dan gerakan radikalisme agama di Indonesia. Utamanya adalah peran-peran nyata yang dimainkan oleh NU dan Muhammadiyah sebagai ormas keagamaan arus utama yang moderat dan inklusif. Oleh sebab itu, dirumuskannya konsep "Islam Nusantara" oleh NU dan "Islam Berkemajuan" oleh Muhammadiyah dapat dipahami sebagai upaya pengejawantahan nilai-nilai moderasi Islam tersebut di Indonesia. Sehingga upaya-upaya tersebut patut untuk disambut dan diapresiasi secara positif oleh berbagai elemen masyarakat di Indonesia, terutama pemerintah, melalui usaha-usaha elaboratif yang berkelanjutan.

1. Islam Nusantara

Islam Nusantara (IN) merupakan konsep yang muncul pada muktamar NU ke-33 di Jombang, Jawa Timur.⁸²⁵ Konsepsi IN ini perlu ditawarkan sebagai solusi atas wajah Islam di dunia saat ini yang sedang ringsut akibat fenomena terorisme, karena ciri khas IN yang mengedepankan jalan tengah atau *tawasuth* (moderat), tidak ekstrim kanan dan kiri, seimbang (*tawazun*), toleran (*tasammuh*), dan dapat hidup berdampingan secara damai dengan penganut agama lain, serta bisa menerima demokrasi dengan baik. Model IN tersebut bisa dilacak dari sejarah kedatangan ajaran Islam ke wilayah Nusantara yang telah melalui proses *vernakularisasi* dan

⁸²⁴ Masduqi, *Berislam Secara Toleran*, 121-122.

⁸²⁵ Khabibi Muhammad Luthfi, "Islam Nusantara: Relasi Islam dan Budaya Lokal," *Shahih: Journal of Islamicate Multidisciplinary*, Vol. 1, No. 1 (Januari – Juni, 2016), 2.

diikuti oleh pribumisasi, sehingga Islam menjadi *embedded* (tertanam) dalam budaya Indonesia. Oleh sebab itu, IN pantas dijadikan sebagai alternatif untuk membangun peradaban dunia Islam yang damai dan penuh harmoni di negeri mana pun, meskipun tidak harus bernama dan berbentuk seperti Islam Nusantara, karena dalam IN tidak mengenal istilah "menusantarakan Islam" ataupun "*nusantaraisasi*" budaya lain.⁸²⁶

IN merupakan format khas Islam ala Indonesia, karena ia adalah gabungan antara nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisi lokal, budaya, dan adat istiadat di Tanah Air. Atau dengan kata lain, IN adalah Islam yang telah melebur ke dalam tradisi dan budaya Nusantara. Sehingga dengan demikian, pemahaman tentang formulasi IN menjadi penting untuk memetakan identitas Islam di Indonesia, dimana IN dimaksudkan sebagai sebuah pemahaman keislaman yang bergumul, berdialog, dan menyatu dengan kebudayaan Nusantara melalui proses seleksi, akulturasi, dan adaptasi. IN merupakan Islam yang ramah, terbuka, inklusif, dan mampu memberi solusi terhadap masalah-masalah besar yang mendera bangsa dan negara. Sehingga Islam menjadi dinamis dan bersahabat dengan lingkungan kultur, sub-kultur, dan agama yang beragam. Demikian pula, Islam bukan hanya cocok dan diterima oleh masyarakat Nusantara, tetapi juga pantas mewarnai budaya Nusantara sebagai ejawantah dari sifat akomodatifnya, yakni *rahmatan li al-'alamiin*.⁸²⁷

Dalam hal ini Mustofa Bisri menegaskan bahwa 'Islam Nusantara' tidak bermaksud untuk menandingi 'Islam Sejati', akan tetapi ia tidak lebih dari sekadar bentuk *idlafah* dalam ilmu nahwu (gramatika Arab), dimana *idlafah* itu dapat mengandung makna *min* (dari), *lam* (bagi), dan *fii* (di dalam).⁸²⁸ Dengan demikian bentuk *idlafah* atau frasa 'Islam Nusantara' tersebut dapat dimaknai sebagai Islam dari hasil

⁸²⁶ Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama-santri (1830-1945)*, Tangerang: Pustaka Compass, 2016, 3-4.

⁸²⁷ Ibid, 3.

⁸²⁸ A. Mustofa Bisri, "Sambutan: Islam Nusantara, Makhluq Apakah Itu?," dalam *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, ed. Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2015, 14.

perjumpaannya dengan budaya Nusantara, Islam bagi masyarakat Nusantara, dan Islam di dalam sejarah Nusantara.

Menurut hasil Keputusan Bahtsul Masail Maudhu'iyah yang diselenggarakan oleh PWNU Jawa Timur, pada 13 Februari 2016 di Universitas Negeri Malang, bahwa maksud 'Islam Nusantara' dalam terminologi NU adalah; *pertama*, Islam *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah* (Aswaja) sebagaimana telah diamalkan, didakwahkan, dan dikembangkan di bumi Nusantara oleh para pendakwahnya, yang mana diantara tujuannya adalah untuk mengantisipasi dan membentengi umat dari segala paham yang tidak sejalan dengan Aswaja. *Kedua*, 'Islam Nusantara' merupakan metode (*manhaj*) dakwah Islam yang dilakukan secara santun dan damai di bumi Nusantara yang berpenduduk multi etnis, multi budaya, dan multi agama.⁸²⁹

Sementara itu, Akhmad Sahal mengungkapkan bahwa IN bukanlah sekte, madzhab, ataupun aliran baru dalam Islam, dan bukan pula dimaksudkan untuk mengubah ajaran Islam. Akan tetapi IN lebih dimaksudkan sebagai manifestasi Islam yang toleran, damai, dan akomodatif terhadap budaya nusantara. Sebab secara historis, karakteristik tersebut telah lama terbentuk dari fakta sejarah bahwa dakwah Islam di bumi nusantara dilakukan alih-alih dengan cara memberangus tradisi lokal, malah justru merangkul dan mengakomodasi tradisi tersebut untuk dijadikan sebagai sarana pengembangan Islam.⁸³⁰

2. Islam Berkemajuan

Dalam Mukhtamar tahun 2010 di Yogyakarta, Muhammadiyah menegaskan satu pernyataan pikiran tentang Islam berkemajuan, yakni *Dhawaahir al-Afkaar al-Muhammadiyah li al-Qarni al-Saani'*. Berdasarkan penjelasan Haedar Nashir bahwa praksis Islam berkemajuan adalah gerakan pencerahan yang hadir untuk memberikan jawaban atas problem-problem kemanusiaan yang bercorak kultural dan struktural, kehampaan spiritual, konflik dan kekerasan sosial, dan kerusakan

⁸²⁹ Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama' Jawa Timur, *Keputusan Bahtsul Masail Maudhu'iyah Tentang Islam Nusantara*, 13 Februari 2016, Universitas Negeri Malang, 3-4.

⁸³⁰ Ahmad Sahal, "Prolog: Kenapa Islam Nusantara?," dalam *Islam Nusantara*, 16.

ekologi. Tujuan substansial dari gerakan pencerahan tersebut adalah membangun pranata sosial yang utama, atau dalam bahasa definitif organisasi adalah; mewujudkan masyarakat Islam yang sebenar-benarnya. Islam berkemajuan dengan watak yang inklusif diposisikan sebagai syarat perlu (*necessary sufficient*) bagi Muhammadiyah dalam berhadapan dengan gerak zaman dan perkembangan kemanusiaan universal. Hal ini ditunjukkan dengan adanya etos Islam yang berkehendak untuk membangun satu khasanah peradaban yang berkemajuan dengan tiga pilar. *Pertama*, etos humanis, dengan mengajukan semangat Islam yang menjunjung tinggi kemuliaan manusia, laki-laki dan perempuan, tanpa diskriminasi. *Kedua*, etos liberatif, dengan menyatakan perlawanan terhadap segala kemungkaran, destruksi yang menghancurkan kehidupan. *Ketiga*, etos transenden, dengan langkah menyemai benihbenih kebenaran substantif untuk pemuliaan 'kemanusiaan substantif'.⁸³¹

Etos Islam berkemajuan dalam Muktamar Muhammadiyah 2010 tersebut di tegaskan kembali dalam Muktamarnya yang ke-47 di Makasar pada tahun 2015 dengan mengangkat tema "Gerakan Pencerahan Menuju Indonesia Berkemajuan". Faozan Amar, selaku sekretaris Lembaga Dakwah Khusus PP. Muhammadiyah, mengulas tentang 5 pilar Islam Berkemajuan, yaitu 1) tauhid murni sebagai doktrin sentral Islam dan pintu gerbang Islam, 2) pendalaman tentang Al-Qur'an dan Sunnah, 3) amal saleh fungsional dan solutif, 4) berorientasi kekinian dan masa depan, dan 5) menetapkan nilai-nilai toleran, moderat, terbuka, suka bekerjasama, tidak memaksakan pikiran dan kehendak, menjaga keseimbangan antara purifikasi dan modernisasi, dan tidak berpikiran atau bersikap ekstrem kiri maupun kanan.⁸³² Sementara itu, Haedar Nashir mengungkapkan bahwa Islam bagi Muhammadiyah merupakan agama yang mengandung nilai-nilai kemajuan untuk membangun

⁸³¹ Hamsah F., "Dasar Pemikiran Islam Berkemajuan Muhammadiyah 1912-1923", Tesis tidak diterbitkan, Makassar: Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Alauddin, 2016, 4-6.

⁸³² Faozan Amar, "Lima Pilar Islam Berkemajuan", Dinamika persyarikatan, <http://www.suaramuhammadiyah.id/2016/09/06/lima-pilar-islam-berkemajuan/>, Tuesday 06-09-2016, 12:00 WIB, diakses tanggal 5 Oktober 2018.

peradaban yang utama dan menjadi rahmat bagi semesta, sehingga oleh Muhammadiyah disebut "Islam Berkemajuan" (*din al-hadlarah*). Islam yang berkemajuan menyemaikan benih-benih kebenaran, kebaikan, kedamaian, keadilan, kemaslahatan, kemakmuran, dan keutamaan hidup secara dinamis bagi seluruh umat manusia. Islam yang menjunjungtinggi kemuliaan manusia baik laki-laki maupun perempuan tanpa diksriminasi. Islam yang mengelorakan misi antiperang, antiterorisme, antikekerasan, antipenindasan, antiketerbelakangan, dan anti terhadap segala bentuk pengrusakan di muka bumi seperti korupsi, penyalahgunaan kekuasaan, kejahatan kemanusiaan, eksploitasi alam, serta berbagai kemunkaran yang menghancurkan kehidupan. Islam yang secara positif melahirkan keutamaan yang memayungi kemajemukan suku bangsa, ras, golongan, dan kebudayaan umat manusia di muka bumi.⁸³³

Menurut Muhammadiyah bahwa umat Islam di manapun termasuk Islam Indonesia tidak mungkin tampil sebagai Islam *rahmatan li al-'alamin* jika dirinya tertinggal dan tidak berkemajuan. Islam *rahmatan li al-'alamin* harus berkemajuan. Islam berkemajuan ingin mewujudkan kehidupan umat manusia yang tercerahkan melalui transformasi sosial yang bersifat emansipasi, humanisasi, liberasi, dan transendensi (QS. Ali Imran: 104, 110). Adapun *da'wah* dan *tajdid* bagi Muhammadiyah merupakan jalan perubahan untuk mewujudkan Islam sebagai agama bagi kemajuan hidup umat manusia sepanjang zaman. Islam moderat di Indonesia tidak mungkin menjadi kekuatan yang berdaya saing tinggi dan dapat mempengaruhi kehidupan kebangsaan dan kemanusiaan universal di abad ke-21 jika dirinya lemah dan tidak maju. Islam tengahan (*wasathiyah*) yang berwajah lembut, damai, teduh, toleran, dan harmoni berintegrasi dengan Islam berkemajuan yang menampilkan kesadaran rasionalitas, objektivitas, ilmu pengetahuan, teknologi, kerja keras,

⁸³³ Haedar Nashir, "Muhammadiyah dan Kehadiran Islam Berkemajuan di Indonesia", Kemuhammadiyah, <http://www.suaramuhammadiyah.id/2018/02/16/muhammadiyah-dan-kehadiran-islam-berkemajuan-di-indonesia/>, 16-02-2018, 17:47 WIB, diakses tanggal 5 Oktober 2018.

disiplin, mandiri, profesionalitas, dan nilai-nilai kemajuan lainnya sehingga umat yang mayoritas ini hadir sebagai kekuatan unggul.

E. Penutup

Berdasarkan uraian tersebut di atas dapat disimpulkan bahwa radikalisme dalam Islam merupakan suatu sikap fanatik kepada satu pendapat, menegasikan pendapat orang lain, mengabaikan historisitas Islam, tidak dialogis, dan memahami agama secara tekstual tanpa mempertimbangkan tujuan esensial syari'at. Dalam hal ini, terdapat beberapa istilah yang sama dengan radikalisme, yaitu Islam fundamentalis, Islam ekstrem, Islam militan, Islam skripturalis, Islam anti-liberal, dan Islam garis keras.

Term-term tersebut memiliki kecenderungan yang sama, yakni perjuangan Islam dengan cara-cara kekerasan. Selain itu, radikalisme agama memiliki beberapa kecenderungan, yaitu 1) merupakan respons terhadap kondisi yang sedang berlangsung, 2) menolak dan berupaya mengganti tatanan yang telah ada, 3) mengklaim kebenaran tunggal bagi kelompoknya sendiri dan menyesatkan kelompok lain yang tidak sependapat 4) mempersulit agama dengan menganggap hal-hal sunnah seolah-olah adalah wajib dan makruh seolah-olah adalah haram, 5) meletakkan sesuatu yang tidak pada proporsi yang sesuai dengan ruang dan waktu, sehingga memperberat sesuatu yang tidak pada tempatnya, 6) mudah berburuk sangka terhadap kelompok lain di luar golongannya, 7) mudah mengafirkan orang lain di luar golongannya.

Radikalisme Islam di abad modern dapat dilacak akar historisnya yang bermula dari gerakan Islam pembaruan berbasis massa yang dikembangkan oleh Hasan al-Banna bersama kawan-kawannya dalam bentuk pemikiran dan gerakan Ikhwanul Muslimin (IM). Radikalisme dalam IM dimulai setelah kemunculan sayap teroris yang dikenal sebagai "*al-Jihaz al-Sirri*". Radikalisme IM semakin tampak setelah Sayyid Qutb merumuskan pemikirannya di dalam kitab *fi Dzilal al-Qur'an* yang menjadi landasan

utama kelompok-kelompok Islam radikal. Diantara konsep radikalisme yang terpenting adalah konsep *hakimiyah* (mirip dengan kaum Khawarij di masa awal Islam). Di samping konsep-konsepnya yang lain, yakni tauhid *hakimiyah*, *tamkin* (kekuasaan), dan istilah *al-'Ushbah al-Mu'minah* (golongan yang beriman), keyakinan adanya janji Allah bagi orang yang tergabung dalam golongannya, perasaan lebih baik dan berjarak dengan umat Islam yang lain karena dianggap sebagai jahiliyah. Berakar dari konsep dan pemikiran tersebut kemudian muncul sikap radikal, mudah mengafirkan (*takfir*), dan pada tingkat akumulatif tertentu kemudian mengangkat senjata dan menumpahkan darah. Kitab tersebut menjadi sumber inspirasi kelompok *al-Takfir wa al-Hijrah* hingga berpuncak pada ISIS. Di samping itu, sebagian teknik Wahabisme yang keras dalam berdakwah juga ditengarai menjadi acuan sejumlah fundamentalis Islam di abad ke dua puluh. Islam pada dasarnya adalah moderat (*tawasuth*) dalam segala hal, baik itu dalam konsep, akidah, ibadah, akhlak, perangai, hubungan sesama manusia, maupun dalam perundang-undangan. Sementara itu moderasi (*wasathiyah*) merupakan salah satu dari karakteristik universal dan menjadi identitas paling mendasar yang dimiliki oleh Islam, sehingga para pemeluk Islam dapat dibedakan dengan yang lainnya. Dalam hal ini, peran nyata yang dimainkan oleh *civil society* dan ormas-ormas keagamaan diperlukan sebagai upaya diseminasi nilai-nilai Islam *wasathiyah* dan menangkal gerakan radikalisme agama di Indonesia. Dengan demikian, munculnya konsep "Islam Nusantara" dari NU dan konsep "Islam Berkemajuan" dari Muhammadiyah dapat dipahami sebagai upaya pengejawantahan dan diseminasi nilai-nilai moderasi Islam tersebut di Indonesia.[]

DAFTAR PUSTAKA

- 'Asyur, Muhammad al-Thahir Ibn, 2004, *Maqashid al-Syari'ah al-Islamiyah*, Vol. 3, Qatar: Amir Daulah Qathar
- Amstrong, Karen, 2013, *Berperang Demi Tuhan: Fundamentalisme dalam Islam, Kristen, dan Yahudi*, Bandung: PT Mizan Pustaka
- Alkhateeb, Firas, 2016, *Sejarah Islam yang Hilang: Menelusuri Kembali Kejayaan Muslim pada Masa Lalu*. terj. Mursyid Wijanarko, Yogyakarta: PT Bentang Pustaka
- Azhary (al), Usmamah Sayyid, 2015, *Islam Radikal: Telaah Kritis Radikalisme dari Ikhwanul Muslimin Hingga ISIS*. terj. M. Hidayatulloh, Abu Dhabi: Dar al-Faqih
- Asy'arie, Musa, 2002, *Filsafat Islam: Sunnah Nabi dalam Berpikir*, Yogyakarta: LESFI
- Amar, Faozan, "Lima Pilar Islam Berkemajuan", *Dinamika persyarikatan*, <http://www.suaramuhammadiyah.id/2016/09/06/lima-pilar-islam-berkemajuan/>, Tuesday 06-09-2016, 12:00 WIB, diakses tanggal 5 Oktober 2018
- Bizawie, Zainul Milal, 2016, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama-santri (1830-1945)*, Tangerang: Pustaka Compass
- Bisri, A. Mustofa, 2015, "Sambutan: Islam Nusantara, Makhluq Apakah Itu?," dalam *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. ed. Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, Bandung: PT Mizan Pustaka
- Echols, John M. dan Hassan Shadily, 2005, *Kamus Inggris-Indonesia*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama
- Ghufron, Fathorrahman, 2016, *Ekspresi Keberagamaan di Era Milenium*, Yogyakarta: IRCiSoD
- Hamsah F., 2016, "Dasar Pemikiran Islam Berkemajuan Muhammadiyah 1912-1923", Tesis tidak diterbitkan, Makassar: Pascasarjana, Universitas Islam Negeri Alauddin
- Kimball, Charles, 2013, *Kala Agama Jadi Bencana*, terj. Nurhadi dan Izzudin Washil, Jakarta Selatan: Mizan Publika
- Luthfi, Khabibi Muhammad, "Islam Nusantara: Relasi Islam dan Budaya Lokal", *Shahih: Journal of Islamicate Multidisciplinary*, Vol. 1, No. 1, (Januari– Juni, 2016)
- Masduqi, Irwan, 2011, *Berislam Secara Toleran: Teologi Kerukunan Umat Bergama*, Bandung: PT Mizan Pustakan
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i, 2009, "Prolog: Masa Depan Islam di Indonesia", dalam *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, ed. Abdurrahman Wahid, Jakarta: The Wahid Institute
- Muhajir, Afifuddin, 2017, *Fiqh Tata Negara: Upaya Mendialogkan Sistem Ketatanegaraan Islam*, Yogyakarta: IRCiSoD

- Nashir, Haedar, "Muhammadiyah dan Kehadiran Islam Berkemajuan di Indonesia", Kemuhammadiyah, <http://www.suaramuhammadiyah.id/2018/02/16/muhammadiyah-dan-kehadiran-islam-berkemajuan-di-indonesia/>, 16-02-2018, 17:47 WIB, diakses tanggal 5 Oktober 2018
- Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama' Jawa Timur. *Keputusan Bahtsul Masail Maudhu'iyah Tentang Islam Nusantara*. 13 Februari 2016. Universitas Negeri Malang
- Qardlawiy (al), Yusuf, 1402 H., *al-Shahwah al-Islamiyah bain al-Juhud wa al-Tatharruf*, Qatar: al-Ummah
- _____, 2017, *Islam Jalan Tengah: Menjahui sikap Berlebihan dalam Beragama*, terj. Alwi A.M., Bandung: PT Mizan Pustaka
- Suharto, Toto, "Gagasan Pendidikan Muhammadiyah da NU Sebagai Potret Pendidikan Islam Moderat di Indonesia", *ISLAMICA: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 9, No. 1, (September, 2014)
- Sahal, Ahmad, 2015, "Prolog: Kenapa Islam Nusantara?," dalam *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*. ed. Akhmad Sahal dan Munawir Aziz, Bandung: PT Mizan Pustaka
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, 2008, *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional
- Wahyudi, Chafid, "Tipologi Islam Moderat dan Puritan: Pemikiran Khaled M. Abou el-Fadl", *Teosofi*, Vol. 1, No. 1, (Juni, 2011)
- Wahid, Abdurrahman, 2009, "Pengantar Editor: Musuh Dalam Selimut", dalam *Ilusi Negara Islam*, Jakarta: The Wahid Institute
- Yousif, Ahmad F., "Editorial: Revisiting Fanaticism in the Context of *Wasatīyah*", *The American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 32, No. 3, (Summer 2015)
- Zada, Khamami, 2002, *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras*, Jakarta Selatan: Penerbit TERAJU
- Zada, Khamami, dkk., 2012, *Mewaspada Radikalisme di Sekolah*, Direktorat Pendidikan Agama Islam, Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, dan Kementerian Agama RI

OTORITAS KEKUASAAN POLITIK DALAM SEJARAH KODIFIKASI MUSHAF PADA MASA *KHULAFĀ' AL-RĀSYIDĪN*

Oleh: Muhammad Anshori

Mahasiswa Doktor Studi Islam Konsentrasi Studi Al-Qur'an dan Hadis
Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
[anshori92@gmail.com/087839234275](mailto:anshori92@gmail.com)

Abstract

This paper seeks to explore the history of the study of codification of manuscripts which still remains problematic. Even some Muslim thinkers doubt the authenticity of the manuscripts circulating now, or commonly referred to as *Mushaf 'Usmāni*. In Islamic history, the Qur'an at the time of the Prophet Muhammad was not codified as it is now. At that time, the diversity of reading methods (*qirā'ah*) was so rich that many friends had their own manuscripts. But in the time of 'Usmān, the Mushaf only had one version because the other Manuscripts were "destroyed". Even many Mushaf were burned at that time, so some friends (companions/*ṣaḥābah*) did not accept this. This will not happen without anyone behind it, and certainly has to do with the caliph's political authority at that time as the holder of power. Then why did the time of *khulafā' al-rāsyidīn* united the mushaf? What is the reason for the caliph of the early days of Islam to united the Mushaf and burned the other manuscripts? With a historical approach and analytical-critical method, this paper seeks to examine in depth the background or motives for the union of Mushaf and the burning of other best manuscripts. In addition, this paper will also briefly described some of the best-known Mushaf in the history of the Qur'an. They are 'Alī bin Abū Ṭālib (d. 40 H), Ibn Mas'ūd (d. 32 H), and Ubay bin Ka'ab (d. 21/22 H).

Keywords: Political Power, *Khulafā' al-Rāsyidīn*, Codification of Manuscripts.

Abstrak

Tulisan ini berusaha mengeksplorasi sejarah kajian kodifikasi mushaf yang sampai sekarang masih menyisakan problematik. Bahkan beberapa pemikir Muslim meragukan otentisitas mushaf yang beredar sekarang, atau yang biasa disebut dengan *Mushaf 'Usmāni*. Dalam sejarah Islam, Al-Qur'an pada masa Nabi Muhammad belum terkodifikasi seperti sekarang. Pada waktu itu, keragaman cara baca (*qirā'ah*) sangat kaya

sehingga banyak sahabat memiliki mushaf tersendiri. Tetapi pada masa 'Usmān, mushaf hanya memiliki satu versi karena mushaf-mushaf yang lain "dimusnahkan". Bahkan banyak mushaf yang dibakar pada masa itu, sehingga beberapa sahabat tidak menerima hal tersebut. Ini semua tidak akan terjadi tanpa ada yang melatar belakangnya, dan tentu ada kaitannya dengan otoritas politik khalifah saat itu sebagai pemegang tampuk kekuasaan. Lalu mengapa pada masa *khulafā' al-rāsyidīn* terjadi penyatuan mushaf? Apa alasan sang khalifah masa awal Islam menyatukan mushaf dan membakar mushaf-mushaf sahabat yang lain? Dengan pendekatan sejarah dan metode analitis-kritis, tulisan ini berusaha mengkaji secara mendalam latar belakang atau motif penyatuan mushaf dan pembakaran mushaf sahabat yang lain. Selain itu, tulisan ini juga akan memaparkan secara singkat tentang beberapa mushaf sahabat yang terkenal dalam sejarah Al-Qur'an. Mereka adalah 'Alī bin Abū Ṭālib (w. 40 H), Ibn Mas'ūd (w. 32 H), dan Ubay bin Ka'ab (w. 21/22 H).

Kata kunci: *Kekuasaan Politik, Khulafā' al-Rāsyidīn, Kodifikasi Mushaf.*

A. Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan sumber ajaran sekaligus sebagai sumber utama dalam ajaran Islam. Tidak hanya umat Islam saja yang mengkaji Al-Qur'an, tetapi juga sarjana-sarjana atau yang biasa disebut orientalis juga mengkajinya. Studi Al-Qur'an (*quranic studies/dirāsah qur'āniyyah*) semakin berkembang dari masa ke masa seiring dengan kemajuan zaman. Sejak masa Nabi Muhammad, Al-Qur'an tidak henti-hentinya dibaca, dikaji, ditafsirkan serta diajarkan dari generasi ke generasi. Tidak ada satu kitab suci (*scripture*) pun di dunia ini yang kajiannya seluas Al-Qur'ān. Tidak hanya kalangan Islam sendiri (*insider*) yang mengkajinya melainkan juga dari kalangan luar Islam (*outsider*), terutama sekali kalangan sarjana Barat (*the western scholars*) atau yang biasa disebut orientalis.⁸³⁴ Kita tidak bisa menghitung

⁸³⁴ Di antara nama-nama orientalis yang melakukan studi terhadap al-Qur'an adalah Abraham Geiger (1810-1874), Gustave Weil (1808-1889), William Muir (1819-1905), Theodor Noldeke (1836-1930), Friedrich Schwally (w. 1919), Edward Sell (1839-1932), Hartwig Hirschfeld (1854-1934), David S. Margoliouth (1858-1940), W. St. Clair-Tisdall (1859-1928), Louis Cheikho (1859-1927), Paul Casanova (1861-1926), Julius Wellhausen (1844-1918), Charles Cutley Torrey (1863-1956), Leone Caetani (1869-1935), Joseph Horovits (1874-1931), Richard Bell (1876-1953), Alphonse Mingana (1881-1937), Israel Schapiro (1882-1957), Siegmund Fraenkel (1885-1925), Tor Andrae (1885-1947), Arthur Jeffery (1893-

berapa jumlah karya ilmiah yang sudah ditulis oleh ulama *salaf-khalaf*⁸³⁵ dan *mutaqaddimin-muta'akhhirin*.⁸³⁶ Bahkan karya zaman *modern, postmodern-kontemporer* pun sulit dihitung. Ini karena Al-Qur'an merupakan lautan tanpa tepi (*al-baḥr bilā sāḥil*) yang bisa dikaji dari mana dan oleh siapa saja yang ingin mengambil hidayah serta hikmahnya.

Perlu diketahui bahwa Al-Qur'an yang dikenal sekarang telah melalui sejarah yang panjang, karena pada masa Nabi Muhammad (w. 11 H/632 M), Abū Bakar (w. 13 H/634 M), 'Umar (w. 23 H/644), 'Usmān (w. 35 H/656 M), dan 'Alī (w. 40 H/661 M), ia tidak memiliki tanda baca (*titik di atas, titik di bawah, titik dua, titik tiga, ḍammah, fathah, kasrah, tanwin, sukun*, dan sebagainya). Al-Qur'an mengalami masa kesempurnaannya sebagaimana yang dikenal sekarang, terjadi pada masa Dinasti Bani Umayyah (661-750 M).⁸³⁷ Dalam tradisi peradaban Islam, Al-Qur'an

1959), Regis Blachere (1900-1973), W. Montgomery Watt, Kenneth Cragg, John Wansbrough (1928-2002), Angelika Neuwirth, C. Luxenberg, Daniel A. Madigan, Harald Motzki dan lain-lain. Kajian mereka tidak hanya Al-Qur'an, tetapi juga fikih, teologi, hadis, tasawuf, dan hal-hal terkait dengan Islam. Kajian menarik sekilas tentang studi Al-Qur'an sarjana Barat, lihat Adnin Armas, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an: Kajian Kritis* (Jakarta: Gema Insani Press, cet-III, 1428 H/2007 M). Daud Rasyid, "Pembauran" *Islam & Orientalisme dalam Sorotan* (Bandung: Syamil Publishing, cet-I, 2006), hlm. 27-28. Syamsuddin Arif, *Orientalis & Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani Press, cet-I, 1429 H/2008 M). Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal* (Jakarta: Perspektif, cet-I, 1431 H/2010 M), hlm. 189-190.

⁸³⁵ Salaf merupakan generasi yang hidup sebelum abad ke-3 Hijriah, Khalaf merupakan generasi yang hidup setelah abad ke-3 Hijriah.

⁸³⁶ Istilah *mutaqaddimin* merupakan istilah bagi ulama yang hidup sebelum abad ke-4 Hijriah, sedangkan *muta'akhhirin* merupakan generasi yang hidup setelah abad ke 4 Hijriah. Dengan demikian, semua ulama Salaf adalah bagian dari kalangan *mutaqaddimin*, dan tidak sebaliknya. Dalam literatur keislaman disebutkan bahwa istilah *salaf-khalaf* lebih dikhususkan kepada ulama teologi/kalam (*mutakallimūn*), sementara istilah *mutaqaddimin-muta'akhhirin* lebih umum, ia mencakup ulama kalam, fikih, uṣul fiqh, tafsir, hadis, dan lain-lain.

⁸³⁷ Sejarah mencatat bahwa kedua keluarga tersebut telah menguasai jalannya pemerintahan dinasti Bani Umayyah secara turun temurun sampai masa kehancurannya. Khalifah dari keluarga Abū Sufyān adalah Mu'āwiyah bin Abū Sufyān (41-60 H/661-680 M), Yazīd bin Mu'āwiyah (60-64 H/680-683 M), Mu'āwiyah bin Yazīd (64 H/683-684 M, hanya 40 hari saja). Sedangkan khalifah dari keluarga Marwān terdiri dari Marwān bin Ḥakam (64-65 H/684-685 M), 'Abdul Mālik bin Marwān bin Ḥakam (65-86 H/685-705 M), Walīd bin 'Abdul Mālik (86-96 H/705-715 M), Sulaimān bin 'Abdul Mālik (96-99 H/715-717 M), 'Umar bin 'Abdul 'Azīz bin Marwān (99-101 H/717-720 M), Yazīd bin 'Abdul Mālik (101-105 H/720-724 M), Hisyām bin 'Abdul Mālik (105-125 H/724-743 M), al-Walīd bin Yazīd bin 'Abdul Mālik (125-126 H/743-744 M), Yazīd bin Walīd bin 'Abdul Mālik (126 H/744 M), Ibrāhīm bin Walīd bin 'Abdul Mālik (126-127 H/744-745 M), dan Marwān bin Muḥammad bin Marwān (127-132 H/745-750 M). Dengan demikian, jumlah khalifah Bani Umayyah adalah 14 orang, yang berkuasa

biasanya disebut dengan *Muṣḥaf*, *Muṣḥaf ‘Uṣmānī* atau *Muṣḥaf al-Imām*. Hal ini dinisbatkan kepada khalifah ketiga setelah Nabi Muhammad, yaitu ‘Uṣmān bin ‘Affān (w. 35 H). Sebagai seorang khalifah, beliau memiliki otoritas untuk menyeragamkan semua mushaf yang ada saat itu, dan membakar mushaf-mushaf yang lain.

Ada beberapa kitab yang khusus mengkaji mushaf; *Ikhtilāf Maṣāḥif al-Syām wa al-Ḥijāz wa al-‘Irāq*, karya Ibn ‘Āmir (w. 118 H), *Ikhtilāf Maṣāḥif Ahl al-Madīnah wa Ahl al-Kūfah wa al-Baṣrah*, karya al-Kisā’ī (w. 189), *Ikhtilāf Ahl al-Kūfah wa al-Baṣrah wa al-Syām fī al-Maṣāḥif*, karya al-Farrā’ al-Bagdādī (w. 207 H), *Ikhtilāf Maṣāḥif*, karya Khalaf bin Hisyām (w. 229 H), *Ikhtilāf Maṣāḥif wa Jāmi’ al-Qirā’āt*, karya Madā’inī (w. 231 H), *Ikhtilāf Maṣāḥif* karya Abū Ḥātim Sahl bin Muḥammad al-Sijistānī (w. 248 H), *al-Maṣāḥif wa al-Hijā’*, karya Muhammad bin ‘Īsā al-Aṣbahānī (w. 253 H), *al-Maṣāḥif* karya Abū ‘Abdillāh bin Abū Dāwud al-Sijistānī (w. 316 H), *al-Maṣāḥif* karya Ibn al-Anbārī (w. 327 H), *al-Maṣāḥif* karya Ibn Asyrah al-Aṣbahānī (w. 360 H), *Garīb al-Maṣāḥif* karya al-Warrāq. Menurut ‘Abd al-Ṣabūr Syāhīn, kitab-kitab ini tidak sampai kepada kita kecuali kitab *al-Maṣāḥif*, karya Abū ‘Abdillāh bin Abū Dāwud al-Sijistānī.⁸³⁸

selama kurang lebih satu abad sebelum masa keruntuhannya. Ahmad Al-Uairy, *Sejarah Islam: Sejak Zaman Nabi Adam Hingga Abad XX*, trj. Samson Rahman (Jakarta: Akbar Media, cet-XI, 1434 H/2013 M), 184-185. Abdussuyafī Muhammad Abdul Lathif, *Bangkit dan Runtuhnya Khilafah Bani Umayyah*, trj. Masturi Irham dan Malik Supar (Jakarta: Amzah, cet-I, 2014). Beberapa Sejarawan yang membahas tentang dinasti Bani Umayyah misalnya, *Tamim Ansary, Dari Puncak Bagdad: Sejarah Dunia Versi Islam* (Zaman: Jakarta: cet-II, 2012), 127-145. Judul asli buku ini adalah *Destiny Disrupted: A History of the World through Islamic Eyes*. K. Ali, *A Study of Islamic History* (India: Idarah Adabiyat-I Delli, 1980), hlm. 153-224. Yūsuf al-‘Īsy, *al-Daulah al-Umawīyah wa Aḥdās allatī Sabaqathā wa Mahhadat lahā, Ibtidā’an min Fitnah ‘Uṣmān* (Beirut: Dār al-Fikr, cet-V, 1419 H/1998 M). Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Imam Nurhidayat dan Muhammad Khalil dengan judul *Dinasti Umawiyah* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, cet-II, 2013 M). G. E. Von Grunebaum, *Classical Islam: A History 600-1258*, trj. Katherine Watson (London: George Allen and Unwin, 1970). Titik tekan buku ini lebih kepada sejarah Islam klasik dari masa Nabi Muhammad sampai runtuhnya Dinasti Bani ‘Abbāsīyah pada tahun 1258 M. Grunebaum membahas fenomena-fenomena yang terjadi pada masa Dinasti Bani Umayyah secara singkat tetapi penjelasannya padat, khususnya pada halaman 64-79.

⁸³⁸ ‘Abd al-Ṣabūr Syāhīn, *Tārīkh al-Qur’ān* (Kairo: Dār Qalam, cet-1, 1966 M), hlm. 130. Ibrāhīm al-Abyārī, *Tārīkh al-Qur’ān* (Kairo: Dār Qalam, cet-1, 1965 M), hlm. 99-100.

Selain membahas otoritas khalifah dalam pengumpulan serta penyeragaman bacaan mushaf, tulisan ini juga akan membahas sekilas tentang mushaf yang dimiliki oleh sahabat. Di antara sahabat yang terkenal memiliki mushaf adalah Ubay bin Ka'ab, 'Alī bin Abū Ṭālib, dan 'Abdullah bin Mas'ūd. Hal yang menarik untuk dikaji tentang kitab suci Al-Qur'an adalah tentang sejarah mushaf-mushaf (*tārīkh al-maṣāḥif/the history of maṣāḥif*) tersebut. Perbedaan tentang isi mushaf yang dimiliki oleh beberapa sahabat seperti Ubay bin Ka'ab, Ibn Abbās, 'Alī bin Abū Ṭālib, Ibn Mas'ūd, dan lain-lain merupakan "lahan yang subur" bagi musuh Islam untuk menyerang Al-Qur'an. Banyak kalangan orientalis yang menyerang Al-Qur'an dari berbagai aspeknya, salah satunya adalah tentang perbedaan mushaf sahabat.

B. Al-Qur'an pada Masa Nabi Muhammad

Pada masa Nabi Muhammad, Al-Qur'an belum dikumpulkan menjadi satu sebagaimana yang dikenal sekarang. Pada masa itu, wahyu yang turun masih ditulis di kulit unta, kulit kambing, tulang, batu yang halus, pelepah kurma, dan benda-benda yang bisa untuk ditulis.⁸³⁹ Al-Qur'an turun selama kurun waktu 23 tahun, 10 tahun di Makkah dan 13 tahun di Madinah. Dari sini nampak sekali bagaimana Al-Qur'an berdialog dengan masyarakat Arab pada dua kota suci tersebut. Dalam merespon perkembangan masyarakat, nuansa ayat-ayat yang turun di Makkah berbeda dengan nuansa ayat-ayat yang turun di Madinah. Pembahasan seperti sudah menjadi salah satu topik pokok dalam ilmu-ilmu Al-Qur'an yang dikenal dengan *Makkīyah-Madanīyah*. Ada tujuh sahabat yang menjadi tenaga pengajar Al-Qur'an pada masa Nabi Muhammad masih hidup dan sesudah wafatnya, yaitu

⁸³⁹ Jalāluddīn Abū al-Faḍl 'Abdurrahmān bin Abū Bakar al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, dītaḥqīq oleh Muḥammad Sālim Hāsyim (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmīyah, cet-IV, 1433 H/2012 M), hlm. 92. Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah Wahbah, cet-VII, 2000), hlm. 118-119. Fahd bin 'Abdur Raḥmān bin Sulaimān al-Rūmī, *Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm* (Riyadh-Al-Mamlakah 'Arabīyah al-Sa'ūdīyah, cet-XIV, 1426 H/2005 M), hlm. 80-81.

'Usmān bin 'Affān, 'Alī bin Abū Ṭālib, Ubay bin Ka'ab, Zaid bin Sābit, 'Abdullāh bin Mas'ūd, Abū Dardā', dan Abū Mūsā al-Asy'arī.⁸⁴⁰

Ketika Nabi Muhammad masih hidup, beberapa sahabat dari Muhājirīn dan Anṣār telah menghafal Al-Qur'an secara sempurna. Dari kalangan Muhājirīn adalah Abū Bakar 'Umar, 'Usmān, 'Alī, Ṭalḥah bin 'Ubadillāh, Sa'ad bin Abū Waqqāṣ, Ibn Mas'ūd, Ḥuzaifah bin Yamān, Sālim (mantan budak Ḥuzaifah), Abū Hurairah, 'Abdullāh bin al-Sāib, *al-'Abādalah*,⁸⁴¹ Mu'āwiyah bin Abū Sufyān, 'Āisyah, Ḥafṣah dan Ummu Salamah. Sedangkan dari kalangan Anṣār adalah 'Ubādah bin al-Ṣāmit, Mu'āz bin Jabal, Zaid bin Sābit, Mujammi' bin Jāriyah, Faḍālah bin 'Ubaid, Abū al-Dardā', Anas bin Mālik, Abū Zaid bin al-Sakan, dan Maslamah bin Mukhallad.⁸⁴²

Selain itu, Nabi Muhammad juga mempunyai sekretaris penulis wahyu yang bertugas untuk menulis wahyu setelah turunnya. Adapun sekretaris Nabi atau yang dikenal dengan penulis wahyu (*kuttāb al-wahy*) adalah Abū Bakar 'Umar, 'Usmān, 'Alī, Zaid bin Sābit, Ubay bin Ka'ab, Mu'āwiyah bin Abū Sufyān, Yazīd bin Abū Sufyān, Khālid bin Sa'īd bin al-Āṣṣ, Ḥanzalah bin al-Rabī', Zubair bin Awwām, 'Āmir bin Fuhairah, 'Amru bin al-Āṣṣ, 'Abdullāh bin Arqam, 'Abdullāh bin Rawāḥah, al-Mugīrah bin Syu'bah, Khālid bin al-Walīd, Sābit bin Qais, dan lain-lain.⁸⁴³ Dengan demikian, wahyu pada masa Nabi Muhammad masih hidup sudah terpelihara dalam hafalan beberapa sahabat senior dan teks tertulis. Selain menulis wahyu untuk Nabi, mereka juga memiliki tulisan atau salinan mushaf untuk milik pribadi. Kodifikasi atau

⁸⁴⁰ Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm.112. M. Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'ān/Tafsir* (Jakarta: Bulan Bintang, cet-XII, 1987 M), hlm. 73. Nūruddīn 'Itr, *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm* (Damaskus: Maṭba'ah al-Ṣabāḥ, cet-I, 1414 H/1993 M), hlm. 165.

⁸⁴¹ Ini merupakan istilah untuk empat sahabat yang memiliki nama 'Abdullāh, mereka adalah 'Abdullāh bin 'Umar, 'Abdullāh bin 'Abbās, 'Abdullāh bin Zubair bin Awwām, dan 'Abdullāh bin 'Amru bin al-Āṣṣ.

⁸⁴² Al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 111-112. Nūruddīn 'Itr, *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 165. Mannā' al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 117-118. Fahd al-Rūmī, *Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 74-75. Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Beirut: Mu'assasah al-Risālah, cet-XXIV, 1414 H/1993 M, hlm. 122. Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān*, jilid-I, hlm. 241-243.

⁸⁴³ Fahd al-Rūmī, *Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*, hlm. 79-80. Muḥammad 'Alī al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, cet-I, 1424 H/2003 M), hlm. 52.

pengumpulan Al-Qur'an menjadi bentuk utuh memang tidak terjadi pada masa Nabi Muhammad, karena wahyu masih turun. Setelah beliau meninggal dunia, barulah wahyu dipastikan berhenti atau tidak turun lagi.

C. 'Usmān dan Penyusunan Mushaf Standar

Tahun 11 hijriah merupakan tahun yang menyedihkan bagi dunia Islam karena Nabi Muhammad meninggal dunia.⁸⁴⁴ Tidak ada warisan harta benda yang beliau wariskan kepada ahli waris dan umat beliau, kecuali Al-Qur'an dan sunnah. Konsep sunnah kemudian berevolusi menjadi hadis setelah terjadi kodifikasi hadis secara besar-besaran pada abad kedua hijriah, yang mencapai puncak pada abad ke-3 Hijriah. Jenazah Nabi Muhammad belum sempat dikuburkan, beberapa sahabat berkumpul di tempat pertemuan Bani Sa'īdah untuk menentukan siapa yang akan menjadi pemimpin mereka setelah wafatnya Nabi Muhammad. Setelah terjadi silang pendapat, akhirnya terpilihlah Abū Bakar (w. 11 H) menjadi khalifah pertama kaum Muslimin. Pada masa Abū Bakar terjadi beberapa peperangan, salah satunya adalah perang Yamāmah untuk memerangi para Nabi palsu dan orang-orang yang ingkar membayar zakat.

Pada masa Abū Bakar, pengumpulan Al-Qur'an terjadi setelah berdialog dengan 'Umar. Akhirnya sang khalifah setuju dengan usulan 'Umar, kemudian menunjuk Zaid bin Sābit sebagai ketua panitia pengumpulan Al-Qur'an. Sebelum Abū Bakar meninggal dunia pada tahun 13 hijriah, Al-Qur'an sudah terkumpul

⁸⁴⁴ Nabi Muḥammad menderita sakit kurang lebih tiga bulan setelah pelaksanaan haji Wada' (10 H). Penyakit beliau pertama kali dirasakan di rumah Maimūnah dan berlangsung selama 10 hari. Menurut riwayat yang sahih, Nabi Muḥammad meninggal dunia pada ahri Senin, 12 Rabi'ul Awwal dalam usia 63 tahun. Sebagian riwayat mengatakan bahwa Nabi berdiri sakit sejak tahun 7 Hijriah setelah penaklukan Khaibar, ketika beliau makan daging kambing yang telah diracun oleh wanita Yahudi, Salam bin Mashkam. Nabi Muḥammad sempat memuntahkan daging kambing tersebut, dan tidak sempat menelannya. Namun racun itu berbekas dalam tubuh beliau. Dalam literatur-literatur sejarah, fenomena tentang wafatnya Nabi Muḥammad memang menghebohkan. Lihat Akram Diya' al-'Umari, *Madinah Society at the Time of the Prophet* (Virginia: The International Institute of Islamic Thought), edisi bahasa Indonesia, *'Tolak Ukur' Peradaban Islam: Arkeologi Sejarah Madinah dalam Wacana Trans-Global*, trj. Hasani Asro dan A. Fawaid Syadzili (Yogyakarta: IRCiSoD, cet-I, 2003), hlm. 313-317.

dengan baik meskipun belum ada tanda baca. Setelah memimpin selama dua tahun lebih, Abū Bakar meninggal dunia. Tetapi beliau sempat menunjuk 'Umar bin Khaṭṭāb menjadi penggantinya. Pada masa 'Umar, Al-Qur'an yang sudah terkumpul pada masa Abū Bakar masih seperti semula. Beberapa sahabat masih menggunakan mushaf yang dimiliki masing-masing, karena belum ada penyeragaman bacaan atau *qirā'at*. Setelah memimpin selama kurang lebih 10 tahun, akhirnya 'Umar meninggal dunia karena dibunuh oleh Abū Lu'lu'ah Fairūz al-Majūsī tahun 23 Hijriah.⁸⁴⁵ Sebelum meninggal dunia, 'Umar berpesan kepada enam orang tokoh sahabat untuk memilih penggantinya. Enam orang sahabat itu adalah 'Usmān bin 'Affān, 'Alī bin Abū Ṭālib, Ṭalḥah, Zubair bin 'Awwām, 'Abdur Raḥmān bin 'Auf, dan Sa'ad bin Abū Waqqāṣ.⁸⁴⁶

Setelah keenam sahabat besar tersebut musyawarah untuk memilih pemimpin, akhirnya mereka sepakat memilih 'Usmān bin 'Affān sebagai khalifah ketiga.⁸⁴⁷ Pada bulan Muḥarram tahun 23 Hijriah, 'Usmān dilantik. Pada masa 'Usmān inilah Al-Qur'an yang dititipkan 'Umar kepada Ḥafṣah dipinjam untuk disalin serta

⁸⁴⁵ Peristiwa ini terjadi pada hari Rabu bulan Żulḥijjah tahun 23 Hijriah. Abū Lu'lu'ah Fairūz al-Majūsī menikam 'Umar ketika beliau sedang menjadi Imam shalat Subuh memakai pisau bermata dua dengan tiga tikaman atau enam tikaman (sebagian pendapat). Salah satu tikaman mengenai bagian bawah pusar Umar, yang membuat makanan keluar dari bawah pusar tersebut. 'Umar meminta 'Abdur Raḥmān bin 'Auf sebagai pengganti Imam shalatnya. Abū Lu'lu'ah menikam secara membabi buta, sehingga tigabelas sahabat terkena sabetan pisaunya, enam orang di antaranya meninggal dunia. Akhirnya Abū Lu'lu'ah membunuh dirinya sendiri, tentu ini merupakan sikap pengecut. Lihat penjelasan lengkapnya dalam 'Imāduddīn Abū al-Fidā' Ismā'īl bin 'Umar bin Kaṣīr al-Qurasyī al-Dimasyqī, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, ditaḥqīq oleh 'Abdullāh bin 'Abdul Muḥsin al-Turkī, jilid-X (Madinah: Dār al-Buḥūs wa al-Dirāsāt al-'Arabīyah wa al-Islāmīyah, cet-I, 1418 H/1998 M), hlm. 189-190. Lihat juga Haidar Barong, *Umar bin Khaṭṭab Dalam Perbincangan: Penasfiran Baru* (Jakarta: Yayasan Cipta Persada Indonesia, cet-I, 1994), hlm. 317-322.

⁸⁴⁶ Ibn Kaṣīr al-Dimasyqī, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, jilid-X, hlm. 190. Sebenarnya ada satu sahabat lagi yang layak ditunjuk sebagai panitia pemilihan khalifah, yaitu Sa'īd bin Zaid bin 'Amru bin Nufail al-'Adawī. Tetapi 'Umar tidak menunjuknya supaya tidak terjadi fitnah di kemudian hari, karena mereka berdua dari suku yang sama.

⁸⁴⁷ Beberapa sarjana Muslim telah menulis tentang kiprah 'Usmān bin 'Affān dalam Islam, di antaranya Muḥammad Riḍā, 'Usmān bin 'Affān Żū al-Nūraini Šālīs al-Khulafā' al-Rāsyidīn (Mesir: Maṭba'ah Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, cet-II, 1383 H/1964 M). 'Alī Muḥammad al-Šalabī, *Širah Amīr al-Mu'minīn 'Usmān Ibn 'Affān: Syakhṣiyatuhu wa 'Aṣruhu* (Beirut: Dār al-Ma'rīfah, cet-I, 2009), edisi bahasa Indonesia berjudul *Biografi Utsman Bin Affan*, trj. Masturi Irham dan Malik Supar (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, cet-I, 2013). Khalid Muhammad Khalid, *'Utsman ibn 'Affan: Khalifah Penjunjung Al-Qur'an*, trj. Rashid Satari (Bandung: Mizan Media Utama, cet-I, 1436 H/2014).

penyeragaman *qirā'at*.⁸⁴⁸ Setelah mushaf 'Usmānī selesai dikerjakan oleh tim penyusun Al-Qur'an yang diketuai oleh Zaid bin Sābit dan dibagikan ke negeri-negeri Muslim, khalifah 'Usmān mengeluarkan instruksi supaya seluruh mushaf yang ada dibakar. Tugas yang berat ini tidak dilakukan oleh Zaid sendiri, tetapi ia dibantu oleh tokoh-tokoh sahabat yang ahli dalam bidangnya.

Panitia penulisan atau penyeragaman *qirā'at* tersebut terdiri dari empat orang. Zaid bin Sābit sebagai ketua dengan tiga orang anggota yaitu, 'Abdullāh bin Zubair, Sa'īd bin al-'Aṣṣ dan 'Abdur Raḥmān bin Hisyām. Dalam riwayat lain disebutkan bahwa sahabat yang membantu Zaid dalam tugas ini adalah Mālik bin 'Āmir, Kaṣīr bin Aflaḥ, Ubay bin Ka'ab, Anas bin Mālik dan 'Abdullāh bin 'Abbās. Bahkan dalam riwayat juga disebutkan 'Abdullāh bin 'Umar, 'Abdullāh bin 'Amru bin 'Āṣṣ dan Abān bin Sa'īd.

Jumlah panitia dalam penulisan resmi mushaf Al-Qur'an terlihat ada perbedaan. Riwayat pertama menyebut empat orang, riwayat kedua menyebut tujuh orang, dan riwayat ketiga menambah tiga orang. Maka jumlah panitia yang dibentuk oleh 'Usmān bin 'Affān berjumlah dua belas orang dengan ketua Zaid bin Sābit. Awal mula terjadinya penyeragaman *qirā'at* pada masa 'Usmān dan tugas yang

⁸⁴⁸ Dalam ilmu *Qirā'at* dikenal ada yang disebut dengan *qirā'ah sab'ah* (tujuh), *qirā'ah 'asyrah* (sepuluh) bahkan *qirā'ah arba'at 'asyar* (empat belas). *Qirā'at-qirā'at* ini dirintis oleh masing-masing ulama yang memiliki sanad *qirā'ah ṣaḥīḥah*. Adapun nama-nama Imam *qirā'ah* itu adalah Nāfi' al-Madanī, Ibn Kaṣīr al-Makkī, Ibn 'Āmir al-Dimasyqī, Abū 'Amru al-Baṣrī, 'Āṣim al-Kūfī, Ḥamzah al-Kūfī, 'Alī al-Kisā'ī. Mereka merupakan Imam tujuh, jika ditambah tiga maka menjadi sepuluh yaitu Abū Ja'far al-Madanī, Ya'qūb al-Ḥaḍramī dan Khalaf al-Bazzār. *Qirā'ah* yang sepuluh ini merupakan *qirā'ah ṣaḥīḥah*. Sedangkan empat Imam lagi dianggap mengandung banyak *qirā'at syāzzah*. Jika keempat Imam *qirā'at* ini ditambahkan maka jumlah mereka menjadi empatbelas. Keempat Imam itu adalah Ibn Muḥaiṣin, Yahyā al-Yazīdī, Ḥasan al-Baṣrī dan Sulaimān al-A'masy. Untuk mengetahui lebih jauh tentang hal ini, lihat 'Abdul Qayyūm bin 'Abdul Gafūr al-Sindī, *Ṣafaḥāt fī 'Ulūm al-Qirā'āt* (Makkah al-Mukarramah: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, cet-II, 1422 H/2001 M), hlm. 213-260. Ada tiga syarat *qirā'ah ṣaḥīḥah* yaitu supaya diriwayatkan secara *mutawātir*, sesuai dengan bahasa Arab dan sesuai dengan *rasm* muṣḥaf 'Usmānī. Lihat Abdul Qayyūm, *Ṣafaḥāt fī 'Ulūm al-Qirā'āt*...hlm. 49-51. *Qirā'ah syāzzah* adalah *qirā'at* yang tidak memenuhi syarat-syarat *qirā'at ṣaḥīḥah*, yaitu tidak *mutawātirah*, tidak sesuai dengan semua *rasm* muṣḥaf 'Usmānī dan tidak ada asal usulnya dalam bahasa Arab.

harus dilaksanakan oleh panitia pengumpulan Al-Qur'an adalah sebagaimana cerita dalam hadis *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* karya al-Bukhārī berikut.⁸⁴⁹

.....bahwasanya; Huzaifah bin al-Yamān datang kepada 'Usmān setelah sebelumnya memerangi Ahlus Syam yakni pada saat penaklukan Armenia dan Azerbaijan bersama penduduk Irak. Dan ternyata perselisihan mereka dalam *qirā`ah* mengejutkan Huzaifah. Maka Huzaifah pun berkata kepada 'Usmān, "Rangkullah ummat ini sebelum mereka berselisih tentang Al-Qur'an sebagaimana perselisihan yang telah terjadi pada kaum Yahudi dan Nasrani." Akhirnya, 'Usmān mengirim surat kepada Ḥafṣah yang berisikan, "Tolong, kirimkanlah lembaran Al-Qur'an kepada kami, agar kami dapat segera menyalinnya ke dalam lembaran yang lain, lalu kami akan segera mengembalikannya pada Anda." Maka Ḥafṣah pun mengirimkannya kepada 'Usmān. Lalu 'Usmān memerintahkan kepada Zaid bin Sābit, 'Abdullāh bin Zubair, Sa'īd bin al-Āṣṣ dan 'Abdurrahmān bin al-Ḥārīs bin Hisyām, sehingga mereka pun menyalinnya ke dalam lembaran suhuf yang lain. 'Usmān berkata kepada tiga orang Quraisy dari mereka, "Jika kalian berselisih dengan Zaid bin Sābit terkait dengan Al-Qur'an, maka tulislah dengan bahasa Quraisy, sebab Al-Qur'an turun dengan bahasa mereka." Kemudian mereka mengindahkan perintah itu hingga penyalinan selesai dan 'Usmān pun mengembalikannya ke Ḥafṣah. Setelah itu, 'Usmān mengirimkan sejumlah suhuf yang telah disalin ke berbagai penjuru negeri kaum muslimin, dan memerintahkan untuk membakar Al-Qur'an yang terdapat pada selain suhuf tersebut. Ibn Syihāb berkata; Khārijah bin Zaid telah mengabarkan kepadaku bahwa ia mendengar Zaid bin Sābit berkata, "Kami kehilangan satu ayat dari surat al-Aḥzāb saat kami

⁸⁴⁹ Abū 'Abdullāh Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ, Kitāb Faḍā'il al-Qur'ān, Bāb Jam'u al-Qur'ān*, nomor 4604. Lihat juga Abū Īsā Muḥammad bin Īsā bin Saurah al-Timīzī, *Sunan al-Timīzī, Bāb Tafṣīr al-Qur'ān 'an Rasūlillah saw.* nomor. 3028 dan 3029. Aḥmad bin Ḥanbal al-Syaibānī, *al-Musnad*, nomor. 20657. al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 92-93. Abū 'Abdillāh Badruddīn Muḥammad bin Bahādir bin Abdullāh al-Zarkasyī, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān*, ditaḥqīq oleh Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, jilid-I (Kairo: Dār al-Turās, t.th), hlm. 233. Al-Ṣābūnī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 60-61.

menyalinnya, yang sungguh aku telah mendengarnya langsung dari Rasulullah saw saat beliau membacanya. Lalu kami pun mencarinya, dan ternyata kami menemukannya pada Khuzaimah bin Sābit al-Anṣārī, yakni ayat, "*minal mu'minīna rijālun ṣadaqū mā 'āhadullāha 'alaih*", maka kami pun menggabungkannya di dalam mushaf.

Dari kutipan hadis di atas, jelas sekali bahwa penyeragaman Al-Qur'an merupakan sesuatu yang kompleks dalam sejarahnya. Mushaf yang disalin oleh panitia pengumpulan Al-Qur'an berjumlah empat buah, satu buah di pegang oleh 'Uṣmān di Madinah, sedangkan sisanya dikirim ke Kufah, Basrah, dan Syam. Sebagian pendapat mengatakan bahwa jumlah mushaf ada tujuh, selain dikirim ke tiga daerah tersebut, 'Uṣmān juga mengirim ke Makkah, Yaman, dan Bahrain. Tetapi al-Zarkasyī mengatakan bahwa pendapat pertamalah yang lebih tepat.⁸⁵⁰ Perlu diketahui bahwa pada masa khalifah 'Uṣmān, daerah kekuasaan Islam sudah meluas sehingga perbedaan dalam membaca Al-Qur'an tidak bisa dihindarkan lagi. Misalnya saja penduduk Syam membaca dengan *qirā'at* Ubay bin Ka'ab, penduduk Kufah dengan *qirā'at* Ibn Mas'ūd, sebagian lagi menggunakan *qirā'at* Abū Mūsā al-Asy'arī. Masing-masing *qirā'at* yang dibaca oleh kaum Muslimin ketika itu sangat beragam, bahkan sampai ada yang saling mengkafirkan.

Pada masa pemerintahan 'Uṣmān, memang terjadi beberapa kekacauan dari musuh politik yang tidak senang terhadapnya. Bahkan sebelum meninggal dunia pada hari Jumat 8 Zulhijjah 35 H/18 Juni 656 M, 'Uṣmān "didemo dan dikepung". Pada akhirnya beliau dibunuh oleh al-Gāfiqī, darah 'Uṣmān berceceran dengan mushaf yang bersamanya.⁸⁵¹ Tentang peristiwa pembunuhan 'Uṣmān memang ada beberapa versi yang disebut oleh ahli sejarah, tetapi mereka sepakat bahwa peristiwa tersebut terjadi pada tahun 35 H/656 M.

⁸⁵⁰ Al-Zarkasyī, *al-Burhān fī Ulūm al-Qur'ān*, jilid-I, hlm. 240.

⁸⁵¹ Muḥammad Riḍā, *'Uṣmān bin 'Affān Żū al-Nūraini Šālīs al-Khulafā' al-Rāsyidīn* (Mesir: Maṭba'ah 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, cet-II, 1383 H/1964 M), hlm. 194.

D. Pro dan Kontra Mushaf 'Uṣmānī

Beberapa sarjana Muslim mempertanyakan pesan Tuhan yang terdapat dalam mushaf 'Uṣmānī. Bagi mereka, pesan Tuhan telah terkungkung dan terpenjara dalam budaya tradisi Arab. Salah satu sarjana Muslim Indonesia yang “menggugat” mushaf 'Uṣmānī adalah Aksin Wijaya. Dalam bukunya *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, cet-I, 2004, diterbitkan kembali di Yogyakarta: Magnum Pustaka Utama, cet-I, 2011), Aksin mempertanyakan keotentikan wahyu Tuhan dalam mushaf 'Uṣmānī. Misalnya ia mengatakan:

Setelah kita kembalikan wacana Islam Arab ke dalam dunianya dan melepaskan diri kita dari hegemoni budaya Arab, kini saatnya kita melakukan upaya pencarian pesan Tuhan yang terperangkap dalam Muṣḥaf 'Uṣmānī dengan suatu metode dan pendekatan baru yang lebih kreatif dan produktif. Tanpa menegasikan besarnya peran yang dimainkan mushaf 'Uṣmānī dalam mentransformasikan pesan Tuhan, kita terlebih dahulu menempatkan mushaf itu setara dengan teks-teks lain. Dengan kata lain, mushaf tidak sakral dan absolut, tetapi profan dan fleksibel. Yang sakral dan absolut hanya pesan Tuhan yang terdapat di dalamnya yang masih dalam proses yang pencarian. Karena itu, kita diperkenankan bermain-main dengan mushaf tersebut, tanpa beban sedikitpun, beban sakralitas yang melingkupi perasaan dan pikiran kita.⁸⁵²

Namun tulisan ini tidak akan menanggapi buku Aksin Wijaya tersebut yang merupakan hasil dari naskah Tesis di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Kemudian diberi kata pengantar oleh Nur Kholis Setiawan dan Hamim Ilyas. Kutipan di atas menunjukkan bahwa masih ada beberapa kalangan yang mempertanyakan otentisitas mushaf Muṣḥaf 'Uṣmānī. Apa yang dipertanyakan serta dikaji oleh Aksin Wijaya memang ada benarnya juga jika dilihat dari segi historitas pengkodifikasian mushaf Uṣmānī yang kita kenal sekarang. Apa yang dilakukan oleh Aksin Wijaya sudah terpikirkan oleh Mohammaed Arkoun, Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, bahkan beberapa sarjana orientalis.

⁸⁵² Aksin Wijaya, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender* (Yogyakarta: Safiria Insania Press, cet-I, 2004), hlm. 123.

Setelah Al-Qur'an atau *Muṣḥaf 'Uṣmānī* atau *muṣḥaf al-imām* resmi disebarakan ke beberapa daerah kekuasaan Islam, mayoritas sahabat setuju dengan ide sang khalifah. Namun ada beberapa sahabat yang tidak setuju, dengan alasan mereka memiliki mushaf pribadi yang langsung bersumber dari Nabi Muhammad. Sejarah mencatat bahwa hanya Ibn Mas'ūd yang bersikeras menolak *muṣḥaf 'uṣmānī* dan menolak juga pembakaran mushaf milik pribadi. Tetapi setelah dikonfirmasi dan diberi penjelasan logis tentang mengapa sang khalifah membakar semua mushaf yang ada, akhirnya Ibn Mas'ūd mau menerima *muṣḥaf 'uṣmānī* tersebut. Berikut akan dijelaskan secara sekilas tentang tiga buah mushaf yang dikenal memiliki perbedaan mencolok dengan *muṣḥaf 'uṣmānī*, yaitu mushaf 'Alī (w. 40 H), mushaf Ibn Mas'ūd (w. 32 H), dan mushaf Ubay bin Ka'ab (w. 21/22 H).

1. Mushaf 'Alī bin Abū Ṭālib

Ada empat Imam *qirā'at* yang sampai sanad periwayatannya kepada 'Alī, mereka adalah; *Pertama*, Abū 'Amr bin al-'Alā' dari Naṣr bin 'Āṣim dan Yaḥyā bin Ya'mar. Mereka berdua mengambil bacaan dari Abū al-Aswad al-Du'alī, yang membaca secara langsung dari 'Alī bin Abū Ṭālib. *Kedua*, 'Āṣim bin Abū al-Najūd dari Abū 'Abdur Raḥmān al-Sullamī yang membaca langsung kepada 'Alī. *Ketiga*, Ḥamzah al-Zayyāt, dari Ja'far al-Ṣādiq yang membaca kepada Muhammad al-Bāqir, dari 'Alī Zain al-'Ābidīn, dari Ḥusain kemudian dari 'Alī. *Keempat*, al-Kisā'ī, dari Ḥamzah al-Zayyāt, dari Ja'far al-Ṣādiq yang membaca kepada Muhammad al-Bāqir, dari 'Alī Zain al-'Ābidīn, dari Ḥusain kemudian dari 'Alī.⁸⁵³

Kebanyakan riwayat tentang mushaf 'Alī berasal dari golongan Syi'ah yang ekstrem. Mereka berkeyakinan bahwa 'Alī memiliki Al-Quran khusus yang dikumpulkan setelah wafat Nabi Muhammad, kemudian diwarisi oleh anak keturunannya. Riwayat mengenai mushaf ini tidak semasyhur riwayat tentang mushaf 'Abdullah bin Mas'ūd, 'Abdullāh bin 'Abbās dan Ubay bin Ka'ab. Mushaf 'Alī memiliki perbedaan susunan serta bacaan dengan mushaf standar 'Uṣmānī. Dalam

⁸⁵³ Dikutip dari 'Abd al-Ṣabūr Syāhīn, *Tārīkh Al-Qur'ān*, hlm. 164.

penyusunannya, mushaf 'Alī dimulai dari surat *al-'Alaq (Iqra')*, *al-Muddaṣṣir*, *Nūn*, *al-Muzammil* dan seterusnya sampai akhir surat Makkīyah dan Madaniyah.⁸⁵⁴

Berdasarkan hadis yang dibuat oleh Syi'ah, bahwa 'Alī telah menyusun Al-Qur'an (secara berurutan) menjadi tujuh himpunan. Induk dari himpunan ini adalah surat *al-Baqarah*, *Āli 'Imrān*, *al-Nisā'*, *al-Mā'idah*, *al-An'ām*, *al-A'rāf*, dan surat *al-Anfāl*. Setelah induk pembuka surat dari tiap-tiap himpunan ini, lalu dicantumkan surat-surat lain secara berurutan yang berbeda dengan Mushaf 'Uṣmānī. Misalnya dalam himpunan pertama tersebut dicantumkan surat-surat secara berurutan, yaitu, surat *Yūsuf*, *al-Ankabūt*, *al-Rūm*, *Luqmān*, *al-Fuṣṣilat*, *al-Insyiqāq*, *al-A'lā* dan surat *al-Bayyinah*. Demikian seluruhnya dalam kumpulan surat yang lain. Pada surat paling terakhir, diakhiri dengan dua surat yang menggunakan *Ta'awwuz*. Tetapi anehnya surat *al-Fātiḥah* (sebagai pembuka kitab) tidak memiliki tempat dalam susunan ini.⁸⁵⁵

2. Mushaf Ibn Mas'ūd (w. 32 H)

Beberapa literatur menyebutkan bahwa terdapat perbedaan antara jumlah surat yang ada dalam mushaf 'Uṣmānī dengan mushaf Ibn Mas'ūd. Dalam mushaf 'Uṣmānī, jumlah surat Al-Qur'an adalah 114 surat. Sedangkan dalam mushaf Ibn Mas'ūd berjumlah 112 surah, dengan tidak memasukkan *al-Mu'auwizatain* sebagai bagian dari Al-Qur'an. Tidak hanya surat *al-Mu'auwizatain* yang tidak ada dalam mushaf Ibn Mas'ūd, tetapi juga surat *al-Fātiḥah* (sehingga jumlah suratnya menjadi 111). Namun hal ini sama sekali tidak benar dan riwayat yang disandarkan kepada Ibn Mas'ūd tidak bisa dijadikan landasan. Bahkan ini melanggar ijma' umat Islam, sehingga Ibn Ḥazm (w. 456 H), sebagaimana dikutip oleh al-Nawawī (w. 676 H)

⁸⁵⁴ Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Mabāḥiṣ fi 'Ulūm al-Qur'ān* (Riyāḍ: Mansyūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīṣ, 1411 H/1990 M), hlm. 142.

⁸⁵⁵ Lihat Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Klasik Hingga Modern*, trj. M. Alaika Salamullah, dkk (Yogyakarta: eLSAQ Press, cet-V, 2010 M), hlm. 328.

dalam kitab *al-Majmū' Syarḥ al-Muhazzab* mengatakan bahwa ini merupakan suatu kebohongan dan pemalsuan terhadap Ibn Mas'ūd.⁸⁵⁶

Ibn Mas'ūd menolak mushaf 'Usmāni dan tetap berpegang pada mushafnya karena beliau mengira bahwa mushaf 'Usmāni tersebut dikerjakan oleh Zaid sendiri. Tentu saja hal ini disebabkan karena ketidaktahuan Ibn Mas'ūd tentang masalah yang sebenarnya. Juga karena tempat tinggal mereka yang jauh jaraknya, tim panitia yang diketuai Zaid berada di Madinah sedangkan Ibn Mas'ūd tinggal di Kufah. Ditunjuknya Zaid sebagai ketua tim dan tidak diikutsertakannya Ibn Mas'ūd dalam kepanitiaan pengumpulan Al-Qur'an oleh khalifah 'Usmān lebih disebabkan karena alasan-alasan praktis dan teknis saja. Jika ditelusuri sejarah mushaf 'Usmāni niscaya akan dijumpai alasan-alasan logis tentang mengapa 'Usmān menunjuk Zaid sebagai ketua panitia, bukan yang lain?. Dan mengapa Ibn Mas'ūd yang lebih tua tidak diikutsertakan dalam kepanitiaan pengumpulan dan penyalinan Al-Qur'an?. Pertanyaan tersebut bisa dijawab sebagai berikut:

1. Penyeragaman bacaan sangat mendesak dan tidak boleh ditunda-tunda lagi. Kalau ditunda akan menyebabkan perbedaan yang membawa kepada perang saudara. Ini bisa dilihat dalam hadis al-Bukhārī (w. 256 H) di atas.
2. Ibn Mas'ūd tinggal di Kufah, sedangkan pengumpulan Al-Qur'an di Madinah. Kalau memberitahu Ibn Mas'ūd niscaya akan memakan waktu yang lama, sementara penyalinan ini sangat mendesak demi kebaikan bersama.
3. Pada masa pemerintahan Abū Bakar, tokoh utama dalam pengumpulan Al-Qur'an adalah Zaid bin Šābit sendiri. 'Usmān sendiri hanya ingin menyalin mushaf resmi yang ada pada masa pemerintahan Abū Bakar, sehingga dengan

⁸⁵⁶ Muhyiddīn Abū Zakariyā Yahyā bin Syaraf al-Nawawī, *al-Majmū' Syarḥ al-Muhazzab*, Juz-III, hlm. 936. CD ROM al-Maktabah al-Syāmilah.

أجمع المسلمون علي أن المعوذتين والفاحة وسائر السور المكتوبة في المصحف قرآن وأن من جحد شيئاً منه كفر وما نقل عن ابن مسعود في الفاتحة والمعوذتين باطل ليس بصحيح عنه قال ابن حزم في أول كتابه المجاز هذا كذب علي ابن مسعود موضوع وإنما صح عنه قراءة عاصم عن زر عن ابن مسعود وفيها الفاتحة والمعوذتان

ditunjuknya Zaid sebagai ketua oleh 'Usmān akan mempermudah dalam penyalinan. Ucapan Abū Bakar yang menyatakan bahwa Zaid adalah penulis wahyu Nabi Muhammad terekam dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (no. 4605) yang menyatakan:

إِنَّكَ كُنْتَ تَكْتُبُ الْوَحْيَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاتَّبَعْتُ الْقُرْآنَ فَتَتَّبَعْتُ حَتَّى وَجَدْتُ
أَجْرَ سُورَةِ التَّوْبَةِ آيَتَيْنِ مَعَ أَبِي حُرَيْرَةَ الْأَنْصَارِيِّ لَمْ أَجِدْهُمَا مَعَ أَحَدٍ غَيْرِهِ لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ
مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ إِلَى آخِرِهِ⁸⁵⁷

"Sesungguhnya, kamulah yang pernah menulis wahyu untuk Rasulullah saw. Karena itu, telusurilah Al-Qur'an." Maka aku pun segera menelusurinya, hingga aku mendapati akhir dari surat al-Taubah, yakni dua ayat bersama Abū Khuzaimah al-Anṣārī, yang aku tidak mendapatkannya pada seorang pun selainnya. Yakni, "*laqad jā'akum rasūl min anfusikum 'azīzun 'alaihi mā 'anittum....*" hingga akhir ayat.

4. Zaid merupakan satu-satunya orang yang telah menyaksikan, meneliti dan mengecek bacaan Al-Qur'an terakhir kalinya yang dilakukan oleh Nabi Muhammad. Ini menunjukkan bahwa Zaid lah yang paling mengetahui tentang isi dan susunan Al-Qur'an.
5. Alasan Abū Bakar memilih Zaid adalah karena beliau seorang pemuda, cerdas, tidak tercela dan penulis wahyu. Dalam hadis yang panjang terjadi dialog antara 'Umar, Abū Bakar dan Zaid bin Ṣābit. Abū Bakar berkata kepada Zaid:⁸⁵⁸

⁸⁵⁷ Lihat juga Abū 'Īsā Muḥammad bin 'Īsā bin Saurah al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*, nomor: 3028 dan 3029. Abū 'Abdillāh Aḥmad bin Ḥanbal al-Syaibānī, *al-Musnad*, nomor: 20657.

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ
رَءُوفٌ رَحِيمٌ (128) فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ
رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ (129)

128. *sungguh telah datang kepadamu seorang Rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaanmu, sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, Amat belas kasihan lagi Penyayang terhadap orang-orang mukmin.* 129. *jika mereka berpaling (dari keimanan), Maka Katakanlah: "Cukuplah Allah bagiku; tidak ada Tuhan selain Dia. hanya kepada-Nya aku bertawakkal dan Dia adalah Tuhan yang memiliki 'Arsy yang agung".*

⁸⁵⁸ Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, nomor. 4603. Abū 'Īsā Muḥammad bin 'Īsā bin Saurah al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī*, nomor. 3028 dan 3029. Aḥmad bin Ḥanbal al-Syaibānī, *al-Musnad*, nomor. 20657.

إِنَّكَ رَجُلٌ شَابٌّ عَاقِلٌ لَا تَنْهَمُكَ وَقَدْ كُنْتَ تَكْتُبُ الْوَحْيَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
فَتَتَّبِعُ الْقُرْآنَ فَاجْمَعُهُ

“Sesungguhnya engkau seorang pemuda yang cerdas, kami tidak mencelamu (meremehkan). Sungguh engkau telah menulis wahyu untuk Rasulullah saw, maka sekarang telitilah dan periksalah Al-Qur’an kemudian kumpulkan”.

6. Meskipun Zaid masih muda, tetapi di kalangan sahabat lainnya beliau sangat dihormati dan disegani.

Sekalipun pada awalnya Ibn Mas’ūd menolak untuk membakar mushafnya, tetapi pada akhirnya beliau menerima mushaf ‘Usmāni. Ini terjadi karena pada awalnya Ibn Mas’ūd mengira bahwa penyalinan mushaf tersebut dilakukan oleh Zaid bin Sābit sendiri. Padahal faktanya tidak demikian karena selain terdapat banyak panitia, otoritas khalifah ‘Usmān juga sangat kuat. Dalam menjawab masalah tentang adanya pembuangan kalimat-kalimat, ayat-ayat dan surat-surat Al-Qur’an dalam mushaf ‘Usmāni, ‘Abd al-Ṣabūr Syāhīn⁸⁵⁹ telah mengkritisnya dengan mengatakan:⁸⁶⁰

.....أن جميع ما روي من وجوه القراءة بزيادة أو نقص عن المصحف الذي بين أيدينا لا يخرج عن كونه شاذ الرواية، وهي لا تثبت قرآناً، أو هو من (المدرج)، الذي اقحم في النص، تفسيراً و بياناً، و ذلك أيضاً ليس بقرآن.

“Sesungguhnya semua yang diriwayatkan tentang variasi bacaan dengan penambahan dan pengurangan tentang mushaf yang ada di tangan kita sekarang (mushaf ‘Usmāni), tidak terlepas dari pada riwayat yang *syāzzah* (menyimpang). Riwayat itu tidak bisa membuktikan keabsahan Al-Qur’an, ia merupakan sisipan yang dimasukkan ke dalam nash atau teks *Al-Qur’an* sebagai tafsir, penjelasan, dan tentu saja itu bukan Al-Qur’an”.

⁸⁵⁹ ‘Abd al-Ṣabūr Syāhīn merupakan seorang guru besar Fakultas Syari’ah di Universitas Darul Ulum Mesir.

⁸⁶⁰ ‘Abd al-Ṣabūr Syāhīn, *Tārīkh Al-Qur’ān*.....81.

3. Mushaf Ubay bin Ka'ab (w. 21/22 H)

Ada yang mengatakan bahwa Ubay bin Ka'ab memiliki ayat yang tidak terdapat dalam mushaf 'Usmānī, tentu juga tidak terdapat dalam catatan sahabat-sahabat yang lain. Ayat ini disebut dengan *al-Khal'u* dan *al-Ḥafd*.⁸⁶¹ Redaksi ayat itu adalah:

اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْتَعِينُكَ وَنَسْتَهْدِيكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنَتُوبُ إِلَيْكَ وَنُؤْمِنُ بِكَ وَنَتَوَكَّلُ عَلَيْكَ وَنُثْنِي
عَلَيْكَ الْحَيْرَ كُلَّهُ. نَشْكُرُكَ وَلَا نَكْفُرُ، وَتَخْلَعُ وَتَتَزَكَّى مَنْ يَفْجُرُكَ. اللَّهُمَّ إِنَّا نَعْبُدُكَ وَنُصَلِّي
وَنَسْجُدُ، وَإِلَيْكَ تَسَعَى وَتَخْفُدُ، تَرْجُو رَحْمَتَكَ وَتَخَافُ عَذَابَكَ، إِنَّ عَذَابَ الْجَدِّ بِالْكَفَّارِ مُلْحِقٌ.⁸⁶²

Sebagian orang yang tidak memiliki sejarah Al-Qur'an menuduh Ubay telah berkhianat dalam penulisan mushaf. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa mushaf 'Usmānī tidak lengkap karena ayat di atas tidak tercantum sebagaimana dalam mushaf Ubay. Perlu diketahui bahwa Ubay sering menulis doa-doa dalam mushaf pribadinya, dengan tujuan supaya bisa dibaca serta mudah dihafal. Ulama sepakat bahwa ayat *al-Khal'u dan al-Ḥafd*⁸⁶³ bukan merupakan bagian dari Al-Qur'an, ia hanya merupakan doa *qunut*. Jika mengikuti syarat kemutawatiran riwayat maka sudah jelas bahwa ia tidak diriwayatkan secara *mutawātir*. Kalau sekiranya itu bagian ayat Al-Qur'an niscaya akan diriwayatkan kepada kita secara *mutawātir* oleh sahabat-sahabat yang lain. Tetapi buktinya ia hanya ditulis dan dimiliki oleh Ubay bin Ka'ab saja, tidak terdapat dalam catatan mushaf sahabat-sahabat yang lain. Bahkan sahabat-sahabat yang lebih senior seperti Abū Bakar (w. 13 H), 'Umar (w. 23 H), 'Usmān (w. 35 H), 'Alī (w. 40 H), Ibn Mas'ūd, Ibn 'Abbās, dan lain-lain tidak memiliki bacaan seperti itu. Ini menunjukkan bahwa bacaan yang ditulis oleh Ubay bukan merupakan bagian dari ayat Al-Qur'an. Dalam kitab *al-Intiṣār* sebagaimana dikutip Al-Zarqānī ditegaskan bahwa:

إن كلام القنوت المروي أن أبي بن كعب أثبتته في مصحفه لم تقم الحجة بأنه قرآن منزل، بل هو ضرب من الدعاء. وأنه لو كان قرآناً لنقل إلينا نقل القرآن، وحصل العلم بصحته.⁸⁶⁴

⁸⁶¹ *Al-Khal'u* secara etimologi artinya mencabut, memisah diri, jadi maksudnya adalah mencabut serta memisahkan diri atau menjauh dari orang yang berbuat maksiat kepada Allah. Sedangkan *al-Ḥafd* arti ny merasa ringan dan cepat dalam melakukan amal kebaikan (*al-Khiffah wa al-Isrā' fī al-'Amal*).

⁸⁶² Al-Zarqānī, *Manāhil al-Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, hlm. 147.

⁸⁶³ Dikatakan bahwa ayat ini ditulis oleh Ubay bin ka'ab kemudian dinamakan dengan ayat *al-Khal'u dan al-Ḥafd* karena kedua kata ini terdapat dalam redaksi bacaan tersebut.

⁸⁶⁴ Al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān...* hlm. 151.

“Sesungguhnya bacaan qunut yang diriwayatkan bahwa Ubay bin Ka’ab menulis atau menetapkan dalam mushafnya adalah tidak ada hujjah yang membuktikan bahwa ia merupakan Al-Qur’an seperti yang diturunkan. Tetapi ia merupakan salah satu bentuk atau bagian dari doa. Karena kalau itu Al-Qur’an niscaya akan dinukilkan kepada kita secara *mutawātir* serta akan diketahui keotentikannya”.

Kemudian Al-Zarqānī melanjutkan bahwa:

ويمكن أن يكون منه كلام كان قرآنا منزلا ثم نسخ وأبيح الدعاء به وخلط بما ليس بقرآن. ولم يصح ذلك عنه، إنما روي عنه أنه أثبتته في مصحفه. وقد أثبت في مصحفه ما ليس بقرآن من دعاء أو تأويل.⁸⁶⁵

“Kemungkinan bahwa bacaan itu merupakan bagian dari Al-Qur’an yang diturunkan kemudian dihapus dan dibolehkan sebagai doa lalu dicampuradukan/disatukan dengan apa yang bukan Al-Qur’an. Namun pendapat itu tidaklah valid/benar. Hanya saja bahwa Ubay mencantumkan dalam mushafnya, karena ia kadang-kadang mencantumkan dalam mushafnya apa yang bukan merupakan Al-Qur’an, baik doa-doa atau *ta’wil* (*tafsir/interpretation*).

Memang diakui bahwa terjadi perbedaan bacaan antara mushaf ‘Usmānī dengan beberapa mushaf sahabat, seperti ‘Alī, Ibn Mas’ūd dan Ubay bin Ka’ab. Hal ini sudah masyhur dalam sejarah penulisan serta pengumpulan Al-Qur’an. Bahkan dalam beberapa kitab tafsir, perbedaan bacaan antara beberapa mushaf kadang-kadang dicantumkan. Namun jika diperhatikan dengan seksama, bisa dikatakan bahwa bacaan-bacaan yang terdapat dalam beberapa mushaf sahabat lebih merupakan tafsir terhadap makna suatu ayat. Sebenarnya sebelum mushaf ‘Usmānī diresmikan oleh sang khalifah, selain ketiga sahabat di atas, ada beberapa sahabat yang memiliki mushaf yaitu; Sālim bin Ma’qil, ‘Umar bin Khaṭṭāb, Abū Mūsā al-

⁸⁶⁵ Al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān*....J-I, hlm. 151.

Asy'arī, Hafṣah binti 'Umar, Zaid bin Ṣābit, 'Āisyah bin Abū Bakar, Ummu Salamah, 'Abdullāh bin 'Amru bin al-Āṣṣ, Ibn 'Abbās, dan 'Abdullāh bin Zubair.⁸⁶⁶

Setelah mushaf 'Usmāni resmi disebarakan ke berbagai daerah, maka seluruh dunia Islam memiliki satu mushaf yang baku. Mohammed Arkoun⁸⁶⁷ menyebutnya dengan istilah korpus tertutup, karena Al-Qur'an yang semula kaya dengan makna dan bacaan sudah "ditutup" oleh 'Usmān selaku pemegang jabatan politik tertinggi ketika itu. Kita tidak mengetahui kekayaan bacaan-bacaan mushaf sahabat yang sangat beragama, padahal mereka juga menerima langsung dari Nabi Muhammad. Jika dilihat dari segi ilmu politik Islam, apa yang dilakukan oleh 'Usmān memang tepat, karena telah menyelamatkan rakyatnya dari perselisihan yang bisa membawa mudarat lebih besar.

Seorang pemimpin tentu harus memperhatikan dan melakukan hal-hal yang bermaslahat bagi rakyat yang dipimpinnya. Dalam konteks penyeragaman mushaf, 'Usmān telah mengambil kebijakan yang tepat. Dalam kaitannya dengan perbedaan mushaf sahabat, yang berimplikasi pada perbedaan susunan surat Al-Qur'an, merupakan hal yang tidak bisa dihindari. Sampai sekarang pun, perbedaan *qirā'at* masih ada sesuai dengan *qirā'at* masing-masing Imam yang dijadikan pedoman.

E. Penutup

Mushaf yang kita baca sekarang merupakan produk kodifikasi khalifah 'Usmān yang memiliki otoritas untuk menyeragamkan semua bacaan. Jika kita melihat sisi historitas penyeragaman sekaligus pembakaran mushaf beberapa sahabat, niscaya akan diketahui bahwa hal tersebut demi kepentingan umat Islam sendiri. Karena memang awalnya di beberapa daerah terjadi konflik antar beberapa komunitas yang

⁸⁶⁶ Penjelasan lebih mendalam lihat Taufik Adnan Amal, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an* (Yogyakarta: Forum kajian Budaya dan Agama, cet-I, 2001), khususnya bab 5, hlm. 157-195.

⁸⁶⁷ Mohammed Arkoun merupakan salah seorang pemikir Aljazair yang memiliki konsen terhadap studi Islam, baik Al-Qur'an, hadis, fikih, dan sebagainya. Pemikiran tentang Arkoun bisa dilihat dalam Ilyas Supena dan M. Fauzi, *Dekonstruksi dan Rekonstruksi Hukum Islam* (Yogyakarta: Gama Media, cet-I, 2002).

mengaku bacaan mushaf merekalah yang paling benar. Karena itu, selaku khalifah yang memiliki otoritas tertinggi dalam bidang politik, maka 'Usmān mengambil kebijakan supaya semua bacaan Al-Qur'an diseragamkan dan mushaf-mushaf yang bertentangan dengan mushaf 'Usmāni atau *al-imām* dibakar.

Kebijakan 'Usmān membakar mushaf beberapa sahabat memiliki sisi positif dan negatif. Sisi positifnya adalah bahwa 'Usmān mengambil tindakan yang cepat supaya perselisihan tentang perbedaan *qirā'at* tidak berdampak pada stabilitas politik. Karena jika masyarakat kacau, maka secara otomatis berdampak pada stabilitas politik. Sisi negatifnya adalah bahwa 'Usmān berlaku sewenang terhadap beberapa sahabat yang memiliki mushaf. Padahal sahabat-sahabat senior seperti 'Alī, Ibn 'Abbas, Ibn Mas'ūd, dan Ubay bin Ka'ab memiliki mushaf yang langsung bersumber dari Nabi Muhammad. Terlepas dari kontroversi sejarah, apakah sahabat-sahabat tersebut memiliki mushaf yang berbeda dengan yang kita baca sekarang, yang jelas pada masa itu Al-Qur'an sangat kaya nuansa keragamannya.

Kita tidak bisa bayangkan bagaimana versi bacaan-bacaan yang tidak pernah kita kenal sebelumnya. Meskipun mushaf-mushaf yang berbeda tersebut telah dibakar, tetapi riwayat-riwayat tentang keragaman bacaan masih tetap ada sampai sekarang. Hal ini bisa dibuktikan dengan adanya istilah *qirā'ah sab'ah*, *qirā'ah 'asyrah*, bahkan *qirā'ah arba'ata asyar* yang dihimpun oleh imam-imam *qirā'at (al-Qurrā')*. Satu hal yang perlu digarisbawahi bahwa kekuasaan politik bisa mengubah banyak hal, termasuk otoritas keagamaan. Karena tidak jarang seorang pemangku jabatan bertindak sesuai dengan pemikiran pribadi. Intinya bahwa tindakan seorang pemimpin harus sesuai dengan kemaslahatan rakyat.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Lathif, Abdussyafi Muhammad, *Bangkit dan Runtuhnya Khilafah Bani Umayyah*, trj. Masturi Irham dan Malik Supar, Jakarta: Amzah, cet-I, 2014.
- Abū Zaid, Naṣr Ḥāmid, *Mafhūm al-Naṣṣ: Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Beirut: Markaz al-Ṣaqāfi al-Arabī, cet-V, 2008.
- Al-Abyārī, Ibrāhīm, *Tārīkh al-Qur'ān*, Kairo: Dār Qalam, cet-1, 1965 M.
- Al-'Akk, Khālid 'Abdur Raḥmān, *Uṣūl al-Tafsīr wa Qawā'iduh*, edisi revisi, Beirut: Dār al-Nafā'is, cet-II, 1406 H/1986.
- Amal, Taufik Adnan, *Rekonstruksi Sejarah al-Qur'an*, Yogyakarta: Forum kajian Agama dan Budaya, cet-I, 2001.
- Arif, Syamsuddin, *Orientalis & Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insani Press, cet-I, 1429 H/2008 M.
- Armas, Adnin, *Metodologi Bibel dalam Studi Al-Qur'an: Kajian Kritis*, Jakarta: Gema Insani Press, cet-III, 1428 H/2007 M.
- Athaillah, *Sejarah al-Qur'an: Verifikasi tentang Otentisitas al-Qur'an*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet-I, 2010.
- Baidan, Nashruddin, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet-II, 2011.
- Barong, Haidar, *Umar bin Khattab Dalam Perbincangan: Penasfiran Baru*, Jakarta: Yayasan Cipta Persada Indonesia, cet-I, 1994.
- Al-Faisān, Su'ūd bin 'Abdullāh, *Ikhtilāf al-Mufasssīrīn: Asbābuhu wa Āsāruhu*, Riyāḍ: Dār Isybīliyā, cet-I, 1418 H/1997 M.
- Ibn Kaṣīr, 'Imāduddīn Abū al-Fidā' Ismā'il bin 'Umar bin Kaṣīr al-Qurasyī al-Dimasyqī, *al-Bidāyah wa al-Nihāyah*, ditaḥqīq oleh 'Abdullāh bin 'Abdul Muḥsin al-Turkī, jilid-X, Madinah: Dār al-Buḥūs wa al-Dirāsāt al-'Arabīyah wa al-Islāmīyah, cet-I, 1418 H/1998 M.
- Ismā'il, Muḥammad Bakar, *Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Manār, cet-I, 1411 H/1991 M.
- Itr, Nūriddīn, *Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*, Damaskus: Maṭba'ah al-Ṣabāḥ, cet-I, 1414 H/1993 M.
- Khalid, Muhammad Khalid, *'Utsman ibn 'Affan: Khalifah Penjunjung Al-Qur'an*, trj. Rashid Satari, Bandung: Mizan Media Utama, cet-I, 1436 H/2014.
- Muḥammad Ya'qūb, Ṭāhir Maḥmūd, *Asbāb al-Khaṭa' fī al-Tafsīr: Dirāsah Ta'ṣīliyah*, al-Mamlakah al-Arabīyah al-Su'ūdīyah: Dār Ibn al-Jauzī, cet-I, 1425 H.
- Al-Qāḍī, Abdul Fattāḥ, *Asbāb al-Nuzūl an al-Ṣaḥābah wa al-Mufasssīrīn*, Kairo: Dār al-Salām li al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzī' wa al-Tarjamah, cet-IV, 1433 H/2012 M.
- Al-Qaṭṭān, Mannā' Khalīl, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Maktabah Wahbah, t.th. dan terbitan Riyadh: Mansyūrāt al-'Aṣr al-Ḥadīṣ.
- Robinson, Chase F, *Islamic Historiography*, Cambridge: Cambridge University Press, cet-I, 2003.

- Robinson, Neal, *Discovering The Qur'an: A Contemporary Approach to A Veiled Text*, Washington: Georgetown University Press, 2003.
- Al-Rūmī, Fahd bin 'Abdur Raḥmān bin Sulaimān, *Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'an al-Karīm*, Riyadh-Al-Mamlakah 'Arabīyah al-Sa'ūdīyah, cet-XIV, 1426 H/2005 M.
- Sabt, Khālid bin Usmān, *Qawā'id al-Tafsīr: Jam'an wa Dirāsah*, KSA: Dār Ibn 'Affān, 1421 H.
- Al-Ṣābūnī, Muḥammad 'Alī, *al-Tibyān fī 'Ulūm al-Qur'an*, Jakarta: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, cet-I, 1424 H/2003 M.
- Al-Ṣalabī, 'Alī Muḥammad, *Sīrah Amīr al-Mu'minīn 'Usmān Ibn 'Affān: Syakhṣīyatuhu wa 'Aṣruhu*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, cet-I, 2009, edisi bahasa Indonesia, *Biografi Utsman Bin Affan*, trj. Masturi Irham dan Malik Supar, Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, cet-I, 2013.
- Ṣāliḥ, Ṣubḥī, *Mabāḥiṣ fī 'Ulūm al-Qur'an*, Beirut: Dār al-Ilmi li al-Malāyīn, cet-XVII, 1988.
- Fahmi Salim, *Kritik Terhadap Studi Al-Qur'an Kaum Liberal*, Jakarta: Perspektif, cet-I, 1431 H/2010 M.
- Shiddieqy-Ash, Hasbi, *Sejarah dan Pengantar Ilmu al-Qur'an/Tafsir*, Jakarta: Bulan Bintang, cet-XI, 1987 M.
- Al-Sijistānī, Abū Bakar 'Abdullāh bin Sulaimān bin al-Asy'aṣ, *Kitāb al-Maṣāḥif*, ditaḥqīq oleh Muḥibbuddīn Wā'iz, Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmīyah, cet-I, 1415 H/1995 M.
- Al-Sindī, 'Abdul Qayyūm bin 'Abdul Gafūr, *Ṣafahāt fī 'Ulūm al-Qirā'āt*, Makkah al-Mukarramah: Dār al-Basyā'ir al-Islāmīyah, cet-II, 1422 H/2001 M.
- Al-Suyūṭī, Jalāluddīn Abū al-Faḍl 'Abdurrahmān bin Abū Bakar, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'an*, ditaḥqīq oleh Muḥammad Sālim Hāsyim, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, cet-IV, 1433 H/2012 M.
- Syāhīn, 'Abd al-Ṣabūr *Tārīkh al-Qur'an*, Kairo: Dār Qalam, cet-1, 1966 M.
- Al-'Umari, Akram Diya', *'Tolak Ukur' Peradaban Islam: Arkeologi Sejarah Madinah dalam Wacana Trans-Global*, trj. Hasani Asro dan A. Fawaid Syadzili, Yogyakarta: IRCiSoD, cet-I, 2003.
- Al-Usairy, Ahmad, *Sejarah Islam: Sejak Zaman Nabi Adam Hingga Abad XX*, trj. Samson Rahman, Jakarta: Akbar Media, cet-XI, 1434 H/2013 M.
- Wijaya, Aksin, *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik Atas Nalar Tafsir Gender*, Yogyakarta: Safiria Insania Press, cet-I, 2004.
- Al-Zarkasyī, Abū 'Abdillāh Badruddīn Muḥammad bin Bahādir bin 'Abdullāh, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'an*, ditaḥqīq oleh Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Kairo: Dār al-Turāṣ, t.th.

**LOKALITAS TAFSIR DI INDONESIA: STUDI TENTANG CORAK KEBUDAYAAN
DALAM TAFSIR *AL-IKLIL FI MA'ANI AL-TANZIL*
KARYA KH MISBAH MUSTHOFA**

Oleh: Siti Robikah

Mahasiswa Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: bikarobikah@gmail.com

Abstract

The treasure of interpretation in Indonesia from generation to generation has developed and is very relevant for further study. Studies of interpretation that develop will have a positive impact on the progress of Indonesian culture as well. So many interpretations that speak regionally are evenly distributed in Indonesia, one of them is the book of the interpretation of *al-Iklil* by KH Misbah Musthofa. This interpretation of 30 juz uses Javanese and is written using Pegon script. Pegon script is a script that has only been known since the colonial era which was used by Indonesians to give news to others so that it could not be read by the invaders. This then developed into the pattern of writing the Nusantara interpretation books, especially in the Java region. By using a historical approach and qualitative methods with descriptive analysis, this paper examines in detail the cultural patterns contained in the interpretation of *Al-Iklil*. Interpretations that use Pegon script are interpretations that need to be studied in depth so that Javanese culture is not eroded by an increasingly developing age. Cultural explanation through writing is one of the approaches used by KH Misbah to maintain cultural preservation as well as Javanese language. This article is important in order that Indonesia's cultural wealth still has existence in an increasingly developing era.

Keyword: *Interpretation, Pegon Script, culture.*

Abstrak

Khazanah tafsir di Indonesia dari generasi ke generasi mengalami perkembangan dan sangat relevan untuk dikaji lanjut. Kajian tafsir yang berkembang akan memberikan dampak positif terhadap kemajuan budaya Indonesia pula. Begitu banyak tafsir yang berbahasa daerah yang merata di Indonesia salah satunya kitab tafsir *al-Iklil* karya KH Misbah Musthofa. Tafsir yang berjumlah 30 juz ini menggunakan bahasa Jawa dan dituliskan dengan menggunakan aksara pegon. Aksara pegon adalah aksara yang hanya dikenal sejak masa kolonial yang mana digunakan oleh orang Indonesia untuk memberikan kabar kepada yang lainnya agar

tidak terbaca oleh para penjajah. Hal ini kemudian berkembang menjadi pola penulisan kitab tafsir Nusantara khususnya di daerah Jawa. Dengan menggunakan pendekatan historis dan metode kualitatif dengan analisis diskriptif maka tulisan ini mengkaji secara detail corak kebudayaan yang terdapat dalam tafsir *al-Iklil*. Tafsir yang menggunakan tulisan aksara pegon merupakan tafsir yang perlu dikaji secara mendalam agar budaya Jawa tidak terkikis oleh zaman yang semakin berkembang pula. Penjelasan budaya melalui tulisan adalah salah satu pendekatan yang digunakan oleh KH Misbah untuk tetap menjaga pelestarian budaya sekaligus bahasa Jawa. Tulisan ini penting adanya agar kekayaan budaya Indonesia tetap memiliki eksistensi di zaman yang semakin berkembang.

Kata kunci: *Tafsir, Aksara Pegon, Kebudayaan.*

A. Pendahuluan

Dinamika tafsir al-Quran merupakan sebuah proses dialektika antara teks al-Quran, pemikiran manusia serta realitas sosial pada aspek lain. Secara normatif, tekstualitas al-Quran memiliki kebenaran mutlak dan mengikat bagi umat Islam. Hal ini selaras dengan fungsi al-Quran sebagai *hudan li annas* dan *mashadir ahkam*, mendiring umat Islam untuk selalu merujuk problem-problem kehidupan kepada keterangan ayat-ayat al-Quran. Dengan begitu, otentitas al-Quran sebagai firman Allah tak terbantahkan kebenarannya, umat Islam hanya perlu melakukan proses penafsiran dan pengembangan atas ayat-ayat al-Quran baik tentang masalah hukum syariat maupun petunjuk pengetahuan tentang kehidupan.⁸⁶⁸

Pemikiran manusia selalu berkembang seiring dengan berkembangnya zaman. Hal inilah yang menyebabkan beragamnya produk tafsir dari masa klasik hingga kontemporer. Keragaman produk tafsir menurut Abdul Mustaqim, dapat dipetakan pada masa formalisme ideologis, afirmatif mitis, rasional teologis dan modern.⁸⁶⁹ Pada masa formalisme, prodek penafsiran belum terbentuk dalam naskah tafsir sebab ketika zaman Rasul dan sahabat seakan menjadi kamus berjalan dalam menafsirkan al-Quran. Begitu pula pada masa tabi'tabi'in pengaruh Rasul dan

⁸⁶⁸ Komaruddin Hidayat, *Bahasa Agama*, Jakarta: Mizan Group, 2007, .54

⁸⁶⁹ AbdulMustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS, 2009, .30

sahabat masih kuat sehingga produk tafsirnya tidak terlepas dari riwayat-riwayat Rasul maupun sahabat yang bersifat afirmatif.

Setelah masa afirmatif yang menyebabkan munculnya penafsiran menurut riwayat atau *bi al ma'tsur* muncullah embrio yang ijtihad dalam tafsir yang tak terelakkan, hingga menjelma sebagai distingsi sumber riwayat yang menandai suatu kecenderungan baru sebuah penafsiran yakni *tafsir ar ra'yi*. Meskipun kepercayaan kekuatan rasio dalam kecenderungan ini merupakan afirmasi dari keterangan riwayat, namun pada masa perpecahan berbagai madzab berdampak lebih luasnya kecenderungan *tafsir ra'yi*. Dengan begitu pada masa ini aspek teologi rasional menjadi semangat penafsiran.

Pada mulanya usaha penafsiran ayat-ayat al-Quran berdasarkan ijtihad masih sangat terbatas dan terikat dengan kaidah bahasa dan arti-arti yang terkandung pada kosa kata al-Quran. Namun, sejalan dengan perkembangan masyarakat maka berkembang pula porsi peranan akal dan ijtihad dalam penafsiran ayat-ayat al-Quran.⁸⁷⁰ Al-Quran memberikan kemungkinan-kemungkinan arti yang tak terbatas. Inilah yang menyebabkan al-Quran selalu terbuka untuk diinterpretasikan, tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal.⁸⁷¹ Karena adanya hal tersebut, maka kemudian penafsiran al-Quran memunculkan banyak pendekatan, kecenderungan, corak yang memperlihatkan adanya dinamika dalam penafsiran al-Quran. Perkembangan Islam ke berbagai belahan dunia juga "memaksa" penerjemahan dan penafsiran al-Quranpun ada yang ditulis dengan berbagai macam bahasa seperti Inggris, Jerman, dan sebagainya. Di Indonesia sendiri banyak

⁸⁷⁰ Quraish Shihab, *Membumikan al-Quran*, Bandung: Mizan, 2009, 107

⁸⁷¹ Muhammad Arkoun dalam buku Qurais Shihab, "*Membumikan al-Quran*", .107

sekali bahasa yang digunakan untuk menafsirkan al-Quran seperti bahasa Melayu⁸⁷², Sunda⁸⁷³, Bugis⁸⁷⁴ dan Jawa⁸⁷⁵.

Karya-karya tafsir di Indonesia pada periode permulaan ditulis dengan bahasa Melayu-jawi (Arab Pegon). Hal ini dimungkinkan terjadi karena berdasarkan pada lacakan Anthony H Johns, pada akhir abad ke-16 M telah terjadi pembahasalokalan Islam di berbagai wilayah Nusantara, seperti nampak penggunaan aksara (*Script*) Arab yang kemudian disebut dengan aksara *jawi* dan *pegon*.⁸⁷⁶ Namun keeksisan tulisan jawi atau pegon tidak begitu lama karena aksara ini hanya dipahami oleh pejabat pemerintahan, pelajar dan pedagang. Di luar dari kelompok tersebut tidak memahami tulisan jawi dan pegon, hanya bahasa daerah masing-masinglah yang dominan. Itu sebabnya literatur tafsir dalam bahasa Melayu-jawi dalam perkembangannya menjadi tidak populer.⁸⁷⁷

Dalam dekade 1980-an, meskipun bahasa Melayu-jawi tidak populer dalam karya tafsir akan tetapi masih dapat ditemukan karya tafsir non-melayu yang menggunakan aksara Jawi (aksara pegon) sebagai media penulisan. Misalnya tafsir *Al-Ibriz*⁸⁷⁸ karya KH. Bisri Musthofa yang menggunakan bahasa jawa dan aksara

⁸⁷² Tafsir *al Quran al karim* oleh Muhmud Yunus yang ditulis dengan jawi (bahasa Indonesia atau melayu yang ditulis dengan tulisan Arab).

⁸⁷³ Tafsir Sunda awal (pra-kemerdekaan) menggunakan aksara *pegon*, misalnya tampak pada naskah *Qur'anul Adhimi* (1921-1922) karya Haji Hasan Mustapa (1852-1930) sebelum kemudian ditranskripsi ke dalam stensilan beraksara latin atau roman. (Lihat Jajang A Rohmana, "Memahami al-Quran dengan Kearifan Lokal: Nuansa Budaya Sunda dalam Tafsir al-Quran berbahasa Sunda", *Journal Quranic and Hadith Studies*, Vol.3, No.1, 2014, 82)

⁸⁷⁴ Tafsir al-Munir adalah tafsir yang berbahasa Bugis ditulis oleh Anre Garutta KH Daud Ismail.

⁸⁷⁵ Salah satu contoh tafsir berbahasa Jawa yaitu tafsir *al-Iklil Fi Ma'ani Tanzil* karya KH Misbah Musthafa.

⁸⁷⁶ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003), .61

⁸⁷⁷ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir di Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, .61

⁸⁷⁸ *al-Ibriz Li Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-'Aziz* karya KH Bisri Musthofa, seorang ulama kharismatis dan 'materialistis' asal Rembang Jawa Tengah. Karya tafsir ini memuat penafsiran ayat secara lengkap, 30 juz, mulai dari Surah al-Fatihah hingga Surah al-Nas. Kiai Bisri menuturkan, 'Dene bahan-bahanipun tarjamah tafsir ingkang kawulo segahaken puniko, mboten sanes inggih naming metik saking tafsir-tafsir mu'tabarah, kados Tafsir al-Jalalain, Tafsir al-Baidhowi, Tafsir al-Khazin, lan sak panunggilanipun'. (Adapun bahan-bahan terjemah tafsir yang kami suguhkan ini, tak lain hanya memetik dari kitab-kitab tafsir yang mu'tabar, seperti Tafsir al-Jalalain, Tafsir al-Baidhowi, Tafsir al-

pegon dan tafsir *al-Iklil li Ma'ani al-Tanzil* karya KH Misbah Zainul Musthafa. Maka dari itu, untuk melestarikan budaya Indonesia dalam kitab-kitab tafsir Indonesia yang menggunakan aksara pegon, tulisan ini akan menjelaskan mengenai lokalitas budaya yang dijelaskan dalam tafsir *al-Iklil li Ma'ani al-Tanzil* karya KH. Misbah Musthafa. Beberapa tulisan atau penelitian terdahulu yang membahas mengenai tafsir *al-Iklil li Ma'ani al-Tanzil* banyak jumlahnya. Salah satunya tulisan Ahmad Baidowi dengan judul *Aspek Lokalitas Tafsir al-Iklil li Ma'ani al-Tanzil* karya KH Misbah Musthafa yang diterbitkan oleh Jurnal Nun vol. 1 tahun 2015. Tulisan ini mempunyai kesamaan dengan apa tulisan ini, akan tetapi memiliki perbedaan yang signifikan pada fokus pembahasan yang mana tulisan ini akan membahas mengenai corak kebudayaan lokal Indonesia yang dijelaskan dalam kitab tafsir *al-Iklil li Ma'ani al-Tanzil*. Hal ini dimaksudkan untuk tetap melestarikan budaya Indonesia melalui penelitian kitab tafsir Indonesia.

B. Biografi dan Rihlah Intelektual KH Misbah Musthafa

K.H. Misbah bin Zainal Musthafa atau yang kemudian lebih dikenal dengan nama KH Misbah Musthafa merupakan seorang kiai di Pondok Pesantren al-Balagh yang berada di Desa Bangilan, Tuban, Jawa Timur. Kiai Mishbah Musthafa dilahirkan di Pesisir Utara Jawa Tengah, di kampung Sawahan, Gang Palem, Rembang tahun 1917. Misbah memiliki beberapa saudara dari beberapa perkawinan ayahnya. Ayahnya, KH. Zainal Musthafa menikah pertama kali dengan Dakilah dan memiliki dua putra, Zuhdi dan Maskanah, kemudian menikah lagi dengan Khadijah dan kemudian memiliki putra Mashadi (kemudian dikenal Bisri Mushthafa, penulis *Tafsir al-Ibriz Li Ma'rifah Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*), dan terakhir menikah dengan Ummu Salamah yang kemudian melahirkan Mishbah dan Maksum. Nama kecil KH Mishbah

Khazin, dan sebagainya. Dari tuturan ini, dua point penting bisa diambil: karya ini disebutnya sebagai terjemah-tafsir dan bahan-bahannya diambil dari tafsir-tafsir mu'tabar karya para ulama terdahulu.

Mushthafa adalah Masruh. Nama Misbah Mushthafa sendiri digunakan setelah beliau menunaikan ibadah haji.⁸⁷⁹

KH Misbah Musthafa mengikuti pendidikan di sekolah dasar yang saat itu bernama SR (Sekolah Rakyat) pada usianya yang baru menginjak 6 tahun. Setelah menyelesaikan studinya di Sekolah Rakyat, pada tahun 1928 melanjutkan pendidikan di Pondok Pesantren Kasingan Rembang di bawah asuhan KH Khalil bin Harun. Pendidikan Misbah difokuskan pada pembelajaran ilmu gramatika dengan menggunakan kitab *al-Jurumiyah*, *al-Imriti* dan *Alfiyah*. Pada usianya yang masih muda Misbah berhasil mengkhatamkan *Alfiyah* sebanyak 17 kali. Setelah merasa paham dan matang dalam ilmu bahasa Arab, Misbah kemudian mendalami berbagai disiplin ilmu-ilmu keagamaan, seperti fiqih, ilmu kalam, hadits dan lain lain. Selain menimba ilmu pada KH Khalil, ia juga berguru kepada KH Hasyim Asy'ari di Pondok Pesantren Tebuireng Jombang.⁸⁸⁰

Selain menjadi santri yang diberi perhatian khusus oleh KH Kholil, karena kepandaianya, menurut Musthofa Bisri, hal itu sebagai wujud balas budi terhadap ayah mereka. Diketahui bahwa pada saat menunaikan ibadah haji, kiai Kholil kehabisan bekal, lalu tidak sengaja bertemu dengan ayah kiai Misbah, H. Zaenal Musthafa. Oleh H. Zaenal, Kiai Kholil diberi bekal berupa makanan dan uang untuk menyelesaikan ibadah haji.⁸⁸¹

Selesai belajar di pesantren Kasingan di bawah asuhan kiai Kholil, pada tahun 1357 H, Misbah kemudian nyantri di pesantren Tebu Ireng Jombang, di bawah asuhan KH. Hasyim Asy'ari, pendiri NU. Di pesantren Tebu Ireng, Misbah belajar kitab klasik dari berbagai ilmu. Di pesantren ini pula ia mulai terkenal kecakapannya dan menjadi rujukan dalam bidang ilmu bahasa, sehingga disegani oleh teman-

⁸⁷⁹ Ahmad Baidowi, "Aspek Lokalitas Tafsir Al Iklil Fi Ma'ani Al Tanzil Karya KH Misbah Musthafa", *Nun*, Vol.1, No.1, 2015, 36

⁸⁸⁰ Ahmad Baidowi, "Aspek Lokalitas Tafsir *Al Iklil Fi Ma'ani Al Tanzil* Karya KH Misbah Musthafa", 36-37

⁸⁸¹ Islah Gusmian, "K.H. Misbah Ibn Zainal Mustafa (1916-1994M): Pemikir dan Penulis Teks Keagamaan dari Pesantren", *Jurnal Lektur Keagamaan*, vol.14, No.1, 2016, 117-118

temannya baik yang junior maupun senio. Hal ini wajar dikarenakan sewaktu masih di pesantren Kasingan, ia hafal berulang ulang kitab *Alfiyah*.⁸⁸²

C. Tafsir *Al-Iklil Fi Ma'ani al-Tanzil*

Kitab tafsir *al-Iklil fi ma'ani al tanzil* ditulis dengan aksara pegon yang berbahasa Jawa karena ditunjukkan khusus bagi orang-orang yang menggunakan bahasa Jawa. Penggunaan bahasa Jawa dalam tafsir *al-Iklil* ini akan memudahkan orang-orang untuk memahami dan mencerna makna yang terkandung di dalam al-Quran. Selain untuk memudahkan masyarakat mengerti isi al-Quran, penulisan kitab *al-Iklil* ini dilakukan karena Kiai Misbah menyaksikan kehidupan masyarakat di sekelilingnya yang menurutnya, tidak mementingkan keseimbangan kepentingan dunia maupun akhirat. Dengan hadirnya *al-Iklil* diharapkan al-Quran akan benar-benar menjadi gembungan bagi kaum muslimin supaya mereka mempunyai pribadi yang kokoh, tidak mudah goyah dan terpengaruh oleh lingkungan sekitar.⁸⁸³

Kiai Misbah menjelaskan alasan utama beliau menulis kitab *al-Iklil* karena adanya keinginan memberikan manfaat kepada umat Islam agar di hari akhir nantinya, umat Islam yang memanfaatkan kitab *al-Iklil* ini bersih dari dosa seperti halnya bayi yang baru lahir.

“Namung kelawan ngandelake marang Allah aku nulis keterangan kang dadi arti kitab suwiji al-Quran iki. Muga-muga lakune amal nulis keterangan arti-artine al-Quran iki ora mandek ono ing tengah-tengah, nanging mugo-mugo wujud saking Allah, manfaat marang kawulane Allah khusus awakku dewe, lan peranak turunku, lan bali marang Allah kanti seger bersih kaya nalika kawit lahir sangking ngarsane Allah ta’ala.”⁸⁸⁴

⁸⁸² Islah Gusman, “K.H. Misbah Ibn Zainal Mustafa (1916-1994M): Pemikir dan Penulis Teks Keagamaan dari Pesantren..”, 119

⁸⁸³ Ahmad Baidowi, “Aspek Lokalitas Tafsir *Al Iklil Fi Ma’ani Al Tanzil* Karya KH Misbah Musthafa”, 39

⁸⁸⁴ Misbah bin Zain al-Mushtafa, *al-Iklil Fi Ma’ani al-Tanzil*, Surabaya: al-Ihsan,tt, juz 1

(Hanya dengan mengandalkan Allah aku menulis tafsir al-Quran ini. semoga tulisan ini tidak berhenti di tengah-tengah, semoga adanya wujud dari Allah, manfaat untuk hamba Allah khusus untuk diriku sendiri, dan keturunanku dan kembali kepada Allah dengan segar bersih seperti ketika lahir dari Allah ta'ala).

Kiai Misbah menjelaskan betapa pentingnya menjadikan al-Quran sebagai pedoman hidup manusia. Di pengantar tafsir *al-Iklil*, kiai Misbah menjelaskan bahwa keselamatan seorang mukmin adalah ketika ia menjadikan al-Quran sebagai pedoman hidupnya. Orang hidup tidaklah mungkin selalu merasakan kebahagiaan, pastilah ada kesulitan. Jika menemukan kesulitan maka jangan pernah putus asa. Semua dimana ada kesulitan pasti ada kemudahan.⁸⁸⁵

Nama *al-Iklil*, dalam Kitabnya Kiai Misbah tidak secara eksplisit menjelaskan alasan pemberian nama tersebut. Dalam tulisan Baidowi dijelaskan bahwa nama *Al-Iklil Fi Ma'ani Al Tanzil* berarti mahkota yang mana harapan Kiai Misbah agar dengan Allah memberi kemudahan kepada umat Islam dan al-Quran dijadikan pelindung hidup dengan naungan ilmu dan amal sehingga akan dapat membawa ketentraman di dunia dan akhirat. Kiai Misbah juga memiliki keinginan untuk mengajak umat Islam kembali kepada al-Quran.⁸⁸⁶

Tafsir *Al-Iklil Fi Ma'ani Al Tanzil* memperlihatkan corak ke-Indonesiaan mulai dari surah al-Fatihah. Dalam surah al-Fatihah, Kiai Misbah menjelaskan tentang *ikhtilaf* lafadz *Basmillah* yang kemudian beliau menjelaskan bahwa dalam madzhab Syafi'i, madzhabnya orang Indonesia kata *Basmallah* termasuk ayat Surah al-Fatihah. Hal ini menurut Penulis menunjukkan bahwa kitab tafsir *Al-Iklil Fi Ma'ani Al Tanzil*, ditunjukkan untuk umat muslim di Indonesia khususnya Jawa.

Dalam menuliskan kitab tafsir *Al-Iklil Fi Ma'ani Al Tanzil*, Kiai Misbah menggunakan bahasa Jawa dan dituliskan dengan aksara *pegon*. Dituliskan lengkap 30 juz dan dicetak sebanyak 30 jilid. Setiap satu jilid berisi satu juz al-Quran. Kiai

⁸⁸⁵ Misbah bin Zain al-Mushtafa, *al-Iklil Fi Ma'ani al-Tanzil*, Surabaya: al-Ihsan, tt juz 1

⁸⁸⁶ Ahmad Baidowi, "Aspek Lokalitas Tafsir *Al Iklil Fi Ma'ani Al Tanzil* Karya KH Misbah Musthafa", 39-40

Misbah tidak selalu mencantumkan hadis ketika menafsirkan al-Quran, terlebih jika menuliskan hadis beliau tidak mencantumkan lafadz hadisnya, hanya menuliskan artinya saja. Sistematika penulisan dari setiap Surah yaitu menjelaskan Surah tersebut termasuk Makiyah atau Madaniyah. Beliau juga menjelaskan jumlah ayat dan isi dari Surah tersebut. Sebagai contoh Surah al-Fatihah

“Surah al-Fatihah iki Surah kang tumurun marang Kanjeng Nabi Muhammad ana ing Mekah. Ayate ana pitu. Surah fatimah ugo diarani *Ummul Quran* lan Surah *Hamdu* lan *Sab’ul Matsani*. Kelawan barokahi Allah kang Maha welas asih tur langgeng welas asihe. Aku ngaturake sembah puji marang Allah kang mengerani kabeh alam, ora ana kang nduweni haq dipuji kejaba Allah.”
(*Surah al-Fatihah ini adalah Surah yang diturunkan kepada Kanjeng Nabi Muhammad di Mekah. Ayatnya ada tujuh. Surah al-Fatihah juga disebut sebagai Ummul Quran dan Surah Hamdu dan Sab’ul Matsani. Dengan barokah Allah yag Maha Pengasih dan kekal Pengasihnya. Saya mengucaokan sembah puji kepada Allah yang menguasai seluruh alam, tidak ada yang pantas dipuji kecuali Allah.*)

Setelah penjelasan Surah kemudian menjelaskan ayat per ayat yang diartikan dengan makna gandel⁸⁸⁷ dari kata per kata. Dari ayat per ayat kemudian dijelaskan secara detail dibawahnya dengan diawali kata “ket ayat berapa sampai berapa”. Beberapa ayat dijelaskan lebih lanjut dengan “tanbih” di bagian setelah penjelasan ayat. Kiai Misbah menjelaskan pula bahwa tafsir *al-Iklil* beberapa diantaranya adalah salinan dengan beberapa ringkasan dari tafsir *al-Khazin*⁸⁸⁸.

“Tanbih: Apa kang ketulis ana ing tafsir *al-Iklil* iki salinan sangking opo kang katulis ono ing tafsir khazin kanthi setitik ringkesan...”⁸⁸⁹

⁸⁸⁷ Makna gandel adalah makna harfiah yang ditulis miring ke bawah dari kata per kata.

⁸⁸⁸ Tafsir al-Khozin adalah tafsir yang ditulis oleh ‘Ala al-Din Ali bin Ibrahim al-Baghdadi yang lebih masyhur dengan panggilan al-Baghdadi yang masyhur dipanggil al-Khazin (544-604H/ 1149-1207 M). Dalam Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu-ilmu al-Quran*,

⁸⁸⁹ Misbah bin Zain al-Mushtafa, *al-Iklil Fi Ma’ani al-Tanzil*, Surabaya: al-Ihsan, tt juz 17, 3027. Menurut Penulis, Kiai Misbah menuliskan *tanbih* ini ketika menjelaskan mengenai adanya Ya’juj Ma’juj dan Dajjal yang telah menjadi kepercayaan bagi ulama’ ahli Sunnah wal Jama’ah. Penulis berargumen

(*Tambahan: Apa yang ditulis di tafsir al-Iklil ini salinan dari kitab tafsir al-Khazin dengan sedikit ringkasan*).

D. Arab Pegon Dalam Tafsir al-Quran Nusantara

Keragaman bahasa dan aksara yang dipakai oleh penulis tafsir al-Quran di Indonesia bukan hanya menciptakan adanya hierarki dan tujuan demi pembumih nilai-nilai kitab suci al-Quran. Tetapi juga mencerminkan adanya keterpengaruh ruang sosiokultural tempat karya tafsir tersebut ditulis. Hal ini seperti apa yang terjadi pada kitab *al-Iklil Fi Ma'ani Tanzil* karya Misbah Musthafa yang memakai aksara Arab pegon. Secara sosiologis, tafsir ini lahir di tengah-tengah pesantren di Jawa. Pemilihan aksara Arab pegon sebagai penulisannya melihat pada pembaca yang dominan para santri dari sebuah pesantren. Pemilihan makna gandel difokuskan agar memberikan kemudahan untuk mengetahui arti setiap kata dan susunan kalimatnya.⁸⁹⁰

Arab pegon adalah huruf Arab yang dibaca menggunakan bahasa Arab atau sunda dan digunakan untuk mengartikan kitab kuning. Aksara Jawi atau Arab-Melayu adalah modifikasi aksara Arab yang disesuaikan dengan bahasa Mekayu di saentero Nusantara yang silam. Munculnya aksara ini dipengaruhi oleh budaya Islam yang lebih dulu masuk dibandingkan dengan pengaruh budaya Eropa pada zaman kolonialisme. Aksara ini dikenal sejak zaman kerajaan Samudera Pasai dan Kerajaan Malaka.

Arab pegon⁸⁹¹ sebenarnya hanya merupakan ungkapan yang digunakan oleh orang Jawa, sedangkan untuk daerah Sumatera disebut dengan aksara Arab-

bahwa ringkasan tafsir *al-khazin* dalam tafsir *al Iklil* hanya pada penjelasan mengenai cerita eskatologis tersebut.

⁸⁹⁰ Islah Gusmian, "Bahasa dan Aksara Tafsir al-Quran di Indonesia dari Tradis, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca", *Tsaqafah*, Vol.6, No.1, 2010, 19

⁸⁹¹ Melalui penjelasan Abdul Mustakim dalam agenda bedah buku "*Tafsir Jawa*" pada tanggal 5 Desember 2018, beliau mengatakan bahwa aksara pegon terbentuk karena adanya akulturasi budaya yang mana huruf hijaiyyah atau aksara Arab tidak lagi dibaca Arab seperti biasanya namun dibaca dengan bahasa Jawa.

Melayu. Tulisan Arab pegon merupakan tulisan dengan huruf Arab akan tetapi menggunakan bahasa lokal. Karena Arab pegon Jawa dan Arab Melayu mempunyai kesamaan akan tetapi hanya menggunakan bahasa lokal masing-masing.⁸⁹²

Aksara pegon sebenarnya berasal dari kata pego yang artinya menyimpang, sebab aksara Jawa yang ditulis dalam huruf Arab dianggap sesuatu yang tidak lazim. Meskipun bertuliskan Arab akan tetapi pembacaannya menggunakan bahasa Indonesia.⁸⁹³

Tulisan pegon mempunyai fungsi pada mulanya memang ditunjukkan untuk kepentingan penyebaran agama Islam. Namun seiring dengan perkembangan zaman dan kebutuhan, lambat laun tulisan ini dimanfaatkan oleh para santri di pesantren-pesantren sebagai sarana penyampaian rasa keindahan. Bahkan tidak hanya di pesantren yang menggunakannya melainkan masyarakat Jawa Muslim pada umumnya. Dari data yang diketahui bahwa tulisan pegon telah berfungsi sebagai sarana menyamoakan bermacam-macam keperluan seperti menulis teks keagamaan, teks sastra, surat pribadi maupun yang lainnya.⁸⁹⁴

Masuknya Islam di pulau Jawa sejak awal hingga sekarang secara terus menerus masih merupakan akulturasi. Tradisi Islam yang datang ke pulau Jawa sangat akomodatif terhadap tradisi Jawa. Begitu juga sebaliknya, tradisi Jawa sangat apresiatif menerjemahkan tradisi Islam-Arab ke dalam sistem budaya Jawa. Agama sebagai salah satu unsur dari kebudayaan memiliki peran dalam perubahan kebudayaan itu sendiri.⁸⁹⁵ Proses interaksi Islam dan budaya berkembang terus menerus tanpa henti, mengalami pertumbuhan ke arah yang lebih kompleks. Proses pertumbuhan yang berjalan rapi dikarenakan penyampaian pesan-pesan Islam yang ditempuh melalui pendekatan kultural. Dengan masuknya Islam di Indonesia

⁸⁹² Kompas, *Melihat Pelambang dari Naskah Kuno*, Senin 29 September 2003

⁸⁹³ Titik Pudjiastuti, "Tulisan Pegon Wujud Identitas Islam-Jawa Tinjauan atas Bentuk dan Fungsinya", *Suhuf* Vol. 2, No. 2, 2009, 273

⁸⁹⁴ Titik Pudjiastuti, "Tulisan Pegon Wujud Identitas Islam-Jawa Tinjauan atas Bentuk dan Fungsinya", 275

⁸⁹⁵ Irfan Hidayah, "Agama dan Budaya Lokal: Peran Agama dalam Peran Marginalisasi Busaya Lokal", *Jurnal religi*, Vol.II, No.2, 2003, 137

berdampak pada kemunculan pondok pesantren sebagai pusat agama islam.⁸⁹⁶ Dari pondok pesantren inilah kemudian lahir teks-teks keagamaan. Keberhasilan para wali yang mula-mula menyebarkan Islam dan mendirikan pondok pesantren, merupakan salah satu bukti bahwa mereka telah berhasil merayap, kemudian menerjemahkan ke dalam bahasa kebudayaan masyarakatnya⁸⁹⁷ yang salah satu hasil karya dari pesantren adalah tafsir *al-Iklil Fi Ma'ani Tanzil*.

E. Akulturasi Budaya dalam Tafsir *Al-Iklil Fi Ma'ani al-Tanzil*

Budaya dalam bahasa Arab yaitu "*Al-Hadara*" atau "*Ats-Tsaqafah*". Namun jika dilacak dalam al-Quran maka tidak akan ditemukan kedua kata tersebut, karena kata al Hadara dan Ats Tsaqafah menunjuk kepada kebudayaan sebagai produk. Sebaliknya kata "amal" sebagai sebuah kegiatan manusia yang menunjuk kepada kebudayaan sebagai "proses" justru merupakan salah satu ajaran pokok al-Quran. Amal atau karya adalah upaya manusia yang rasional dan efektif dipergunakan olehnya untuk menguasai lingkungan serta alamnya. Amal atau aktifitas budaya merupakan aktifitas hidup yang disadari, dimengerti dan direncanakan serta berkait erat dengan nilai-nilai.⁸⁹⁸

Kebudayaan dalam ajaran Islam tidak terlepas dari hakekat tujuan penciptaan manusia. Karena kebudayaan sebagai proses eksistensi manusia yang melibatkan seluruh potensi kemanusiaan yang diberikan Allah. Tujuan manusia diciptakan oleh Allah adalah untuk patuh dan taat kepada Allah (QS. Adz-Dzariyat (51):56). Secara langsung, al-Quran tidak berbicara tentang budaya secara terminologis. Hal ini terbukti dari tidak adanya istilah kebudayaan – bahasa Arab—yang dicantumkan dalam al-Quran. Budaya dalam bahasa arab *ats Tsaqofah* sepadan dengan istilah *ta'lim, ta'dib, tahdzib, tsaqafah* dan *tamaddun*. Istilah yang sepadan dengan budaya

⁸⁹⁶ Marsono, "Pergumulan Islam dalam Sistem Nilai Budaya Jawa", *religi*" Vol.II, No.2, 2003, 163

⁸⁹⁷ M. Dawam raharjo, *Pesantren dan Pemabaharuan*, Yogyakarta, LP3S, 1995, 19

⁸⁹⁸ Ach Syaikh, "Al Quran dan Dinamika Kebudayaan", *Falasifa*, Vol.1, No.1, 2010, 100

adalah *at-Ta'dib* atau *at-Tahdzib* yang mengandung arti peradaban. Dengan begitu maka istilah *ta'lim*, *ta'dib*, *tahdzib* mengandung arti kebudayaan dan peradaban.⁸⁹⁹

Adanya akulturasi budaya dalam kitab tafsir *al-Iklil Fi Ma'ani Tanzil* dengan Islam Jawa. Islam adalah agama yang selaras dengan budaya lokal dengan mengadaptasi dan mengelaborasikannya dalam kerangka besar budaya Islam. Keserasian Islam dan budaya tidak hanya terpancar pada keindahan budaya dan jiwa spiritual dalam masyarakat, akan tetapi kemampuan mengawinkan budaya lokal Jawa dengan Islam yang membentuk suatu kebaruan dan entitas harmonis yang menjadi salah satu bentuk Islam Nusantara melalui akulturasi budaya.⁹⁰⁰ Upaya mengawinkan keluhuran ajaran Islam dan budaya lokal Jawa salah satunya tampak pada penggunaan bahasa Jawa dalam kitab tafsir *al-Iklil Fi Ma'ani Tanzil*. Pengarang menyadari pentingnya kesadaran akan adanya cakrawala dalam teks al-Quran yang berupa nilai keislaman dan horison pembaca berupa kuatnya budaya Jawa yang hidup di tengah masyarakat. Kiai Misbah berusaha menggabungkan dan mengkomunikasikan kedua horison tersebut sehingga bisa menemukan keselarasan.⁹⁰¹ Sebuah upaya adanya keharmonisan antara horison ajaran Islam yang berada pada teks dan horison budaya yang terdapat dalam budaya yaitu penggunaan bahasa, penjelasan pula mengenai budaya politik, budaya bid'ah dan beberapa budaya lain yang dibahas Kiai Misbah dalam tafsirnya.

1. Budaya Politik

Pergolakan politik seperti apa yang diketahui terjadi di akhir dekade ini telah dijelaskan dalam kitab tafsir *al-Iklil*. Melihat telah lamanya tafsir ini ditulis, Kiai Misbah memberikan prediksi yang akurat mengenai dunia perpolitikan. Budaya politik tidak dapat terpisahkan dari adanya suatu Negara. Jika budaya politik yang ada kemudian diakulturasi dengan

⁸⁹⁹ Ach Syaikh, "Al Quran dan Dinamika Kebudayaan", *Falasifa*, 101

⁹⁰⁰ Koentjaraningrat, *Pengantar Ilmu Antropologi*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2009), 248

⁹⁰¹ Hans George Gadamer, *Truth and Method*, terj. Ahmad Sahidah. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar), 310

Islam agar keduanya senada berjalan bersama maka tidak ada perpolitikan yang hanya merebutkan kekuasaan tanpa adanya keinginan untuk memberlakukan visi misi kepemimpinan menurut Islam.

Kiai Misbah menjelaskan budaya politik ini berawal dari penjelasan beliau mengenai QS Ar-rum

الْم ۱ غُلِبَتِ الرُّومُ ۲ فِي يَوْمِ أَذْى الْأَرْضِ وَهُمْ مِّنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيَّغْلِبُونَ ۳

(1). Alif Laam Miim (2). Telah dikalahkan bangsa Rumawi (3). Di negeri yang terdekat dan mereka sesudah dikalahkan itu akan menang

yang ketika itu terjadi peperang antara Rum dan Persi. Ketika itu kaum Musyrik Mekah berkeinginan atas kemenangan Persi. Karena orang Persi adalah kaum Majusi yang tidak berpegang pada kitab apapun. Sedangkan sebaliknya, orang Muslim Mekah menantikan kemenangan Rum karena mereka adalah kaum kafir yang ahli kitab yakni kaum Nasrani. Perang yang berkecamukpun akhirnya terjadi dan persi memenangkan peperangan tersebut. Karena ketidakpercayaan orang Muslim terhadap pernyataan orang Musyrik Mekah, akhirnya Abu Bakara membuat perjanjian diantara keduanya. Jika Rum menang maka Abu Bakar mendapat 10 unta dan begitu pula sebaliknya. Perjanjian ini berlaku sampai 7 tahun. Dan setelah tujuh tahun dari perjanjian tersebut, Rumlah yang menang dalam peperangan.⁹⁰² Prediksi yang disampaikan oleh Kiai Misbah dari ayat ini yaitu

“ Sediluk meneh mesti ana perang. Apa perang nuklir, apa perang angkasa luar, apa perang biasa, *wallahu a'lam*. Kang penting para Muslimin kudu waspada lan siap-siap. Untung banget pemerintah kita perhatiane terhadap kesetabilan politik dalam Negeri. Umat Islam wajib ambiantu pemerintah gandengan karo usahane kang

⁹⁰² Misbah bin Zain al-Mushtafa, *al-Iklil Fi Ma'ani al-Tanzil*, juz 21, 3505

maha penting iki. Ora perlu rebut royok dadi penguasa. Wes ora wektune kita rebutan dadi penguasa.”⁹⁰³

(Sebentar lagi pasti ada perang. Entah perang nuklir, perang angkasa luar, perang biasa. Yang terpenting para Muslimin harus waspada dan siap-siap. Beruntung Pemerintah kita memberikan perhatian terhadap kestabilan politik dalam Negeri. Umat Islam wajib membantu pemerintah saling bergandengan dengan usaha yang paling penting. Tidak perlu berebut jadi penguasa. Bukan saatnya berebut menjadi penguasa.”

Inilah sebuah harapan Kiai Misbah dalam pergolakan perpolitikan Indonesia. Keinginan untuk mempersatukan Islam dan pemerintahan demi mewujudkan apa yang disebut dengan *baldatun thoyyibatun wa rabbun ghofur*. Rancangan ini kemudian sekarang ini disemangati dengan jargon *hubbul wathon minal Iman*. Meskipun perang ideologi, perang politik, perang budaya telah terjadi di Indonesia namun hal ini tidak akan berkecamuk seperti zaman peperangan Rum dan Persi ketika umat Islam berjalan bersama dengan Pemerintahan.

2. Budaya Ziarah Kubur

هٰذَا لِك تَبْلُوْا كُلُّ نَفْسٍ مَّا اَسْلَفَتْ وِرْدُوْا اِلَى اللّٰهِ مَوْلٰنَهُمْ الْحَقُّ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَّا كَانُوْا يَفْتَرُوْنَ ۝۳۰

30. Di tempat itu (padang Mahsyar), tiap-tiap diri merasakan pembalasan dari apa yang telah dikerjakannya dahulu dan mereka dikembalikan kepada Allah Pelindung mereka yang sebenarnya dan lenyaplah dari mereka apa yang mereka ada-adakan

Budaya kafir mengkafirkan, bid'ah membid'ahkan pada dekade akhir ini, sedang marak terjadi di Indonesia. Semua ibadah yang dikerjakan keluar dari Sunnah Nabi dianggap bid'ah. Kiai Misbah, dalam hal ini menjelaskan secara panjang dalam tafsir *al-Iklil*. Kiai Misbah ingin

⁹⁰³ Misbah bin Zain al-Mushtafa, *al-Iklil Fi Ma'ani al-Tanzil*, juz 21, 3507

memberikan argumen pada orang yang mengaku ulama' atau pemimpin yang memusyrik-musyrikkan kaum Muslim yang berziarah ke makam ulama' dengan maksud *tabaruk* atau *tawassul* yang tidak menjadikan kufurnya seseorang menurut qaidah ahlu sunnah.

Orang-orang yang suka mengkafirkan atau membid'ahkan suatu hal sebenarnya mereka adalah orang terlalu mudah mempercayai orang yang dengan mudahnya mengeluarkan dalil baik hadis ataupun al-Quran tanpa adanya pemahaman yang mendalam. Hal ini akan mengakibatkan perpecahan dan permusuhan antar umat Islam. Inilah yang terjadi riil di Indonesia saat ini.

Kandungan syirik dalam ziarah kubur adalah ketika ziarah tidak diniatkan untuk tawassul atau tabaruk, akan tetapi bermaksud ibadah kepada wali atau kubur para wali. Dalam hal ini Kiai Misbah yakin bahwa orang-orang yang berziarah kubur para wali tidak ada yang mempunyai niat atau kepercayaan bahwa wali adalah Tuhan yang mempunyai kemampuan memberikan apa yang dibutuhkan. Jadi menurut Kiai Misbah, kebolehan ziarah kubur yaitu mengubah niat awal untuk apa mereka berziarah di makam para wali hanya untuk tabaruk dan tawassul bukan untuk menuhankan makamnya atau wali tersebut. Jika orang mukmin meniatkan ziarah kubur dengan niat menuhankan makam wali maka mereka menyamai kelakuan orang musyrik. Inilah yang disebut dengan syirik amali.⁹⁰⁴

F. Simpulan

Tafsir di Indonesia mengalami perkembangan dari masa ke masa. Banyak tafsir di Indonesia di akhir-akhir dekade ini muncul tafsir-tafsir yang menggunakan bahasa lokal dan dituliskan dengan aksara tertentu. salah satunya yaitu tafsir *al-Iklil Fi Ma'ani Tanzil* karya KH Misbah Musthafa. Tafsir ini ditulis sebagai salah satu tafsir

⁹⁰⁴ Misbah bin Zain al-Mushtafa, *al-Iklil Fi Ma'ani al-Tanzil*, juz 11, 1969-1971

yang dapat digunakan oleh umat Muslim untuk mendekatkan diri kepada Allah. Ditulis lengkap 30 juz dengan menggunakan metode tahlili. Diterbitkan dalam 30 jilid yang setiap jilidnya berisi satu juz al-Quran. Ditulis menggunakan aksara *pegon* dan makna gundul dari kata perkata. Adanya makna gundul adalah memberikan kemudahan kepada pembaca agar dapat mengetahui makna perkata dan kaidah kalimatnya,

Penggunaan bahasa lokal dalam penulisan kitab tafsir memberikan pemahaman akan adanya akulturasi budaya dengan Islam. Apa yang ditulis KH Misbah Musthafa dalam tafsirnya bercorak budaya masyarakat Indonesia. KH Misbah ketika menjelaskan salah satu ayat kemudian merelasikan pemaknaan ayat tersebut dengan kehidupan masyarakat Indonesia. beliau tidak segan-segan merujuk apa yang dimaksudkan kepada masyarakat Indonesia. Menurut Penulis hal ini dikarenakan latar belakang penulisan tafsir *al-Iklil* adalah untuk mendekatkan kaum Muslim Indonesia kepada sang Maha Pencipta. Banyak budaya yang sebenarnya dikritik oleh KH Misbah salah satunya mengenai kronologi kafir mengkafirkan atau bid'ah membid'ahkan. Hal ini yang disoroti oleh KH Musthofa.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad Baidowi, "Aspek Lokalitas Tafsir *Al-Iklil* Fi Ma'ani Al Tanzil Karya KH Misbah Musthafa", *Nun*, (Vol.1, No.1, 2015), . 36
- al-Mushtafa, Misbah bin Zain. *al-Iklil Fi Ma'ani al-Tanzil*, (Surabaya: al-Ihsan,tt)
- Gusmian, Islah ,2003. *Khazanah Tafsir di Indonesia dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju
- Gusmian, Islah, 2010, "Bahasa dan Aksara Tafsir al-Quran di Indonesia dari Tradis, Hierarki hingga Kepentingan Pembaca", *Tsaqafah*, Vol.6, No.1
- Gusmian, Islah, 2016, "K.H. Misbah Ibn Zainal Mustafa (1916-1994M): Pemikir dan Penulis Teks Keagamaan dari Pesantren", *Jurnal Lektur Keagamaan*, vol.14, No.1
- Hans George Gadamer, 2004.*Turth and Method*, terj. Ahmad Sahidah. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Hidayah, Irfan, 2003, " Agama dan Budaya Lokal: Peran Agama dalam Peran Marginalisasi Busaya Lokal", *Jurnal religi*, Vol.II, No.2
- Hidayat, Komaruddin,2007. *Bahasa Agama*, Jakarta: Mizan Group
- Koentjaraningrat, 2009. *Pengantar Ilmu Antropologi*, Jakarta: Rineka Cipta
- Kompas, *Melihat Pelambang dari Naskah Kuno*, Senin 29 September 2003
- Marsono, 2003, "Pergumulan Islam dalam Sistem Nilai Budaya Jawa", *religi*" Vol.II, No.2
- Mustaqim, Abdul, 2009. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: LkiS
- Pudjiastuti, Titik, 2009. "Tulisan Pegon Wujud Identitas Islam-Jawa Tinjauan atas Bentuk dan Fungsinya",*Suhuf*" Vol. 2, No. 2
- Raharjo, M. , 1995 , *Dawam Pesantren dan Pemabaharuan*, Yogyakarta, LP3S
- Rohmana, Jajang A, 2014. "Memahami al-Quran dengan Kearifan Lokal: Nuansa Budaya Sunda dalam Tafsir al-Quran berbahasa Sunda", *Journal Quranic and Hadith Studies*, Vol.3, No.1
- Shihab, Quraish, 2009. *Membumikan al-Quran*, Bandung: Mizan
- Syaikhu, Ach , 2010, "Al Quran dan Dinamika Kebudayaan", *Falasifa*, Vol.1, No.1

OTORITARIANISME DALAM BAHTSUL MASAIL NU

Oleh: Ahmad Muttaqin
Mahasiswa UIN Sunan Kalijaga

Abstract

Nahdhatul Ulama (NU) is frequently identified as the moderate Islamic organization in releasing the religious decisions through *Bahtsul Masail*, an official department of NU which has the responsibility to answer the social and religious problems faced in society. In fact, *Bahtsul Masail* has the authority to determine the classical literatures as the sources in legalizing the religious decisions. Therefore, this article seeks to explore how and why the authoritarianism has been constantly in the context of *Bahtsul Masail* NU. Employing the theory of authoritarianism introduced by Khaled M. Abou El Fadl, this concludes that *first*, *Bahtsul Masail* NU tends to limit the sources taken only from the specific secondary classical source which is considerably bias to the NU's ideology and put it as the primary sources. *Second*, the factors of authoritarianism in using the classical sources in *Bahtsul Masail* NU are (1) sociologically *kiai* as the main actor teaching the classical Islamic books in *Pesantren* as a part of the primary sources in *Bahtsul Masail*, and (2) method of *mazhabi* as the basic principle in NU organization.

Keywords: *Authoritarianism, Authority, Bahtsul Masail.*

Abstrak

Nahdhatul Ulama (NU) sering diidentifikasi sebagai organisasi Islam yang moderat dalam merilis keputusan keagamaan melalui Bahtsul Masail, sebuah lembaga resmi NU yang memiliki tugas menjawab persoalan sosial keagamaan di tengah masyarakat. Pada kenyataannya, Bahtsul Masail punya otoritas menentukan literatur klasik yang dipakai sebagai sumber melegalisasi keputusan keagamaan yang diambil. Oleh karena itu, artikel ini berupaya mengeksplor lebih jauh bagaimana dan mengapa otoritarianisme tetap ada dalam konteks Bahtsul Masail NU. Dengan menggunakan teori otoritarianisme yang diperkenalkan Khaled M. Abou El Fadl, artikel ini menyimpulkan bahwa, *pertama*, Bahtsul Masail NU cenderung membatasi sumber yang hanya diambil dari sumber klasik sekunder tertentu yang sangat bias ke ideologi NU dan menempatkannya sebagai sumber primer. *Kedua*, faktor-faktor otoritarianisme dalam penggunaan sumber sekunder dalam Bahtsul Masail NU adalah (1) secara sosiologis kiai sebagai aktor utama yang mengajar kitab klasik di pondok pesantren sebagai bagian dari sumber primer dalam Bahtsul Masail dan (2) metode *mazhabi* sebagai prinsip dasar dalam organisasi NU.

Kata kunci: *Otoritarianisme, Otoritas, Bahtsul Masail.*

A. PENDAHULUAN

“Saya (individu, kelompok, organisasi, institusi) mengerti benar apa yang dimaksud oleh pengarang (*author*), dan saya (individu, kelompok, organisasi, institusi) juga mengerti sepenuhnya apa yang dimaksud oleh teks (*text*), maka pengetahuan saya tersebut tidak bisa tidak bersifat pasti dan harus bersifat tegas dan final.”⁹⁰⁵

Ungkapan ilustrasi dari Amin Abdullah di atas menunjukkan bahwa sadar atau tidak, pembaca (*reader*), baik sebagai individu, kelompok, masyarakat, organisasi atau institusi penyimpul fatwa keagamaan, mazhab, aliran pemikiran keagamaan tertentu,. Penafsiran pembaca terkadang diposisikan sepenuhnya persis apa yang terkadang tergoda untuk merasa paling otoritatif untuk menafsirkan teks-teks keagamaan diinginkan oleh pengarang atau makna yang terkandung dalam teks. Seakan-akan penentuan makna secara sepihak tersebut menggantikan dan menghilangkan peran pengarang dan teks.

Salah satu lembaga penyimpul keagamaan yang menarik dan penting didiskusikan untuk melihat praktik otoritarianisme di dalamnya adalah Bahtsul Masail dalam organisasi keagamaan Nahdlatul Ulama (NU), salah satu ormas keagamaan yang berpengaruh dalam perkembangan keputusan persoalan keagamaan di masyarakat Indonesia. Dalam struktur perangkat organisasi NU, Bahtsul Masail adalah salah satu bagian “lembaga”. Lembaga dalam NU diartikan sebagai perangkat departementasi organisasi yang berfungsi melaksanakan kebijakan yang berkaitan dengan bidang tertentu. Lembaga Bahtsul Masail NU

⁹⁰⁵ Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan: Proses Negosiasi Komunitas Pencari Makna Teks, Pengarang dan Pembaca,” dalam Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi, 2004, xiii.

(LBM-NU) memiliki tugas untuk membahas dan memecahkan masalah-masalah yang tematik dan aktual serta memerlukan kepastian hukum.

Sebagai salah satu lembaga NU, Bahsul Masail dianggap mampu mengeluarkan keputusan keagamaan yang berkarakter moderat. Apalagi selama ini dianggap proses dan hasilnya berasal dari kitab-kitab klasik yang beragam dan kaya sehingga dalam pandangan umum proses dan produknya tidak mungkin terdapat unsur otoritarianisme. Bahsul Masa'il dianggap sebagai lembaga fatwa yang menghasilkan pandangan-pandangan hukum Islam dan persoalan sosial yang moderat.

Namun jika dicermati lebih lanjut proses legalisasi pendapat yang dihasilkan tidak terlepas dari metode mazhab yang cenderung memposisikan literatur klasik sebagai sumber primer, bukan Al-Quran dan hadis itu sendiri. Dari sinilah dibangun sebuah hipotesis bagaimana dinamika otoritarianisme dalam Bahtsul Masail NU. Membongkar otoritarianisme dan menjelaskan prosesnya akan membantu dalam memformat proses pengambilan hukum yang lebih mendekati pesan Tuhan, bukan subjektivitas pembaca. Konsep otoritas dan otoritarianisme inilah yang akan dijadikan konsep dasar dalam memotret dan menganalisa dinamika dalam proses penetapan keputusan-keputusan dalam Bahtsul Masail NU.

Untuk itu tulisan ini berusaha melihat dinamika yang terjadi dalam proses penetapan fatwa-fatwa keagamaan dalam Bahtsul Masail NU. Tulisan ini tidak bermaksud menguji kebenaran produk fatwanya tetapi lebih kepada bagaimana otoritarianisme bekerja dalam lembaga Bahtsul Masail ketika merespons isu-isu keagamaan. Teori yang digunakan adalah teori otoritarianisme yang digagas oleh Khaled M. Abou El Fadl dalam bukunya *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Khaled bermaksud menyajikan sebuah kerangka konseptual untuk membangun gagasan tentang otoritas dan mengidentifikasi penyalahgunaan otoritas dalam hukum Islam. Khaled memang berfokus pada otoritas persuasif dan

moral bukan pada otoritas kelembagaan. Lebih jauh, ia berusaha menggali gagasan bagaimana seseorang mewakili suara Tuhan tanpa menganggap dirinya sebagai Tuhan atau, setidaknya, tanpa ingin dipandang sebagai Tuhan.⁹⁰⁶

Kajian tentang pemikiran Khaled tentang otoritas hukum Islam telah banyak dikaji, begitu juga dengan kajian lembaga Bahtsul Masail dalam NU. Namun, sejauh penelusuran penulis, kajian yang memotret Bahtsul Masail NU dalam kerangka teori otoritarianisme Khaled belum ada yang mengkaji. Di sini lah posisi kajian penulis dalam paper ini. Metode dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif dengan kajian pustaka yaitu literatur tentang Bahtsul Masail NU sebagai objek material dan pendekatan teori otoritas Khaled sebagai objek formal. Selanjutnya problem akademik di atas perlu dirumuskan dalam dua pertanyaan utama. *Pertama*, bagaimana bentuk otoritarianisme dalam dinamika Bahtsul Masail NU? *Kedua*, mengapa otoritarianisme terjadi dalam Bahtsul Masail NU?

B. Teori Otoritarianisme Khaled M. Abou El Fadl⁹⁰⁷

Sebelum masuk pada inti pembahasan, sub bab ini akan memaparkan sepintas definisi umum otoritarianisme dan teori otoritarianisme dalam pandangan Khaled M. Abou El Fadl. Secara sederhana otoritarianisme adalah paham kepatuhan mutlak

⁹⁰⁶ Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, 2.

⁹⁰⁷ Nama lengkapnya Khaled Medhiat About El Fadl. Dilahirkan di Kuwait pada tahun 1963. Sejak umur 12 tahun telah menghafal Al-Quran dan mengikuti kelas syariah di masjid lokal di daerahnya. Rajin membaca buku koleksi orang tuanya yang berprofesi sebagai pengacara. Negara Kuwait pada waktu itu terkenal dengan pemerintahan represif dan otoriter. Khaled kemudian termotivasi untuk mengkaji Islam lebih dalam dengan studi di Timur Tengah dan universitas ternama di Amerika. Sebelum di Amerika, Khaled sempat belajar di Mesir dan di sanalah dia mulai merasakan keterbukaan keilmuan dibanding di Kuwait.

Prestasi di Amerika dimulai dari Yale University pada tahun 1982 pada bidang politik. Tahun 1986 melanjutkan studi hukum ke University of Pennsylvania Law School untuk gelar *Jurist Doctor* hingga tahun 1989. Kemudian lanjut ke Princeton University dan menyelesaikan doktor pada tahun 1999 dalam bidang pemikiran hukum Islam. Pada saat bersamaan ia menempuh studi hukum di UCLA (University of California Los Angeles). Pengetahuan yang luas dan kontribusinya terhadap ilmu pengetahuan mengantarkan Khaled dianugerahi banyak penghargaan, di antaranya *University of Oslo Human Right Award*, *Lister Eitenger Prize* tahun 2007, *Carnegiei Scholar in Islamic Law* tahun 2005. Lihat Lubab Muttaqin, "Positifisasi Hukum Islam dan Formalisasi Syari'ah Ditinjau dari Teori Otoritarianisme Khaled Abou El Fadl," *Al-Hikam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial* 11 No. 1 (Juni 2016): 71, diakses 30 September 2018, doi: <http://dx.doi.org/10.19105/al-ihkam.v11i1.859>.

kepada sastra atau anggapan bahwa pengetahuan itu dijamin oleh suatu sumber atau penerimaan suatu kesaksian secara tidak kritis sebagai kebalikan dari usaha bebas untuk mengetahui yang benar atau yang salah.⁹⁰⁸ Dalam definisi Simon Blackburn, *authoritarian personality* (kepribadian otoriter) diartikan sebagai sikap yang tidak bisa toleran atau sangat loyal sehingga mirip dengan fanatisme.⁹⁰⁹

Khaled mencoba memberikan detail penjelasan otoritarianisme dalam beberapa definisi. *Pertama*, otoritarianisme adalah tindakan mengunci teks dan mengurung kehendak Tuhan atau kehendak teks, dalam sebuah penetapan makna dan menyajikan makna tersebut sebagai sebuah hal yang pasti, absolut dan menentukan. *Kedua*, otoritarianisme merupakan tindakan yang melampaui batas otoritas atau kekuasaan yang dimandatkan sedemikian rupa sehingga menyelewengkan atau mengambil alih kekuasaan dari pemberi mandat.⁹¹⁰ *Ketiga*, dilihat sebagai tindakan dari orang-orang yang menggunakan simbolisme dari komunitas interpretasi hukum tertentu untuk mendukung argumentasi mereka. *Keempat*, otoritarianisme merupakan pengabaian terhadap realitas ontologisme Tuhan dan pengambilalihan kehendak Tuhan oleh wakil Tuhan sehingga wakil tersebut secara efektif kemudian mengacu kepada dirinya sendiri. Orang seperti ini akan melakukan pemaksaan interpretasi kepada orang lain tanpa memperdulikan pendapat lain.⁹¹¹

Kegelisahan Khaled berawal dari otoritarianisme yang dipamerkan oleh CRLO (*Council for Scientific Research and Legal Opinion*). Lembaga ini secara resmi mengeluarkan fatwa atas mandat dan kepercayaan dari Saudi Arabia. Karenanya, mereka menganggap sebagai representasi paling otoritatif terhadap penerjemah

⁹⁰⁸ Pius A Partanto dan M. Dahlan Al Barry, *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya : Arkola, t.t.), 553.

⁹⁰⁹ Simon Blackburn, *Kamus Filsafat* terj. Yudi Santoso, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013, 72.

⁹¹⁰ Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, 138.

⁹¹¹ *Ibid.*

pesan-pesan Tuhan di balik teks-teks keagamaan.⁹¹² Hal ini dalam pandangan Khaled menunjukkan kebangkrutan hukum Islam kontemporer. Walaupun studi kasus yang dijadikan objek kajian adalah CRLO, Khaled menegaskan setidaknya harus disadari kerangka konseptual yang ingin diperkenalkan adalah perbedaan antara yang otoritatif dan otoriter.⁹¹³

Terlebih dahulu Khaled mengemukakan perbedaan antara otoritas koersif dan persuasif. Otoritas koersif merupakan kemampuan untuk mengarahkan perilaku orang lain dengan cara membujuk, mengambil keuntungan, mengancam atau menghukum, sehingga orang yang berakal sehat akan berkesimpulan bahwa untuk tujuan praktis mereka tidak punya pilihan kecuali harus menurutinya. Otoritas persuasif melibatkan kekuasaan yang bersifat normatif dan merupakan kemampuan untuk mengarahkan keyakinan atau perilaku seseorang atas dasar kepercayaan.⁹¹⁴ Otoritas persuasif bisa berubah menjadi koersif jika seseorang atau kelompok tertentu diposisikan atau memposisikan diri sebagai satu-satunya kebenaran dan menafikan yang lain. Disitulah otoritarianisme penafsir (*reader*) muncul.⁹¹⁵

Khaled kemudian menguatkan argumentasinya dengan mengutip istilah R.B. Friedman bahwa memangku otoritas (*being in authority*) dan memegang otoritas (*being an authority*) adalah beda. Memangku otoritas berarti menduduki jabatan resmi atau struktural yang memberinya kekuasaan untuk mengeluarkan perintah dan arahan. Sedangkan memegang otoritas adalah seseorang meninggalkan pendapat pribadinya karena tunduk pada pemegang otoritas yang dipandang memiliki pengetahuan, kebijaksanaan atau pemahaman yang lebih baik.⁹¹⁶

⁹¹² Nur Zaini, "Hermeneutika Khaled Abou El Fadl," dalam *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider* ed. M. Arfan Mu'ammam dan Abdul Wahid Hasan, Yogyakarta: IRCiSoD, 2012, 174.

⁹¹³ Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, 380.

⁹¹⁴ *Ibid.*, 37.

⁹¹⁵ Aksin Wijaya, *Arah Baru Studi Ulum Al-Quran: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, 210.

⁹¹⁶ *Ibid.*, 37-38.

Dalam hal menghindari sikap otoriter ketika menafsirkan Al-Quran, harusnya selalu berinteraksi terus menerus dalam tiga elemen yaitu, teks, pengarang dan pembaca. Istilah lain terjadi *negotiating process* yaitu penyeimbang antara berbagai muatan kepentingan yang dibawa oleh tiga pihak yang terlibat. Masing-masing pihak yang terlibat tidak diperbolehkan menguasai, menekan, dan mendominasi pihak lainnya dalam menentukan makna Al-Quran yang ingin dicari secara bersama-sama.⁹¹⁷ Tidak ada yang boleh memonopoli.

Amin Abdullah mengungkapkan, "Hal baru dari buku Khaled M. ABou El Fadl khususnya dalam buku "Speaking in God's Name" adalah cara mendekati dan menelaah persoalan ini lewat pendekatan hermeneutis yang mendalam-tajam serta implikasinya dalam studi keislaman secara menyeluruh serta kensekuensinya dalam praktik keagamaan Islam dalam kehidupan sehari-hari dalam berbagai persoalan dan isu-isu yang lain."⁹¹⁸

Jika dilihat dari tiga pembagian hermeneutika Josef Bleicher, hermeneutika tawaran Khaled lebih bercorak pada filsafat hermeneutik.⁹¹⁹ Yaitu bukan teori hermeneutika yang berisi pada aturan metodologis untuk mencapai makna sebagaimana yang diinginkan pengarang. Bagi filsafat hermeneutik (*hermeneutical philosophy*) tidak lagi membahas bagaimana mencapai pada titik pemahaman yang sebenarnya, tetapi ingin melihat bagaimana pembaca (*reader*) memahami teks.⁹²⁰ Hal ini ditegaskan lagi oleh Fahrudin Faiz bahwa hermeneutika seperti ini merupakan pemahaman terhadap pemahaman oleh pembaca (penafsir) dengan melihat proses dan asumsi yang dibangun dalam pemahaman tersebut, termasuk

⁹¹⁷ Khaled M. Abou el-Fadl, *Speaking on God's Name*, 131.

⁹¹⁸ Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan, 10.

⁹¹⁹ Josef Blaicher mengenalkan tiga bidang pembagian hermeneutik, yaitu teori hermeneutik, filsafat hermeneutik dan hermeneutika kritis. Lihat Josef Blaicher, *Hermeneutika Kontemporer : Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik* terj. Ahmad Norma Permata, Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2013, vii.

⁹²⁰ Fahrudin Faiz, *Hermeneutika Al-Quran: Tema-tema Kontroversial*, Sleman: elSAQ Press, 2005, 9.

konteks yang melingkupi dan mempengaruhi proses tersebut.⁹²¹ Di sinilah posisi tawaran Khaled untuk memahami fenomena otoritarianisme dalam kasus-kasus lain.

Pendekatan hermeneutika mempertanyakan mengapa dalam dunia modern sekarang terdapat gejala umum yang mudah sekali ditangkap di berbagai tempat yaitu adanya kecenderungan yang kuat oleh umat beragama, khususnya Islam, untuk mengambil alih begitu saja kekuasaan (otoritas) pengarang (*author*), dalam hal ini adalah otoritas ketuhanan untuk membenarkan tindakan sewenang-wenang yang absolut (*despotism*) yang dilakukan oleh pembaca (*reader*) teks-teks atau nas-nas keagamaan. Dengan mengklaim bahwa pemahaman yang paling relevan dan paling benar " keinginan pengarang" (*the will of author*), maka dengan mudah para pembaca (*reader*) menggantikan posisi pengarang (*author*) dan menempatkan dirinya atau lembaganya sebagai satu-satunya pemilik absolut sumber otoritas kebenaran.⁹²²

Menurut Amin Abdullah, Khaled M. Abou El Fadhl, berulang kali menjelaskan dalam bukunya bahwa penggantian secara halus, dan lebih-lebih jika dilakukan dengan kasar, kekuasaan atau otoritas Tuhan (*author*) oleh pembaca (*reader*) adalah tindakan despotisme dan sekaligus bentuk penyelewengan (*corruption*) yang nyata dari logika hukum Islam yang tidak bisa dibenarkan begitu saja, tanpa kritik yang tajam dari *community of interpreters* (komunitas penafsir) yang ada di sekitarnya.⁹²³

Khaled sendiri mengakui bahwa tujuan utama bukunya adalah untuk menyajikan sebuah kerangka konseptual demi membangun gagasan tentang otoritas dan mengidentifikasi penyalahgunaan otoritas dalam hukum Islam. Di dalam buku ini Khaled tidak merujuk kepada otoritas kelembagaan, tetapi lebih

⁹²¹ *Ibid.*

⁹²² Amin Abdullah, "Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan", 10.

⁹²³ *Ibid.*, 11.

pada otoritas persuasif dan otoritas moral. Dengan demikian fokus utama buku ini adalah pada gagasan tentang pemegang otoritas dalam hukum Islam, yang dibedakan dengan otoritarianisme. Lebih luas lagi, buku ini menggali tentang gagasan bagaimana seseorang mewakili suara Tuhan tanpa menganggap dirinya sebagai Tuhan atau, setidaknya, tanpa ingin dipandang sebagai Tuhan.⁹²⁴

C. "*Back to Qur'an and Sunnah*" : Kembali ke Teks Otoritatif

Apa yang biasa dipahami dari otoritarianisme dalam pandangan Khaled perlu ditinjau lebih dalam. Bahwa Khaled tidak hanya mengkritik individu-individu yang memposisikan diri sebagai Tuhan dalam klaim kebenaran. Jika dilihat dari kasus realitas yang dihadapi oleh Khaled, seperti CRLO (*Council for Scientific Research and Legal Opinion*) sebagai lembaga resmi mengeluarkan fatwa di Saudi Arabia, ia sedang mengkritik otoritarianisme yang memposisikan sumber-sumber sekunder sebagai satu-satunya sumber paling otoritatif sehingga menutup upaya untuk kembali menggali esensi hukum dari sumber utama, yaitu Al-Quran dan hadis.

Ketika mendengar istilah kembali ke Al-Qur'an dan hadis atau "*Back to Qur'an and Sunnah*", alam pikiran kita mungkin segera mengidentifikasinya kepada aliran islamis-tekstualis. Istilah ini memang sangat familiar bagi kalangan kaum salafi. Mereka menganggap bahwa apapun harus merujuk langsung kepada Al-Quran. Golongan ini punya ciri khas yaitu tekstual-normatif. Mereka tak mampu membedakan antara Al-Quran dan pemahaman Al-Quran, mana yang mutlak dan mana yang relatif. Sehingga, ketika mereka merujuk langsung, di saat itu juga merasa bahwa pendapatnya sangat mutlak benar.

Di sisi lain, istilah "kembali kepada Al-Quran" kurang disukai oleh golongan yang menjaga tradisi keilmuan ulama klasik dan pendekatan mazhab. Mereka

⁹²⁴ Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, 2.

beranggapan bahwa memahami langsung kepada Al-Quran adalah hal mustahil. Ulama dan para mujtahid lah yang punya otoritas langsung menggali hukum-hukum dari sumber pertama. Argumen golongan yang disebut terakhir ini juga didasari pada pemahaman bahwa menggunakan pendapat para ulama klasik termasuk para ahli fiqih dalam karyanya sama halnya dengan merujuk kepada Al-Quran. Para ulama fiqih tentu menggunakan Al-Quran maupun hadis dalam memproduksi karya-karyanya. Misalnya, para pemegang mazhab fiqih Imam Syafi tentu akan mengkaji kitab fiqih dan ushul fiqih Imam Syafi. Baik yang menerapkan begitu saja produk fiqih maupun mereka yang menjadikannya sebagai rujukan *manhaj* (metode) untuk mengupas persoalan lain.

Golongan pertama di atas jelas hanya akan terjebak pada makna tekstual ayat tanpa mengkaji konteks historis baik asbabun nuzul ayat maupun konteks makronya yang meliputi situasi sosial-kultural pada saat itu. Bagaimanapun turunnya ayat-ayat Al-Quran tersituasikan oleh ruang dan waktu. Untuk memahaminya dengan baik harus dipahami dalam situasinya kemudian mengambil signifikansi untuk konteks kini.

Namun demikian, golongan kedua, jika tidak hati-hati akan terjebak pada kebakuan dan kebekuan karya ulama-ulama klasik. Walaupun para ulama klasik melakukan pemaknaan kontekstual ketika berinteraksi dengan ayat Al-Quran, produk pemahaman mereka bisa jadi telah disesuaikan pada situasi realitas yang dihadapi namun tidak mesti sesuai dengan realitas yang kita hadapi dewasa ini. Ini berarti, mengambil hasil ijtihad mereka begitu saja tanpa ada pembacaan ulang juga bisa menjebak pada pemahaman tekstual.

Golongan ini biasanya berargumen bahwa mereka memposisikan karya ulama klasik tidak sekedar produk pemahaman tetapi metode beristinbat hukum yang digariskan dalam kaidah-kaidah ushul. Namun, tetap saja tidak bisa terlepas

dari kaidah yang baku. Kaidah-kaidah ushul yang diterapkan ulama fiqih klasik seakan diposisikan sebagaimana kebakuan teks ayat-ayat Al-Quran.

Di sinilah sebenarnya titik tekan yang dikritik Khaled ketika melihat hasil keputusan lembaga fatwa di Saudi Arabia. Khaled menegaskan bahwa Al-Quran sebagai firman Tuhan yang suci dan abadi. Oleh karena itu, Al-Quran sangat layak untuk dijelajahi, dikaji, dan diikuti. Memosisikan Al-Quran sebagai sumber utama adalah hal yang mutlak.⁹²⁵ Pernyataan Khaled ini mengisyaratkan bahwa yang paling representatif untuk menjawab tantangan hukum Islam dalam melewati dinamika zaman adalah Al-Quran itu sendiri. Ia menjadi wadah untuk kembali mencari solusi paling otoritatif. Begitu juga dengan pandangan Khaled terkait sunnah Nabi. Walaupun Khaled menyadari tidak semua hadis yang merekam sunnah Nabi itu otentik, ia tetap berasumsi bahwa maksud dan teladan Nabi harus menjadi faktor penentu.⁹²⁶

Hal ini menjelaskan alasan Khaled secara khusus menuliskan sub bab Al-Quran dan Sunnah pada bab "teks and otoritas" dalam bukunya *Speaking in God's Name*. Khaled ingin mempertegas otoritas Al-Quran dan sunnah sebagai sumber ajaran utama, bukan pandangan-pandangan ulama tertentu yang diidolakan ataupun karya-karya klasik yang sifatnya baku. Khaled menyadari hukum Islam yang telah mengkristal dalam literatur-literatur dunia Islam klasik adalah produk manusia yang tidak terlepas dari negosiasi sosio-kultural pada zamannya.

D. Formulasi Kerangka Metodologis Bahtsul Masail NU

Bahtsul Masail (pembahasan persoalan-persoalan) dalam tradisi NU dilatari dari adanya kebutuhan masyarakat terhadap hukum Islam praktis (*ámaliy*) bagi kehidupan sehari-hari yang mendorong para ulama dan intelektual NU untuk

⁹²⁵ *Ibid.*, 19.

⁹²⁶ *Ibid.*, 20.

mencari solusinya dengan melakukan *bahts al-masa'il*. Jika ditelusuri, kegiatan Bahtsul Masail pertama kali dilaksanakan pada tahun 1926 atau beberapa bulan setelah lahirnya NU. Namun perlu dicatat institusi Lajnah Bahtsul Masail baru resmi ada pada Mukhtamar XXVIII di Yogyakarta tahun, 1989, ketika Komisi I (Bahtsul Masail) merekomendasikan kepada PBNU untuk membentuk "*Lajnah Bahtsul Masa'il Diniyah*" sebagai lembaga permanen yang khusus menangani persoalan keagamaan. Pada akhirnya terbentuklah *Lajnah Bahtsul Masa'il Diniyah* pada tahun 1990.⁹²⁷

Sahal Mahfudz, sebagaimana yang dikutip oleh Pipin Armita, menjelaskan dalam struktur organisasi NU, Bahtsul Masail adalah tugas yang dibebankan kepada Lembaga Syuriah (legislatif). Kepengurusan Lembaga Bahtsul Masail hanya ditangani oleh ketua (*rais*), sekretaris (*khatib*), anggota (*a'da* atau *'awam*), tim perumusan yang terdiri dari ketua, sekretaris, dan beberapa orang anggota. Sementara itu, para peserta Bahtsul Masail adalah para ulama dan cendekiawan NU, baik yang berada di dalam struktur organisasi maupun tidak, termasuk di dalamnya kiai-kiai pesantren.⁹²⁸

Secara umum, kerangka metodologis istinbat hukum dalam Bahtsul Masail memuat dua elemen yang bertumpu pada aktivitas istinbat secara kolektif. *Pertama*, elemen trilogi metode *istinbat* yaitu metode *qauli*, metode *ilhaqi* dan metode *manhaji*.⁹²⁹ Dari tiga metode ini, metode pertama yang paling banyak digunakan karena persoalan-persoalan yang dibahas pada umumnya telah ada dalam kitab-

⁹²⁷ Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, Yogyakarta: LkiS, 2004, 67-68.

⁹²⁸ Pipin Armita, "Relasi Kuasa dalam Penetapan Hadis sebagai Hujjah dalam Bahtsul Masail Mukhtamar NU ke-33 Tahun 2015," *Tesis*, Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017, 26.

⁹²⁹ Metode *qauli* adalah mengikuti pendapat yang sudah jadi dalam kitab fikih mazhab tertentu. Metode *ilhaqi* adalah menganalogikan kasus baru dengan kasus lain yang sudah ada ketentuan hukumnya melalui pendapat yang sudah "jadi" dalam kitab fikih tadi. Sementara metode *manhaji* adalah mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah dirumuskan oleh ulama-ulama mazhab. Lihat Muhammad Abid, "Kritik Nalar Fiqih Nahdlatul Ulama (NU): Pembacaan Baru Terhadap Bahtsul Masail," *Disertasi*, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017, 80.

kitab standar (*mu'tabarah*) Bahtsul Masail.⁹³⁰ Kedua, elemen kerangka analisis sosial, meliputi analisis masalah, analisis dampak, analisis hukum dan analisis tindakan, peran dan pengawasan.⁹³¹ Elemen kedua ini mensyaratkan penggunaan perspektif yang bersifat komprehensif dan multidisipliner. Hal ini menunjukkan adanya upaya pembaharuan orientasi daripada institusionalisasi.⁹³²

Menurut Muhammad Abid, para kiai NU dalam Bahtsul Masail berperan sebagai penafsir kitab kuning dan tidak bisa terlepas dari subyektivitas yang mengikat dirinya. Subyektivitas itu disebut dengan term "nalar" (*'aql*) oleh Muhammad Abid al-Jabiri, term "*episteme*" oleh Michel Foucault, term "praduga" (*prejudice*) oleh Hans-George Gadamer, term "paradigma" (*paradigm*) oleh Thomas Kuhn, term "otoritas" (*authority*) oleh Wael B. Hallaq, atau juga term "otoritas akademik" oleh Akh. Minhaji. Subyektivitas inilah yang merupakan "realitas tak terbaca" dari Bahtsul Masail yang hanya bisa diungkap dengan aktivitas kritik nalar.⁹³³

Tradisi bermazhab sebagai otoritas epistemik NU memiliki lima prinsip fundamental yang saling terkait satu sama lain. Pertama adalah dialektika antara kontinuitas tradisi dan akomodasi perubahan yang terkenal dalam adagium populer "melestarikan warisan lama yang baik, namun juga mengadopsi hal baru yang lebih baik." Kedua yaitu memelihara kemaslahatan dan budaya lokal. Ketiga adalah prinsip mementingkan hirarki otoritas yang mencerminkan watak doktrinal dari prinsip pertama di atas yaitu kontinuitas tradisi. Keempat yaitu prinsip kehati-hatian terutama dalam hal yang bersifat doktrinal. Kelima adalah sikap moderat sebagai akumulasi dari empat prinsip fundamental yang disebutkan sebelumnya.⁹³⁴

⁹³⁰ Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, 170.

⁹³¹ Muhammad Abid, "Kritik Nalar Fiqih Nahdlatul Ulama (NU)", 77.

⁹³² *Ibid.*, 85.

⁹³³ *Ibid.*, 33.

⁹³⁴ *Ibid.*, 35-39.

Sebagaimana dalam beberapa literatur, NU sejak awal pendiriannya menegaskan diri sebagai organisasi sosial keagamaan pengusung tradisi bermazhab, baik dalam bidang fikih, teologi maupun tasawuf. Hal ini juga ditegaskan dalam keputusan fatwa Bahtsul Masail edisi pertama pada tahun 1926 bahwa umat Islam wajib mengikuti salah satu dari empat mazhab yang telah tersohor dan terkodifikasi. Empat mazhab yang dimaksud adalah mazhab Hanafi, Maliki, Syafi'i dan Hambali.⁹³⁵ Penegasan ini tidak terlepas dari konteks sosio-historis dimana para kiai NU pada waktu itu merasa perlu konsolidasi internal karena ketegangan dengan kaum reformis yang puritan dan anti-mazhab ketika itu. Sebagaimana yang diketahui awal abad-20 ditandai dengan lahirnya sejumlah organisasi Islam reformis di Indonesia, seperti Muhammadiyah (1912), Al-Irsyad (1914) dan PERSIS (1923) sebagai respons perlawanan terhadap kolonialisme.⁹³⁶

Fatwa-fatwa hasil Bahtsul Masail edisi dekade 1920-an dan 1930-an mencerminkan dimensi kontinuitas dalam otoritas epistemik NU. Konservasi tradisi bermazhab sebagai dimensi kontinuitas tersebut tetap dijadikan sebagai basis intelektualisme NU hingga beberapa dekade berikutnya. Hal ini terlihat dari fatwa hasil Bahtsul Masail edisi tahun 2010 terkait tema format penetapan Bahtsul Masail fatwa tersebut menyatakan bahwa pendapat para ulama mazhab dalam kitab kuning berposisi sebagai referensi primer Bahtsul Masail. Kalaupun ayat Al-Quran dan hadis dicantumkan, hal itu tetap berada dalam koridor bermazhab, dalam arti berfungsi sebagai penunjang argumen pendapat ulama dalam kitab-kitab kuning.⁹³⁷

E. Otoritas Tiga Elemen: Kiai, Kitab dan Metode

1. Otoritas Kiai NU

Aktor Bahtsul Masail adalah kiai-kiai NU dengan peran masing-masing yang dipilih menjadi tiga level grup, yaitu pimpinan sidang, tim perumus dan peserta

⁹³⁵ *Ibid.*, 45.

⁹³⁶ *Ibid.*

⁹³⁷ *Ibid.*, 47-48.

diskusi. Ketiga level grup tersebut biasanya memiliki hak berpendapat yang setara, terlepas dari jenjang usia dan posisi strukturalnya.⁹³⁸ Kualifikasi kiai-kiai NU dalam Bahtsul Masail menjadi faktor yang menentukan terhadap kualitas proses diskusi ataupun fatwa yang dihasilkan. Latar belakang pendidikan, wawasan keilmuan, dan pengalaman yang mereka miliki membawa pengaruh yang signifikan. Abid mengutip Mahsun bahwa ada perbedaan yang mencolok antara pendapat dan pendekatan yang dipakai oleh pembahas (*bahisin*) yang berlatar belakang pendidikan pesantren murni dan pembahas yang pernah mengenyam pendidikan formal. Begitu dominannya pemakaian metode *qauli* dalam Bahtsul Masail *Waqi'iyah*, menurutnya, dipengaruhi oleh faktor kesenjangan SDM. Faktor yang sama juga melatarbelakangi peristiwa penolakan gagasan Kiai Sahal Mahfudz (w. 2014) pada muktamar tahun 1984 terkait pemakaian kitab-kitab yang dianggap tidak *mu'tabar* (standar) dalam Bahtsul Masail, peristiwa penolakan hermeneutika sebagai metode penafsiran teks agama pada Bahtsul Masail edisi tahun 2004, dan munculnya respons negatif sejumlah kiai NU terhadap Bahtsul Masail *Maudu'iyah* dan Bahtsul Masail *Qanuniyyah*.⁹³⁹

2. Otoritas Kutub Mu'tabarah

Bahtsul Masail memosisikan kitab kuning sebagai referensi primer. Al-Quran dan hadis diposisikan sebagai sumber ajaran Islam, namun untuk menguatkan tradisi bermazhab. Dalam tradisi intelektual NU, konservasi bermazhab adalah prinsip utama. Implikasinya, sandaran dan rujukan kitab-kitab kuning menempati posisi penting dalam Bahtsul Masail. Berdasarkan penelitian Ahmad Zahro, definisi mengenai *al-kutub al-mu'tabarah* (kitab-kitab otoritatif) yang dijadikan rujukan dalam menetapkan keputusan-keputusan hukum belum final. Pada Munas Alim Ulama NU pada tanggal 21-25 Juni 1992 di Bandar Lampung ditegaskan kembali bahwa yang dimaksud dengan *al-kutub al-mu'tabarah* adalah kitab-kitab tentang

⁹³⁸ *Ibid.*, 236.

⁹³⁹ *Ibid.*, 236-237.

ajaran Islam yang sesuai dengan akidah *ahlussunnah wal jama'ah* (aswaja). Namun penegasan ini "mentah" lagi karena adanya gugatan dan tuntutan redefinisi terhadap aswaja sendiri. Berkaitan dengan tersebut, Zahro juga menemukan adanya dominasi kitab-kitab Syafi'iyah dan kitab-kitab kuning lain dalam waktu yang cukup lama, mulai bergeser pada digunakannya sebagian kitab mazhab lain termasuk selain mazhab empat. Beberapa kitab yang tidak berafiliasi pada mazhab tertentu dan kitab-kitab baru mulai digunakan, walaupun dengan jumah yang terbatas.⁹⁴⁰

Penelitian Zahro ditegaskan dalam penelitian disertasi Muhammad Adib bahwa kriteria *kutub mu'tabarah* memberi ruang bagi kiai-kiai NU dalam Bahtsul Masail untuk menggunakan referensi kitab secara fleksibel namun tetap berpijak tradisi bermazhab.⁹⁴¹ Fleksibilitas kiai-kiai NU dalam penggunaan literatur bisa dijumpai pada setiap edisi Bahtsul Masail. Bahkan pada Bahtsul Masail PWNNU Jawa Timur juga sering menggunakan kitab-kitab yang ditulis oleh tokoh-tokoh berhaluan reformis, di antaranya karya asy-Syaukani (w. 1834) pada edisi tahun 2006 dan 2010, karya-karya Ibn al-Qayyim al-Jauziyah (w. 1350) pada edisi tahun 2009 dan 2010, dan karya Ibn Taimiyah (w. 1328) pada edisi tahun 2012. Padahal ketiga tokoh ini dikenal kritis terhadap tradisi bermazhab.⁹⁴²

Hasil penelitian Ahmad Zahro dan Abid menunjukkan adanya dinamika pergeseran makna *kutub mu'tabarah* (kitab-kitab otoritatif) sebagai rujukan dalam Bahtsul Masail. Batasan penggunaan referensi pun makin diperluas tidak hanya pada mazhab Syafi'i atau empat mazhab lain, tetapi juga kitab-kitab lain. Namun satu hal yang tidak bisa dilepaskan dari dinamika Bahtsul Masail tersebut yaitu ketergantungan kepada referensi-referensi kitab-kitab klasik sebagai bahan rujukan dalam memecahkan persoalan hukum yang dihadapi.

⁹⁴⁰ Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, 260.

⁹⁴¹ Muhammad Abid, "Kritik Nalar Fiqih Nahdlatul Ulama (NU)", 53.

⁹⁴² *Ibid.*, 57.

3. Otoritas Metode Mazhab

Berdasarkan pendekatan mazhab dalam Bahtsul Masail, Lajnah Bahtsul Masail dalam Mukhtamar 1 tahun 1926 menegaskan bahwa penetapan hukum atas suatu masalah harus mengikuti jalur hirarki sebagai berikut. *Pertama*, pendapat yang disepakati al-Syakhani (Imam Nawawi dan Rafi'i). *Kedua*, pendapat yang berpegang pada Imam Nawawi saja. *Ketiga*, pendapat yang dipegang Imam Rafi'i saja. *Keempat*, pendapat yang didukung mayoritas ulama. *Kelima*, pendapat ulama yang pandai. *Keenam*, pendapat ulama yang *wara'*. Hal ini dikritik oleh Ahmad Zahro bahwa keputusan ini di samping *syafi'i-sentris* juga tidak disertai penjelasan legal-institusional bagaimana Imam Nawawi diprioritaskan, bagaimana menentukan kriteria bahwa suatu pendapat dapat didukung ulama terbanyak, apa standar ulama lebih pandai dari yang lain dan bagaimana mengukur kewara'an seorang ulama.⁹⁴³

Posisi *kutub mu'tabarah* sebagai referensi primer juga terkait dengan pelaku *istinbat*. Kiai-kiai NU cenderung menempatkan diri sebagai *muqallid*, yakni penganut imam-imam mazhab. Hal ini sebenarnya telah ditegaskan sejak awal berdirinya NU bahwa *taqlid* sebagai metode dalam mencari jawaban hukum. *Taqlid* kembali dipertegas dalam Bahtsul Masail edisi tahun 1939 bahwa alasan kewajiban mengikuti mazhab empat agar umat Islam tidak mencampurkan hak dan batil, tergelincir dalam kesalahan atau mengambil yang mudah saja.⁹⁴⁴ Namun hal ini juga tidak menafikan ijtihad kiai-kiai NU. Kiai Achmad Siddiq (1979) mengatakan *taqlid* bisa juga dimaknai mengikuti pola pikir imam mazhab sebagai sintesis antara *taqlid* dan ijtihad, dengan istilah *taqlid manhaji*.⁹⁴⁵

Dari penjabaran di atas formalisasi kitab-kitab rujukan dalam Bahtsul Masail menjadi isu yang perlu dilihat lebih jauh. Dalam kalangan anggota Bahtsul Masail, kitab rujukan itu disebut "*al-Kutub al-Mu'tabarah*". Posisi lima prinsip fundamental

⁹⁴³ Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU*, 170.

⁹⁴⁴ Muhammad Abid, "Kritik Nalar Fiqih Nahdlatul Ulama (NU)", 218.

⁹⁴⁵ *Ibid.*, 219.

dalam NU dan tradisi bermazhab membentuk kesadaran kognitif kiai-kiai NU yang tidak berdisi sendiri tetapi terikat pada otoritas teks kitab kuning. Memang pada dasarnya penggunaan literatur yang beragam, perubahan metode *qauli* ke metode *manhaji* serta elemen analisis sosial yang diberlakukan bisa dianggap sebagai bentuk keterbukaan. Tetapi ini tidak terlepas dari dinamika peran kiai dan lembaga dalam pemberian legalitas literatur apa saja yang diperbolehkan menimbulkan tanda tanya dan persoalan mendasar dalam kaitannya otoritas penafsir dan teks. Hal inilah yang akan dibahas dalam sub bab berikut.

F. Dinamika Otoritarianisme dalam Bahtsul Masail NU

Otoritarianisme yang dimaksud Khaled dalam bukunya adalah merujuk pada metodologi yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna sebuah teks ke dalam pembacaan yang sangat subjektif dan selektif. Pembaca subjektif selektif akan menganggap pandangan pembaca telah mewakili suara pengarang dan mengabaikan otonomi teks atau teks menjadi sekunder.⁹⁴⁶ Apalagi, kata Khaled, mengatasnamakan otoritas pengarang (Tuhan) untuk membenarkan kezaliman pembaca sudah menjadi kecenderungan lazim di masa modern ini. Tergantikannya otoritas pengarang oleh pembaca adalah pengebirian logika hukum Islam.⁹⁴⁷

Menurut Khaled ada lima persyaratan agar tidak mudah melakukan tindakan sewenang-wenang yaitu pengendalian diri (*self-restraint*), sungguh-sungguh (*diligence*), mempertimbangkan berbagai aspek yang terkait (*comprehensiveness*), mendahulukan tindakan yang masuk akal (*reasonableness*) dan kejujuran (*honesty*). Kelima-limanya dijadikan acuan sebagai parameter uji sahih untuk meneliti berbagai

⁹⁴⁶ Khaled M. Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, 16.

⁹⁴⁷ *Ibid.*, 373.

kemungkinan pemaknaan teks sebelumnya pada akhirnya harus memutuskan dan merasa yakin bahwa dirinya memang mengemban sebagian perintah Tuhan.⁹⁴⁸

Khaled mengintrodusir otoritarianisme sebagai tindakan seseorang, kelompok atau lembaga yang “menutup rapat-rapat” atau membatasi keinginan Tuhan (*the will of the divine*), atau keinginan terdalam maksud teks dalam suatu batasan ketentuan tertentu, dan kemudian menyajikan ketentuan-ketentuan tersebut sebagai sesuatu hal yang tidak dapat dihindari, final, dan merupakan hasil akhir yang tidak dapat dibantah.⁹⁴⁹

Menurut penulis, tindakan pembakuan rujukan dalam Bahtsul Masail mirip dengan kritik otoritarianisme Khaled Abou El Fadl terhadap kebakuan CLRO yang hanya menyandarkan fatwa-fatwa pada ulama-ulama tertentu. Jika ditelisik lebih jauh fatwa para ahli hukum di CLRO tidak menyandarkan diri langsung ke sumber-sumber utama, yaitu Al-Quran dan hadis. Mereka lebih cenderung melegalisasi fatwa mereka dengan merujuk pendapat ulama-ulama yang diakui di kalangan mereka. Misalkan fatwa larangan menggunakan bra bagi perempuan disandarkan kepada pendapat Ibn Jibrin dalam *Fatawa al-Lajnah*,⁹⁵⁰ tentang larangan perempuan mengemudi mobil mengutip pendapat Shalih Ibn Fauzan dalam *al-Muntaqa*,⁹⁵¹ perempuan yang membatalkan sholat laki-laki dilandaskan pada al-Usaimin dalam *Fatawa al-Usaimin*,⁹⁵² pernikahan dengan niat bercerai dikeluarkan oleh Ibn Baz dalam *Majmu' Fatawa wa Maqalat Mutanawwi'ah* (1990).⁹⁵³

Hal ini menunjukkan bahwa sebenarnya Khaled sedang mengkritik bukan hanya pemahaman tekstual teks keagamaan tetapi juga gejala “memuja” otoritas kitab-kitab klasik tanpa melakukan elaborasi lebih lanjut. Tindakan seperti ini dalam

⁹⁴⁸ Amin Abdullah, “Pendekatan Hermeneutik dalam Studi Fatwa-fatwa Keagamaan”, 14.

⁹⁴⁹ *Ibid.*, 13.

⁹⁵⁰ Khaled Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, 385.

⁹⁵¹ *Ibid.*, 386.

⁹⁵² *Ibid.*, 388.

⁹⁵³ *Ibid.*, 390.

pandangan Khaled masuk pada ranah otoritas koersif dimana secara tidak langsung melakukan pembatasan, menghasut untuk merujuk pada sumber tertentu dan akan melakukan pembatalan jika pendapat-pendapat disandarkan pada kitab atau sumber-sumber di luar teks-teks keagamaan standar yang diakui dalam Bahtsul Masail. Pada saat itu sebenarnya ada unsur paksaan untuk mengikuti jalan terdikte yang mengantarkan pada otoritas koersif. Harusnya tindakan yang diambil adalah memberikan jalan untuk mengeluarkan pendapat sesuai dengan pilihan tanpa ada dikte dari sumber apa yang harus diambil.

Khaled menaruh perhatian penting dalam menggali signifikansi dari makna teks. Signifikansi akan selalu berubah sesuai perkembangan realitas. Sahiron juga menawarkan pentingnya melihat signifikansi fenomenal. Signifikansi fenomenal adalah pesan utama yang dipahami dan diaplikasikan secara kontekstual dimulai pada masa Nabi (baca: signifikansi fenomenal historis) hingga ayat Al-Quran dipahami dan diaplikasikan pada masa tertentu (baca: signifikansi fenomenal dinamis).⁹⁵⁴ *Back to Al-Quran* sebagaimana gagasan Khaled tidak berarti meninggalkan signifikansi dinamis dari hukum Islam yang ada pada karya-karya klasik. Justru, kembali menganalisis langsung kepada Al-Quran akan membuka ruang baru untuk menemukan makna teks atau signifikansi fenomenal historis dari teks sumber utama untuk kemudian dicarikan signifikansi fenomenal dinamis pada masa pembaca. Jika tidak, pembaca (*reader*) akan gagal menemukan signifikansi fenomenal dinamis untuk masanya.

Signifikansi ini tidak mesti dalam kitab-kitab klasik. Kitab klasik adalah produk pada masanya sendiri yang perlu didaur ulang untuk mengambil signifikansi pada situasinya kemudian dijadikan bahan mencari signifikansi masa kini. Peran Al-Quran

⁹⁵⁴ Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawasea Press bekerjasama dengan Baitul Hikmah Press, 2017, 140.

dan hadis harus menjadi rujukan pertama untuk menggali makna asal atau ajaran (signifikansi dinamis historis).

Jika diabaikan, maka akan memunculkan otoritarianisme yang lebih halus, yaitu klaim otoritas prosedur dimana proses pencarian keputusan hukum Islam hanya disandarkan pada data sekunder yaitu kitab-kitab klasik dan menganggap keputusan hasil olahan dari kitab-kitab tersebut lebih otoritatif dibanding jika langsung kepada Al-Quran. Semangat ini pada satu sisi justru membunuh keterbukaan dan mengunci rapat-rapat untuk menemukan pesan ilahi di balik teks Al-Quran. Di sinilah letak persamaan ulama Saudi yang dikritik Khaled dengan Bahtsul Masail NU yang sama-sama mengklaim benar karena bersandar pada karya ulama-ulama yang dijadikan rujukan, bukan pada semangat menggali langsung kepada Al-Quran dan hadis dengan pendekatan yang lebih kontekstual.

Institusional *taqlid* dalam Bahtsul Masail NU menjadikan Al-Quran dan hadis pada posisi sebagai sumber hukum Islam bersifat simbolis. Artinya, penegasan posisi Al-Quran dan hadis sebagai sumber ajaran Islam dilakukan dalam konteks ideologis, yakni peneguhan identitas NU sebagai organisasi dan komunitas Islam. Memang dalam anggaran dasar NU dicantumkan Al-Quran, sunnah, *ijma'* dan *qiyas* sebagai pedoman organisasi tetapi dalam tataran praksis, kitab kuning atau *kutub mu'tabarah* tetap menjadi referensi primer. Pencantuman Al-Quran dan hadis tetap tidak boleh keluar dari koridor pendapat ulama dan *kutub mu'tabarah*.⁹⁵⁵

Pengkultusan terhadap kitab-kitab klasik akan membunuh kreatifitas penggalian signifikansi jika hanya menjadikan teks-teks tersebut sebagai rujukan utama yang paten. Alasan sosiologisnya bisa dipahami karena para kiai mengajarkan kitab kuning di pondok pesantren dan sebagai wujud identitas penguasaan kitab klasik harus dijadikan literatur wajib dalam Bahtsul Masail. Selain itu, manhaj NU yang menganut metode mazhab mengharuskan para aktor harus mempelajari dan

⁹⁵⁵ Muhammad Abid, "Kritik Nalar Fiqih Nahdlatul Ulama (NU)", 220.

menjadikan kitab-kitab aliran mazhab sebagai rujukan utama dalam pembentukan identitas intelektual NU. Selain dua alasan ini, NU memiliki jargon “konservasi tradisi yang baik” yang mengharuskan untuk tetap mempertahankan literatur-literatur Islam klasik.

Jika dilihat dari kategori otoritas Khaled, para aktor Bahtsul Masail sedang memainkan peran sebagai aktor yang memiliki otoritas koersif atau dalam terminologi Richard Freidman, memangku otoritas (*being in authority*). Para peserta musyawarah tidak ada pilihan untuk merujuk ke kitab-kitab yang bertentangan dengan *kutub mu'tabarah* atau kitab-kitab yang berhaluan dengan pendekatan tradisi mazhab. Selain itu, metode pengambilan keputusan tidak boleh keluar dari kesepakatan Bahtsul Masail dalam hal ini harus mengikuti trilogi metode, yaitu *qauli*, *ilhaqi* dan *manhaji*. Dengan begitu, peserta memiliki keterbatasan untuk mengeksplor lebih jauh pendapat-pendapat mereka yang mungkin tidak ditemukan dalam literatur kitab-kitab klasik. Keterkuncian inilah yang penulis sebut otoritarianisme dalam Bahtsul Masail.

Dari definisi otoritarianisme yang diajukan oleh Khaled, tindakan pembatasan referensi dan rujukan adalah bentuk mengunci kreativitas berfikir. Bahkan Al-Quran dan hadis hanya diposisikan sebagai simbolistik dan pencantumannya dalam putusan hukum agama tidak boleh berbeda dengan *kutub mu'tabarah* atau kitab-kitab otoritatif. Dengan kata lain, makna Al-Quran dan hadis dikendalikan dan harus mengikuti arus keputusan dari hasil rujukan *kitab-kitab mu'tabarah*. Secara filosofis, hal ini tentu menyebabkan penyanderaan makna Al-Quran untuk ditarik sebagai pembenaran dari keputusan-keputusan hasil interaksi kitab-kitab klasik. Dalam metode *manhaji* pun demikian. Walaupun menggunakan alur logika berpikir para imam mazhab, langkah metodologis yang dipakai tidak bisa bebas dari kaidah-kaidah baku yang terdapat dalam ushul fiqih, *qawa'id al-fiqhiyah* dan sebagainya.

Sebenarnya dari tahun ke tahun muncul kesadaran untuk bergerak lebih bebas dalam menafsirkan teks-teks keagamaan terutama dari kalangan akademisi ataupun kiai NU yang berlatar pendidikan tinggi. Hal ini bisa dilihat dari munculnya beragam istilah yang sebelumnya tidak dikenalkan dalam keputusan Bahtsul Masail NU Mukhtamar 1 1926. Misalnya, munculnya metodologis *istinbat* hukum sejak Bahtsul Masail edisi 1992, edisi 2006 menyatakan legal penggunaan *talfiq*, fleksibilitas dalam batas-batas kemazhaban dan literatur yang hasilnya Bahtsul Masail edisi tahun 1989 mampu merevisi hukum zakat produktif edisi tahun 1984, munculnya istilah teknis baru seperti *taqlid* metodologis (*taqlid manhaji*).⁹⁵⁶

Ahmad Baso, selaku salah satu tokoh muda NU, sebenarnya juga mengkritik bahwa bertumpunya *istinbat* hukum pada *qiyas* dan kaidah-kaidah *ushul fiqh* sama saja dengan kembali ke asal. Menurutnya, kaidah tersebut sebagian merupakan teks hadis dan sebagian lagi insprasi maknanya berasal dari Al-Quran. Dengan begitu, menurutnya, konsep masalah yang terbakukan dalam kaidah *fiqh* adalah acara berpikir kembali pada teks Al-Quran dan hadis secara literal.⁹⁵⁷ Ahmad Baso kemudian mengusulkan konsep "*maqashid syar'iyah*" ketimbang metode "*qiyas*" namun tidak menjelaskan sumber pengambilan "*maqashid*" itu sendiri.⁹⁵⁸ Pernyataan ini memberi sinyal bahwa ada bentuk progresifitas pemikiran dalam tradisi NU tetapi tetap menolak untuk bertumpu langsung kepada teks utama. Di samping itu, dalam aplikasinya tetap saja Bahtsul Masail belum berani lepas diri dari metode mazhab yang dibatasi otoritas referensi-referensi kitab klasik tertentu maupun kebakuan kaidah-kaidah *ushul fiqh* mazhab *manhaji*.

⁹⁵⁶ Muhammad Abid, "Kritik Nalar Fiqih Nahdlatul Ulama (NU)", 201-205.

⁹⁵⁷ Ahmad Baso, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, Jakarta: Erlangga, 2006, 145.

⁹⁵⁸ *Ibid.*, 150.

G. Penutup

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan dua hal sebagai berikut. *Pertama*, Khaled M. Abou El Fadl dalam mengenalkan otoritas dan otoritarianisme hukum Islam sedang mengkritik kebiasaan penyandaran legalisasi keputusan hukum yang diambil secara berlebihan kepada teks-teks sekunder dari kitab-kitab klasik. Harusnya, umat Islam punya keberanian untuk kembali menyelami Al-Quran dan hadis dengan pendekatan baru yang mampu menangkap signifikansi dari sumber utama tersebut. Dengan landasan ini, dapat dikemukakan bahwa otoritarianisme dalam NU lebih kepada proses pengambilan legalitas yang terpaku hanya pada kitab-kitab *mu'tabar* maupun kebakuan *kaidah ushul fiqih* atau mazhab *manhaji* yang sesuai dengan prinsip dasar ideologi organisasi NU.

Kedua, faktor otoritarianisme dalam Bahtsul Masail NU adalah prinsip dasar intelektual NU yang tidak bisa melepaskan diri dari ketergantungan kitab-kitab *mu'tabar* karena secara sosiologis para aktor adalah kiai pesantren yang mengajarkan kitab kuning sebagai penjaga tradisi. Selain itu, metode mazhab adalah salah satu ketentuan fundamental dalam organisasi NU. Jika tidak terkontrol, pada akhirnya mengantarkan pada sikap fanatisme berlebihan yang melahirkan kebakuan dalam menghasilkan putusan-putusan hukum Islam.

DAFTAR PUSTAKA

- A Partanto, Pius dan M. Dahlan Al Barry. *Kamus Ilmiah Populer*, Surabaya : Arkola, t.t.
- Abid, Muhammad, 2017, "Kritik Nalar Fiqih Nahdlatul Ulama (NU): Pembacaan Baru Terhadap Bahtsul Masail." *Disertasi*. Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Armita, Pipin, 2017, "Relasi Kuasa dalam Penetapan Hadis sebagai Hujjah dalam Bahtsul Masail Muktamar NU ke-33 Tahun 2015." *Tesis*. Program Studi Magister Aqidah dan Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Baso, Ahmad, 2006, *NU Studies: Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalisme Neo-Liberal*, Jakarta: Erlangga, 2006.
- Blackburn, Simon, 2013, *Kamus Filsafat* terj. Yudi Santoso, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Blaicher, Josef, 2013, *Hermeneutika Kontemporer : Hermeneutika sebagai Metode, Filsafat dan Kritik* terj. Ahmad Norma Permata, Yogyakarta: Fajar Pustaka.
- Faiz, Fahrudin, 2005, *Hermeneutika Al-Quran: Tema-tema Kontroversial*, Sleman: eLSAQ Press.
- M. Abou El Fadl, Khaled, 2004, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif* terj. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: Serambi.
- , 2014, *Speaking in God's Name: Islamic law, Authority and Women*, Oneworld Press: Oxford.
- Muttaqin, Lubab, 2016, "Positifisasi Hukum Islam dan Formalisasi Syari'ah Ditinjau dari Teori Otoritarianisme Khaled Abou El Fadl," *Al-Hikam: Jurnal Hukum dan Pranata Sosial* 11 No. 1 (Juni 2016): 71. Diakses 30 September 2018. doi: <http://dx.doi.org/10.19105/al-ihkam.v11i1.859>.
- Syamsuddin, Sahiron, 2017, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*, Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press bekerjasama dengan Baitul Hikmah Press.
- Wijaya, Aksin, 2009, *Arah Baru Studi Ulum Al-Quran: Memburu Pesan Tuhan di Balik Fenomena Budaya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Zahro, Ahmad, 2004, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, Yogyakarta: LkiS.
- Zaini, Nur, 2012, "Hermeneutika Khaled Abou El Fadl," dalam *Studi Islam Perspektif Insider/Outsider* ed. M. Arfan Mu'ammam dan Abdul Wahid Hasan, Yogyakarta: IRCiSoD.

OTORITAS KEAGAMAAN DAN LITERATUR VISUAL ANAK DI KALANGAN MUSLIM GENERASI Z

Oleh:

Kirana Nur Lyansar

Mahasiswa Kajian Komunikasi dan Masyarakat Islam, Interdisciplinary Islamic Studies, Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Okta Nurul Hidayati

Mahasiswa Pendidikan Agama Islam, Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, IAIN Surakarta

Abstract

The discourse of religious authority may be put into two perspective; that of the subject and its media perspective. From the subject perspective, there is traditional religious authority for which *ulama* and *kyai* would have been main subject of authority. While in the post-Soeharto era, the religious authorities began to being contested with the emergence of da'ias celebrities. From the media one, the religious authorities have been reproduced on the screen, mainly television, social media and religious literatures. This paper examines how the religious literature circulating among Muslim children Generation Z construct their daily ethics. The media in this research are children popular literatures (Islamic visual comics) and periodical publication for children (*Cilukba*). We argue that popular children's literature such as Islamic visual comics and children's magazine *Cilukba* are present as alternative religious authorities creating Islamic identity of generation Z. This paper has framed the gentrification of authority from the subject (old authority) to the media, especially popular children's literature (alternative authority) in Indonesia.

Keyword: *Religious authority, children literature, Cilukba, visual Islam.*

Abstrak

Wacana otoritas keagamaan dapat dibagi berdasarkan kategori subjek dan media. Dari sisi subjek, otoritas keagamaan tradisional berada di tangan ulama dan kyai. Pasca Soeharto, otoritas keagamaan tersebut mulai mengalami kontestasi dengan munculnya dai-dai selebriti. Dari kategori media, otoritas keagamaan direproduksi di dalam televisi, media

sosial dan literatur keagamaan. Tulisan ini menelisik bagaimana literatur keagamaan yang beredar di kalangan anak-anak Muslim Generasi Z membangun etika keseharian anak-anak. Media yang dilihat yaitu bacaan-bacaan populer (komik visual Islam) dan literatur terbit berkala (majalah anak *Cilukba*). Kami berargumen bahwa literatur populer anak seperti komik visual Islam dan majalah anak *Cilukba* hadir sebagai otoritas keagamaan alternatif yang membentuk identitas keislaman generasi Z. Tulisan ini berguna untuk melihat gentrifikasi otoritas dari subjek (otoritas lama) ke media, khususnya literatur anak populer (otoritas alternatif) di Indonesia.

Kata kunci: *Otoritas agama, literatur anak, Cilukba, visual Islam.*

A. Pendahuluan

Pasca-Soeharto literatur visual Islam anak masih diproduksi secara kontinyu seperti komik Islam, bacaan populer dan majalah anak Islam. Kontinuitas ini menunjukkan adanya pihak atau masyarakat yang masih mengonsumsi literasi Islam anak baik secara rutin maupun berkala. Saat ini, meskipun bersaing dengan literasi video digital di *YouTube*, literatur visual Islam anak tetap mempertahankan ke-eksistensinya. Literatur visual Islam anak memiliki ciri khas khusus yang berbeda dengan literatur lainnya. Yang paling menonjol ialah adanya konten visual dalam bentuk ilustrasi seperti manusia, hewan, tumbuhan, alam, lingkungan rumah dan segala perlengkapannya. Semua ilustrasi digambarkan sedemikian rupa untuk menampilkan kesan representasi yang cukup sempurna. Dua hal lain yang melengkapi ciri literatur visual Islam anak ini yakni warna dan teks atau bahasa. Jika melihat fisik literatur visual ini, warna-warna yang digunakan biasanya warna cerah seperti merah, kuning, hijau, biru, *pink*, oranye dan lain-lain. Hampir semua warna dapat ditemukan di dalamnya. Sedangkan bahasa yang digunakan dalam literatur visual ini singkat dan menggunakan bahasa sehari-hari sehingga mudah dimengerti anak.

Studi mengenai literatur visual selama ini melihat bagaimana visual menjadi *everyday life* masyarakat yang membentuk suatu budaya, identitas, dan

geopolitik.⁹⁵⁹ Selain itu visual juga digunakan sebagai sarana edukasi generasi abad-21.⁹⁶⁰ Belum ada studi literatur visual yang mendiskusikan mengenai otoritas. Dari ciri khas di atas literatur visual Islam anak mencoba menawarkan cara belajar Islam dengan lebih menyenangkan (*fun*). Aspek visual mengatakan suatu maksud, merepresentasikan perilaku, pikiran, perasaan dan kepercayaan.⁹⁶¹ Di Indonesia, ada ruang tersendiri di masyarakat yang ditempati oleh literasi Islam anak. Anak tidak lagi terpaku pada teks-teks Islam tradisional seperti sumber-sumber utama Islam, Al-Qur'an, hadis dan kitab-kitab lainnya. Di samping itu ketersediaan literatur visual Islam anak ini juga menunjukkan bahwa proses *knowing Islam* anak tidak hanya di dapat dari satu sumber otoritas saja seperti kyai, ustaz atau pun guru tetapi juga melalui media. Otoritas keagamaan yang sebelumnya didominasi oleh subjek mau tidak mau mengalami koeksistensi (*co-exist*) dengan literatur populer.

Tulisan ini fokus mengkaji dua literatur yakni literatur Islam populer, semacam komik tidak berseri, dan majalah anak *Cilukba*. Diskusi tulisan ini menelisik isi di dalam literatur visual Islam anak, apa saja konten dan muatan ajaran nilai Islam yang ditampilkan di dalamnya? Bagaimana konten tersebut membangun etika keseharian anak dan membentuk konstruksi identitas anak muslim generasi Z? Bagaimana kedudukan otoritas media terhadap otoritas sebelumnya? Penulis berpendapat bahwa literatur visual populer anak Islam seperti majalah anak *Cilukba* dan komik Islam hadir sebagai otoritas keagamaan alternatif yang membentuk identitas keislaman anak generasi Z.

⁹⁵⁹ Jason Dittmer, "Captain America's Empire: Reflections on Identity, Popular Culture, and Post-9/11 Geopolitics," *Annals of the Association of American Geographers* 95, no. 3 (2005): 626–43.

⁹⁶⁰ Umut Azak, "The New Happy Child in Islamic Picture Books in Turkey," in *Visual Culture in Te Modern Middle East*, ed. Christiane J. Gruber and Sune Haugbolle (Bloomington: Indiana University Press, 2013).

⁹⁶¹ David Morgan, *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice* (Berkeley: University of California Press, 2005).

B. Adab Keseharian: Representasi kesalahan populer

Intrepretasi kesalahan tidak bisa terlepas dari kehidupan keseharian yang dilakukan manusia. Untuk itulah majalah *Cilukba* dan komik Islam ingin merepresentasikan kesalahan melalui pengajaran adab-adab muslim sehari-hari. **Pertama**, adab keseharian di dalam majalah *Cilukba*. Pengajaran adab terangkum dalam salah satu rubrik "Aku Bisa". Dalam rubrik ini, majalah *Cilukba* menyajikan ragam kesalahan yang diwujudkan dengan hubungan manusia dengan Allah, dengan sesama manusia dan lingkungan.

Hubungan manusia dengan Allah, atau dapat diwakilkan dengan kata "kesalahan religius" ditampilkan dalam rubrik "Aku Bisa" yang mengangkat judul "Saat Aku Berdoa". Rubrik itu berisi adab-adab yang harus dilakukan ketika berdoa seperti, mengawali dengan menyebut asma Allah, beristighfar, berdoa dengan sungguh-sungguh dan yakin, selalu mengulang-ngulang doa, memilih waktu yang *mustajab* dengan mengangkat kedua tangan dan menghadap kiblat. Adab berdoa tersebut disajikan dalam bentuk poin-poin dengan penjelasan yang singkat sehingga anak-anak mudah untuk memahami dan mengamalkannya.⁹⁶²

Bentuk kesalahan selanjutnya adalah "kesalahan sosial" yakni kesalahan yang berwujud hubungan manusia dengan alam dan sesama manusia. Hal tersebut terepresentasikan dalam rubrik "Aku Bisa" majalah *Cilukba* edisi 39 yang memaparkan adab menjaga lingkungan. Dengan pola yang sama dengan edisi 34, pengajaran adab di rubrik ini disajikan dalam bentuk poin-poin. Poin pertama, yaitu menjaga alam dengan membuang sampah pada tempatnya; kedua, yakni dengan menggunakan produk dair ulang; ketiga, dengan melestarikan hutan dan keempat

⁹⁶²Majalah *Cilukba*, "Dunia Hewan," edisi 34, *PT Smart Media Prima*, Februari 2018, 38.

dengan melestarikan sumber daya air dan udara cara terakhir, yaitu dengan menjaga kesuburan tanah.⁹⁶³

Tidak hanya dengan lingkungan, kesalehan sosial juga diwujudkan dalam pola interaksi antar sesama manusia. Misalnya, pengajaran tentang adab memuliakan tetangga. Seseorang harus menjaga hubungan baik kepada tetangga, dengan cara "selalu berkata baik dan tidak menyebarkan fitnah, tidak mengganggu tetangga dengan suara-suara keras, sabar terhadap gangguan mereka, bertukar hadiah atau makanan sebagai bentuk kehormatan, serta turut merasakan kebahagiaan dan kesedihan". Tidak berhenti di situ, rubrik tersebut juga ditambah dengan ilustrasi gambar bapak-bapak yang sedang *ta'ziah*. Ada juga yang seorang anak yang memberikan tetangganya sebuah hadiah.⁹⁶⁴

Yang tak kalah penting, adalah hubungan manusia dengan dirinya sendiri, yang disebut dengan "kesalehan pribadi". Adab-adab yang diajarkan yakni "Saat Aku Bersendawa dan Kentut" yang menggambarkan adab kentut dan sendawa yang benar. Adab itu kemudian disajikan dengan penguat hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim., yang antara lain, ketika kentut seseorang harus menjauh dari kerumunan, menutup mulut saat bersendawa.

Salah satu jenis kesalehan, yaitu kesalehan konseptual atau kesalehan skriptural ditunjukkan dengan kepatuhan terhadap agama yang diwujudkan dengan mengikuti praktik-praktik simbolisme formal agama.⁹⁶⁵ Kesalehan yang terepresentasi dalam majalah *Cilukba* merupakan sebuah kesalehan populer dalam bentuk (kesalehan religius, kesalehan sosial dan kesalehan pribadi) yang itu digambarkan dalam kehidupan sehari-hari. Secara tidak langsung kesalehan populer

⁹⁶³Majalah *Cilukba*, "Dunia Tumbuhan," edisi 39, PT Smart Media Prima, Juli 2018, 38.

⁹⁶⁴Majalah *Cilukba*, "Hidup Rukun," Edisi 42. PT Smart Media Prima, Oktober 2018.

⁹⁶⁵Eric Sasono, "Islamic Revivalism and Religious Piety in Indonesian Cinema," in *Performance, Popular Culture, and Piety in Muslim Southeast Asia*. New York: Palgrave Macmillan, 2013, 47.

menjadi sebuah sarana konstruksi identitas dari majalah *Cilukba* untuk membentuk identitas anak muslim yang saleh.

Kedua, adab keseharian di dalam komik Islam. Komik Islam mengadopsi dari dua sumber yakni perilaku Rasulullah dan hadis. Setiap seri komik Islam menyajikan tema kesalehan yang berbeda. Teladan perilaku Rasulullah ada lima seri diantaranya *Jujurnya Rasulullah, Sabarnya Rasulullah, Pemaafnya Rasulullah, Penyayangannya Rasulullah dan Sopannya Rasulullah*. Masing-masing judul memuat kisah anak sekarang yang kemudian direfleksikan dengan sejarah kehidupan nabi.

Salah satu contoh kisahnya mengenai adab kesopanan. Komik berjudul *Sopannya Rasulullah* menceritakan kisah keseharian empat anak laki-laki sekolah dasar yang sedang belajar menggambar bersama. Menjelang hari perlombaan sekolah, pensil warna Sali dibawa kakaknya untuk mengerjakan tugas. Sali merasa sedih karena tidak memiliki pensil warna cadangan. Akhirnya Aldi, teman Sali, menawarkan pensil warnanya untuk dipinjam Sali. Sali senang karena dapat mengikuti perlombaan sekolah. Namun sehari sebelum perlombaan Aldi justru meminta kembali pensil warnanya karena terlalu lama kalau menunggu selesai lomba. Aldi menagih pensil warnanya dengan kasar, "*Sali, mana pensil warnaku? Kok pinjamnya lama sih?.*" Sali merasa bingung karena sebelumnya Aldi bersedia dipinjami untuk lomba esok hari. Aldi tetap memaksa dan membentak, "*pokoknya, balikin pensil warnaku!.*" Cerita tersebut direfleksikan dengan kisah Rasulullah SAW tentang pendeta Yahudi yang menagih piutang kepada Rasulullah dengan kasar. Rasulullah tidak membalas perlakuan kasar tersebut, justru Rasulullah tetap bersikap sopan dan baik.⁹⁶⁶ Di akhir cerita, disampaikan pesan hikmah sebagai berikut:

Nah, teman-teman.. begitulah perilaku mulia Rasulullah. Beliau tidak pernah bersikap buruk kepada orang lain.

⁹⁶⁶Yulia Nursetyawathie and Wiwien Widyawanti, *Sopannya Rasulullah* (Bandung: Pelangi Mizan, 2017).

Kalau kita sopan, orang lain pasti senang. Allah pun menyukai orang yang sopan, loh! Yuk, kita teladani akhlak sopan Rasulullah ini!⁹⁶⁷

Adanya refleksi cerita masa Nabi dengan masa sekarang di dalam komik Islam ini mencoba mengajarkan praktik langsung perilaku sopan dalam kehidupan sehari-hari. Dari semua seri komik Islam teladan Rasulullah, kelimanya mengajarkan kesalehan pribadi dan kesalehan kepada sesama. Anak diajari meneladani nilai-nilai akhlak Rasulullah jujur, sabar, penyayang, sopan dan pemaaf dalam praktik keseharian.

Komik mengenai hadis terdapat sepuluh seri diantaranya *Berbagi Kasih Sayang; Mari Saling Memberi Hadiah; Mari Saling Membantu; Berilah Senyumanmu; Menahan Marah; Menjenguk Teman yang Sakit; Belajar Bersabar; Mari Berbagi; Yuk Jaga Kebersihan; Berkata Jujur*. Komik ini menceritakan kisah Zainab dan Tariq yang merupakan saudara kandung. Keduanya selalu belajar hadis nabi dari kotak ajaib yang dibuat oleh kedua orang tuanya. Salah satu seri, Berbagi Kasih Sayang menceritakan suatu pagi ketika Zainab tidak ingin pergi ke sekolah. Ia merasa sedih, "Aku tidak mau pergi ke sekolah. Tidak ada yang menyayangi aku!". Bunda berusaha menghiburnya dengan mengingatkannya pada teman sekelasnya, Tasneema. Namun Zainab menjawab, "Dia juga tidak menyukaiku!". Tariq sebagai adik berusaha menghibur kakaknya dengan cara mengambil kertas hadis minggu itu.⁹⁶⁸ Hadis nabi itu berbunyi sebagai berikut:

Nabi kita tercinta, Muhammad SAW. Bersabda, jika kamu menyayangi saudaramu, hendaklah kamu mengatakan kepadanya.⁹⁶⁹

Bunda menjelaskan apa yang dimaksud hadis tersebut, "*Manakala Nabi Muhammad mengatakan 'saudaramu', kamu jangan hanya mengartikannya orang-orang yang mempunyai orang tua yang sama. Yang dimaksud oleh Nabi adalah setiap Muslim*

⁹⁶⁷Nursetyawathie and Widyawanti.

⁹⁶⁸Nur Kultu, *Aku Cinta Hadis, Berbagi Kasih Sayang*, trans. Hetty Setyo (Bandung: DAR! Mizan, 2016).

⁹⁶⁹Kultu.

itu bersaudara". Mendengar penjelasan Bunda, Tariq memeluk Bunda dan mengatakan sayang. Bunda kemudian berbalik melihat Zainab dan memberikan pengertian kepadanya, *"Nabi kita tercinta mengajarkan kepada kita pelajaran yang indah itu. Kalau kamu mau mengikuti nasihatnya, kamu sebaiknya mengatakan kepada Tasneema bahwa kamu menyayanginya."* Mendengar itu Zainab berhenti menangis dan memeluk Bunda dengan mengatakan sayang. Tidak lama kemudian Zainab bersiap pergi ke sekolah. Setelah sampai di sekolah, Zainab mengatakan sayang kepada guru dan teman-temannya.⁹⁷⁰

Komik hadis seperti contoh di atas mengajarkan penerapan muatan hadis dengan praktik langsung. Konten di dalamnya mengajarkan kesalehan pribadi dan kesalehan kepada sesama. Baik komik teladan perilaku nabi dan hadis menunjukkan upaya menjunjung tinggi nilai akhlak terhadap anak generasi Z.

C. Menjadi Muslim Inklusif

Menjadi muslim yang inklusif merupakan sebuah cita-cita besar umat muslim di Indonesia. Hal itu sesuai dengan pendapat Azra yang lebih sepakat bahwa karakter Islam inklusif, yang toleran dan bersahaja, sesuai untuk konteks Indonesia.⁹⁷¹ Sedangkan karakteristik muslim inklusif, menurut Husein ada tiga, pertama, kaum muslim menganggap bahwa Islam sebagai agama yang berevolusi, sehingga mereka melakukan pembacaan Al-Quran dan *Sunnah* secara kontekstual. Kedua, kaum inklusif memandang Islam adalah agama yang terbaik bagi mereka, namun juga beranggapan bahwa keselamatan juga dimungkinkan di luar Islam. Oleh karenanya anggapan tersebut, jika dilanjutkan dapat memunculkan sikap toleran

⁹⁷⁰Kultu.

⁹⁷¹Azyumardi Azra, "Islam Indonesia Inklusif Vs Eksklusif: Dinamika Keberagaman Umat Muslimin," Makalah untuk Pengajian Ramadhan PP Muhammadiyah Kampus Universitas Muhammadiyah Jakarta, 6 Juni. 2017, 3.

dan penerimaan terhadap umat lain. Ketiga, mereka berpendapat bahwa setiap umat manusia baik itu muslim ataupun nonmuslim harus mendapatkan hak yang sama di negaranya.⁹⁷² Untuk mewujudkan cita-cita tersebut, di tengah keberlangsungan kehidupan generasi Z, tentunya membutuhkan peran elemen-elemen penyebar dakwah Islam, khususnya melalui media sosial maupun literatur. Bagaimana pola implementasi karakter muslim inklusif dalam literatur populer, seperti komik Islam dan majalah Cilukba?

Berdasarkan karakter yang telah disebutkan sebelumnya, konten di dalam *Islamic princess* memuat karakter Muslim yang selalu berevolusi. *Islamic princess* digambarkan dengan seorang putri dari Raja yang memiliki istana sebagaimana dongeng Walt Disney. Hal yang menonjol dalam kisah *Islamic princess* ini ialah nama *princess* dan pakaian yang digunakannya. Nama *princess* diadopsi dari asmaul husna seperti *Princess Rasyida*, *Princess Malika*, *Princess Noura*, *Princess Barruna*, *Princess Qoyyuma*, *Princess Wahabidah* dan *Princess Qawiya*. Nama-nama tersebut mencirikan karakter *princess* yang sesuai dengan asmaul husna misalnya *Princess Malika*, berasal dari asmaul husna al Malik yang berarti pencipta. *Princess Malika* diceritakan senang merancang gaun. Ia mengenakan gaun hasil dari karya sendiri.



⁹⁷²Husein Fatimah, *Muslim-Christian Relations in The New Order Indonesia*, Bandung: Mizan, 2005, 31.

Suatu hari Princess Malika dikunjungi sepupunya, Selena. Princess Malika bahagia melihat sepupunya sekarang juga memakai jilbab. Selena sangat suka berkuda, oleh karena itu Princess Malika mengajaknya ke halaman belakang istana. Namun Selena merasa sedih karena sekarang ia tidak bisa berkuda lagi. Ia merasa penampilannya sekarang membuatnya tidak bisa berkuda lagi. Kemudian keduanya berpindah tempat, ke kolam renang. Di sana ada banyak pengawal sehingga Princess Malika dan Selena tidak bisa berenang. Keduanya merasa sedih karena tidak bisa melakukan kegiatan yang disukai. Akhirnya Selena minta diajari Princess Malika membuat gaun. Princess Malika mengajak Selena untuk membuat gaun yang dapat digunakan untuk berkuda dan berenang. Keduanya senang karena kini bisa melakukan kegiatan yang disukai.⁹⁷³



Nilai inklusif dari komik *Islamic princess* ini yang paling utama ialah *open minded*. Sikap *open minded* ini menunjukkan bahwa Muslim dapat beradaptasi dengan berbagai budaya dengan ketentuan tidak meninggalkan aturan *syar'i*. Islam

⁹⁷³Lana Syahbani and kawan, *Islamic Princess*, Gold Edition (Bandung: DAR! Mizan, 2013).

tidak membatasi kegiatan Muslim selama tidak melanggar larangan Allah. Gaun merupakan budaya Barat, namun diadopsi ke dalam *Islamic princess* ini dengan tambahan jilbab. Jilbab yang digunakan cukup variatif, terdapat bunga, perhiasan dan warna warni begitu juga pakaiannya. Tampilan Islam seperti *Islamic princess* ini menjadi lawan Muslim radikal dan konservatif. *Islamic princess* menjadi contoh bagi anak untuk tetap meneruskan hobi kesukaan tanpa meninggalkan aturan agama. Nilai *open mind* ini termasuk di dalam karakter muslim inklusif yang selalu berevolusi, menyesuaikan konteks budaya dan tempat.

Karakteristik muslim inklusif dalam majalah *Cilukba* yang pertama adalah melakukan pembacaan Al Quran dan Sunnah secara kontekstual. Dalam majalah *Cilukba*, penyajian konten yang kontekstual dapat dilihat dalam salah satu rubrik cergam edisi 25 yang berjudul "Belajar Menutup Aurat". Yang menarik adalah ketika ajaran *fiqh* mengenai batasan-batasan aurat disajikan dalam aktivitas sehari-hari yang barangkali juga akan dijumpai oleh anak-anak. Lebih dari itu, pembelajaran *fiqh* ini juga disajikan dalam bentuk komik bergambar dengan bahasa-bahasa percakapan sederhana namun memuat dengan jelas nilai materi yang ingin disampaikan.

Cerita bermula saat ketiga tokoh *iconic* majalah *Cilukba* yakni, Cici, Lulu dan Baba ingin memanen ikan bersama ayah Cici dan Pak Dodi (tetangga Cici). Kemudian konflik cerita muncul saat Baba ingin menyingkap celana panjangnya agar tidak basah ketika masuk kolam. Namun tiba-tiba ia mengatakan "Aduh celanaku naik". Pernyataan Baba itu kemudian membuat Cici menjadi penasaran, ia melontarkan pertanyaan kepada Baba, "Lho, memangnya kenapa? Kan Cuma di atas lutut sedikit. Pentingkan nggak copot. Hehe.." Pertanyaan Cici kemudian dijawab Baba dengan nada santai tapi tegas, "liih ... Kalian ini bagaimana sih. Masak nggak tahu, aurat laki-laki kan dari lutut sampai pusar".⁹⁷⁴

⁹⁷⁴Majalah *Cilukba*, "Menjaga Aurat Kita," *PT Smart Media Prima*, Mei 2017, 6-7.

Pernyataan Baba merupakan inti dari pembelajaran *fiqh* yang ingin disampaikan, yakni tentang batasan-batasan aurat seorang laki-laki. Walaupun di rubrik sebelumnya yaitu rubrik jendela, edisi 25, sudah dijelaskan mengenai apa itu aurat, dalil Al-Qur'an tentang perintah menutup aurat, batas-batas aurat dan manfaat menutup aurat.⁹⁷⁵ Sehingga adanya rubrik cergam merupakan hasil intepretasi kontekstual dari penjelasan sebelumnya mengenai aurat. Penjelasan mengenai aurat yang dikontekstualisasikan dengan kehidupan keseharian dapat membangun kerangka berpikir anak-anak dengan baik, sehingga anak mudah mengimajinasikannya dengan baik karena berdekatan dengan kehidupan sebenarnya.

Tidak hanya kontekstualisasi teks saja, di dalam majalah *Cilukba* juga memuat unsur Islam inklusif yang lain yakni menerima keberagaman. Hal itu dapat dilihat dalam ajaran bagaimana sikap Muslim kepada umat lain dalam rubrik "Aku Bisa" edisi 40 yang berjudul "Aku Cinta Indonesia". Rubrik tersebut berisi penjelasan mengenai bagaimana menjadi warga negara yang baik. Salah satu poin yang termuat di dalamnya adalah "Saling toleransi/ tolong menolong terhadap sesama tanpa memandang suku, agama dan ras".⁹⁷⁶ Rasa cinta kepada Indonesia kemudian dihubungkan dengan majalah *Cilukba* edisi selanjutnya, yaitu edisi 41 tahun 2018 yang mengangkat judul "Hari-hari dengan Pancasila" yang menjelaskan tentang penerapan sila-sila pancasila dalam kehidupan sehari-hari.

Terdapat lima poin yang dijelaskan, implementasi sila pertama adalah dengan "Bertakwa kepada Allah Swt dan saling toleransi antar umat". Sila kedua, yaitu dengan "Berteman tanpa membedakan suku, ras, dan agama,...". Sila ketiga, yaitu cinta tanah air dan saling gotong royong. Sila keempat, yaitu dengan "Bermusyawarah dalam memutuskan sesuatu serta tidak memaksakan kehendak.

⁹⁷⁵Majalah *Cilukba*. "Menjaga Aurat Kita," PT Smart Media Prima, Mei 2017, 4-5.

⁹⁷⁶Majalah *Cilukba*, "Sejarah Negeriku," PT Smart Media Prima, Agustus 2018.4-5.

Sila yang terakhir adalah dengan "Menghargai karya orang lain, tidak sombong dan tidak merendahkan atau mem-*bully* orang lain".⁹⁷⁷

Pola-pola nilai inklusivitas tercermin melalui konten materi yang disajikan dalam rubrik-rubrik majalah *Cilukba* di atas. Teruntuk penanaman sikap toleransi pada rubrik "Aku Bisa" di atas, pola inklusivitas digambarkan dengan tidak membeda-bedakan teman berdasarkan agama. Sehingga untuk menjadi generasi muslim yang inklusif, selain bersikap toleran juga harus lebih terbuka menerima keberagaman. Dengan penerimaan itu seorang muslim dapat berlaku adil dengan yang lain, dengan menghargai karya orang lain, tidak sombong karena merasa paling benar ataupun merendahkan yang lain.

D. Visual Identitas Muslim: Aku Cinta Indonesia

Berbicara mengenai muslim Indonesia, tidak dapat dilepaskan dengan diskusi tentang identitas, bagaimana menjadi muslim Indonesia? Muslim di sebuah Negara tentunya memiliki karakteristik tersendiri dalam berkiprah di berbagai bidang kehidupan, baik itu teologi, sosial, politik dan budaya. Begitupun dengan karakteristik Islam Indonesia yang berorientasi mengembangkan Islam moderat.

Qodir menjelaskan gerakan Islam moderat di berbagai bidang. Dalam bidang teologi, Islam moderat mengusung ideologi pluralis-inklusif dan dialog kritis atas ajaran teks agama. Teologi ini menempatkan agama sebagai kritik sosial. Dalam bidang politik, Islam moderat menjadikan demokratisasi sebagai pijakan untuk masyarakat bernegara (teologi sekular untuk negara (sekular). Di bidang ekonomi, Islam moderat berorientasi mewujudkan keadilan ekonomi untuk semua warga

⁹⁷⁷ Majalah *Cilukba*, "Mengenal Pancasila," *PT Smart Media Prima*, September 2018, 38.

Negara (keadilan distribusi). Dalam bidang budaya, Islam moderat berusaha menolak arabisasi, dan menghadirkan Islam keindonesiaan.⁹⁷⁸

Yang menarik untuk didiskusikan lebih lanjut adalah tentang bagaimana menghadirkan Islam keindonesiaan, karena hal itu menyangkut tentang identitas muslim Indonesia. Menghadirkan Islam keindonesiaan artinya mengimplementasikan nilai-nilai Islam inklusif atau Islam moderat yang sudah menjadi orientasi dan cita-cita pengembangan Islam yang cocok untuk Indonesia. Oleh karenanya implementasinya juga harus disesuaikan dengan nilai-nilai keindonesiaan. Bagaimana nilai-nilai keindonesiaan itu dijalankan? Bagaimana anak muslim mencintai negaranya?

Aku Cinta Indonesia. Itulah salah satu judul yang tertera pada rubrik "Aku bisa" edisi 40, spesial khas kemerdekaan. Dalam prolog rubrik itu dijelaskan bagaimana menjadi warga Negara yang berakhlak karimah agar Indonesia menjadi negeri yang sejahtera dan sentosa. Kemudian dilanjutkan dengan contoh perilaku mencintai Indonesia, antara lain, yang pertama, tunduk kepada pemimpin yang beriman kepada Allah. Kedua, berlaku jujur dan adil dalam setiap hal. Ketiga, saling toleransi/tolong menolong terhadap sesama tanpa memandang suku, agama dan ras. Keempat, melakukan musyawarah dalam setiap penyelesaian permasalahan. Kelima, ikut gotong royong dan kerja bakti di lingkungan atau sekolah.

Mencintai Indonesia, berarti juga mencintai sejarahnya. Itulah kenapa di dalam majalah *Cilukba* masih dalam edisi yang sama yaitu edisi 40. Dalam rubrik Jendela majalah *Cilukba* menyajikan materi seputar sejarah Indonesia, sejak Indonesia dijajah, asal-mula nama Indonesia, perjuangan pahlawan dan detik-detik Indonesia merdeka. Lebih lanjut, setelah mengetahui sejarahnya, anak-anak diajak untuk mengamalkan nilai sejarah Indonesia itu dengan melaksanakan upacara bendera.

⁹⁷⁸Zuly Qodir, *Gerakan Sosial Islam: Manifesto Kaum Beriman*, Cetakan Pertama, Yogyakarta: PustakaPelajar, 2009, 83.

Diskusi tentang upacara bendera ada di rubrik cergam. Alur cerita bermula saat Tamtam yang saat itu malas-malasan mengikuti upacara karena capek, berbeda dengan Cici, Lulu, dan Baba yang sangat semangat mengikuti upacara. Kata Lulu, "...Upacara tuh banyak manfaatnya". Sedangkan kata Baba "Upacara itu bisa membuat kita lebih cinta Indonesia, Tam. Apalagi saat lihat proses bendera dikibarkan, rasanya bangga".

Dengan melaksanakan upacara bendera diharapkan rasa cinta terhadap Negara Indonesia akan meningkat. Lebih dari itu anak-anak menjadi lebih bangga ketika melihat bendera dikibarkan. Sehingga majalah Cilukba melalui rubrik tersebut berusaha menanamkan rasa cinta tanah air dan memperkuat karakter anak bangsa akan pengamalan jiwa nasionalisme dengan melaksanakan upacara bendera.

Setelah mengenal sejarahnya, anak-anak juga dapat belajar pancasila dari majalah Cilukba edisi 41, yang berjudul "Mengenal Pancasila". Selanjutnya di rubrik "jendela" pengenalan terhadap pancasila diperluas lagi dengan apa itu pancasila, asal-usul pancasila, makna lambang garuda dan nilai-nilai yang terkandung dalam pancasila. Dilanjutkan pada rubrik cergam dimana *setting* cerita yang digunakan adalah ruang kelas. Di kelas tersebut ada seorang Bapak guru yang memberikan pertanyaan tentang bunyi sila-sila pancasila. Pak Guru memberikan pertanyaan kepada salah satu muridnya yang bernama Tamtam, karena ia sibuk membaca sesuatu. Tamtam maju ke depan kelas, dan mencoba menjawab pertanyaan, namun di tengah-tengah menjawab, Tamtam tiba-tiba berhenti karena lupa bunyi sila yang ketiga. Pak Guru kemudian menyuruh Tamtam untuk menghafalkan lagi.

Untuk semakin memperkuat rasa kecintaan terhadap Negara Indonesia, pada rubrik Jendela edisi 28 diangkatlah judul "*Amazing* Indonesia". Rubrik tersebut menyajikan materi mengenai kekayaan yang dimiliki Indonesia, karakteristik

masyarakat Indonesia yang ramah, dan di sub terakhir terdapat sub tema bagaimana menjaga kekayaan Indonesia, yang isinya sebagai berikut.⁹⁷⁹

Sahabat, bersyukur Allah Swt menaksirkan kita lahir di Indonesia. Tentu saja, masih ada banyak hal hebat lain dari Indonesia. Tugas kita kini adalah; belajar yang tekun, menjaga alam, mengenal sejarah, mempelajari kebudayaan (bisa dengan ikut ekstrakurikuler di sekolah), dan mengunjungi tempat-tempat bersejarah. Tidak lupa selalu berdoa untuk kebaikan Indonesia, ya.

Itulah gambaran konten majalah Cilukba yang memuat nilai-nilai nasionalisme dan Islam keindonesiaan. Melalui gambaran tersebut salah satu identitas muslim Indonesia adalah muslim berjiwa nasionalisme dan mengimplementasikan nilai-nilai nasionalisme dengan berakhlak mulia dalam kehidupan sehari-hari. Dengan begitu muslim Indonesia tidak akan kehilangan identitas sebagai anak Indonesia, dengan segala ke-khas-annya.

Tidak hanya dalam ranah konten, penggambaran identitas anak Indonesia tercermin dari visual Islam dalam majalah Cilukba. Dari cover majalah Cilukba pada edisi edisi 40 (2018), edisi 41 (2018) dan edisi 42 (2018). Majalah Cilukba tampil dengan unsur keindonesiaan yang kental. Di semua cover, Cici, Lulu dan Baba tampil sebagai representasi anak-anak muslim Indonesia. menariknya di setiap cover mereka tampil dengan tampilan (busana) berbeda dengan dukungan background (tempat) yang berbeda.

Pada majalah Cilukba edisi 40 misalnya, Cici, Lulu dan Baba tampil dengan busana muslim, Cici dan Lulu memakai jilbab, rok panjang dan kaos panjang, dengan aksesoris *sticker* merah putih di pipi mereka. Sedangkan Baba memakai celana panjang dengan baju lengan pendek dengan tambahan aksesoris berupa burung garuda dan bendera merah putih di bajunya. Selain itu Baba juga memegang tongkat dengan bendera merah putih yang berkibar. Gambar tersebut semakin lengkap dengan latar

⁹⁷⁹Majalah Cilukba, "Amazing Indonesia," *PT Smart Media Prima*, Agustus 2017, 4-5.

tempat di sawah, yang jika dikaitkan dengan tema yang diangkat “Sejarah Negeriku” berhubungan dengan kondisi alam di Indonesia yang agraris.

Tampilan yang berbeda dapat dilihat dari majalah Cilukba edisi 41 dengan mengambil latar tempat di ruang kelas. Cici, Lulu dan Baba tampil ceria dengan mengenakan seragam SD (Sekolah Dasar). Sesuai dengan tema yang diangkat yaitu “Mengenal Pancasila”, Baba tampil dengan memegang burung garuda di tangan kanannya. Sedangkan dari ekspresi wajah dan tangannya yang mengacungkan jari telunjuk seolah bertugas menerangkan pancasila. Lain halnya dengan Cici yang duduk di kursi melihat Lulu dan Baba, sambil mengajukan jempol, sebagai pernyataan suka dengan apa yang dilakukan Cici dan Baba. Berikut merupakan gambar cover majalah Cilukba edisi 40, 41 dan 28.





Inilah yang menurut Norman and Rumelhard, merupakan salah satu jenis representasi yang dinamakan dengan *proportional representation* atau representasi proporsional. Representasi proporsional menggambarkan bahwa sebuah objek visual dapat diwakili (direpresentasikan) dengan menggunakan berbagai fitur atau hubungan seperti spasial, warna, ukuran dan tekstur yang merupakan kognisi atau preposisi dalam kognisi visual.⁹⁸⁰ Dengan begitu identitas anak muslim Indonesia direpresentasikan dalam tampilan visual majalah Cilukba dengan memfungsikan warna, simbol, *iconic* (subyek) dan *background* (tempat).

E. Literatur Visual Islam: Gentrifikasi otoritas agama

Selama ini umat Muslim belajar mengenal dan mengetahui agama beserta hukumnya melalui otoritas agama. Otoritas agama tidak hanya berfungsi untuk menyampaikan pengetahuan agama kepada umat tetapi juga menjawab pertanyaan, membuat keputusan atas permasalahan yang dialami oleh umat muslim. Mereka memberikan fatwa dan hukum berdasarkan pengetahuan yang mereka miliki dari Alqur'an dan hadist. Otoritas agama menjadi kajian yang kontroversi hingga sekarang karena keberadaannya yang cukup signifikan bagi

⁹⁸⁰J Guo and A. Zang, "Image Decomposition and Representation in Large Image Database Systems," *Journal of Visual Comunication and Image Representation* 8, no. 2 (1997): 100.

umat muslim (Zaman, 2009; Echchaibi, 2011; Thomas & Lee, 2012). Dengan melihat kajian otoritas yang ada, tulisan ini mencoba mengulas pemetaan perkembangan otoritas agama secara singkat dari awal Islam mulai disebarluaskan hingga sekarang.

Terdapat lima tahapan perkembangan kontestasi otoritas agama dengan konteks permasalahan di masing-masing masa. *Pertama*, otoritas keagamaan berada di tangan ulama seperti Ibn Tufayl, Ibn Rusyd, dan al-Ghazali.⁹⁸¹ Tahap ini dimulai pada masa nabi di mana Islam mulai disebarluaskan. Umat muslim menerima ajaran agama melalui ceramah-ceramah verbal yang diberikan oleh Nabi Muhammad, kemudian meluas hingga masa sahabat, khalifah dan tabi'in. Pada masa ini terdapat *transmission of knowledge* seperti menceritakan kisah-kisah Alquran dan periwayatan hadis. Alqur'an dan hadis belum ada pembukuan secara resmi sehingga proses *transmission of knowledge* membutuhkan waktu yang cukup lama dan hubungan yang panjang. Ulama ahli tafsir, fiqh dan syariah memegang posisi sentral atas pengetahuan keagamaan umat Muslim.

Kedua, otoritas agama mulai meluas kepada para intelektual Muslim. Tahap ini terjadi pada masa modern di mana Alqur'an dan hadis mulai dibukukan secara resmi dan dicetak dalam jumlah banyak. Para intelektual dapat mengakses sendiri pengetahuan agama melalui kitab-kitab yang telah dicetak dan mereka tidak seperti ulama sebelumnya yang ahli fiqh, tafsir, dan syariah. *Transmisioion knowledge* berlangsung lebih cepat dari sebelumnya melewati batas negara bahkan benua seperti Ibn Battuta. Di masa ini para intelektual juga mendapatkan pengetahuan dari pendidikan Barat, universitas modern. Proses ini juga dipengaruhi pasca kolonial dimulai dengan adanya teknologi cetak, elektronik, dan teknologi informasi terhadap proses *transmission of knowledge*.⁹⁸² Kemunculan beberapa kemudahan

⁹⁸¹Qasim Zaman, "The Ulama and Contestations on Religious Authority," in *Islam and Modernity* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009), 206–36.

⁹⁸²Zaman.

tersebut sedikit banyak menggeser pola tradisi klasik sebelumnya, yaitu *manuscript culture*.

Ketiga, otoritas agama tradisional dan intelektual mulai bersaing dengan otoritas agama yang memperluas jangkauannya melalui media. Masyarakat muslim mulai mengkaji agama melalui radio dan televisi. Pada tahap ini peran media sangat dominan. Alasan terpopuler karena kemudahan yang diberikan oleh media itu sendiri. Kedua media ini menawarkan kepada masyarakat bahwa untuk belajar agama Islam juga dapat dilakukan di rumah melalui televisi. Hal ini digemari oleh ibu rumah tangga karena sedikit memudahkan aktivitasnya dengan mendapatkan dua pekerjaan dalam sekali waktu yakni pekerjaan rumah dan ilmu agama. Contoh yang dapat dilihat seperti Mamah Dedeh, Ust. Yusuf Mansyur, Aa Gym dan lain-lain.⁹⁸³

Keempat, otoritas agama mulai menjangkau *ordinary Muslim*. Pada tahap ini kaum muda lebih memilih konsultasi keagamaan kepada orang yang berhasil *survive* melalui kesulitan-kesulitan hidup. Mereka adalah orang yang bertaubat dari kesalahan masa lalu dari obat-obatan dan pergaulan bebas. Mediasi agama dengan teknologi modern ini menjadikan otoritas lokal meluas hingga berbagai negara. Misalnya ceramah Amr Khaled dan Moez Masoud di *YouTube* telah dilihat dan didengar di berbagai negara melewati batas benua. Keduanya berasal dari Mesir dan mengemas ajaran nilai-nilai Islam dengan gaya populer, retorika kaum muda. Di Amerika ada Ali Ardekani yang mengemas konsultasi agama dengan komedi.⁹⁸⁴

Jika sebelumnya otoritas agama cenderung berada di tangan subjek (orang) maka pada tahap ini otoritas agama mulai meluas di media. Generasi Muslim Z belajar nilai agama tidak hanya melalui satu sumber otoritas tradisional tetapi juga

⁹⁸³Sunarwoto Sunarwoto, "Contesting Religious Authority: A Study on Dakwah Radio in Surakarta Indonesia" (Tilburg University, 2015).

⁹⁸⁴Nabil Echchaibi, "From Audio Tapes to Video Blogs: The Delocalisation of Authority in Islam" 17, no. 1 (2011): 25–44.

melalui sumber lain yakni literatur visual Islam anak. Otoritas tradisional seperti kyai, ustadz dan guru kini berdampingan dengan media populer. Di sekolah anak mendapatkan pelajaran keagamaan dari guru, sedangkan di rumah mereka juga didukung dengan adanya literatur visual Islam seperti komik Islam, bacaan populer dan majalah Islam anak. Pada kedudukan ini, otoritas agama subjek didampingi oleh literatur visual Islam anak. Dengan kata lain, literatur visual Islam anak menjadi alternatif dalam proses *knowing Islam*. Artinya kehadiran literatur visual Islam anak tidak menggeser otoritas sebelumnya tetapi keduanya bersisihan (*co-exist*) dalam memberikan ajaran nilai agama terhadap Muslim generasi Z.

F. Kesimpulan

Literatur visual ini menasar pada keluarga Muslim kelas menengah. Mereka memiliki prinsip Islam Universalis yang berarti memiliki pengetahuan dan wawasan luas, pola pikir global, melek teknologi namun masih teguh menjalankan nilai Islam. Berdasarkan hasil analisis rubrik-rubrik yang terdapat dalam majalah *Cilukba* dan komik Islam dapat disimpulkan bahwa keduanya mengkonstruksi Identitas anak Muslim Indonesia melalui pola pengajaran adab keseharian yang berujung pada arah orientasi membentuk muslim yang saleh. Selain itu, literatur visual Islam anak memuat konten kajian Islam inklusif yang bertujuan membentuk muslim yang toleran, terbuka, dan menghargai keberagaman. Nilai yang menonjol pada konten literatur ini yakni kecintaan terhadap Indonesia (nasionalisme) yang terepresentasi dari konten dalam rubrik majalah dan representasi visual majalah. Dari indikasi tersebut dapat ditarik benang merah bahwa konstruksi identitas yang ingin dibentuk oleh literatur visual populer ialah muslim yang saleh, inklusif dan nasionalis. Jika selama ini otoritas agama berada di tangan subjek, kini dengan kehadiran literatur populer mengubah pola sebelumnya. Literatur visual Islam anak populer ikut berperan membentuk dan mempengaruhi konstruksi identitas anak Muslim. Kehadirannya tidak menggeser atau pun mengganti otoritas lama, tetapi saling

beriringan (co-exist) dalam menanamkan proses *knowing* Islam terhadap Muslim generasi Z.

DAFTAR PUSTAKA

- Azak, Umut. 2013, "The New Happy Child in Islamic Picture Books in Turkey." In *Visual Culture in Te Modern Middle East*, edited by Christiane J. Gruber and Sune Haugbolle. Bloomington: Indiana University Press.
- Azra, Azyumardi, 2017 "Islam Indonesia Inklusif Vs Eksklusif: Dinamika Keberagaman Umat Muslimin."
- Dittmer, Jason. "Captain America's Empire: Reflections on Identity, Popular Culture, and Post-9/11 Geopolitics." *Annals of the Association of American Geographers* 95, no. 3 (2005):
- Echchaibi, Nabil. "From Audio Tapes to Video Blogs: The Delocalisation of Authority in Islam" 17, no. 1 (2011): 25–44.
- Fatimah, Husein. 2005, *Muslim-Christian Relations in The New Order Indonesia*. Bandung: Mizan.
- Guo, J, and A. Zang. "Image Decomposition and Representation in Large Image Database Systems." *Journal of Visual Comunication and Image Representation* 8, no. 2 (1997): 100
- Kultu, Nur.2016, *Aku Cinta Hadis, Berbagi Kasih Sayang*. Translated by Hetty Setyo. Bandung: DAR! Mizan.
- Majalah Cilukba. "Amazing Indonesia." *PT Smart Media Prima*, Agustus 2017.
- . "Dunia Hewan." *PT Smart Media Prima*, February 2018.
- . "Dunia Tumbuhan." *PT Smart Media Prima*, July 2018.
- . "Hidup Rukun." *PT Smart Media Prima*, Oktober 2018.
- . "Mengenal Pancasila." *PT Smart Media Prima*, September 2018.
- . "Menjaga Aurat Kita." *PT Smart Media Prima*, Mei 2017.
- . "Sejarah Negeriku." *PT Smart Media Prima*, Agustus 2018.
- Morgan, David. *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Nursetyawathie, Yulia, and Wiwien Widyawanti. *Sopannya Rasulullah*. Bandung: Pelangi Mizan, 2017.
- Qodir, Zuly. *Gerakan Sosial Islam: Manifesto Kaum Beriman*. 1st ed. Yogyakarta: PustakaPelajar, 2009.
- Sasono, Eric.2013 "Islamic Revivalism and Religious Piety in Indonesian Cinema." In *Performance, Popular Culture, and Piety in Muslim Southeast Asia.*, 47. New York: Palgrave Macmillan.
- Sunarwoto, Sunarwoto. 2015, "Contesting Religious Authority: A Study on Dakwah Radio in Surakarta Indonesia." Tilburg University.

- Syahbani, Lana, and kawan. 2013, *Islamic Princess*. Gold Edition. Bandung: DAR! Mizan.
- Thomas, Pradip N., and Philip Lee. 2012 "Global and Local Televangelism: An Introduction." In *Global and Local Televangelism*, 1–20. New York: Palgrave Macmillan.
- Zaman, Qasim. 2009, "The Ulama and Contestations on Religious Authority." In *Islam and Modernity*, 206–36. Edinburgh: Edinburgh University Press.

IDENTITAS KEAGAMAAN: PEMUDA HIJRAH DI KALANGAN ANAK MUDA

Oleh: Isvita Septi Wulandari
Mahasiswi pascasarjana Interdisciplinary Islamic Studies

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: vietasepty@gmail.com

Abstract

This article analyzes how “hijrah youth” in Indonesian through new media (blogs, you tube and social media) to become new actors loved by young people. It could be said that they succeeded in explaining religious identity among young people through the way of preaching even through they had a background as “hijrah youth”. This article presents that hijrah youth to be accepted among young people because of motivational stories of past experiences. Although on the other hand it caused various opinions among Indonesian mufti or scholars.

Keyword: *Hijrah youth, new media, religious identity, youth.*

Abstrak

Artikel ini menganalisis bagaimana pemuda hijrah di Indonesia melalui media baru atau *new media* (blog, you tube dan sosial media) menjadi aktor baru yang digandrungi di kalangan anak muda. Bisa disebut mereka berhasil menjelaskan identitas keagamaan di kalangan anak muda melalui jalan berdakwah meski berlatar belakang sebagai pemuda hijrah. Artikel ini menyajikan bahwa pemuda hijrah diterima di kalangan anak muda karena cerita pengalaman masa lalu yang memotivasi. Meskipun di sisi lain menimbulkan beragam pendapat di kalangan ulama Indonesia.

Kata Kunci: *Pemuda hijrah, media baru, identitas keagamaan, anak muda*

A. Pendahuluan

Fenomena hijrah yang melanda di kalangan anak muda saat ini merupakan representasi wajah baru Muslim Indonesia. Hampir setiap hari kita menemui pemberitaan seputar orang yang baru hijrah, kegiatan kajian dakwah komunitas

hijrah dan hal-hal lainnya mengenai hijrah melalui media sosial. Tak ketinggalan fenomena itu diikuti oleh kemunculan para pendakwah, da'i dan ustad yang memiliki latar belakang berbeda-beda baik dari sisi keilmuan agama maupun keilmuan non agama. Kemunculan dan kepopuleran mereka ini menandai sebuah lanskap baru otoritas keagamaan di Indonesia. Peran media sosial atau yang saat ini populer sebagai media baru juga tidak dapat di pungkiri mendukung kemunculan dan keberadaan mereka sekarang. Bahkan adanya media baru tersebut telah menggeser otoritas keagamaan lama dan justru mendorong proses peremajaan ulama atau *new ulama* yang tidak berasal dari latar belakang keilmuan agama⁹⁸⁵.

Terkait hal itu sebagaimana kita ketahui sebelumnya otoritas keagamaan berada pada ulama-ulama tradisional dari sejak adanya kerajaan-kerajaan di Nusantara seperti Wali Sanga, ulama dari Timur Tengah, ulama Nusantara dan Kyai-kyai di pesantren. Mereka tidak hanya dikenal ahli dalam persoalan keagamaan. Tetapi mereka juga berperan aktif dalam proses Islamisasi masyarakat, mengislamkan raja-raja, dan sebagai penasihat raja yang turut mempengaruhi kebijakan-kebijakan raja baik dari aspek agama, ekonomi, sosial maupun politik⁹⁸⁶.

Baru setelah itu diikuti kemunculan banyak ustad dari era Zainuddin MZ, Adullah Gymnastiar, ustad dari kalangan artis seperti Jefri Al-Buchori, Yusuf Mansur, Guntur Bumi, Sholeh Mahmoed dan masih banyak lagi. Mereka masing-masing menampakkan citra, daya pikat dan metode dakwah tersendiri saat memberi siraman rohani kepada para jamaahnya. Karakteristik yang berbeda itu memberi corak baru dalam meramaikan geliat dakwah kajian keislaman di Indonesia.

Kepopuleran mereka juga tidak terlepas dari adanya media baik media cetak maupun media elektronik seperti radio dan televisi. Televisi menjadi media

⁹⁸⁵ Mutohharun Jihan, "*Intervensi New Media Dan Impersonalisasi Otoritas Keagamaan Di Indonesia*", Jurnal Komunikasi Islam, Volume 03, Nomor 02 Desember 2013, 321-323.

⁹⁸⁶ Jajat Burhanudin, *Transformasi Otoritas Keagamaan: Pengalaman Islam Indonesia* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2003, 1-9).

penyiaran dakwah paling progresif melalui program-program yang dikemas dengan model tanya jawab dan mengambil tema-tema kajian keislaman yang berkaitan dengan persoalan kehidupan sehari-hari. Melalui program yang disiarkan televisi itu penulis menganggap betapa perkembangan kajian dakwah di Indonesia berjalan masif.

Selanjutnya kiblat perkembangan kajian dakwah Indonesia melalui media baru juga tak kalah penting seperti yang penulis singgung di atas. Media baru seperti blog, you tube dan media sosial menjadi ruang publik maya baru dalam menyiarkan ajaran Islam. Peralihan yang sedemikian cepat itu memberi perubahan yang tidak hanya pada model dakwah tetapi juga banyak melahirkan pendakwah baru dari berbagai kalangan tertentu. Para pendakwah di era kontemporer antara lain seperti ustad Abdul Somad, Khalid Basalamah, Adi Hidayat, Subhan Bawazier, dan ustad-ustad muda yang bergabung dalam komunitas hijrah seperti Felix Siaw, Hanan Attaki, Taqy Malik, Inong, Evie Effendi, Handy Bonny dan masih banyak lagi.

Semua ustad itu yang saat ini meramaikan kajian dakwah Indonesia melalui media baru terutama di kalangan anak muda. Sekaligus yang menggerakkan dan mengajak anak muda untuk kembali kepada ajaran Islam dengan cara berhijrah. Studi tentang hijrah penulis temui dalam tulisan Hikmawan Saefullah. Hikmawan mengatakan bahwa kelompok punk atau underground Indonesia di kota besar seperti Bandung, Jakarta dan Surabaya banyak yang berhijrah disebabkan oleh adanya keberadaan mereka. Dikatakan bahwa keputusan mereka untuk bangkit dari keterpurukan menuju kehidupan yang lebih baik. Hampir dari kelompok punk yang memutuskan hijrah. Kemudian ikut bergabung dengan gerakan komunitas hijrah. Bahkan beberapa kelompok punk juga membentuk sebuah kelompok belajar agama yang dinamai *The Strangers Al-Ghuroba*, ada juga *Ghuraba Militant Tauhid*

dan *Punk Muslim*. Namun, beberapa pemuda bawah tanah merasakan kekecewaan atas perubahan di punk terkait keputusan berhijrah⁹⁸⁷.

Pada tulisan ini penulis bermaksud ingin mengetahui bagaimana karakteristik, pola dan metode dakwah yang digunakan sehingga berhasil memikat anak muda selaku pendakwah baru. Terlebih melihat identitas mereka sendiri sebagai pemuda hijrah tetapi justru di sisi lain dapat memotivasi anak muda sekarang untuk mengikuti jejak mereka dengan jalan berhijrah. Dalam tulisan ini penulis mengambil dua pemuda hijrah Evie Effendi dan Handy Bony sebagai aktor pendakwah baru di Indonesia yang menampilkan citra khas anak muda di era milenial melalui media sosial.

B. Makna Hijrah dan Ketersebaran

Hijrah berasal dari kata bahasa Arab "هجرة" yang berarti pindah, menjauhi atau menghindari. Sedangkan arti hijrah bila dikaitkan dengan pengalaman Nabi Muhammad saw bermakna keberangkatan Nabi Muhammad dari Makah menuju Madinah karena diancam dibunuh oleh para petinggi suku Quraisy yang tidak setuju dengan penyebaran agama Islam di Makah⁹⁸⁸. Dalam praktik keagamaan, hijrah yaitu meninggalkan tuntutan-tuntutan keduniaan demi kesalehan untuk mengabdikan kepada Allah⁹⁸⁹.

Merujuk tulisan Najib Kailani, di era kontemporer term hijrah dipopulerkan kembali oleh aktivis Ikhwanul Muslimin Sayyid Qutb yang dimaknai sebagai upaya meninggalkan sesuatu yang tidak Islami untuk kembali menerapkan ajaran Islam dalam kehidupan sehari-hari. Ajakan itu kemudian disisipkan dan disebarkan lewat gerakan dakwah kampus yaitu gerakan Tarbiyah dengan kegiatan mentoring, diskusi buku dan penerbitan literatur-literatur keislaman seperti buku terbitan Forum

⁹⁸⁷ Hikmawan Saefullah, "Nevermind The Jahiliyyah, Here's The Hijrahs'1: Punk and The Religious Turn in The Contemporary Indonesian Underground Scene," *Punk & Post-Punk* Volume 6 Number 2, 274-270.

⁹⁸⁸ Isma'il R. Faruqi, *Hakikat Hijrah*, Cetakan III. (Bandung: Mizan, 1994),7.

⁹⁸⁹ *Ibid*, 12.

Lingkar Pena (FLP) sebut saja buku karya Asma Nadia, Helvy Tiana Rossa hingga Salim A. Fillah. Literatur yang sudah banyak beredar memuat tipe-tipe menjadi anak muda ideal yang Islami⁹⁹⁰. Ketersebaran literatur keislaman yang disisipi ideologi itulah membuat banyak anak muda berhijrah.

Namun, peran penulis buku yang juga menyandang sebagai ustad memiliki peran dominan daripada apa yang ia sampaikan di dalam buku. Hal itu dikarenakan penulis memiliki daya tarik dan gaya bahasa yang persuasif dalam menyampaikan isi buku pada saat ceramah, pengajian maupun mentoring. Sehingga cenderung terlihat lebih memukau, memotivasi dan diterima oleh para jamaahnya. Sedangkan kehadiran buku bisa dikatakan hanya sekadar komoditas bisnis semata. Keduanya ini sama-sama merupakan simbol Islam yang telah dikomodifikasi sebagai bentuk ekspresi keagamaan dalam membentuk kesalehan.

Dalam hal ini peran dan kekuatan pasar tidak bisa diabaikan. Dengan memanfaatkan teknologi baru mereka menemukan ide inovatif bagaimana dapat mengemas simbol-simbol Islam itu sehingga layak dikonsumsi bersama dalam memopulerkan pesan-pesan Islam. Kemudian pada saat yang sama ketika masyarakat mulai mengkonsumsi dan menerima produk Islam yang baru tersebut. Saat itu juga lahir sebuah identitas baru yang menunjukkan bahwa Islam tetap ada dan berkembang di tengah arus globalisasi dan modernisasi⁹⁹¹.

Termasuk aktivitas-aktivitas keislaman pemuda saat ini yang semakin menjalar demi menekan pengaruh Barat dan sekularisasi. Tidak terpisah dari peran aktivitas pemuda pasca runtuhnya rezim Suharto. Selain mereka melakukan aksi menuntut terhadap pemerintah yang dianggap telah banyak menyeleweng. Di sisi lain mereka membuat langkah bagaimana nilai-nilai yang ada di dalam Islam menjadi solusi dalam mengatasi kondisi negara saat itu. Salah satunya dengan

⁹⁹⁰ Noorhaidi Hasan, *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi, Dan Kontestasi*, II. (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press, 2018), 162-163.

⁹⁹¹ Greg Fealy, "Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia," *ISEAS Publishing* : 16–17.

melakukan aksi gerakan dakwah ke kampus-kampus. Dalam hal ini menyebarkan pesan-pesan Islam dan mengimplementasikan syariat Islam yang komprehensif sebagai alternatif dari sistem sekuler yang ada⁹⁹².

Identitas

Aktivitas-aktivitas yang dilakukan pemuda itu membentuk sebuah identitas. Identitas secara personal dapat dipahami adanya pengakuan saling menguntungkan baik dari orang lain maupun membenaran diri sendiri. Sedangkan identitas dapat dibentuk melalui penampilan, gaya, fesyen, dan citra diri dalam kehidupan sehari-hari. Dari pembentukan dan penampilan diri itu yang menunjukkan kepada masyarakat akan sebuah identitas yang kemudian menghasilkan banyak penafsiran. Identitas sendiri bersifat personal, berubah-ubah dan dapat dibuat⁹⁹³.

Sedangkan pada teori konstruksi sosial Berger, proses konstruksi identitas dan pelestariannya dapat kita lihat melalui proses eksternalisasi, objektivasi dan internalisasi. Ketiga proses tersebut saling berkaitan dalam membentuk hubungan manusia dan masyarakat di dalam sebuah ruang struktur sosial maupun kebudayaan secara dinamis⁹⁹⁴.

Menelusik sejarah peran pemuda pasca orde baru. Penulis melihat identitas pemuda beserta di dalamnya identitas keagamaan itu sendiri masih dibentuk dan disemati hingga saat ini. Inilah kemudian mengapa pemuda tetap memiliki posisi sentral di ruang publik. Serta berperan aktif dalam kemajuan umat Islam dan negara. Hal itu disebabkan agar mereka tetap dapat mempertahankan identitas yang telah dibangun sejak runtuhnya orde baru.

⁹⁹² Noorhaidi Hasan, *The Making of Public Islam Piety, Democracy and Youth in Indonesian Politics*, Cetakan Pertama. (Yogyakarta: SUKA Press, 2013), 183-189.

⁹⁹³ Douglas Kellner, *Budaya Media: Cultural Studies, Identitas, dan Politik antara Modern dan Postmodern*, Cetakan 1. (Yogyakarta: Jalasutra, 2010), 316-318.

⁹⁹⁴ Peter L Berger, *Langit suci: Agama sebagai Realitas Sosial*, Cetakan Pertama. (Jakarta: LP3ES, 1991), 4-7.

Situasi itu bisa kita lihat saat ini bagaimana pemuda berusaha merangkul dan mengajak anak muda untuk kembali kepada syariat Islam dengan cara berhijrah. Hijrah menjadi jalan dalam mengatasi persoalan hidup di dunia yang barangkali dianggap tidak memberi manfaat dibanding dengan memikirkan kehidupan akhirat. Alasan itu yang kemudian mendasari para pemuda memiliki kewajiban menyadarkan anak muda lainnya yang belum berhijrah untuk segera berhijrah agar hidup menjadi tidak sia-sia.

Salah satunya seperti menjalin komunikasi dengan anak muda melalui jalan berdakwah. Selain berdakwah, mereka juga membentuk jaringan ukhuwah dengan para pemuda hijrah kalangan ustad lainnya yang telah terlebih dahulu berdakwah serta dari beberapa kalangan artis yang berhijrah. Sementara itu, untuk memudahkan dalam mempererat tali ukhuwah mereka membentuk sebuah komunitas. Komunitas menjadi sebuah wadah berkumpul dan tempat melakukan kajian-kajian keislaman.

Di antara nama-nama komunitas hijrah yang muncul seperti komunitas Gerakan Pemuda Hijrah atau yang di kenal Shift. Komunitas tersebut didirikan oleh Hanan Attaki. Selanjutnya, komunitas Hijrah Bertahan Bertuhan, komunitas Gerak Bareng, komunitas Muslimah Baper dan sebagainya. Bahkan ada juga komunitas yang semula tergolong terbentuk atas kesamaan hobi dan kepentingan. Setelah ada salah satu anggota yang berhijrah. Nama komunitas yang mereka dirikan turut diubah seperti komunitas Skate Hijrah, BMX Hijrah, Beat Box Hijrah, Grafiti Hijrah dan Jogja Hijrah Bikers.

C. Pemuda Hijrah: Ustad Evie Effendi dan Handy Bonny

Sebelum membahas lebih jauh peran Evie Effendi dan Handy Bonny. Dalam tulisan ini penulis membahas latar belakang kedua ustad terlebih dahulu. Evie Effendi adalah seorang penceramah di Bandung dan bergabung dengan komunitas hijrah bersama Hanan Attaki. Pria kelahiran Bandung, 19 Januari 1976 ini memiliki

istri bernama Ani Mulyani dan dikarunia tiga seorang anak. Evie dikenal sebagai ustad yang *nyentrik* karena gaya bicaranya yang gaul dan dalam setiap penampilannya ia selalu memakai kupluk. Evie melalui penampilannya memang terkesan mencitrakan gaya khas anak muda.

Sebagai salah satu pemuda hijrah yang bertransformasi menjadi penceramah atau ustad. Berlatar belakang lulusan sekolah menengah tingkat pertama. Semasa muda Evie memiliki kehidupan yang kelam. Seperti pernah merasakan hidup sebagai seorang berandalan, menjadi anggota geng motor, pecandu narkoba dan bahkan pernah keluar masuk penjara salah satunya karena melukai temannya dengan menggunakan pisau cutter. Akibat sering keluar masuk penjara, kemudian Evie memutuskan untuk bertaubat. Karena saat itu ia menyadari perilakunya sama sekali tidak memberi manfaat kepada orang lain dan justru membuat orang tua kecewa.

Kesadaran telah banyak berbuat salah menjadi titik balik keputusan Evie untuk berhijrah ke jalan yang benar. Pasca memutuskan berhijrah, Evie mulai mendalami ilmu-ilmu agama dan menyebarkan ajaran Islam kepada teman-temannya. Meskipun tidak pernah menimba ilmu agama di pesantren. Kini Evie bersama Gerakan Pemuda Hijrah mendapat respon positif di kalangan anak muda sebagai pendakwah di Bandung⁹⁹⁵.

Sedangkan Handy Bonny rekannya di komunitas hijrah. Handy Bonny yang memiliki nama asli Handy Al-Mahmoed kelahiran Bandung, 14 April 1988. Ia adalah alumni Universitas Padjajaran dengan jurusan Fakultas Ilmu Komunikasi. Semasa muda, ia aktif sebagai konseptor Event Organizer acara musik dan pernah menjadi pegawai di Cafe Ciwalk, Resto Cepat Saji, Fame Station dan presenter di TV lokal. Handy mempunyai istri bernama Rini Kartini seorang ustazah sekaligus founder Muslimah Baper. Selama masa kuliah Handy mempercayai bahwa paham Komunisme dan Atheisme menjadikan dirinya misterius, penuh rahasia dan sangat

⁹⁹⁵<https://biografi-tokoh-ternama.blogspot.com/2017/08/biografi-ustadz-evie-effendi-ust-gaul-bandung.html>, (diakses pada 17/11/2018)

keren. Hingga membuat dirinya merasa bahwa orang masjid itu justru tidak keren. Perubahan nama menjadi Bonny tersebut salah satunya akibat dari pengaruh paham yang ia yakini selama kuliah.

Baru pada tahun 2012, Handy memutuskan menjadi mualaf, berhijrah dan kemudian bergabung di Mualaf Center. Selama di Mualaf Center ia mulai aktif berdakwah dan mengurus mualaf-mualaf baru. Saat berdakwah gaya penampilan Handy sepintas memiliki kemiripan dengan Evie Effendi yaitu memakai kupluk. Hanya saja yang membedakan dalam urusan penampilan ia sering memakai kemeja bermotif kotak-kotak. Sebagai manusia yang pernah berada pada masa kelam lalu memutuskan untuk mualaf. Handy memperoleh banyak pertentangan terutama dari keluarga yaitu diusir dari rumah. Namun kendala itu, tidak menggoyahkan hatinya untuk mantap berhijrah di jalan Allah mempelajari ilmu-ilmu agama dan mengikuti kajian keagamaan.

D. Media Baru dan Dakwah

Kemunculan media baru saat ini selain memudahkan kita berkomunikasi dengan siapa pun, menjelajahi apa saja yang kita inginkan dan menyebarkan berita, opini dan artikel sesuai kebutuhan dan persoalan yang sedang dihadapi. Media baru juga banyak dimanfaatkan untuk menyebarkan pesan-pesan Islami atau ideologi tertentu dengan metode dialog, tanya jawab, maupun *chatting on line*.⁹⁹⁶ Kita pun cukup hanya tinggal mengakses dan membuka web atau situs terkait. Apa yang kita cari dalam hitungan detik maupun menit dapat kita temui. Perkembangan media baru inilah yang turut dimanfaatkan oleh pendakwah baru seperti Handy Bonny dan Evie Effendi. Mereka menjadikan Youtube, Instagram, Facebook dan media sosial lainnya sebagai alternatif metode berdakwah dalam menyebarkan pesan-pesan ajaran Islam dan mengajak kaum muda untuk berhijrah dan berdakwah.

⁹⁹⁶ Mutohharun Jihan, "Intervensi New Media Dan Impersonalisasi Otoritas Keagamaan Di Indonesia.", Jurnal Komunikasi Islam, Volume 03, Nomor 02 Desember 2013, 337-338.

Handy Bonny memutuskan menjadi muallaf dan berhijrah pada tahun 2012. Setelah melakukan pengamatan, penulis melihat perubahan itu seperti turut ditandai dalam akun Instagramnya @handybonny. Unggahan pertama pada tanggal 18 Agustus 2012, ia mengunggah sebuah foto masjid yang diberi *caption* atau tulisan “ketenangan di masjid Kolog dam Bandung”. Setelah itu ia banyak mengunggah foto kebersamaan dengan istri dan anak, kegiatan sehari-hari seperti liburan, travelling dan aktivitas sosial. Sebelum beken menjadi pendakwah, Handy aktif dalam kegiatan sosial seperti menyalurkan hewan-hewan kurban, mengajak khalayak mendonasikan dana dan menunaikan zakat yang ia suarakan melalui @kebumamal.

Baru sekitar tahun 2015 sebagaimana yang diunggah, ia mulai mengikuti kajian tentang hijrah dengan pemateri Mansyur Suryanegara, Salim A. Fillah dan Kang Ucay yang tergabung dalam komunitas Pemuda Akhir Zaman @hippmastory. Selanjutnya pada tahun 2016, menandai Handy Bonny menjadi pemateri kajian-kajian dakwah di antaranya kajian inspiratif, kajian enak rasa mahasiswa (keramas), kajian penuh inspirasi (kapein), kajian malam rabu (karma), kajian selasa malam (kalem), kajian satu menit, dan lain sebagainya. Kajian-kajian tersebut diadakan oleh kelompok pemuda hijrah antara lain @hippmastory, @youthofislam, @muslimahbaper, @kawanhijrahku, @muslimunited dan @hijrahfest.

Tema-tema kajian Handy Bonny sangat beragam mulai dari persoalan tauhid, tema kehidupan sehari-hari yang berkaitan tentang hijrah dan tema yang berhubungan dengan persoalan yang dialami anak muda. Bahkan tema itu dikemas dengan bahasa yang atraktif, gaul dan singkat. Tema tauhid di antaranya seperti berikut: *Baper (Bareng-Bareng jadi Pencinta Rasulullah saw)*, *Botaq (Bobotoh Taqwa)*, *LDR (Long Distance “Rabb)*, *Bertahan Bertuhan* dan masih banyak lainnya. Sedangkan mengenai tema hijrah sendiri seperti *Otw Hijrah bersama Kita ke Surga*, *Habis Gelap Terbitlah terang*, *Gapleh (Gaul tapi Soleh)*, *Kuy Hijrah*, *Berani Hijrah*, *Selingkuh (Selamat Ingin Ku Tempuh)*, *Gak Gaul Kalau Gak ke Masjid*, *Istiqomah Hijrah*, *Hijrah*

Karena Allah, yang Muda yang Hijrah dan sebagainya. Kemudian tema yang menyinggung persoalan yang dialami anak muda seperti *Bukan Cinta Biasa*, *Phobia Jomblo*, *Mendekat Kepada Pemilik Hati*, *Mewah (Memperat Ukhuwah)*, *Jolang (Jomblo Petualang)*, *Inshaallah Saya Siap Menikah*, *Romantika Cinta Zaman Now*, *Godain Aku Dong* dan lain sebagainya.

Dalam setiap unggahan pemberitahuan mengenai kajian atau pamflet yang dibagikan. Handy selalu menuliskan hastag setelah *caption* panjang yang ia tulis. Has tag yang sering digunakan tidak jauh misal dari judul yang diangkat seperti *#hijrahmovement*, *#pemudahijrah*, *#pemudaakhirzaman*, *#pemudamasjid*, *#dakwahonthestreet*, *#dakwah*, *#ayoberiman*, *#taattapiasik*, *#pemudamasjid*, *#bertahanbertuhan*, *#sadarbangkitberjuang* dan masih banyak hastag lainnya.

Namun perlu diketahui bahwa ketenaran Handy Bony berdasarkan pengamatan penulis baru sekitar akhir tahun 2017. Karena sesudah itu jumlah *like* atau penyuka dan kolom komentar mulai banyak sekitar 1000 *like* ke atas. Sedangkan sebelum itu hanya sedikit yang menyukai sekitar 100 *like* ke bawah dan juga sedikit yang mengomentari unggahan Handy Bonny. Sebagai ustad, Handy tidak hanya berdakwah di masjid-masjid. Tetapi juga mengisi seminar di kampus dan sekolah-sekolah baik di dalam maupun di luar kota.

Bahkan akhir-akhir ini Handy terlibat bersama @muslimunited dan Hanan Attaki melakukan dakwah on the street atau tour dakwah ke Masjid Gede Kauman Yogyakarta pada tanggal 16-18 Oktober 2018. Kegiatan tersebut diisi dengan tablig akbar, parade nasyid, hadrah dan kegiatan donor darah yang juga dihadiri ustad Muhammad bin Anis Shahab, Bahtiar Nasir dan Felix Siaw. Mengundang para Jogja Hijrah Bikers yang terdiri dari para pencinta dan komunitas motor Jogja. Terakhir kegiatan pemuda hijrah yang tak kalah ramai baru-baru ini adalah acara Hijrah Fest.

Sementara itu akun @evieeffendi justru tidak terlalu aktif dalam memosting pemberitahuan kajian dakwah. Melainkan yang sering mengunggah video ceramah evie di masjid adalah akun yang dinamai @kajianevieeffendi. Selain aktif berdakwah

di masjid dan kampus-kampus. Evie juga mengisi ceramah di radio Mutiara Pagi Hits 103, 5 fm. Namun dalam pengamatan penulis kajian evie melalui youtube yang diberi nama Evie Effendi Official. Dilihat dari segi tema kajian dakwah tidak terlalu jauh dari tema Handy Bonny. Hal itu karena mereka sendiri sering berdakwah bersama dan bergabung dalam komunitas yang sama. Berikut ini tema dakwah Evie: *Taubat Sebelum Terlambat, Desperado (Deskripsikan Permasalahan lewat doa), Sejuta (Setia, Jujur dan Taqwa), Hubungan Tanpa Status VS Status Tanpa Hubungan, Sehidup Sesurga, Cinta Ditolak Allah Bertindak* dan lain sebagainya.

Setelah penulis mengamati akun media sosial dua ustad di atas. Dapat disimpulkan bahwa keduanya memiliki kemiripan dalam berdakwah. Sama-sama sebagai pemuda hijrah yang istiqomah berhijrah. Mereka merasa terpanggil untuk berdakwah dengan menyebarkan pesan-pesan Islam dan mengajak pemuda yang belum hijrah agar segera berhijrah. Penulis menyimpulkan bahwa memilih berdakwah di kalangan anak muda karena anak muda bagian penentu masa depan.

E. Pemuda Hijrah di Kalangan Anak Muda

Keberadaan Evie Effendi dan Handy Bonny di kalangan anak muda merupakan sebuah lanskap baru yang menandai bahwa otoritas keagamaan telah bergeser. Pergeseran tersebut salah satunya disebabkan oleh adanya media baru yang tak lain media sosial. Kita bisa melihat hal itu misalnya dari Instagram Handy Bonny. Dalam setiap unggahannya di Instagram menjadi sebuah potret aktivitas kehidupan sehari-hari yang ia lakukan. Dari situ penulis melihat ada perkembangan yang mencolok mulai dari unggahan pertama pada tahun 2012 hingga sekarang.

Sebagai pemuda hijrah yang memutuskan mualaf pada tahun 2012. Kemudian istiqomah mendalami ilmu-ilmu agama dan mengikuti kajian keislaman. Titik balik perjalanan Handy bisa dikatakan mengalami perkembangan yang sangat signifikan. Dia menunjukkan hal itu pada setiap unggahan di Instagram. Semula biasanya hanya menjadi pendengar atau jamaah pada tahun 2015. Tidak berselang

lama sekitar tahun 2016 ia menjadi pemateri atau pendakwah mengikuti jejak ustad yang pernah ia mintai belajar mendalami ilmu-ilmu agama.

Transformasi yang mereka alami memang tampak cepat. Kemudian muncul pertanyaan mengapa hal itu bisa terjadi. Selain didukung adanya percepatan teknologi yang tak lain media sosial. Baik Handy maupun Evie cerdik dalam membaca dan mengetahui situasi pasar. Dalam hal ini masyarakat terutama kalangan anak muda.

Anak muda yang sedang mencari jati diri, sedang berjuang mencari pekerjaan maupun jodoh. Juga anak muda yang merasa mengalami keterpurukan dan kegalauan akibat kondisi politik, ekonomi dan pendidikan di negeri ini yang cenderung tidak bersahabat. Mereka seperti anak jalanan yang hidup sebatang kara di jalan. Situasi itu kemudian memberi peluang bagi pemuda hijrah untuk menyemai dan mengajak berhijrah. Dalam hal ini penulis menganggap hijrah sebagai solusi dalam mengatasi persoalan hidup yang mereka alami.

Kedua, cara mereka menyemai dan mengajak berhijrah dalam hal ini berdakwah bisa dikatakan berbeda dengan yang lain. Pemuda hijrah cenderung bisa beradaptasi dan bergaul di lingkungan anak muda. Salah satunya mereka menampilkan diri dengan menunjukkan identitas diri sebagai pemuda yang pernah memiliki kehidupan masa lalu yang kelam. Masa lalu itu menjadi bekal yang diceritakan berulang kali saat berdakwah online maupun offline yang dapat kita lihat di you tube. Dari cara itu kita bisa melihat bagaimana mereka membuat anak muda supaya terpanggil dan sadar dengan sendirinya. Tanpa mesti menggurui secara berlebihan dan tidak merasa paling tahu perihal ilmu agama.

Sementara itu pemuda hijrah dalam berdakwah. Senantiasa memakai atribut yang mencirikan anak muda: memakai kemeja, kaos, celana panjang, kupluk, topi dan berjenggot. Atribut yang menonjolkan identitas sekaligus status sosial. Ide atau metode mereka tidak hanya pada pakaian semata. dalam metode berdakwah mereka menggunakan pendekatan emosional. Dengan bercerita masa lalu,

pengalaman-pengalaman berhijrah, mengaitkan ilmu agama yang telah mereka pelajari dengan kehidupan sehari-hari anak muda.

Dengan cara bercerita yang ringan dan menciptakan suasana santai tetapi serius, asyik dan humoris. Tampak anak muda menikmati dan merasa tidak sedang diceramahi. Melainkan sekadar bicara dari hati ke hati atau yang biasa disebut *sharing* atau curhat. Meskipun begitu, anak muda tetap merasa ada semangat spiritual dan motivasi.

Berbeda cerita mengenai dakwah dari pengakuan teman saya. Di mana seorang jemaah perempuan pernah menghadiri kajian Peggy Melati Sukma di salah satu masjid yang berada di Solo. Dia menceritakan kepada teman saya bahwa jemaah di samping ia duduk mengeluh atas ceramah Peggy yang membahas mengenai Rukun Islam dan Rukun Iman. Menurut dia, yang seharusnya Peggy ceritakan mengenai pengalamannya saat mendapat hidayah dan keputusannya berhijrah. Bukan justru berbicara yang tidak menjadi kadar Peggy selaku perempuan yang belum lama berhijrah⁹⁹⁷.

Selanjutnya hal yang menarik dari Evie dan Handy dalam berdakwah adalah saat menggunakan bahasa gaul dan bahasa Asing. Yang mana hal ini berbeda dari ustad-ustad yang sudah ada yang biasa menggunakan bahasa resmi dan terkesan santun. Di antara bahasa gaul itu semisal "Samporin Hijrah, Nggak Ada Loe, Nggak rame". Kata "loe" menunjukkan bahasa gaul yang biasa digunakan oleh kaum metropolitan untuk menyebut seseorang yang dituju. Sedangkan penggunaan bahasa Asing bisa kita dengar ketika Handy menyebut para jemaahnya seperti ini "hey brother and sister fillah" dan "hey ukhti wa akhi".

Pemuda hijrah dalam menamai kajian dan tema juga banyak menggunakan ungkapan serapah bahasa gaul ragam anak muda seperti "Karma (Kajian Rabu Malam)", "Ngabring (Ngaji bareng di gunung)", "Ngupat (Ngumpul Manfaat)",

⁹⁹⁷ {Sumber cerita ini dari pengakuan teman saya yang pernah menghadiri kajian rutin yang pada saat itu diisi oleh Peggy Melati Sukma}

“Selingkuh (Selamat Ingin Ku Tempuh”. Ungkapan serapah bahasa gaul khas anak muda muncul pasca kejatuhan rezim Suharto dan bersama adanya penerbitan *Kamus Bahasa Gaul* karya Debby Sahertian. Juga akibat dari beredarnya novel picisan, dukungan dari industri pertelevisian yang menyuguhkan bahasa gaul lewat iklan, sinetron dan hiburan dan pengaruh media komunikasi seperti handphone dan media sosial⁹⁹⁸. Perkembangan bahasa gaul di kalangan anak muda inilah yang kemudian turut dimanfaatkan juga oleh pemuda hijrah sebagai bahasa penyampaian ketika berdakwah. Bahasa gaul tersebut digunakan barangkali agar terkesan akrab, atraktif dan gaul sesuai zamannya.

Setelah menelisik secara mendalam dapat disimpulkan bahwa kepopuleran Evie Effendi dan Handy Bonny sebagai pemuda hijrah dan pendakwah di kalangan anak muda. Disebabkan kemampuan mereka dalam memanfaatkan, mengelola dan manajemen media baru. Ditambah mereka memiliki kemampuan dalam menciptakan metode dakwah baru yang cenderung menyesuaikan dengan kondisi dan kebutuhan anak muda saat ini.

Bahkan di sisi lain anak muda tampaknya tidak terlalu peduli dengan latar belakang yang pernah mereka alami. Anak muda justru memberi respon positif terhadap hal itu. Terbukti kajian-kajian yang mereka selenggarakan selalu ramai dan penuh. Bahkan tak sedikit dari mereka yang memutuskan untuk ikut berhijrah.

F. Penutup

Menjamurnya fenomena hijrah di kalangan anak muda saat ini merupakan bentuk dari pergeseran otoritas keagamaan yang disebabkan oleh media baru. Selain itu banyaknya anak muda yang kemudian merasa memperoleh hidayah, motivasi dan kesadaran spiritualitas. Secara tidak langsung mengilhami mereka dalam hal ini memutuskan untuk ikut berhijrah.

⁹⁹⁸ Mikihiro Moriyama, *Geliat Bahasa Selaras Zaman* (Jakarta: KPG, 2010), 60-62.

Begitu halnya peran pemuda hijrah seperti Evie Effendi dan Handy Bonny. Keberhasilan mereka mengemas dakwah menjadi menarik dengan menyesuaikan kondisi dan kebutuhan anak muda. Mulai dari penggunaan atribut yang mencirikan anak muda dan penggunaan metode bercerita disertai penggunaan bahasa gaul yang khas anak muda. Transformasi dari yang semula sebagai pemuda hijrah. Kemudian tidak butuh waktu terlalu lama. Mereka berubah menjadi aktor pendakwah baru yang digandrungi anak muda.

Dalam hal ini mereka bisa dikatakan berhasil membuat dan menghadirkan identitas-identitas baru yang tidak hanya terbatas pada identitas diri yang dapat dilihat dari setiap aktivitasnya. Melainkan menunjukkan identitas keagamaan di hadapan anak muda melalui penampilan, citra dan gaya yang telah mereka bentuk baik saat berdakwah maupun saat melakukan aktivitas sehari-hari.

DAFTAR PUSTAKA

- Berger, Peter L. 1991, *Langit suci: Agama sebagai Realitas Sosial*. Cetakan Pertama. Jakarta: LP3ES,
- Burhanudin, Jajat. *Transformasi Otoritas Keagamaan: Pengalaman Islam Indonesia*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, n.d.
- Fealy, Greg. "Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia." *ISEAS Publishing* (n.d.)
- Hasan, Noorhaidi. 2018, *Literatur Keislaman Generasi Milenial: Transmisi, Apropriasi, Dan Kontestasi*. II. Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Press,
- . 2013, *The Making of Public Islam Piety, Democracy and Youth in Indonesian Politics*. Cetakan Pertama. Yogyakarta: SUKA Press,
- Jihan, Mutohharun. "Intervensi New Media Dan Impersonalisasi Otoritas Keagamaan Di Indonesia" Volume 03, Nomor 02 Desember 2013 (n.d.)
- Keliner, Douglas. *Budaya Media: Cultural Studies, Identitas, dan Politik antara Modern dan Postmodern*. Cetakan 1. Yogyakarta: Jalasutra, 2010.
- Moriyama, Mikihiro. *Geliat Bahasa Selaras Zaman*. Jakarta: KPG, n.d.
- R. Faruqi, Isma'il. *Hakikat Hijrah*. Cetakan III. Bandung: Mizan, 1994.
- Saefullah, Hikmawan. "Nevermind The Jahiliyyah, Here's The Hijrahs'1: Punk and The Religious Turn in The Contemporary Indonesian Underground Scene." *Punk & Post-Punk* Volume 6 Number 2 (n.d.).
- <https://biografi-tokoh-ternama.blogspot.com/2017/08/biografi-ustadz-evie-effendi-ust-gaul-bandung.html> di akses pada 17 November 2018.
- <https://www.srialhidayati.com/2017/08/handy-bonny-hijrah-dari-hingar-bingar.html> diakses pada 17 November 2018.

**TEACHING APPROACH AND STRATEGY FOR CHILDREN WITH AUTIS
TO IMPROVE THEIR SOCIAL INTERACTION SKILL**

**Oleh: Farida Ariani, Ismail Makki, Reflianto
Doctoral Students of State University of Malang**

**e-mail: arianifarida148@gmail.com, mamabdaulfalah@gmail.com
and refliantomuslim@gmail.com**

Abstrak

Learning for the education of children with autism requires special handling. Selecting the approach and strategy of learning for them required special expertise. It is to understand the development of communicative behavior, emotional and social deficit of having by children with autism. This paper discusses the approaches and learning strategies of children with autism to improve their social skills. The approach of visual learning is a good model for teachers to improve the communicative abilities, emotional and social skills of children with autism. The success of the approach is more evident when supported by supportable five strategies such as modeling strategy, storytelling, role playing, turn talking and self efficacy building, The combination of visual learning approach with those strategy is believed to overcome the emotional problems, cognitive and psychomotor problem of autistic children in order to improve their social skills in learning. From the discussion of this study reveals some theories to understanding of social inclusion of children with autism, examines the concept of learning for children with autism and the improvement of their social skill by using visual learning approach was recommended for the restoration of cognitive, emotional and social skills. Shortly, the visual learning approach was supported by five learning strategy is more effective in helping the recovery of cognitive development, emotional learning and social skills of children with autism.

Keyword: *Approaches, strategies, autism, social skills.*

Abstrak

Pendidikan pembelajaran bagi anak-anak autis memerlukan penanganan khusus. Memilih pendekatan dan strategi pembelajaran yang tepat bagi anak-anak autis diperlukan keahlian tersendiri. Keahlian yang diperlukan adalah memahami perkembangan perilaku komunikatif, emosi dan defisit sosial anak. Paper ini membahas tentang pendekatan dan strategi pembelajaran anak autis dalam meningkatkan keterampilan sosial mereka. Pendekatan pembelajaran visual adalah model pembelajaran yang tepat bagi guru untuk meningkatkan kemampuan komunikatif, emosional dan keterampilan sosial anak autis. Keberhasilan pendekatan semakin nyata bila didukung dengan strategi pembelajaran yang mendukung seperti strategi *modeling*, *story telling*, *role playing*, *turn talking* dan *Self Efficacy Building building*. Perpaduan pendekatan pembelajaran visual dengan kelima strategi ini diyakini dapat mengatasi permasalahan emosional, kognitif, dan psikomotorik anak autis sekaligus meningkatkan keterampilan sosial mereka dalam pembelajaran. Pembahasan kajian ini mengungkap berbagai teori dan pemahaman keterlibatan sosial anak autis, mengkaji konsep pembelajaran anak autis dan perilaku sosial mereka serta mengkaji pendekatan pembelajaran visual yang direkomendasikan bagi pemulihan perkembangan kognitif, emosi dan keterampilan sosial. Hasil kajian menyimpulkan bahwa pendekatan pembelajaran visual didukung dengan strategi pembelajaran *modeling*, *story telling*, bermain peran, *turn taling* dan strategi membangun kepercayaan diri terbukti efektif membantu pemulihan perkembangan kognitif, emosional minat belajar dan keterampilan sosial anak autis

Kata Kunci: *Pendekatan, strategi, autis, keterampilan sosial.*

A. PENDAHULUAN

Perilaku autis perlu menjadi perhatian bagi guru-guru di sekolah Inklusif. Perilaku autis menjadi tantangan bagi guru terutama memahami kemampuan interaksi sosial mereka yang sering menjadi masalah, karena masing-masing anak memiliki kepribadian yang berbeda-beda dan semuanya unik sebagaimana

terbentuknya kualitas diri masing-masing⁹⁹⁹. Autis Spectrum Disorder (ASD) adalah gangguan perkembangan neuron pada anak autis¹⁰⁰⁰. Gangguan ini berpengaruh pada perkembangan sosial dan verbal anak. Terganggunya perkembangan sosial dan verbal ini sering diikuti dengan gangguan mental pada anak. Kondisi ini yang menyebabkan anak autis sering kali bermasalah dengan kemampuan kognitif, komunikatif, emosi, dan interaksi sosial, namun secara visual umumnya mereka memiliki kualitas yang kuat¹⁰⁰¹.

Terdapat dua permasalahan utama yang menjadi faktor rendahnya keterampilan sosial anak autis. Dalam pembelajaran di sekolah-sekolah inklusif, permasalahan bahan ajar sering kali kurang memiliki efek terapi yang signifikan pada siswa. Anak-anak autis mengalami kesulitan dalam mengontrol perilaku dan keterampilan emosional mereka. Mereka sering kali mengalami penurunan kemampuan belajar dan interaksi¹⁰⁰².

Banyak teori belajar yang bisa diterapkan guru untuk membantu anak-anak autis mengatasi masalah keterampilan sosial mereka di sekolah. Hingga saat ini belum diketahui teori pembelajaran mana yang paling efektif digunakan untuk meningkatkan keterampilan sosial anak autis. Salah satu pendekatan yang banyak digunakan guru-guru autis adalah menggunakan pendekatan pembelajaran visual. Teknik terbaru ini telah banyak diaplikasikan di sekolah dengan memanfaatkan media pembelajaran visual berupa gambar, film kartun dan video lainnya¹⁰⁰³.

⁹⁹⁹E.Zander, An introduction to autism Original title : Introdution om autism, Stock. lans sjukvardsomrade, pp. 1–4, 2004.

¹⁰⁰⁰D.H. Geschwind, P. Levitt, Autism spectrum disorders: developmental disconnection syndromes, *Current Opinion Neurobiology* 17 (2007) 103–111

¹⁰⁰¹C. Schmidt, B. Heybyrne, Expanding Behavioral Strategies and Promoting Success, in *Autism in the School-Aged Child*, Autism Family Press (2004) pp. 71–78.

¹⁰⁰²N. Bauminger, Brief Report: Group Social-Multimodal Intervention for HFASD, *Journal of Autism and Developmental Disorders*. 37 (2007) 1605–1615.

¹⁰⁰³W. Loring and M. Hamilton, *Visual Supports and Autism Spectrum Disorders*, Tennessee, pp. 1-3, 2011.

Pendekatan pembelajaran visual terbukti dapat memperbaiki keterampilan interaksi sosial anak autis. Selain itu pendekatan ini juga mampu meningkatkan kemampuan berfikir kongkrit mereka. Melalui pendekatan pembelajaran visual, guru dapat memecahkan permasalahan yang dihadapi anak autis dalam memahami konsep-konsep abstrak, perseptif sosial, dan keterampilan komunikasi¹⁰⁰⁴.

Saat ini, sekolah-sekolah inklusif direkomendasikan mengimplementasikan pendekatan pembelajaran visual kepada anak-anak autis. Banyak para guru, terutama di sekolah rendah, membimbing dan mengajar anak-anak autis menggunakan berbagai media visual yang menarik. Media ini dapat disiapkan guru dengan memanfaatkan kemajuan teknologi pembelajaran. Pemanfaatan teknologi pembelajaran ini oleh guru pada pembelajaran siswa autis telah memudahkan mereka dalam mempersiapkan materi dan bahan ajar, termasuk pemanfaatan mobile learning untuk media pembelajaran yang mendukung. Konsep pendidikan anak autis dikembangkan sedemikian rupa oleh guru mereka dengan menciptakan suasana pembelajaran sambil bermain yang menyenangkan. Pembelajaran yang menyenangkan ini mestimulasi minat belajar anak, sehingga proses *transfer of knowledge* melalui media visual dapat berjalan dengan baik, memungkinkan guru berinteraksi dengan siswa dan bersosialisasi dengan lingkungan belajar sekitar.

Strategi pemanfaatan teknologi mobile learning dengan menampilkan media-media pembelajaran yang menarik bagi anak autis, diharapkan cara ini dapat mempertahankan minat belajar mereka mengikuti seluruh kegiatan belajar di kelas. Mempertahankan minat belajar anak autis sangatlah penting agar keterampilan sosial dan komunikasi anak dapat dipulihkan.. Oleh karena itu, dengan bantuan perangkat mobile seperti iPad atau tablet, konsentrasi belajar anak autis bisa didorong seiring dengan meningkatnya motivasi belajar mereka di kelas. Sebagian besar anak-anak autis merespon dengan baik proses pembelajaran visual

¹⁰⁰⁴Ministry Of Education Special Programs Branch, *Teaching Students with Autism: A Resource Guide for Schools*. Victoria BC: British Columbia, 2000.

menggunakan tablet yang dihadirkan di ruang kelas. Walaupun teknologi memiliki dua sisi pengaruh, setidaknya pemanfaatan teknologi tablet sebagai media pembelajaran bagi anak autis lebih banyak memberikan manfaat disbanding sisi negatifnya, terutama memicu minat dan meningkatkan keterampilan komunikatif dan sosial anak belajar menggunakan media visual Ipad atau tablet¹⁰⁰⁵.

Dengan demikian tujuan makalah ini adalah berupaya memaparkan sejauh mana manfaat media pembelajaran berbasis teknologi visual bagi penguatan kognitif, emosi, dan interaksi sosial anak dalam lingkungan belajar mereka di kelas.

B. MEMAHAMI KETERLIBATAN SOSIAL ANAK AUTIS

Teori of Mind dapat menjelaskan gangguan komunikatif sosial pada anak autis. Saat ini teori tentang keterlibatan sosial anak autis masih sangat kurang.. Baron-Cohen et al¹⁰⁰⁶ memperkenalkan konsep *affordances* sosial sebagai alternatif memahami *think of mind* pada anak autis. Sejak konsep *affordance perception* digunakan sebagai pendekatan memahami *think of mind* anak autis, penjelasan mengenai gangguan sosial-komunikatif anak autis dapat dijelaskan dari perspektif ekologis dengan mencari perbedaan informasi yang ditarik antara perkembangan anak-anak normal dengan anak-anak autis. Beberapa teori dan meta analisis penelitian menunjukkan bahwa anak-anak autis menarik informasi berbeda dengan kemampuan anak-anak normal¹⁰⁰⁷ Sebagai contoh adalah kemampuan mereka dalam hal respon emosi saat menerima informasi. Emosi dapat dilihat sebagai *affordances sosial* dalam arti bahwa emosi dapat dijadikan sebagai indikator penilaian perilaku interpersonal anak. Salah satu indikator yang diamati adalah

¹⁰⁰⁵Family Center on Technology and Disability, *Autism and the iPad : Finding the Therapy in Consumer Tech*, Technol. Voices, no. 130, 2011. p.37

¹⁰⁰⁶Baron-Cohen, S., Leslie, A. M., and Frith, U. (1985). Does the autistic child have a 'theory of mind'? *Cognition* 21, 37–46. doi: 10.1016/0010-0277(85)90022-8

¹⁰⁰⁷De Jaegher, H. (2013). Embodiment and sense-making in autism. *Front. Integr. Neurosci.* 7:15. doi: 10.3389/fnint.2013.00015

perilaku kemarahan anak, perilaku memberontak dan provokasi. Perilaku-perilaku ini adalah bentuk penghindaran diri anak-anak autis terhadap lingkungan sosial yang tidak mereka inginkan, sedangkan perasaan sukacita adalah emosi yang mengarah pada keinginan anak untuk selalu dekat dengan lingkungan sosial tersebut. Hasil penelitian McArthur dan Baron¹⁰⁰⁸, menunjukkan bahwa informasi yang diterima akan mempengaruhi ekspresi wajah anak autis dengan respon yang berbeda-beda, hal ini tentunya karena adanya integrasi spasial tertentu yang terdapat pada fitur wajah mereka. Air muka mereka berubah ketika emosional mereka berubah. Oleh karena itu, memahami perilaku emosi anak autis juga dapat dilihat dari perubahan air muka mereka. Penelitian Goffaux dan Rossion¹⁰⁰⁹ menunjukkan bahwa anak autis sangat lemah atau kurang sensitif dengan konfigurasi wajah dibanding anak normal, dimana anak autis cenderung mengalami peningkatan sensitivitas dalam menanggapi informasi yang diterimanya.

Ekspresi wajah dapat dijadikan indikator untuk menentukan keterampilan sosial anak autis, karena ekspresi wajah dapat menggambarkan perubahan emosi anak dan tingkat kesensitifan mereka dalam merespon lingkungan mereka, namun untuk memahami hal ini sangatlah sulit. Untuk itu perlu memahami sifat kerancuan emosional anak autis. Pengamatan emosional anak autis dapat dilihat dari gerak biologis mereka. Faktor *affordances sosial* adalah salah satu hal yang diamati pada kasus ini. Faktor ini dibagi ke dalam spesifikasi tertentu tergantung banyaknya informasi yang terdeteksi pada perkembangan mental anak autis. Johansson¹⁰¹⁰ melakukan percobaan untuk memahami gerak biologis dan ekspresi wajah anak

¹⁰⁰⁸McArthur, L. Z., and Baron, R. M. (1983). Toward an ecological theory of social perception. *Psychol. Rev.* 90, 215–238. doi: 10.1037/0033-295X.90.3.215

¹⁰⁰⁹Goffaux, V., and Rossion, B. (2006). Faces are “spatial” – Holistic face perception is supported by low spatial frequencies. *J. Exp. Psychol.* 32, 1023–1039. doi: 10.1037/0096-1523.32.4.1023

¹⁰¹⁰Johansson, G. (1973). Visual perception of biological motion and a model for its analysis. *Percept. Psychophys.* 14, 201–211. doi: 10.3758/BF032 12378

untuk mengukur emosional mereka. Dengan cara ini, peneliti dapat melihat *trend* perubahan emosi seseorang melalui ekspresi wajah, emosional dan gerak biologis. Gerak biologis bisa berupa perilaku provokatif seperti marah, menangis dan memberontak atau perilaku persuasif seperti senang, bahagia dan menari-nari. Analisis ini menunjukkan bahwa pada anak autis mengalami kesulitan gerak biologis dan emosi yang masing-masingnya rumit untuk dipelajari secara biologis terkait perkembangan mental mereka. Anak autis menunjukkan pola yang bermacam-macam terhadap gerakan biologis, seperti gerakan mata saat melihat cahaya¹⁰¹¹. Peneliti lainnya Klin et al melaporkan bahwa terdapat perbedaan yang jelas kemampuan menerima informasi antara anak autis dengan anak normal¹⁰¹². Ini berarti bahwa terdapat faktor *affordance sosial* anak autis yang sulit dibaca.

Walaupun terdapat banyak perbedaan *affordance sosial* dalam diri anak autis, setidaknya masih terdapat beberapa persamaan. Persamaan tersebut adalah kemampuan interaksi dan pengalaman *affordances* sosial. Persamaan ini memungkinkan anak autis bertindak berbeda walaupun dalam konteks sosial yang sama, tidak seperti anak-anak normal umumnya. Pada anak autis sering kali terjadi kerumitan dimana mereka memperlihatkan tindakan yang berbeda-beda antara satu anak dengan yang lainnya walaupun dalam konteks dan situasi yang sama, baik dalam kaitannya dengan faktor psikologi maupun faktor lingkungan sosial.

Gibson mencatat bahwa untuk memahami kemampuan sosialisasi anak, maka seorang anak tersebut harus merasakan *affordances* terhadap dirinya dan orang lain yang kuat. Dalam hal kemampuan komunikatif, perbedaan anak autis dengan anak normal adalah dari kemampuan respon lingkungan sosial yang mereka

¹⁰¹¹Nackaerts, E., Wagemans, J., Helsen, W., Swinnen, S. P., Wenderonth, N., and Alaerts, K. (2012). Recognizing biological motion and emotions from point-lights displays in autism spectrum disorders. *PLoS ONE* 7:e44473. doi: 10.1371/journal.pone.0044473

¹⁰¹²Klin, A., Jones, W., Schultz, R., Volkmar, F., and Cohen, D. (2002). Visual fixation patterns during viewing of naturalistic social situations as predictors of social competence in individuals with autism. *Arch. Gen. Psychiatry* 59, 809–816. doi: 10.1001/archpsyc.59.9.809

rasakan termasuk faktor *affordances sosial*. Anak autis cenderung tidak dipengaruhi oleh faktor ini¹⁰¹³. Sementara itu Trevarthen dan Daniel melaporkan bahwa orang tua anak autis seringkali memiliki kesulitan memulihkan keterampilan sosial anak mereka yang deficit. Hal ini ditandai dengan tidak berkembangnya kemampuan interaksi sosial dalam diri anak. Jika seseorang secara terus menerus memutar roda mobil mainan, sedangkan anak lain melakukan “kemudian” atas mobil tersebut, maka kedua hal adalah respon yang berbeda yang bisa diamati dari kemampuan interaksi sosial anak autis dengan mainan yang diberikan kepada mereka. Sesuai dengan konsep perilaku bahwa persepsi affordance masing-masing anak autis yang berbeda-beda, walaupun dihadapkan pada lingkungan sosial yang sama¹⁰¹⁴.

Pada anak autis diketahui bahwa mereka memiliki perilaku sensitive emosional yang mudah berubah-ubah. Perilaku ini merupakan adanya gangguan pada *think of minds* mereka. Sebaliknya, dari fakta yang ditemukan terbukti bahwa ketidakstabilan perilaku sosial anak autis disebabkan oleh deficit interaksi sosial mereka. Sementara lingkungan *sosial affordance* adalah faktor utama yang perlu diamati terkait dengan perkembangan perilaku anak autis dalam merespon lingkungan sosial mereka. Pengamatan dapat dilakukan dengan melihat perubahan emosi mereka seperti marah, berontah, berkelahi, tertawa, menangis dan lainnya¹⁰¹⁵.

Dari penjelasan ini, jelas bahwa untuk memahami perilaku sosial anak autis sangatlah rumit dan berbeda dengan struktur perubahan emosi pada orang normal. Perubahan emosi pada anak autis sulit diduga dan cenderung mudah berubah-ubah, sehingga pengukuran emosional anak autis terkadang hanya bisa dilihat dari air muka mereka ketika mereka marah, mengamati gerak biologis mereka dan

¹⁰¹³Gibson, E. J., and Pick, A. D. (2000). *Perceptual Learning and Development: An Ecological Approach*. New York: Oxford University Press.

¹⁰¹⁴Trevarthen, C., and Daniel, S. (2005). Disorganized rhythm and synchrony: early signs of autism and Rett syndrome. *Brain Dev.* 27(Suppl. 1), S25–S34. doi: 10.1016/j.braindev.2005.03.016

¹⁰¹⁵Reddy, V. (2008). *How Infants Know Minds*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

mempelajari minat belajar mereka. Pengaruh emosi senang dan gembira dapat dijadikan variable yang boleh diukur dalam menentukan minat dan motivasi belajar siswa autis.

C. KONSEP KETERLIBATAN ANAK AUTIS DALAM BELAJAR

Konsep keterlibatan anak autis dalam belajar adalah salah satu faktor penting dalam konteks mengukur keterampilan sosial mereka. Dalam konteks pendidikan, pengertian keterlibatan siswa di sekolah erat kaitannya dengan kemampuan guru meningkatkan minat belajar siswa untuk mengikuti kegiatan pembelajaran di sekolah. Faktor yang mempengaruhi keterlibatan minat dan motivasi siswa tersebut diantaranya adalah prestasi akademik, motivasi, dan drop-out¹⁰¹⁶ Dari berbagai penjelasan literature diketahui bahwa definisi keterlibatan sosial anak adalah keterampilan anak melibatkan diri dalam kegiatan pembelajaran dan lingkungan kelas mereka. Keterampilan ini menjadi salah satu prediktor bagi guru untuk mengukur kemajuan perilaku sosial siswa¹⁰¹⁷ Oleh karena itu, pembelajaran yang diberikan kepada anak-anak autis di tahun-tahun awal adalah mengajak mereka belajar sambil bermain dengan tujuan membangkitkan dan mempertahankan minat belajar mereka agar mereka selalu senang terlibat dalam kegiatan-kegiatan pembelajaran¹⁰¹⁸.

Pada anak autis yang mengalami gangguan perkembangan mental, masalah utama yang dihadapi adalah kesulitan memahami komunikasi lisan, karena kegagalan focus yang dialami dan lambatnya perkembangan interaksi sosial mereka.

¹⁰¹⁶Mahoney, G., & Cairns, R. (1997). *Do extracurricular activities protect against early school dropout? Developmental Psychology, 33*, 241-253..

¹⁰¹⁷Logan, K., Bakeman, R., & Keefe, E. G. (1997). *Effects of instructional variables of engaged behavior of students with disabilities in general education classrooms. Exceptional Children, 63*, 481-497.

¹⁰¹⁸McWilliam, R. A., & Bailey, D. B. (1992). Promoting engagement and mastery. In D. B. Bailey & M. Wolery (Eds.), *Teaching infants and preschoolers with disabilities* (2nd ed., pp. 230-255). New York: Macmillan. 147.

Kondisi ini menjadi tantangan berat bagi guru autis untuk mencari pendekatan pembelajaran yang efektif. Pendekatan pembelajaran yang efektif dimaksud adalah pendekatan pembelajaran yang tidak saja dapat meningkatkan minat belajar anak, tetapi juga dapat meningkatkan keterampilan sosial anak melalui proses recovery emosional dan perilaku sosial.

Gangguan spectrum pada anak autis sering kali menyebabkan mereka sulit memahami lingkungan sekitar. Oleh karena itu, pengajar anak autis dituntut memiliki kesabaran yang tinggi ketika melaksanakan proses pembelajaran dan recovery mental anak di kelas. Selain sabar, guru autis dituntut untuk lebih aktif melakukan pendekatan pembelajaran yang memerlukan wujud kongret yang dapat diamati siswa autis. Wujud kongret pada pembelajaran di sekolah autis dapat diimplementasikan melalui pendekatan pembelajaran visual. Pendekatan ini tidak saja bertujuan untuk recovery mental, tetapi juga untuk meningkatkan keterampilan sosial anak dalam mengikuti pembelajaran¹⁰¹⁹.

Penelitian Corsello¹⁰²⁰, Kishida & Kemp¹⁰²¹, Warren & Kaiser¹⁰²², Wimpory, Hobson, Williams, & Nash¹⁰²³, melaporkan bahwa sebagian besar mental dan perilaku sosial sosial anak autis jauh lebih rendah dibanding anak-anak berkebutuhan khusus lainnya. Anak autis sering kali lebih menyukai pembelajaran yang menghadirkan benda-benda berwujud yang nampak di sekitar mereka

¹⁰¹⁹McWilliam, R. A., & Bailey, D. B. (1995). Effects of classroom social structure and disability on engagement. *Topics in Early Childhood Special Education, 15*, 123-147..

¹⁰²⁰Corsello, C. (2005). Early intervention in autism. *Infants and Young Children, 18*(2), 74-86.

¹⁰²¹Kishida, Y., & Kemp, C. (2006). A measure of engagement for children with intellectual disabilities in early childhood settings: A preliminary study. *Journal of Intellectual & Developmental Disability, 31*, 101-114.

¹⁰²²Warren, S. F., & Kaiser, A. P. (1986). Incidental teaching: A critical review. *Journal of Speech and Hearing Disorders, 51*, 292-299.

¹⁰²³Wimpory, D. C., Hobson, R. P., Williams, J. M. G., & Nash, S. (2000). Are infants with autism socially engaged? A study of recent retrospective parental reports. *Journal of Autism and Developmental Disorders, 30*, 525-536.

dibanding mempelajari nilai-nilai moral yang sifatnya abstrak. Kemampuan anak autis berinteraksi dengan benda-benda di sekitar mereka adalah kekuatan mereka tersendiri dalam menjalani hidup, Oleh karena di sekolah inklusif menyaratkan guru pendidik dapat melaksanakan proses pembelajaran inklusif dengan baik melalui pendekatan pembelajaran visual. Pendekatan ini bertujuan untuk memicu dan mempertahankan minat belajar anak-anak autis di sekolah.

Tantangan bagi guru yang autis di sekolah inklusif adalah sulitnya mencari strategi dan pendekatan pembelajaran yang tepat bagi meningkatkan kemampuan interaksi sosial anak di kelas terutama saat mengikuti pembelajaran. Pada hakekatnya, guru di sekolah inklusif melaksanakan tugas pembelajaran tidak saja untuk peningkatan keterampilan sosial anak tetapi juga meningkatkan keterampilan kognitif mereka dalam upaya memberikan proses recovery mental. Keterampilan guru menghadirkan teknologi sebagai media pembelajaran, menjadi peluang bagi guru untuk memanfaatkan teknologi media visual dalam mempermudah proses recovery mental dan perilaku anak-anak autis selama pembelajaran.

Peluang memperbaiki deficit emosional dan keterampilan sosial oleh guru dapat direalisasikan dalam pembelajaran berbasis visual. Pembelajaran visual ini tampaknya menjadi isu penting dalam berbagai literatur penelitian yang berorientasi pada pendidikan anak autis. Keterlibatan anak autis mengikuti seluruh kegiatan pembelajaran di kelas tidak lepas dari kecakapan guru membangun multidimensi capaian pembelajaran kepada anak autis, tidak saja keberhasilan dalam pembelajaran kognitif, tetapi juga recovery perilaku, emosi, dan komponen sosial lainnya. Menurut Fredricks, Blumenfeld, & Paris keterlibatan perilaku anak autis mengacu pada kegiatan belajar mereka dalam melaksanakan tugas, sementara keterlibatan emosional mengacu pada minat anak dalam mengikuti pembelajaran. Sementara itu keterlibatan kognitif digambarkan sebagai bentuk keinginan anak untuk memperoleh keterampilan dan pengetahuan baru yang berhubungan dengan

tujuan mengubah perilaku mereka ke arah kemandirian belajar yang dikenal juga dengan istilah *self-regulated learning*¹⁰²⁴

Salah satu literatur tentang keterlibatan dan interaksi sosial anak autis menunjukkan bahwa, kemajuan perkembangan mental mereka dapat dianalisis dari hasil pengamatan perilaku sosial dan intensitas keterlibatan perilaku mereka dalam lingkungan sosial mereka. Kecenderungan ini mencerminkan adanya pengaruh analisis perilaku terhadap perkembangan emosi anak autis¹⁰²⁵. Secara khusus, keterlibatan peneliti pada dasarnya lebih pada perannya sebagai variabel dependen yang akan mengamati efek yang dirasakan responden (anak autis) terhadap proses pembelajaran yang dialaminya dan penilaian terhadap perubahan sikap sosial anak autis dalam merespon lingkungan belajar mereka.

Faktor-faktor ini setidaknya telah diteliti oleh O'Reilly, Sigafoos, Lancioni, Edrisinha, & Andrews¹⁰²⁶. Hasil penelitian mereka menawarkan pilihan pembelajaran berbasis recovery yang ditetapkan Realon, Favell, & Lowerre¹⁰²⁷, Reinhartsen, Garfinkle, & Wolery¹⁰²⁸; Watanabe & Sturmey¹⁰²⁹, Memilih pengamatan guru dalam mengukur perbaikan keterampilan sosial anak autis melalui pembelajaran adalah mengukur derajat recovery mental, emosi dan kemampuan interaksi sosial anak¹⁰³⁰;

¹⁰²⁴Fredricks, J. A., Blumenfeld, P. C., & Paris, A. H. (2004). School engagement: otential of the concept, state of the evidence. *Review of Educational Research*, 74, 59-109.

¹⁰²⁵Lovaas, O. I. (1987). Behavioral treatment and normal educational and intellectual functioning in young autistic children. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 55, 3-9.

¹⁰²⁶O'Reilly, M., Sigafoos, J., Lancioni, G., Edrisinha, C., & Andrews, A. (2005). An examination of the effects of a classroom activity schedule on levels of self- injury and engagement for a child with severe autism. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 35, 305-311.

¹⁰²⁷Realon, R., Favell, J., & Lowerre, A. (1990). The effects of making choices on engagement levels with persons who are profoundly multiply handicapped. *Education and Training in Mental Retardation*, September, 299-305.

¹⁰²⁸Reinhartsen, D., Garfinkle, A., & Wolery, M. (2002). Engagement with toys in two- year-old children with autism: Teacher selection versus child choice. *Research and Practice for Persons with Severe Disabilities*, 27, 175-187.

¹⁰²⁹Watanabe, M., & Sturmey, P. (2003). The effect of choice-making opportunities during activity schedules on task engagement of adults with autism. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 33, 535-539.

¹⁰³⁰Endicott, K., & Higbee, T. S. (2007). Contriving motivating operations to evoke mands for

Penelitian lainnya seperti Sandstrom Kjellin & Granlund¹⁰³¹; Sigafos et al¹⁰³² dalam studi mereka menjadi dasar fokus penelitian berikutnya oleh banyak internasional¹⁰³³ untuk meneliti keterlibatan sosial anak autis lebih lanjut dan kaitannya dengan pendekatan pembelajaran visual yang direkomendasikan.

D. PENDEKATAN PEMBELAJARAN VISUAL

Pendekatan pembelajaran visual yang dapat diberikan adalah pembelajaran menggunakan media gambar, film dan media kartun. Media gambar sebagai alat peraga yang digunakan saat ini lebih pada pemanfaatan teknologi, yaitu guru dapat memanfaatkan Ipad atau tablet untuk menampilkan berbagai media gambar, film kartun dan film dokumentasi yang mendukung materi pembelajaran untuk anak autis, terutama pada anak-anak di sekolah rendah. Menggunakan media teknologi dalam melaksanakan proses belajar mengajar berbasis visual, menuntut kecakapan guru memanfaatkan berbagai fungsi dari fitur teknologi Ipad atau tablet yang digunakan saat proses pembelajaran visual anak diberikan di kelas. Perangkat teknologi sebagai alat peraga ini memiliki banyak fungsi, terutama sebagai alat bantu visual yang difungsikan untuk meningkatkan interaksi sosial anak.

Dalam proses pembelajaran anak autis, guru perlu memahami terlebih dahulu jenis-jenis gangguan yang dialami anak seperti keterlambatan bicara, keterlambatan respon emosi dan gangguan interaksi sosial. Paperalla menggabungkan kategori ini sebagai alasannya kenapa pendekatan pembelajaran visual sangat diperlukan oleh guru ketika merangsang kemampuan bicara, emosi dan keterampilan sosial anak. Melalui media visual ini diharapkan guru dapat

information in preschoolers with autism. *Research in Autism Spectrum Disorders*, 1, 210-217.

¹⁰³¹Sandstrom Kjellin, M., & Granlund, M. (2006). Children's engagement in different classroom activities. *European Journal of Special Needs Education*, 21, 285- 300.

¹⁰³²Sigafos, J., O'Reilly, M., Ma, H. C., Edrisinha, C., Cannella, H., & Lancioni, G. E. (2006). Effects of embedded instruction versus discrete-trial training on self-injury, correct responding, and mood in a child with autism. *Journal of Intellectual & Developmental Disability*, 31, 196-203..

¹⁰³³Shearer, D. D. (1996). Promoting independent interactions between preschoolers with autism and their nondisabled peers: An analysis of self-monitoring. *Early Education and Development*, 7, 205-220..

mendorong interaktif anak selama belajar yang dapat meningkatkan kemampuan komunikasi mereka, meningkatkan kemampuan respon sosial mereka dan keterampilan kognitif. Strategi pengajaran dengan memanfaatkan pendekatan visual ini seringkali juga disebut dengan *Picture Exchange Communication System* (PECS).¹⁰³⁴

PECS dikembangkan oleh Burrhus Frederic Skinner dan didasarkan pada analisis perilaku verbal. Seperti yang dibahas oleh Paden et al¹⁰³⁵. PECS dapat mengajarkan anak-anak bagaimana meminta item dari rekan-rekannya. Dengan strategi pembelajaran ini berarti guru secara aktif merangsang respon anak, baik respon komunikatif, emotif maupun interaksi sosial anak dengan rekan belajar mereka, orang tua maupun teman sejawat yang dilibatkan¹⁰³⁶

Banyak efek positif dari pendekatan PECS ini pada pembelajaran visual yang diberikan pada anak, setidaknya Flippin et al¹⁰³⁷, menyimpulkan bahwa strategi PECS sangat efektif membantu anak autis berlatih emotif dan komunikatif mereka serta melatih kemampuan interaksi sosial mereka di kelas. Namun baru-baru ini, Greenberg et al¹⁰³⁸ menilai generalisasi PECS menyimpulkan bahwa strategi pembelajaran ini dapat digeneralisasikan kepada semua anak autis dalam

¹⁰³⁴Paparella, T., Goods, K., Freeman, S., & Kasari, C. (2011). The emergence of nonverbal joint attention and requesting skills in young children with autism. *Journal Of Communication Disorders, 44*(6), 569-583.

¹⁰³⁵Paden, A. R., Kodak, T., Fisher, W. W., Gawley-Bullington, E. M., & Bouxsein, K. J. (2012). Teaching Children with Autism to Engage in Peer-Directed Mands Using a Picture Exchange Communication System. *Journal Of Applied Behavior Analysis, (45)* 425-429.

¹⁰³⁶Yoder, P. J., & Lieberman, R. G. (2010). Brief Report: Randomized Test of the Efficacy of Picture Exchange Communication System on Highly Generalized Picture Exchanges in Children with ASD. *Journal Of Autism And Developmental Disorders, 40*(5), 629-632..

¹⁰³⁷Flippin, M., Reszka, S., & Watson, L. R. (2010). Effectiveness of the Picture Exchange Communication System (PECS) on Communication and Speech for Children With Autism Spectrum Disorders: A Meta-Analysis. *American Journal Of Speech-Language Pathology, 19*(2), 178-195.

¹⁰³⁸Greenberg, A., Tomaino, M., & Charlop, M. (2012). Assessing Generalization of the Picture Exchange Communication System in Children with Autism. *Journal Of Developmental & Physical Disabilities, 24*(6), 539-558.

pendidikan, terutama pada pendidikan anak di kelas rendah. Perkembangan strategi PECS ini kemudian berkembang dengan memanfaatkan berbagai kemajuan teknologi yang melahirkan teknologi *Grace App*. Teknologi *Grace App* ini telah mengambil ide dasar PECS yang kemudian dikembangkan ke dalam perangkat *iTouch*, *iPad* atau *iPhone*. Semua perangkat ini adalah perangkat baru yang diperkenalkan teknologi terkini bagi pemanfaatannya teknologi untuk pembelajaran anak autis. Sejauh ini kajian pemanfaatan perangkat *iTouch*, *iPad* atau *iPhone* dalam pembelajaran berbasis visual kepada anak autis belum banyak diteliti, sehingga perlu penelitian lebih lanjut untuk mengukur efektivitas strategi visual bagi pemulihan dan peningkatan kemampuan kognitif, emosi dan interaksi sosial anak.

Melalui pembelajaran berbasis visual, guru dapat membantu siswa autis melatih kemampuan komunikatif, emotif dan interaksi sosial mereka.. Pierce et al¹⁰³⁹ membahas tentang strategi pembelajaran visual yang efektif yang mampu memberikan kebebasan belajar bagi siswa, guru dan orang tua yang dilibatkan dalam pembelajaran di kelas. Meningkatkan keterampilan kognitif, emotif dan interaksi sosial anak adalah keterampilan yang sangat penting yang harus dikembangkan guru saat mengajar anak-anak autis di kelas, terutama jika anak-anak autis diintegrasikan ke dalam kelas umum.

Banda et al menggambarkan bagaimana pendekatan pembelajaran visual dapat membantu keberhasilan pembelajaran sekaligus mendukung proses transisi bagi siswa autis' menuju tahap *recovery*. Tahap *recovery* adalah tahap mengatasi

¹⁰³⁹Pierce, J. M., Spriggs, A. D., Gast, D. L., & Luscre, D. (2013). Effects of Visual Activity Schedules on Independent Classroom Transitions for Students with Autism. *International Journal Of Disability, Development & Education*, 60(3), 253-269..

permasalahan deficit sosial¹⁰⁴⁰. Sementara itu Schneider & Goldstein¹⁰⁴¹ membahas bagaimana pendekatan pembelajaran visual dapat meningkatkan kemampuan anak autis mengerjakan tugas yang diberikan pada sesi pembelajaran. Schneider & Goldstein¹⁰⁴² melaporkan bahwa implementasi pendekatan pembelajaran visual sangat membantu anak autis memahami perilaku mereka dan respon kondisi lingkungan sosial mereka. Dengan penguatan *story telling*, proses pembelajaran visual memungkinkan guru mampu membantu dan mengembangkan perbaikan emosional komunikatif dan interaksi sosial mereka, termasuk peningkatan kognitif¹⁰⁴³. Penelitian sebelumnya menunjukkan bahwa pendekatan pembelajaran visual yang didukung metode pembelajaran *story telling* mampu meningkatkan proses pemulihan komunikatif, emotif dan keterampilan sosial siswa autis.

E. STRATEGI MENINGKATKAN KETERAMPILAN SOSIAL ANAK AUTIS

Dalam konsep pembelajaran, setiap guru menginginkan anak didik mereka berhasil dan sukses dalam pendidikan dan pergaulan dengan teman-teman mereka, bermain dan bergembira menjadi domain utama terutama pada pendidikan anak kelas rendah. Peran guru dalam mendidik anak autis juga tidak lepas dari tanggung jawab tersebut. Guru sebagai pembimbing, melatih dan mengajarkan anak autis dengan penuh kesabaran agar anak dapat menerima respon dan informasi yang disampaikan kepada mereka dengan baik. Memberikan pembelajaran yang

¹⁰⁴⁰Banda, D. R., Grimmett, E., & Hart, S. L. (2009). Activity Schedules: Helping Students with Autism Spectrum Disorders in General Education Classrooms Manage Transition Issues. *TEACHING Exceptional Children*, 41(4), 16-21.

¹⁰⁴¹Schneider, N., & Goldstein, H. (2010). Using Social Stories and Visual Schedules to Improve Socially Appropriate Behaviors in Children with Autism. *Journal Of Positive Behavior Interventions*, 12(3), 149-160..

¹⁰⁴²Ibid

¹⁰⁴³Samuels, R., & Stansfield, J. (2012). The effectiveness of social stories™ to develop social interactions with adults with characteristics of autism spectrum disorder. *British Journal Of Learning Disabilities*, 40(4), 272-285.

bertujuan untuk meningkatkan pemulihan perkembangan mental, emosional dan keterampilan sosial anak autis dalam menjalani kehidupan bermasyarakat. Hal ini penting karena tujuan utama pendidikan selain penguatan kognitif juga melatih dan membimbing anak dapat bersosialisasi dengan lingkungan mereka, terlibat aktif dalam kegiatan belajar mengajar dan peka terhadap perubahan sosial yang terjadi di lingkungan sekitar mereka.

Dalam mengajarkan anak autis, guru dihadapkan pada banyak persoalan yang lebih rumit dibanding mengajar anak-anak normal, dimana membimbing, melatih dan membangun kognitif, emotif dan keterampilan sosial anak autis tidaklah semudah yang dilakukan pada anak-anak normal. Pada anak-anak autis, respon yang terjadi tidak selalu sama walaupun diberi rangsangan dan kondisi yang sama. Banyak hal yang harus dipahami guru terkait perilaku anak autis ini. Kemampuan guru menyikapi reaksi emosional anak, diantaranya adalah salah satu kecakapan guru memahami emosi anak autis ketika mereka cemas, meronta, merintih dan ketakutan yang semuanya sulit ditebak. Kecemasan ini menjadi koreksi bagi guru untuk membuat koneksi dengan perilaku anak yang dapat dibentuk melalui pembangunan self efikasi mereka.

Agar pembelajaran anak autis berhasil dengan baik, tidak saja dalam hal pemulihan kemampuan kognitif, emosional dan keterampilan sosial mereka, maka guru perlu menerapkan beberapa strategi penting dalam proses pembelajaran anak autis berbasis audio visual. Guru perlu memperhatikan proses pembelajaran anak autis dengan baik agar output pembelajaran yang diharapkan dapat dicapai yaitu efek positif bagi perkembangan kognitif, emosional dan keterampilan sosial. Merujuk pada meta analisis dari berbagai penelitian yang sudah dilakukan, penulis dapat menyimpulkan bahwa keberhasilan pendekatan pembelajaran visual untuk meningkatkan keterampilan sosial anak dapat dilakukan dengan melibatkan lima strategi penting dalam pembelajaran. Kelima strategi penting tersebut adalah sebagai berikut:

1. Strategi *Modeling*

Anak-anak sering belajar dengan cara mengamati dan meniru orang-orang yang ada di sekitar mereka. Pengamatan terhadap lingkungan sosial mereka adalah sumber yang paling cepat diakses anak ketika melatih keterampilan sosial anak. Dengan melatih dan membimbing anak dalam masa perkembangan kognitif, emosional dan perilaku sosial, maka pembelajaran berbasis visual dapat diimplementasikan dalam upaya memberikan recovery pada anak.

Model pembelajaran dengan memanfaatkan lingkungan sosial sekitar sebagai sumber belajar adalah salah satu strategi lainnya yang dapat dilakukan guru. Memanfaatkan sumber belajar yang ada disekitar kita, menjadikan proses belajar mengajar di kelas menjadi lebih mudah. Selain itu guru juga dapat mengukur perkembangan kognitif, emosional dan keterampilan sosial anak melalui pembelajaran berbasis visual ini. Mengukur kemajuan kognitif, emosional dan keterampilan sosial anak dapat diamati dengan cara melihat perilaku anak yang dapat dibaca dari serangkaian reaksi emosional, motorik dan sosial anak dalam merespon lingkungan sekitar mereka.

Agar strategi pembelajaran berjalan efektif, maka guru perlu meluangkan waktu mereka untuk menjelaskan skenario sosial yang dihadapkan kepada anak autis. Pelaksanaan scenario pembelajaran tidak boleh dilakukan terburu-buru. Skenario pembelajaran harus dirancang dengan seksama dikarenakan proses ini penting untuk mendapatkan hasil belajar yang optimal ketika dilakukan evaluasi pada setiap pengamatan perilaku interaksi sosial anak selama belajar. Guru perlu melakukan diskusi dengan banyak pihak sebelum mengambil keputusan atas temuan mereka. Guru perlu menjelaskan hal-hal baru terkait dengan temuan perilaku sosial anak yang bisa diamati dari ekspresi wajah, nada suara, dan bahasa tubuh mereka, yang dianalisis berdasarkan situasi yang melatarbelakanginya. Guru harus memberikan penjelasan mengenai hal ini

secara konsekuen dan menjelaskan perilaku prososial anak autis berbeda-beda ketika dihadapkan pada kondisi yang sama, terhadap permasalahan ini perlu beberapa strategi pembelajaran lainnya dapat dilakukan guru saat mengajar anak autis di kelas. Salah satu strategi yang dapat dilakukan guru adalah strategi modeling. Dengan strategi ini karakter anak dibentuk oleh guru melalui *rule model* guru dalam berinteraksi dengan lingkungan sosial mereka. *Rule model* yang dimainkan guru dapat menjadi contoh dan ketauladanan bagi anak autis untuk mengamati, mempelajari, memahami dan menirunya dari perspektif recovery kemampuan berfikir kognitif, emosional dan deficit interaksi sosial anak.

Dalam proses pembelajaran, interaksi anak-anak terjalin satu sama lain melalui penguatan komunikatif dan emosional anak dalam merespon teman sebaya mereka. Penjelasan seluruh proses pembelajaran yang diberikan kepada anak autis menjadi bagian kajian penting bagi perkembangan teknologi pembelajaran untuk anak autis. Peran guru teknologi pembelajaran sangat urgen dalam memanfaatkan perkembangan teknologi untuk mempermudah proses pembelajaran anak-anak berkebutuhan khusus terutama anak-anak autis. pendekatan pembelajaran visual dengan berbagai strategi pembelajaran rule model dapat dilakukan untuk meningkatkan keterlibatan sosial.

2. Strategi *Story Telling* (Mengajak Anak Berbicara dan Bercerita)

Strategi mengajak anak berbicara dalam pembelajaran yang telah diseting sesuai dengan scenario sosial yang diharapkan. Model pembelajaran seperti ini sangat erat kaitannya dengan pengamatan perilaku anak secara langsung, Pada penelitian ini, kami sebagai peneliti dapat menyajikan teknik dan model pembelajaran aktif yang mampu mengajak semua masyarakat dan stakeholder terlibat dalam kegiatan ini. Dalam rangka mempercepat keberhasilan pendidikan di Indonesia, Skenario pembelajaran efektif yang

diberlakukan dapat memberikan kontribusi penting bagi penanganan persoalan mutu pendidikan di Indonesia. Tujuan jangka panjang kebijakan pembelajaran anak autis dirancang sedemikian rupa agar memberikan banyak khasanah positif bagi kehidupan masyarakat.

Strategi mendidik anak oleh guru di sekolah haruslah bekerja sama dengan strategi pembelajaran lainnya yang diterapkan orang tua di rumah. Pengamatan dapat dilakukan dari hasil kajian perilaku modeling, deskripsi verbal dari skenario pembelajaran yang dirancang sesuai dengan pendekatan pembelajaran visual yang diperlukan. Pendekatan model pembelajaran ini digunakan untuk meningkatkan kemampuan anak menanggapi berbagai persoalan pendidikan dilihat dari perkembangan pembelajaran anak autis di lapangan. Menggunakan premis yang sama untuk membahas skenario sosial yang disajikan dalam komik, kartun, film, atau media pembelajaran anak lainnya yang dapat membantu orang tua dan guru memberikan pemahaman yang benar kepada anak autis terutama meningkatnya respon emosional dan interaksi sosial mereka terhadap lingkungan sekitar.

3. Strategi *Role Playing*

Strategi berikutnya yang dapat diterapkan guru untuk meningkatkan keterampilan sosial anak autis adalah strategi *role playing*. Strategi *role playing* ini berusaha membangun interaksi langsung antara guru dengan siswa melalui bermain peran. Strategi bermain peran ini bila perlu boleh melibatkan orang tua siswa ketika strategi yang diterapkan guru belum memberikan hasil yang signifikan membangun perkembangan kognitif, emosional dan keterampilan sosial siswa. Pelibatan orang tua dan siswa dalam proses pembelajaran di kelas, penting bagi guru terutama untuk memperoleh umpan balik tentang bagaimana mereka bisa memahami dan mengatasi situasi yang ada. Praktek mengambil alih peran atau *turn-taking* juga bisa diterampkan guru melalui strategi bermain

peran ini. Dalam hal ini guru bertindak seolah-olah ia adalah rekan, serta bertindak sebagai dirinya sendiri.

Tunjukkan perbedaan dalam perilaku, dimana guru menampilkan keterampilan sosial yang beragam sesuai dengan peran mereka, yaitu memperkuat respon anak agar dapat mengalami recovery perkembangan emosional, kognitif dan interaksi sosialnya. Strategi bermain peran ini dapat membantu anak-anak menerapkan keterampilan mereka melalui kemampuan mereka mengumpulkan informasi dan fakta yang nampak. Strategi bermain peran sangat penting mendukung proses pembelajaran visual. Strategi ini dapat dibicarakan dengan teman sejawat dan wali murid untuk merancang scenario bermain peran yang dimodelkan dalam pembelajaran di kelas. Skenario pembelajaran ini mengamati respon keterampilan kognitif, emosional, sosial dan keterampilan komunikatif anak. Dengan bermain peran, anak yang diajarkan dapat melatih keterampilan yang mereka peroleh dengan cara meniru apa yang mereka lihat di lingkungan mereka. Dalam menerapkan strategi ini guru harus menyiapkan waktu lebih ekstra kepada siswa dan orang tua mereka.

4. Strategi *Turn Talking*

Sebagai seorang guru yang mengajar dan membimbing anak autis, banyak hal yang mempengaruhi keberhasilan guru dalam mendidik mereka. Hal ini tergantung pada kesabaran dan pengertian guru dalam menghadapi kondisi keterampilan sosial anak autis yang sangat buruk (*deficit*) Selain itu, guru juga dituntut terampil mengajar dengan memanfaatkan situasi yang ada dan mampu menempatkan posisi dalam melibatkan orang-orang terdekat anak baik itu orang tua atau saudara mereka yang disebut dengan *Turn talking*. Pekerjaan ini tidaklah mudah. Penelitian yang dilakukan di sekolah inklusif bagaimana peran guru membangun proses pembelajaran yang berkualitas bagi anak autis adalah mencari cara yang tepat untuk merancang, merencanakan, melaksanakan dan

mengevaluasi berbagai pendekatan pembelajaran yang telah dilakukan, termasuk pemilihan strategi pembelajaran yang tepat.

Untuk pemilihan strategi pembelajaran yang akan digunakan, guru harus mendapatkan dukungan dari semua pihak, baik itu dari pihak sekolah, teman sejawat, orang tua wali dan dukungan lingkungan sekitar. Perencanaan dibuat sedemikian rupa mulai dari rencana pembelajaran, waktu dan tempat pelaksanaan kegiatan pembelajaran yang dibangun, pilihan evaluasi yang digunakan dan bentuk kerjasama dengan orang tua dan orang-orang terdekat dengan anak yang diskenariokan. Semua kegiatan ini ditujukan untuk mendukung keberhasilan proses pembelajaran visual. Kerjasama dengan orang-orang terdekat, teman sejawat dan orang tua wali murid ditujukan atas dasar kesepakatan bersama antara guru dan wali murid dalam menilai dan mempelajari kendala atau kesulitan yang dialami selama mengajarkan anak-anak autis. Ketika pelatihan keterampilan sosial anak autis digabungkan dengan intervensi orang tua mereka, strategi *turn talking* untuk mendapatkan dukungan guru dan wali murid menjadi lebih mudah. Dukungan ini berguna bagi guru sebagai dasar pengukuran pemahaman perilaku anak-anak autis yang mereka bina. Proses mencari strategi pengajaran yang tepat bagi anak untuk meningkatkan keterampilan kognitif, emosional dan sosial merupakan kegiatan yang berkesinambungan. Peran kedua orang tua dan anak dalam proses pembelajaran terbukti telah memberikan efek positif bagi kemajuan keterampilan sosial anak autis.

Dengan memperoleh kelompok dukungan dari keluarga, teman sejawat, dan lingkungan sekitar memungkinkan guru dapat menjelajahi berbagai strategi pembelajaran efektif lainnya yang dapat digunakan dalam rangka meningkatkan keterampilan sosial anak didik mereka terutama membangun kepercayaan diri dan keterampilan sosial anak-anak autis serta menciptakan suasana pembelajaran yang menyenangkan bagi mereka. Strategi yang juga tidak lepas

dari kecakapan guru membangun interaksi sosial yang lebih luas lagi dengan lingkungan lainnya, bahkan bila perlu guru memperluas dukungan sosial dengan memanfaatkan sosial media seperti facebook dan perangkat internet lainnya.

5. Strategi *Self Efficacy Building*

Strategi terakhir yang tak kalah penting adalah upaya guru membangun kepercayaan diri (*self efficacy*) anak didik mereka, terutama pada kasus anak didik autis Percayalah bahwa anak autis mampu mengikuti pembelajaran psikologis dan keterampilan sosial ini. Oleh karena itu, seorang guru harus yakin dan percaya bahwa walaupun terdapat deficit sosial pada anak autis, guru sangat yakin dan percaya bahwa anak autis memiliki potensi yang cukup besar untuk merespon lingkungan mereka, tentunya melalui bimbingan, pelatihan dan pendidikan yang diberikan secara tulus dan sabar. Disinilah peran orang tua dan guru, keduanya berperan penting sebagai pendamping inti yang selalu mendampingi, mengajarkan, melatih dan membangun kepercayaan diri anak autis hingga berbuah pada pemulihan kognitif, emosional dan penguatan keterampilan sosial mereka. Kemampuan anak autis untuk terlibat dalam interaksi sosial dan bermain dengan lingkungan sekitar memprediksikan bahwa mereka masih memiliki potensi untuk pulih setidaknya melatih dirinya mereka lebih baik lagi dari kondisi deficit sosial, deficit kognitif, defisit emosi dan motivasi belajar. Guru bisa mengatasi masalah tersebut dengan membangun kepercayaan diri anak didik melalui penguatan potensi-potensi diri yang dimiliki anak sehingga proses memulihkan deficit sosial, kognitif, emosi, motivasi dan keterampilan sosial dapat dicapai dengan baik.

F. KESIMPULAN

Dari hasil pembahasan dapat disimpulkan bahwa peran dan tanggung jawab guru pengajar anak berkebutuhan khusus dalam hal ini anak autis sangat penting.

Kemampuan guru dalam memilih pendekatan dan strategi pembelajaran yang tepat untuk mengatasi masalah deficit sosial, deficit kognitif dan deficit emosi sangat menentukan keberhasilan guru dalam membimbing, melatih dan mengajarkan anak-anak autis mengenali diri dan lingkungan mereka. Salah satunya untuk meningkatkan rasa percaya diri keterampilan sosial mereka. Pemilihan guru melaksanakan pembelajaran visual sesuai dengan rekomendasi banyak pakar sangatlah penting. Keberhasilan pendekatan pembelajaran visual akan semakin efektif bila didukung dengan lima strategi smart yang dimiliki guru. Kelima strategi ini dibangun guru selama proses pembelajaran di kelas. Kelima strategi tersebut adalah strategi *modeling*, *story telling*, *role playing*, *turn talking* dan *Self Efficacy Building building*. Kemampuan guru memadukan antara pendekatan pembelajaran visual dengan lima strategi ini sangat efektif mengatasi permasalahan emosional, kognitif, dan deficit sosial anak autis. hal ini terbukti melalui pendekatan pembelajaran visual dan lima strategi yang diterapkan guru dapat meningkatkan keterampilan sosial anak.

UCAPAN TERIMA KASIH

Artikel ini didukung dengan meta nalisis kajian pustaka dan penelitian dari berbagai jurnal internasional. Kami mengucapkan rasa terima kasih yang sedalam-dalamnya kepada kolega kami, Agus Setiawan, Ika Ratih Sulistiani yang telah memberikan wawasan, arahan dan pandangan-pandangan yang sangat berharga dalam penyusunan artikel ini. Kami juga mengucapkan terima kasih yang mendalam kepada Zelhendri Zen, M.Pd yang telah banyak memfasilitas kami hingga artikel ini siap dipublikasikan.

DAFTAR PUSTAKA

- Baron-Cohen, S., Leslie, A. M., and Frith, U. 1985. Does the autistic child have a 'theory of mind'? *Cognition* 21, 37–46. doi: 10.1016/0010-0277(85)90022-8
- Banda, D. R., Grimmer, E., & Hart, S. L. 2009. Activity Schedules: Helping Students with Autism Spectrum Disorders in General Education Classrooms Manage Transition Issues. *TEACHING Exceptional Children*, 41(4),
- Corsello, C. 2005. Early intervention in autism. *Infants and Young Children*, pp
- C. Schmidt, B. Heybyrne, 2004, Expanding Behavioral Strategies and Promoting Success, in *Autism in the School-Aged Child*, Autism Family Press, pp..
- De Jaegher, H. 2013. Embodiment and sense-making in autism. *Front. Integr. Neurosci.* 7:15. doi: 10.3389/fnint.2013.00015
- D.H. Geschwind, P. Levitt, 2007, Autism spectrum disorders: developmental disconnection syndromes, *Current Opinion Neurobiology* 17.
- Endicott, K., & Higbee, T. S. 2007. Contriving motivating operations to evoke mands for information in preschoolers with autism. *Research in Autism Spectrum Disorders*, 1.
- E. Zander, (2004) *An introduction to autism Original title : Introduktion om autism*, Stockholms sjukvårdsområde, pp. 1–4,.
- Family Center on Technology and Disability, 2011 *Autism and the iPad : Finding the Therapy in Consumer Tech*, Technol. Voices, no. 130,.
- Flippin, M., Reszka, S., & Watson, L. R. 2010. Effectiveness of the Picture Exchange Communication System (PECS) on Communication and Speech for Children With Autism Spectrum Disorders: A Meta-Analysis. *American Journal Of Speech-Language Pathology*, 19(2).
- Fredricks, J. A., Blumenfeld, P. C., & Paris, A. H. 2004. School engagement: potential of the concept, state of the evidence. *Review of Educational Research*, 74.
- Gibson, E. J., and Pick, A. D. 2000. *Perceptual Learning and Development: An Ecological Approach*. New York: Oxford University Press.
- Goffaux, V., and Rossion, B. 2006. Faces are "spatial" – Holistic face perception is supported by low spatial frequencies. *J. Exp. Psychol.* 32, 1023–1039. doi: 10.1037/0096-1523.32.4.1023
- Greenberg, A., Tomaino, M., & Charlop, M. 2012. Assessing Generalization of the Picture Exchange Communication System in Children with Autism. *Journal Of Developmental & Physical Disabilities*, 24(6).

- Johansson, G. 1973. Visual perception of biological motion and a model for its analysis. *Percept. Psychophys.* 14, 201–211. doi: 10.3758/BF032 12378
- Klin, A., Jones, W., Schultz, R., Volkmar, F., and Cohen, D. (2002). Visual fixation patterns during viewing of naturalistic social situations as predictors of social competence in individuals with autism. *Arch. Gen. Psychiatry* 59, 809–816. doi: 10.1001/archpsyc.59.9.809
- Kishida, Y., & Kemp, C. 2006. A measure of engagement for children with intellectual disabilities in early childhood settings: A preliminary study. *Journal of Intellectual & Developmental Disability*, 31,.
- Logan, K., Bakeman, R., & Keefe, E. G. 1997. Effects of instructional variables of engaged behavior of students with disabilities in general education classrooms. *Exceptional Children*, 63.
- Lovaas, O. I. 1987. Behavioral treatment and normal educational and intellectual functioning in young autistic children. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*,.
- Mahoney, G., & Cairns, R. (1997). *Do extracurricular activities protect against early school dropout? Developmental Psychology*, 33,.
- McArthur, L. Z., and Baron, R. M. 1983. Toward an ecological theory of social perception. *Psychol. Rev.* 90, 215–238. doi: 10.1037/0033-295X.90.3.215
- McWilliam, R. A., & Bailey, D. B. 1995. Effects of classroom social structure and disability on engagement. *Topics in Early Childhood Special Education*, 15,.
- McWilliam, R. A., & Bailey, D. B. 1992. Promoting engagement and mastery. In D. B. Bailey & M. Wolery (Eds.), *Teaching infants and preschoolers with disabilities* (2nd ed., pp. 230-255). New York: Macmillan.
- Ministry Of Education 2000 *Special Programs Branch, Teaching Students with Autism: A Resource Guide for Schools*. Victoria BC: British Columbia,.
- Nackaerts, E., Wagemans, J., Helsen, W., Swinnen, S. P., Wenderonth, N., and Alaerts, K. 2012. Recognizing biological motion and emotions from point-lights displays in autism spectrum disorders. *PLoS ONE* 7:e44473. doi: 10.1371/journal.pone.0044473
- N. Bauminger, 2007 Brief Report: Group Social-Multimodal Intervention for HFASD, *Journal of Autism and Developmental Disorders*. 37.
- O'Reilly, M., Sigafoos, J., Lancioni, G., Edrisinha, C., & Andrews, A. 2005. An examination of the effects of a classroom activity schedule on levels of self-injury and engagement for a child with severe autism. *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 35,.

- Paparella, T., Goods, K., Freeman, S., & Kasari, C. 2011. The emergence of nonverbal joint attention and requesting skills in young children with autism. *Journal Of Communication Disorders*, 44(6).
- Paden, A. R., Kodak, T., Fisher, W. W., Gawley-Bullington, E. M., & Bouxsein, K. J. 2012. Teaching Children with Autism to Engage in Peer-Directed Mands Using a Picture Exchange Communication System. *Journal Of Applied Behavior Analysis*, (45).
- Pierce, J. M., Spriggs, A. D., Gast, D. L., & Luscre, D. 2013. Effects of Visual Activity Schedules on Independent Classroom Transitions for Students with Autism. *International Journal Of Disability, Development & Education*, 60(3)...
- Reddy, V. 2008. *How Infants Know Minds*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Realon, R., Favell, J., & Lowerre, A. 1990. The effects of making choices on engagement levels with persons who are profoundly multiply handicapped. *Education and Training in Mental Retardation*, September..
- Reinhartsen, D., Garfinkle, A., & Wolery, M. 2002. Engagement with toys in two-year-old children with autism: Teacher selection versus child choice. *Research and Practice for Persons with Severe Disabilities*, 27..
- Sandstrom Kjellin, M., & Granlund, M. 2006. Children's engagement in different classroom activities. *European Journal of Special Needs Education*, 21,
- Shearer, D. D. 1996. Promoting independent interactions between preschoolers with autism and their nondisabled peers: An analysis of self-monitoring. *Early Education and Development*, 7.
- Sigafoos, J., O'Reilly, M., Ma, H. C., Edrisinha, C., Cannella, H., & Lancioni, G. E. 2006. Effects of embedded instruction versus discrete-trial training on self-injury, correct responding, and mood in a child with autism. *Journal of Intellectual & Developmental Disability*.
- Warren, S. F., & Kaiser, A. P. 1986. Incidental teaching: A critical review. *Journal of Speech and Hearing Disorders*.
- Watanabe, M., & Sturmey, P. 2003. The effect of choice-making opportunities during activity schedules on task engagement of adults with autism. *Journal of Autism and Developmental Disorders*,
- Wimpory, D. C., Hobson, R. P., Williams, J. M. G., & Nash, S. 2000. Are infants with autism socially engaged? A study of recent retrospective parental reports. *Journal of Autism and Developmental Disorders*,
- Schneider, N., & Goldstein, H. 2010. Using Social Stories and Visual Schedules to Improve Socially Appropriate Behaviors in Children with Autism. *Journal Of Positive Behavior Interventions*, 12(3)..

- Samuels, R., & Stansfield, J. 2012. The effectiveness of social stories™ to develop social interactions with adults with characteristics of autism spectrum disorder. *British Journal Of Learning Disabilities*, 40(4).
- Trevarthen, C., and Daniel, S. 2005. Disorganized rhythm and synchrony: early signs of autism and Rett syndrome. *Brain Dev.* 27(Suppl. 1), S25–S34. doi: 10.1016/j.braindev.2005.03.016
- W. Loring and M. Hamilton, *Visual Supports and Autism Spectrum Disorders*, Tennessee, pp. 1-3, 2011.
- Yoder, P. J., & Lieberman, R. G. 2010. Brief Report: Randomized Test of the Efficacy of Picture Exchange Communication System on Highly Generalized Picture Exchanges in Children with ASD. *Journal Of Autism And Developmental Disorders*, 40(5)

PENANGGULANGAN SERANGAN VIRUS HOAX MELALUI PENGUATAN BUDAYA LITERASI PADA ORGANISASI KEMASYARAKAT PEMUDA DI ERA POST TRUTH

Oleh: Ach Rofiq, M. Pd.I

Dosen INSTIK Annuqayah Guluk-Guluk Sumenep

Dan Mahasiswa Program Doktor IAIN Jember

zerorofiq@gmail.com/Hp. **085257984181**

Abstract

One of the crucial and scared to society is hoax term as product of Post-Truth Era. Many kind of issues and information constructed even distorted according interest and ambition of everyone with technology instrument. Hoax as virus not only disturbed old man in any level neither teenagers either in education side or other. But there are ways to avoid it all by straightening teenager society organization function and influence. This article will explore the ways to avoid hoax influence in the society by straightening literacy cultural in teenager society organization by exploratif analysis method and social constructivism approach.

The result of it is that hoax is one of post truth product where liesness explore and engineered widely until can conducted right in society. Thereofer, to avoid it, OKP can straight the function of teenager organization by straightening literacy culture. It can carried by establishing training of reading and writing, keeping on text analysis training, and building research character.

Keyword: Hoax virus, Literacy culture, OPK.

Abstrak

Salah satu fenomena krusial dan meresahkan masyarakat di berbagai lapisan saat ini adalah virus hoax sebagai produk dari era post truth. Berbagai isu dan informasi yang muncul dan berkembang diolah bahkan didistorsi sedemikian rupa berdasarkan kepentingan dan tujuan yang ingin digapainya dengan memanfaatkan teknologi. Salah satu solusi ampuh untuk menanggulangi fenomena tersebut adalah penguatan budaya literasi pada organisasi-organisasi kemasyarakatan pemuda (OKP) baik akademis, ideologis, maupun sosial kemasyarakatan.

Artikel ini akan mengulas tentang salah satu cara penanggulangan virus hoax melalui budaya literasi dengan fokus pada bentuk penguatan budaya literasi di dalam OKP untuk menanggulangi virus hoax di era post

truth? Dengan metode analisis eksploratif menggunakan pendekatan konstruktivisme sosial.

Dapat ditemukan bahwa virus hoax merupakan salah satu fenomena sosial informatif yang lahir dari rahim era post truth, di mana kebohongan yang diolah sedemikian rupa akan mengalahkan fenomena faktual. Maka, untuk menanggulangi itu semua adalah dengan memberdayakan budaya literasi di kalangan organisasi kemasyarakatan pemuda sebagai salah satu instrument rekayasa sosial dengan penggalaan gerakan melek huruf, pemerataan pelatihan atau pendidikan analisis wacana, dan pembangunan mentalitas meneliti. Dari ini masyarakat diharapkan mampu untuk bersikap cerdas, klarifikatif, dan responsif terhadap virus tersebut dan tidak gampang terpengaruh.

Keywords : *Virus Hoax, Budaya Literasi, OPK.*

A. Pendahuluan

Modernisasi merupakan era di mana perubahan sosial dalam perjalanannya sudah menjadi sebuah ideologi. Perubahan sosial di berbagai belahan dunia terjadi sebagai manifestasi dari pengaruh superioritas negara-negara berkembang di dunia, seperti Amerika Serikat, negara-negara Eropa dan lainnya. Globalisasi merupakan produk era ini dan meniscayakan keterhubungan satu negara dengan negara lain menjadi satu (global). Modernisasi disimbolkan dengan perkembangan sains dan teknologi yang mampu mengendalikan berbagai aktivitas manusia dalam kehidupan sehari-hari, sehingga teknologi seperti menjadi simbol perkembangan peradaban manusia di dunia.¹⁰⁴⁴

Teknologi informasi adalah salah satu produk modern yang mampu mempengaruhi pola hidup manusia secara total. Teknologi menjadi bagian penting di dalam kehidupan manusia saat ini dengan berbagai aplikasi yang komplit dan dapat digunakan untuk mengefisiensi aktivitas hidup sehari-hari mulai dari tingkat komunikasi interaktif sampai kepada rekayasa sosial, termasuk juga di Indonesia yang kemudian dikenal dengan istilah "media sosial".

Di Indonesia, era kemajuan media sosial ini dimulai sekitar tahun 2001 hingga sekarang. Perkembangan dunia digital dalam bentuk media sosial semakin massif dan terus menyerang kehidupan masyarakat di berbagai kalangan, mulai dari level bawah sampai masyarakat tingkat atas, dalam berbagai kepentingan, baik politik, ekonomi, pendidikan, sosial kemasyarakatan, kriminalitas, dan lain sebagainya. Sehingga media sosial yang tersedia kerap kali dimanfaatkan oleh

¹⁰⁴⁴ Mansour Fakhri, *Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*, cet. III, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 52-52

kalangan yang tidak bertanggung jawab untuk menyebarkan informasi-informasi yang tidak faktual bahkan meresahkan terhadap masyarakat, seperti informasi-informasi palsu, provokasi, fitnah, dan lain sebagainya.¹⁰⁴⁵

Salah satu hal yang paling meresahkan masyarakat Indonesia bahkan dunia saat ini adalah munculnya penyebaran informasi yang tidak benar dan dibuat-buat yang dikenal dengan hoax.¹⁰⁴⁶ Hoax merupakan fenomena komunikasi informasi yang kontennya dibuat-buat dan tidak berdasarkan realitas faktual. Hoax menjadi salah satu alat penting orang-orang yang ingin mendapatkan keuntungan dalam berbagai aspek, terutama dalam aspek politik, sehingga berita dibuat-buat, walaupun tidak realistis faktual karena sering diujarkan kemudian dianggap sebagai sebuah kebenaran.

Fenomena ini kemudian terus berkembang sampai sekarang yang memang disebut tahun politik, yaitu tahun 2019 yang akan datang. Hoax seakan menjadi modal utama untuk mendapatkan marjin elektabilitas politik dan menurunkan pihak lain, sehingga seperti halnya hoax menjadi konsekuensi politisasi kebenaran yang diada-ada. Demokrasi sebagai sistem yang meniscayakan politik menjadi serba liar dan politisasi isu menjadi modal kemenangan mereka.¹⁰⁴⁷ Bahkan hoax seperti halnya menjadi komoditi yang bisa diperjual belikan untuk kepentingan golongan dan kelompok tertentu.

Oleh karena itu, tulisan ini akan mengulas tentang fenomena virus hoax sebagai salah satu penyakit paling meresahkan masyarakat dan penanggulangannya melalui penguatan budaya literasi di berbagai lapisan masyarakat, khususnya para pemuda yang terhimpun dalam organisasi-organisasi

¹⁰⁴⁵ Thamrin Dahlan, *Bukan Hoax*, (Jakarta: Peniti Media, 2016), 11.

¹⁰⁴⁶ Dalam sejarahnya "hoax itu bukan barang langka, tetapi sudah muncul sejak 1661 di bagian belahan bumi. Hal ini melibatkan musisi luar negeri yang bernama John Mompesson yang menceritakan pengalamannya yang dihantui suara-suara drum di dalam rumahnya. Kisah ini lambat laun menyebar ke pelosok negaranya. John berpendapat bahwa ia mendapatkan nasib seperti itu karna menuntut William Drury yaitu seorang musisi lainnya, dan berhasil memenangkan perkara sehingga membuat William mendapatkan hukuman. John menuduh Drury memebrikan guna-guna atau kutukan pada rumahnya karena kealahannya dan tuntutan di pengadilan hingga ia mendapat hukuman. seorang penulis buku yang bernama Glanvill mendengar kisah rumah berhantu John dan mendatangi rumahnya. Hingga hasilnya penulis tersebut juga mendengar suara-suara yang sama di rumah John. Setalahnya, Glanvill menuliskan pengalaman mistisnya di rumah John ke dalam tiga buku cerita yang diakuinya sebagai kisah nyata. Banyak yang tertarik untuk membaca buku-buku milik Glanvill. Hingga dibuku ketiganya, ia mengakui bahwa suara-suara yang ia dengar di rumah John Mompesson hanyalah sebuah trik belaka untuk menghebohkan masyarakat sekita Lihat. <https://kumparan.com/@kumparantech/sejarah-hoaks-dan-andilnya-dari-masa-ke-masa> diakses pada tanggal 18 November 2018.

¹⁰⁴⁷ Jean Claud Monod, *Between Post Truth and Epistemocasy*, Magizine "Eurozine Published 27 September 2017), 2

sosial kemasyarakatan para pemuda dengan fokus pada “bagaimana upaya organisasi kemasyarakatan pemuda dalam menanggulangi virus hoax? Dan apa saja bentuk-bentuk upaya penanggulangan virus hoax di Era Post Truth ini? dengan tujuan untuk mengetahui tentang peran dan langkah-langkah organisasi kemasyarakatan pemuda dalam menggerakkan budaya literasi sebagai salah satu alternatif penanggulangan virus hoax yang terjadi di era ini.

Untuk menjawab beberapa persoalan tersebut di atas, maka penulis melakukan telaah pustaka dengan menggunakan pendekatan konstruktivisme sosial Vygotsky. Vygotsky mengatakan bahwa pengetahuan dikonstruksi secara kolaboratif antar individual dan keadaan. Kontens pengetahuan tersebut dikonstruks berdasarkan kultur yang berkembang,¹⁰⁴⁸ dengan analisa eksploratif analitis untuk mendapatkan jawaban yang solutif.

B. Fenomena Hoax di Era Post Truth

Manusia sebagai makhluk sosial tidak bisa dilepaskan dari manusia yang lain dalam konteks interaksi. Interaksi antar person manusia satu sama lainnya untuk memenuhi setiap kebutuhan sehari-hari. Interaksi berhubungan dengan bagaimana manusia berkomunikasi satu sama lain, bekerja sama, dan mengatasi masalah satu sama lain dalam setiap waktu. Fenomena hoax yang menjadi virus meresahkan masyarakat menjadi indikasi kemajuan komunikasi-interaktif masyarakat global pada saat ini. Masyarakat pada saat ini sudah memasuki era yang belum disadari sepenuhnya akan segala aspek positif dan negatifnya. Mereka belum tahu sepenuhnya apa yang disebut dengan media sosial baik manfaat dan mudaratnya. Media sosial sepertinya membawa mereka pada kenyataan komunikasi yang semakin maju. Yaitu komunikasi tanpa tatap muka yang siap saji dan mudah dilakukan dalam waktu yang relatif singkat dan efektif melalui media sosial. Gaya komunikasi seperti ini sepertinya melaju cepat dan bahkan liar terjadi, sehingga dengan mudah dimanfaatkan oleh orang-orang yang kurang bertanggung jawab di dalam mengelola informasi dan menyebarkan informasi palsu (hoax).¹⁰⁴⁹

Istilah hoax sebenarnya sudah muncul mulai tahun 1661 kemudian berkembang pada tahun 1745, ketika Benyamin Frangklin menemukan sebuah batu yang diyakini memiliki kekuatan magis dan dapat menyembuhkan berbagai

¹⁰⁴⁸ John W. Santrock, *Psikologi Pendidikan*, Edisi Kedua, (Jakarta: Kencana, 2007), h. 390

¹⁰⁴⁹ Vibrizta Juliswara, *Mengembangkan Model Literasi yang Berkebhinekaan dalam Menganalisis Informasi Hoax di Media Sosial*, Jurnal “Pemikiran Sosiologi UGM, Yogyakarta. Vol. 4. No. 2, Agustus 2017), 146

penyakit dan membuat kelangan ahli medis tidak melakukan penelitian medis. Kemudian di abad 20, kata hoax ini mulai muncul dan semakin kuat dan menyebar pada tahun 1808. Kata hoax ini berasal dari kata "hocus" yang berarti "mengelabui," mirip dengan kata pemain sulap dengan membolak-balikkan kata dan semuanya adalah kebohongan, hingga dari generasi ke generasi sampai saat ini, kata hoax ini sering digunakan untuk melabeli berita bohong dan dibuat-buat tanpa adanya sumber data yang jelas.¹⁰⁵⁰

Akhir-akhir ini hoax atau berita-berita bohong itu kemudian semakin berkembang dan menyebar, mulai dari munculnya raksasa di danau yang disebut Loch Ness dan Tembok Cina yang terlihat dari luar angkasa hingga peristiwa pilpres 2016 lalu di Amerika Serikat, dengan alasan yang sangat beragam, baik aspek politik, ekonomi, agama, pendidikan, dan sosio-kultur, bahkan kepentingan pribadi dan kelompok. Virus hoax ini merupakan salah satu konsekuensi dari sebuah era yang disebut dengan era post-truth, yaitu era di mana kebohongan yang disebarluaskan dan berulang-ulang mampu meyakinkan publik walaupun kerap kali bertentangan dengan realitas faktual, kemudian dianggap sebuah kebenaran.

Pada tahun 2016, Oxford menggunakan istilah "Post-Truth" sebagai "*World of The Year*". Jumlah penggunaan Post-Truth mulai meningkat lebih dari 2000 persen dibandingkan dengan tahun 2015. Salah satu alasannya karena kata ini sering disematkan pada dua momen politik kelas dunia yang paling berpengaruh, yaitu keluarnya Inggris raya dari Uni Eropa dan peristiwa kemenangan Donald Trump sebagai presiden Amerika Serikat.¹⁰⁵¹ Kamus Oxford sendiri mengartikan istilah "Post-truth" dengan sebuah kondisi di mana fakta tidak terlalu berpengaruh untuk membentuk opini publik di banding emosi dan keyakinan personal.

Istilah post-truth menurut penjelasan Kamus Oxford digunakan pertama kali tahun 1992. Istilah itu diungkapkan oleh Steve Tesich di majalah "The Nation" ketika merefleksikan kasus Perang Teluk dan kasus Iran yang terjadi di periode tersebut. Sementara itu Ralph Keyes dalam bukunya "The Post-truth Era" (2004) dan comedian Stephen Colbert mempopulerkan istilah yang berhubungan dengan post-truth yaitu "*truthiness*" yang kurang lebih sebagai sesuatu yang seolah-olah benar, meski tidak benar sama sekali. Kondisi post-truth ini kemudian memuncak ketika peristiwa politik Brexit dan pemilihan presiden Amerika Serikat Donald Trump. Pada saat itu, informasi-informasi hoax menempati rating tertinggi dalam

¹⁰⁵⁰ Thamrin Dahlan, *Bukan Hoax*, 11

¹⁰⁵¹ Kharisma Dhimas Syuhada, *Etika Media di Era Post Truth*, Tinjauan buku di Jurnal Komunikasi Indonesia, Vol. 5, No. 1, (Universitas Indonesia Salemba, 2017), 2

membentuk opini publik dibandingkan dengan fenomena faktual. Dan juga kebingungan kalangan Jurnalis dalam menghadapi pernyataan-pernyataan bohong para politisi. Kasus terpilihnya Donald Trump membentuk hipotesa bahwa semakin tinggi tingkat kebohongan politik yang disebarkan pada saat itu justru semakin menambah popularitas Donald Trump dan kebohongan (hoax) semakin meluas ke berbagai negara di dunia.¹⁰⁵²

Berita-berita bohong itu kemudian menjadi sangat cepat berkembang di media sosial seperti Twitter, What App, Facebook, dan lainnya. Hoax yang sering kali muncul dan tersebar di media sosial facebook membuat para akademisi dan pakar informasi menginterogasi Zuckerberg sebagai penciptanya. Namun, dengan mudah ia mengatakan bahwa facebook bukan sebuah media pemberitaan, akan tetapi perusahaan teknologi dan wadah.¹⁰⁵³ Penggunaan algoritma "like" dan "sharing" sangat mempengaruhi psikologi konsumen untuk memilih dan menyebar luaskan berita sesuai dengan kecenderungannya tanpa ada beban dan batasan tertentu. Sehingga berbagai jenis informasi yang didapatkan di media sosial dengan mudah menyebar tanpa bisa dikendalikan dan diminimalisir efek negatifnya.

Polarisasi informasi pada era Post-truth ini tidak bisa dihindari. Faktor besarnya adalah adanya media sosial internet yang kian marak. Di era ini terdapat dua terminologi dari informasi yang tidak bertanggung jawab dan tidak bisa dipertanggung jawabkan, yaitu *fake news* dan *hoax*. Keduanya merupakan bentuk dari kontestasi kebohongan yang dipercepat penyebarannya oleh media sosial. *Fake news* ialah berita bohong, berita buatan, atau berita palsu yang tidak memiliki sandaran fakta berdasarkan kenyataan. Sementara *hoax* sendiri berupa informasi palsu atau berita yang sesuai dengan fakta namun telah direkayasa dan dipelintir. Akhir-akhir ini berita *hoax* semakin marak karena menjadi semacam atribut fitnah yang dialamatkan kepada rival untuk menjatuhkannya, sehingga *hoax* seperti menjadi makhluk buas yang bertopeng yang dengan liar dilepas oleh pemiliknya untuk menyerang dan menjatuhkan lawan politiknya dalam segala hal.¹⁰⁵⁴

Fake news dan *hoax* keduanya menjadi marak di media sosial dan dampaknya menjadi virus bagi masyarakat. Algoritma yang sejatinya diciptakan untuk mempermudah konsumen untuk mencari dan menyampaikan infomasinya kepada yang dimaksud kini menjadi bom waktu yang kemudian beralih fungsi menjadi tombol tekan yang justru mencederai sistem demokrasi di berbagai negara di

¹⁰⁵² Ibid, 3

¹⁰⁵³ Ibid, 4

¹⁰⁵⁴ J. Ball, *Post-Truth; How Bulshit conquered the World*, (London: Ebury Press, 2016), 34

dunia. Mereka dengan mudah mampu mengeksplorasi setiap informasi penting dan berimplikasi besar terhadap masyarakat secara liar, sehingga para pengguna media sosial dengan mudah mengaksesnya dan mem-forward-nya berdasarkan kecenderungan dan kecocokan informasi tersebut dengan jalan pikirannya. Berbagai informasi-informasi *hoax* dan *fake news* itu telah memakan korban para penggunanya. Yaitu tahun 2016, kasus penistaan Agama oleh Ahok yang dipolirasisi di media sosial oleh Buniyani dan tumbangnya Hillary Clinton di tangan Donald Trump akibat propaganda-propaganda yang dimainkan oleh Trump melalui media sosial.

Fenomena *hoax* di media sosial ini cukup meresahkan masyarakat umum termasuk kalangan Jurnalisme yang berjuang dengan segenap ideologinya untuk menyampaikan berita yang faktual dan akurat dengan sebuah kebenaran. Justru muncul keraguan-keraguan publik terhadap kredibilitas dan validasi informasi yang selama ini menyebar di media-media online maupun media cetak, sebab, media sosial yang online sarat dengan tujuan dan kepentingan tertentu di dalam menyampaikan informasinya ke khalayak publik. Dari ini, dunia dihadapkan pada dua dilema besar; jika masyarakat menolak informasi seperti itu disebut dengan masyarakat terbelakang dan primitif di abad yang serba canggih. Jika menerima, maka disebut dengan masyarakat yang *post-truth* karena tidak memiliki kemampuan untuk memilah informasi berdasarkan fakta dan data.¹⁰⁵⁵

Menurut Samuel Woolley dan Philip Howard, media sosial menjadi *Platform* penting untuk pelibatan politik dan kanal yang krusial untuk menyebarkan konten berita. Media sosial juga dianggap media primer di mana kaum muda menyebarkan identitas politik mereka. Kemudian juga, di beberapa negara demokrasi, pemilih menggunakan media sosial untuk berbagi informasi politik, terutama saat pemilihan. Sangat sedikit sekali negara demokrasi yang memiliki akses reguler ke media sosial.¹⁰⁵⁶

Penyebaran berita-berita dan informasi kebohongan ini secara tidak langsung akan mengkonstruksi cara pandang (*world views*) dan pemikiran tentang kebenaran yang diyakini. Oleh karena itu wajar ketika beberapa negara seperti Jerman dan Indonesia sendiri, telah membuat regulasi dan undang-undang khusus tentang penyebaran berita bohong (*hoax*) dan sanksi penyebarannya untuk mengantisipasi negaranya terjebak pada kebohongan-kebohongan dan kabar

¹⁰⁵⁵ Fikri Mahzumi, *Hoax Nestapa Kebohongan Era Post-Truth*, "AL-Fikrah " Jurnal UINSA Surabaya, Edisi 98, tahun 2018), 31

¹⁰⁵⁶ Darma Agung, *Konflik Informasi, Keamanan Nasional dan Bela Negara*, Jurnal "WIRA", Vol. 72. No. 58, (Jakarta: Puskom Publik Kemhan, 2018), 9

burung. Bahkan Jerman sendiri mengancam kepada pihak perusahaan media sosial facebook untuk bayar denda sebesar 7 miliar, jika dalam 1x24 jam tidak menghapus dan membuang berita bohong yang tertera dan terpampang di media sosial tersebut. Dan Indonesia sendiri dengan tegas akan memberikan sanksi penjara dan denda yang besar untuk pelakunya.¹⁰⁵⁷

Namun, walaupun demikian, fenomena kebohongan informasi publik justru semakin meningkat dan marak terjadi, sehingga masyarakat terdidik teruntut untuk betul-betul selektif memilih informasi sesuai dengan fakta dan data kenyataan yang diberitakan, tentunya dengan bekal pengetahuan dan wawasan tentang dunia informasi dari berbagai macam aspeknya.

C. Organisasi Kemasyarakatan Pemuda (OKP) dan Penguatan Budaya Literasi

Pemuda merupakan pemegang estafet generasi bangsa. Pemuda menjadi modal dan canggap keutuhan negara. Vitalitas dan agresivitas pemuda menjadi salah satu modal untuk melakukan gerakan perubahan dan pengembangan di berbagai aspek dalam satu negara. Di tahun ini, Kementerian Riset, Teknologi, dan Perguruan Tinggi (Kemenristekdikti) membuat regulasi No. 55 tahun 2018, tentang Pembinaan Ideologi Bangsa dalam kegiatan kemahasiswaan di perguruan tinggi. Dengan regulasi tersebut, pemuda yang terhimpun dalam organisasi kemasyarakatan pemuda (OKP) antara lain; Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII), Himpunan Mahasiswa Islam (HMI), Gerakan Mahasiswa Nasional Indonesia (GMNI), hingga kesatuan Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI) resmi diperbolehkan untuk memasuki wilayah kampus atau perguruan tinggi di Indonesia. Menurut Muhammad Natsir, berdasar pada survei Alvara Research Center dengan responden 1.800 mahasiswa di 25 Perguruan Tinggi diindikasikan ada sebanyak 19,6 persen mendukung peraturan daerah (Perda) Syari'ah. Lalu 25,3 persen diantaranya setuju dibentuknya negara Islam, 16,9 persen mendukung ideologi Islam, 29,5 persen tidak mendukung pemimpin Islam dan sekitar 2,5 persen berpotensi radikal. Untuk itu, Kata Nasir, Permenristekdikti ini dinilai langkah tepat untuk mengawal ideologi bangsa yang mengacu pada empat pilar kebangsaan yaitu UUD 1945, Pancasila, NKRI dan Bhinneka Tunggal Ika.¹⁰⁵⁸

Regulasi tersebut dikeluarkan dengan maksud agar mahasiswa dan para aktivis tidak terjebak pada gerakan ideologi radikal yang akhir-akhir ini marak sebagai bagian dari polarisasi hoax. Kampus mempunyai tanggung jawab untuk

¹⁰⁵⁷ Ibid, 32

¹⁰⁵⁸ <https://kicaunews.com/2018/10/31/permen-55-tahun-2018-resmi-di-teken-organisasi-ekstra-kampus-kini-boleh-masuk/> diakses pada hari Ahad, 18 November 2018 Pukul.20.30 Wib.

membimbing mereka untuk membela ideologi negara, Pancasila, dan NKRI di dalam kampus, sehingga tidak terjebak kepadauforia radikalisme ideologi.

Organisasi kemasyarakatan pemuda (OKP) tersebut jika ditelusik secara historis, lahir dari kalangan pemuda terpelajar yang memiliki idealisme besar untuk mengawal negara bahkan agama. Organisasi itu dibangun dengan jiwa revolusioner dan pejuang yang tinggi, sehingga eksistensi OKP tersebut menjadi penting dan juga dinilai memiliki pengaruh besar terhadap keamanan dan pengembangan negara, sebab, aktivitas mereka adalah belajar dan berjuang. Namun, lagi-lagi saat ini para pemuda sudah memasuki era digital yang sedikit demi sedikit menarik mereka ke pusaran media sosial dan menjebak mereka untuk berlama-lama terjebak dalamuforia komunikasi dunia maya. Pemuda saat ini banyak tersita waktunya di depan media elektronik berupa *Hand phone* dengan kontens yang sering diakses berupa media sosial. Sehingga mereka cenderung lupa terhadap tugas dan tanggung jawabnya bahkan melalaikan aspek sosial akademiknya.

Banyak dijumpai di media sosial seperti facebook, twitter, dan lain sebagainya, pemuda dalam usia belajar dan keemasan, terjebak padauforia politik praktis dalam bentuk aliansi dan komunitas. Bahkan di antara kelompok dan aliansi mereka juga terjebak pada permainan informasi-informasi yang penuh dengan kebohongan dan rekayasa. Pemuda yang seperti ini di era sekarang akrab dengan sebutan generasi millennial atau generasi Y. Generasi yang hidup di era 80 dan 90-an. Banyak istilah lain yang mengungkapkan generasi ini, di antaranya adalah generasi digital dan juga *Gen why* yang identik dengan karakter berani, kreatif, inovatif, dan modern¹⁰⁵⁹

Era Millennial berbasis *digital application* dewasa ini menjadi isu utama dalam berbagai lini, akan tetapi generasi Millennial rentan akan sosial *media harrasman* hingga *cyber crime*, yang memberikan pengaruh negatif terhadap kematangan pikir generasi muda. Dalam perkembangannya media sosial tidak hanya menjadi media *online interaction*, akan tetapi juga berfungsi sebagai sarana komunikasi politik. Munculnya berbagai komunitas media online atau sosial media menjadi media sosio-politik yang aktif digalakkan kaum muda generasi millennial. Sehingga tidak jarang kalangan pemuda didapatkan dalam jaringan komunitas yang turut menyebarkan *fak news* dan *hoax*, walaupun status mereka masih aktif sebagai pelajar maupun akademisi di perguruan tinggi.

¹⁰⁵⁹ Retnayu Prasetyanti, *Generasi Millennial dan Inovasi Jejaring Demokrasi Teman Ahok*, Jurnal POLINTER Prodi Ilmu Politik FISIP UTA'45, Vol. 3. No. 3, (Jakarta: Maret-Agustus, 2017), 45-46

Padahal ketika ditelisik pada sejarah di era sebelum kemerdekaan, pemuda merupakan komunitas khusus yang memiliki nilai kontributif terhadap kemerdekaan negara republik Indonesia dan melahirkan sumpah pemuda seperti gerakan Budi Utomo, Bung Syahrir, dan Bung Hatta, dan lainnya. Pasca Budi Utomo banyak organisasi kepemudaan lain yang bermunculan untuk tujuan yang sama, yaitu mencapai kemerdekaan Indonesia, hingga pada puncaknya meletuslah apa yang kita peringati setiap tanggal 28 Oktober, yaitu Sumpah Pemuda tanggal 28 Oktober 1928 yang di pelopori oleh pemuda-pemudi Indonesia.¹⁰⁶⁰

Begitupun dengan tahun 1998, meskipun pemuda tidak tampak dalam penyusunan regulasi penurunan presiden Soeharto, namun pemuda tetap menjadi yang terdepan yang melawan birokrasi Orde Baru yang hegemonik, bahkan sampai pada titik perjuangan menghembuskan napas demi reformasi yang disuarakan dan demokratisasi. Justru di era digital dan media sosial ini, mereka rela mengubur idealisme mereka sebagai agen perubahan (*agent of social change*) dan ikut terlibat dalam politik sosial media dan turut menyebarkan informasi-informasi kebohongan. Fenomena ini sepertinya berbanding terbalik dengan pemuda-pemuda sebelumnya yang identik dengan komitmen idealisme dan cita-cita perubahan.

Oleh karena itu, maka salah satu cara untuk menyelamatkan kaum pemuda di era millennial atau generasi digital ini, menurut penulis adalah dengan cara mengembalikan pemuda-pemuda yang aktif di Organisasi Kemasyarakatan Pemuda (OKP), seperti PMII, HMI, KAMMI, GMNI, untuk kembali ke kampus dan meneguhkan idealismenya lagi lewat penguatan kritisisme dan semangat revolusi melalui tradisi membaca, menulis, meneliti, dan mengkritisi atau yang akrab disebut gerakan literasi, sebagai modal awal untuk menanggulangi virus hoax yang sedikit-demi sedikit merongrong independensi dan kritisisme kaum muda dari habitat dan jejak langkah perjuangannya menjadi pecundang dan sampah negara.

D. Penanggulangan Virus Hoax Melalui Penguatan Budaya Literasi

Sebagai elemen masyarakat yang dinilai melek ilmu pengetahuan dan wawasan global, maka pemuda-pemudi yang berada di dalam jaringan OKP tersebut di atas memiliki beberapa langkah untuk juga turut berjuang menjaga keutuhan negara dan kemerdekaan serta menjaga idealisme mereka sebagai kelompok revolusioner bukan malah terjebak pada isu-isu hoax dan *fake news*,

¹⁰⁶⁰ Despan Heryansyah, *Tanggung Jawab Pemuda Terhadap Masa Depan Pancasila*, Jurnal Hukum IUS QUIA IUSTUM Vol 4. No. 21, 2014), 608

maka OKP harus menjadi bagian penting yang dengan keras turut menyuarakan dengan lantang dan menggagas gerakan anti hoax sebagai upaya mengembalikan kredibilitasnya sebagai komunitas melek wawasan global dan ilmu pengetahuan.

Hal penting yang seharusnya menjadi agenda gerakan para pemuda dalam OKP yang ada saat ini untuk menanggulangi ancaman virus hoax, *cyber crime* dan lain sebagainya, adalah penguatan budaya literasi. Karena Indonesia saat ini memang berada di dunia informasi yang identik dengan era literasi. Era literasi ini identik dengan kemampuan berkomunikasi, berinteraksi, dan beraktualisasi yang dinyatakan secara lisan dan tertulis.

Literasi dalam *Dictionary of Problem Word and Expression* dinyatakan sebagai aktivitas yang berkenaan dengan huruf. Oleh karena itu, orang yang memiliki kemampuan literasi pada dasarnya adalah memiliki kemampuan membaca dan menulis.¹⁰⁶¹ Keterampilan literasi merupakan keterampilan yang sangat penting bagi kalangan muda, karena keterampilan ini akan membuat mereka bisa memilah dan memilih berbagai informasi yang dikonsumsinya baik secara lisan maupun tulisan. Sementara Menurut Kirsch & Jungeblut dalam buku *Literacy: Profile of America's Young Adult* mendefinisikan literasi sebagai kemampuan seseorang dalam menggunakan informasi untuk mengembangkan pengetahuan sehingga mendatangkan manfaat bagi masyarakat. Terutama dalam menanggulangi serangan hoax yang saat ini cukup meresahkan masyarakat dalam konteks informasi.

Menurut Well yang dikutip Heryanti, terdapat empat tingkatan literasi; yaitu *performatif, functional, informational, dan epistemic*.¹⁰⁶² Literasi tingkatan pertama adalah sekadar mampu membaca dan menulis. Literasi tingkatan kedua adalah menunjukkan kemampuan menggunakan bahasa untuk keperluan hidup atau *skill for survival* (seperti membaca manual, mengisi formulir, dan lainnya). Literasi tingkatan ketiga adalah menunjukkan kemampuan untuk mengakses pengetahuan. Literasi tingkatan keempat menunjukkan kemampuan mentransformasikan pengetahuan.

Dalam hal ini, literasi merupakan modal kecakapan hidup kalangan pemuda untuk kritis di dalam memecahkan berbagai persoalan yang berkaitan dengan kehidupannya. Karena untuk menghadapi tantang abad 21 ini, pemuda menurut Trilling dan Fadel setidaknya harus memiliki tiga keterampilan dalam hidupnya;

¹⁰⁶¹ Putri Oviolanda Irianto dan Lifa Yola Vebrianti, *Pentingnya Penguasaan Literasi bagi Kalangan Muda dalam Menghadapi Era MEA*. (The 1st Education and Language International Conference Proceedings Center for International Language Development of Unissula ELIC 2017), 641

¹⁰⁶² Heryati, Y., dkk, *Model Inovatif Pembelajaran Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Multi Kreasi Satudelapan, 2010), 46

yaitu *pertama*; kecakapan belajar dan inovasi yang meliputi berpikir kritis, pemecahan masalah, dan inovatif. *Kedua*; kecakapan melek digital yang meliputi melek informasi, melek media, dan melek teknologi informasi. *Ketiga*; kecakapan hidup dan kecakapan karir yang meliputi keluwesan di dalam melakukan kerja sama, berinisiatif, berkolaboratif, dan berinteraksi sosial.¹⁰⁶³

Dengan demikian, penguatan budaya literasi menjadi sesuatu yang sangat urgen digalakkan oleh kalangan pemuda melalui Organisasi Kemasyarakatan Pemuda (OKP) baik di kampus-kampus maupun di luar kampus dalam bentuk formasi kegiatan sebagai berikut;

1. Menggerakkan budaya melek huruf yang meliputi penyelenggaraan kegiatan-kegiatan pelatihan membaca dengan baik dan menyampaikan gagasan melalui lisan dan tulisan dengan baik. Kegiatan-kegiatan semacam ini di dalam OKP biasanya dikemas dalam bentuk pelatihan jurnalistik dan kepenulisan, baik sebagai peserta dengan presenter dan trainer ahli yang didatangkan atau kemudian sebagai presenter dengan peserta yang terdiri dari masyarakat umum mulai dari pelajar sampai kepada kalangan dewasa. Baik dalam bentuk road show atau kegiatan tentative dan terjadwal, sehingga masyarakat publik akan merasakan manfaat dan kontribusi kalangan pemuda terhadap penuntasan buta huruf dan buta aksara.
2. Meningkatkan pelatihan analisis wacana sebagai modal untuk penguatan keterampilan literasi khususnya dalam bidang menganalisa dan menfilter setiap wacana informasi yang diterimanya. Kegiatan ini diadakan dengan tujuan untuk mengetahui tentang tata cara yang digunakan dalam menganalisa teks media, seperti analisis isi (*content analysis*), analisis teks semiotika (*semiotic text analysis*), analisis pembingkai (*framing analysis*). Dan juga pelatihan tentang relasi suatu teks dengan dua level lainnya yaitu analisis atarteks (*intertextuality analysis*) dengan kerangka teoritis (*theoretical framework*), yang akrab disebut dengan teori Hegemoni

¹⁰⁶³ Muchlas Samani & Hariyanto, *Konsep dan Model Pendidikan Karakter*. (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2016), 37

menurut Gramsci.¹⁰⁶⁴ Dengan modal ini, para pemuda mampu untuk melakukan kritisasi terhadap wacana media yang terdapat di media sosial. Karena bagaimanapun teks tidak akan pernah bisa lepas dari konteks dan kepentingan pembuat yang bersembunyi di balik yang tersurat. Kegiatan pelatihan analisis wacana ini menjadi sangat menarik jika kemudian berbasis digital, sehingga para peserta yang terdiri dari berbagai level masyarakat mampu untuk menganalisis wacana yang banyak ditemukan di dalam media sosial digital.

3. Para pemuda yang tergabung dalam OKP seharusnya turut andil untuk mewacanakan tradisi meneliti dan melakukan penelusuran secara langsung terhadap konten wacana yang dikonsumsi. Penelitian sederhana tidak bisa dilepaskan dari tata cara menggali data baik secara kualitatif dan kuantitatif di dalam menghadapi informasi yang diterimanya. Hal ini bisa dilakukan dengan cara membuat kompetisi-kompetisi penelitian tingkat pelajar dan masyarakat non-akademik untuk skala prioritas problem yang kerap kali mereka temukan di tengah-tengah kehidupan mereka. Kemudian juga membuat program pelatihan penelitian yang sangat sederhana untuk memberikan sumbangsih wawasan dan pengetahuan kepada masyarakat bagaimana cara untuk meneliti dan menelusuri sebuah fakta dan fenomena yang terjadi sehingga tidak terjebak kepada asal dengar dan asal bunyi. Para pemuda yang masih berstatus sebagai pelajar dan akademisi dalam OKP yang ada paling tidak bisa memberikan pencerahan dan contoh dalam hal ini kepada para masyarakat di dalam menyikapi berbagai fenomena informasi yang mereka temukan di dunia nyata maupun di dunia maya.

Beberapa langkah ini menurut penulis akan mampu menekan terhadap meradangnya virus hoax dan jebakannya untuk mendukung dan semakin memperluas penyebarannya di kalangan masyarakat. OKP merupakan salah satu elemen akademis masyarakat yang dinilai memiliki kedewasaan dalam hal

¹⁰⁶⁴ Fathurin Zen, *NU Politik; Analisis Wacana Media*, Cet. 1, (Yogyakarta: LKiS, 2004), 89

wawasan literasi dan ilmu pengetahuan dan teknologi. Pemuda dalam OKP seharusnya tetap menjadi badan advokat masyarakat yang bisa mendampingi mereka dan memberikan pencerahan kepada masyarakat tentang bagaimana menyikapi informasi-informasi yang dihadapinya dalam berbagai aspek, baik aspek politik, pendidikan, ekonomi, dan sosial kemasyarakatan, bukan justru ikut berpartisipasi dalam penyebaran ujaran kebencian (*hate speech*) dan berita bohong (hoax), sehingga mereka mampu untuk mengendalikan uforia hoax dan mampu mendamaikan dan mendewasakan masyarakat dalam konteks filterasi informasi dan melek media sosial.

Oleh karena itu, maka pemuda dalam OKP seharusnya berada di garda depan dan menjadi yang pertama di dalam proses penanggulangan virus hoax ini di era yang sudah melampaui kebenaran dan era kebohongan. Karena pemuda sebagai generasi penerus bangsa dan sendi tegaknya negara, seharusnya memiliki bekal kuat dalam hal keterampilan literasi untuk menjadi modal pemberdayaan masyarakat melalui kegiatan-kegiatan kemasyarakatan dan literasi, sehingga literasi menjadi satu mental masyarakat yang mentradisi di era sekarang ini.

Di akhir tulisan ini, penulis berharap kepada para pemuda untuk tetap memegang teguh idealismenya di masa sekarang sebagai kelompok yang kritis, inovatif, pemberani, dan revolutif untuk turut mensejahterakan masyarakat dan menjaga keutuhan dan kesatuan negara republik Indonesia ini, dengan tetap terus berjuang mengembangkan skill literasinya di berbagai kesempatan dan berbagai dengan masyarakat melalui gerakan literasi.

E. Kesimpulan

Dari paparan yang diulas oleh penulis di dalam bagian pembahasan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa era post-truth merupakan era yang meniscayakan adanya kebohongan-kebohongan yang berbasis digital, melalui media teknologi berupa media sosial. Masyarakat dunia di era ini banyak menjadikan media sosial sebagai salah satu media menyebarkan kebohongan dan informasi yang direkayasa demi merobohkan musuh yang kemudian disebut hoax. Hoax dan era post-truth bagaikan ibu dan anak. Hoax lahir dari rahim era pasca kebenaran. Era ini meniscayakan kebohongan menjadi kebenaran yang diyakini dan menjadi senjata dan benteng fitnah untuk menyerang golongan tertentu.

Hoax ini ibarat virus yang sudah menggurita di dalam kehidupan masyarakat global. Virus ini berhasil disebarkan pasca pesta politik berpengaruh di dunia yaitu lepasnya Inggris raya dari Uni Eropa dan pemilihan presiden di Amerika Serikat. Walaupun munculnya hoax ini dari sesuatu yang mitos dan irrasional, tetapi

kemudian berkembang pesat di era 21 ini, yang dikenal dengan era digital. Media sosial menjadi ladang terbuka untuk mentransformasikan kebohongan tersebut ke dunia publik, termasuk di Indonesia ini menjelang pemilihan gubernur tahun 2016 sampai sekarang. Berbagai kalangan terjebak dalam lingkaran setan ini termasuk pemuda dan akademisi.

Maka untuk menanggulangi virus meresahkan masyarakat ini terdapat beberapa langkah yang harus dilakukan dan digalakkan oleh kalangan pemuda sebagai generasi penerus bangsa dan garda depan perjuangan bangsa lewat media OKP. Di antaranya adalah dengan melakukan penguatan budaya literasi melalui program gerakan melek huruf bagi masyarakat luas, menggalakkan pendidikan dan pelatihan analisis wacana, dan menumbuhkan budaya meneliti bagi masyarakat, sehingga masyarakat menjadi lebih dewasa di dalam mengelola informasi yang diterima dan dikonsumsi.

F. Saran-Saran

Artikel ini diharapkan mampu menjadi modal penelitian selanjutnya terkait penanggulangan virus hoax yang semakin menggurita di Indonesia, dan di dunia pada umumnya. Kemudian, artikel ini diharapkan menjadi modal masyarakat khususnya pemuda yang aktif dalam OKP untuk memegang erat idealismenya sebagai agen perubahan masyarakat sosial lewat gerakan budaya literasi bagi mereka untuk membekali diri dan membentengi masyarakat dari hoax dan kebohongan informasi lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

- Agung, Darma.2018 . *Konflik Informasi, Keamanan Nasional dan Bela Negara*,
Jurnal "WIRA",Vol. 72. No. 58. Jakarta: Puskom Publik Kemhan.
- Ball, J.2016 . *Post-Truth; How Bulshit conquered the World*. London: Ebury Press,
2016.
- Dahlan, Thamrin .2016. *Bukan Hoax*. Jakarta: Peniti Media..
- Fakih, Mansour . 2013.*Runtuhnya Teori Pembangunan dan Globalisasi*, cet. III.
Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Heryansyah, Despan. 2014 . *Tanggung Jawab Pemuda Terhadap Masa Depan
Pancasila*. Jurnal Hukum IUS QUIA IUSTUM Vol 4. No. 21.
- Heryati, Y., dkk. 2010. *Model Inovatif Pembelajaran Bahasa Indonesia*. Jakarta: Multi
Kreasi Satudelapan, 2010.
- Irianto, Putri Oviolanda dan Vebrianti, Lifa Yola.2017 . *Pentingnya Penguasaan
Literasi bagi Kalangan Muda dalam Menghadapi Era MEA*. The 1st
Education and Language International Conference Proceedings Center for
International Language Development of Unissula ELIC .
- Juliswara, Vibriza. 2017. *Mengembangkan Model Literasi yang Berkebhinekaan
dalam Menganalisis Informasi Hoax di Media Sosial*. Jurnal "Pemikiran
Sosiologi UGM, Yogyakarta. Vol. 4. No. 2, Agustus.
- Mahzumi, Fikri. 2018 . *Hoax Nestapa Kebohongan Era Post-Truth," AL-Fikrah "*
Jurnal UINSA Surabaya, Edisi 98.
- Monod, Jean Claud.2017. *Between Post Truth and Epistemocasy*. Magizine
"Eurozine Published 27 September.
- Prasetyanti, Retnayu.2017 . *Generasi Millennial dan Inovasi Jejaring Demokrasi
Teman Ahok*, Jurnal POLINTER Prodi Ilmu Politik FISIP UTA'45, Vol. 3. No.
3, . Jakarta: Maret-Agustus.
- Samani, Muchlas & Hariyanto. 2016. *Konsep dan Model Pendidikan Karakter*.
Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Santrock, John W.2007 . *Psikologi Pendidikan*. Edisi Kedua. Jakarta: Kencana.
- Syuhada, Kharisma Dhimas.2017. *Etika Media di Era Post Truth*. Tinjauan buku di
Jurnal Komunikasi Indonesia , Vol. 5, No. 1. Universitas Indonesia
Salemba.
- Zen, Fathurin . 2004. *NU Politik; Analisis Wacana Media*. Cet. 1.Yogyakarta: LKiS.
- <https://kicaunews.com/2018/10/31/permen-55-tahun-2018-resmi-di-teken-organisasi-ekstra-kampus-kini-boleh-masuk/> diakses pada hari Ahad, 18
November 2018 Pukul.20.30 Wib.
- <https://kumparan.com/@kumparantech/sejarah-hoaks-dan-andilnya-dari-masa-ke-masa> diakses pada tanggal 18 November 2018.



**GRADUATE
FORUM**
KELUARGA MAHASISWA PADJASARJANA (KMP)
TUNJUNGGAN KALICASA YOGYAKARTA
2018



ISSN: 2598-0548