

Tajdid

Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan

Vol. I No. 1 April 2017

ISSN 2549-8983

Terbit dua kali setahun pada bulan April dan Oktober. Jurnal ini terbit untuk mengakomodasi pembahasan ilmiah, baik hasil pemikiran konseptual maupun hasil penelitian di bidang keislaman dan kemanusiaan. ISSN 2549-8983.

PENASEHAT

Rektor IAI Muhammadiyah Bima

PENANGGUNG JAWAB

LP2M IAI Muhammadiyah Bima

PENYUNTING AHLI

Prof. Dr. Burhan Djameluddin, MA

Prof. Dr. Ahmad Thib Raya, MA

Dr. Ruslan, M.Ag., M.Pd

Dr. Luthfiah, M.Ag

Syafruddin, M.Pd.I

Taman Firdaus, M.Pd

Fathurrahman, M.Ag

KETUA PENYUNTING

Muhammad Aminullah, M.Hum

SEKRETARIS PENYUNTING

Umar, M.Pd.I

PENYUNTING PELAKSANA

Kaharuddin, M.Pd.I

Hendra, M.Si

Irwan, M.Pd.I

Wahyu Mulyadi, M.Pd.I

Husnatul Mahmudah, M.Hum

Alamat Redaksi dan Tata Usaha: Lembaga penelitian dan pengabdian masyarakat (LP2M) Institut Agama Islam (IAI) Muhammadiyah Bima Gedung Rektorat Lantai III, Jln Anggrek No. 16 Ranggo NaE Kota Bima. Telepon (0370) 44646, Fax (0374) 45267. Email; tajdid.iaimbima@gmail.com

Tajdid: Jurnal pemikiran keislaman dan kemanusiaan diterbitkan sejak 1 April 2017 oleh Lembaga penelitian dan pengabdian masyarakat (LP2M) Institut Agama Islam (IAI) Muhammadiyah Bima. Redaksi menerima tulisan yang belum pernah diterbitkan dimedia lain. Adaoau bentuk naskah jurnal diketik dengan kertas HVS kuarto sepanjang lebih kurang 20 halaman, dengan format seperti yang tercantum pada "Pedoman Bagi Penulis" di bagian belakang jurnal ini. Naskah yang masuk dievaluasi dan disunting untuk keseragaman formatnya

DAFTAR ISI

WAJAH ISLAM NUSANTARA PADA TRADISI PETA KAPANCA DALAM PERKAWINAN ADAT BIMA <i>Muhammad Aminullah dan Nasaruddin</i>	1-24
DERADIKALISASI AGAMA MELALUI PESANTREN <i>Nunung Lasmana</i>	25-44
SEMANTIK AL-QUR'AN (Sebuah Metode Penafsiran) <i>Fauzan Azima</i>	45-73
LARANGAN TASYABBUH DALAM PERSPEKTIF HADIS <i>Nablur Rahman Annibras</i>	75-96
PENDEKATAN SOCIAL EXCHANGE PERSPEKSTIF GEORGE C. HOMANS <i>Umar</i>	97-111
PENDIDIKAN PESANTREN MENURUT CAK NUR DAN YUDIAN WAHYUDI <i>Yan Yan Supriatman</i>	113-134
OKSIDENTALISME; Menuju Integralisasi Epistemologi Studi Islam <i>Anwar Sadat</i>	135-148
PEMIKIRAN ISLAM TENTANG NAFS <i>Muh. Aidil Sudarmono</i>	149-165

WAJAH ISLAM NUSANTARA PADA TRADISI *PETA KAPANCA* DALAM PERKAWINAN ADAT BIMA

Muhammad Aminullah dan Nasaruddin

Institut Agama Islam Muhammadiyah Bima

Email: amienmuhammad.ma@gmail.com

Abstrak

Penyelenggaraan *peta kapanca* dalam masyarakat Bima telah menjadi bagian dari tradisi masyarakat. Hadirnya *peta kapanca* dalam perkawinan adat Bima, merupakan bagian dari respon masyarakat terhadap kebudayaan yang berbasis Islam. Bentuk-bentuk akulturasi Islam dengan budaya Bima atau dalam istilah lain disebut dengan pribumisasi Islam pada tradisi *peta kapanca* dapat dilihat pada; *pertama*, pembacaan shalawat dan do'a pada saat dimulainya prosesi *boho oi mbaru* atau mandi uap dengan bunga-bunga. *Kedua*, iringan *hadrah* pada saat prosesi *kalondo wei*. *Ketiga*, pembacaan kalam ilahi yang kemudian dilanjutkan dengan *jiki kapanca* yang berisi pembacaan *maulid syaraful anam* saat prosesi *peta kapanca*. *Keempat*, prosesi *peta kapanca* yang berjumlah ganjil, melambangkan bahwa Allah swt. menyukai sesuatu yang ganjil dan hiasan bunga-bunga telur yang berjumlah sembilan buluh sembilan buah, melambangkan *asmaul husna*. Proses pribumisasi Islam pada tradisi *peta kapanca* itulah yang kemudian membentuk pola atau corak Islam yang khas Bima yang merupakan wajah Islam Nusantara.

Kata Kunci: Akulturasi, Budaya Bima, Peta Kapanca

Pendahuluan

Sejak awal perkembangannya Islam di Indonesia telah menerima akomodasi budaya. Karakter Islam Indonesia menunjukkan adanya kearifan lokal di Indonesia yang tidak bertentangan dengan ajaran Islam, namun justru menggandengkan ajaran Islam dengan adat istiadat lokal yang banyak tersebar di wilayah Indonesia. Pertemuan Islam dengan adat dan tradisi Indonesia itu kemudian membentuk sistem sosial, lembaga

pendidikan, serta sistem kesultanan. Tradisi-tradisi itulah yang kemudian disebut dengan istilah Islam Nusantara, yakni Islam yang telah melebur dengan tradisi dan budaya Nusantara. Pemahaman tentang formulasi Islam Nusantara menjadi penting untuk memetakan identitas Islam di negeri ini. Islam Nusantara dimaksudkan sebagai pemahaman keislaman yang bergumul, berdialog dan menyatu dengan kebudayaan Nusantara, melalui proses seleksi, akulturasi dan adaptasi. Islam Nusantara tidak hanya terbatas pada sejarah atau lokalitas Islam di tanah Jawa. Lebih dari itu, akulturasi dan adaptasi Islam dengan budaya telah menyebar secara menyeluruh ke pelosok Nusantara, diantaranya di wilayah Bima yang merupakan daerah yang berada di ujung Timur Pulau Sumbawa, Provinsi Nusa Tenggara Barat.

Ditinjau dari aspek sejarah, Islam masuk ke Bima pada abad ke-17 melalui Sape untuk pertama kali yang dibawa oleh para Ulama dari Sumatera yang diutus oleh raja Goa, Tallo, Luwu, dan Bone. Semenjak itu terjadi perubahan corak kehidupan sosial masyarakat Bima yang diambil dari dasar-dasar ajaran agama Islam, sehingga dalam kehidupan masyarakat dalam berbagai aspek dijiwai dan diwarnai oleh ajaran Islam. Oleh sebab itu masyarakat Bima dewasa ini memiliki adat istiadat yang bercorak Islam sebagai warisan yang terus dilestarikan secara turun temurun semenjak Islam hadir hingga hari ini. Diantara adat-istiadat dan tradisi masyarakat Bima yang dimaksud adalah adat perkawinan, akad nikah, upacara khitanan, upacara khatam al-Qur'an, kesenian dan pakaian.¹

Akulturasi Islam dengan budaya Bima, diantaranya terlihat dalam tradisi *peta kapanca* dalam perkawinan adat Bima. Tradisi *peta kapanca* merupakan salah satu tradisi yang ada sejak zaman dahulu dan telah melekat dengan kuat serta utuh di dalam tatanan kehidupan masyarakat adat Bima, bahkan beberapa kalangan masyarakat baik itu tokoh agama dan tokoh masyarakat adat itu

¹M. Fachrir Rahman, *Islam di Bima; Kajian Historis tentang Proses Islamisasi dan Perkembangannya sampai Masa Kesultanan* (Yogyakarta: Genta Press, 2008), 35-37.

sendiri menyatakan bahwa jika tidak melaksanakan upacara adat ini akan menjadi aib bagi keluarga dan masyarakat setempat. *Kapanca* berasal dari kata daun pacar yang berarti menempelkan, jadi *kapnaca* berarti menempelkan daun pacar (inai) pada kuku pengantin perempuan yang dilakukan oleh tujuh wanita adat. Upacara *kapanca* ini merupakan salah satu rangkaian upacara terpenting pada prosesi perkawinan adat Bima sebagai tradisi budaya Bima yang melekat dalam upacara perkawinan.

Sebelum Islam hadir di Bima, tidak terdapat prosesi zikir dan do'a dalam tradisi *peta kapanca*. Namun, setelah Islam menjadi agama masyarakat Bima, semenjak itulah terjadi akulturasi ajaran Islam berupa zikir dan do'a kedalam tradisi *peta kapanca*, yang pada akhirnya zikir dan do'a dalam tradisi *peta kapanca* dikenal dengan istilah *jiki kapanca*. Lebih lanjut, tradisi *peta kapanca* dalam perkawinan adat Bima yang kemudian menjadi bagian dari tradisi Islam Nusantara, menjadikan alasan peneliti untuk meneliti tentang kajian ini di Bima. Fakta lain yang mendukung pentingnya penelitian ini juga dilihat dari corak kehidupan sosial masyarakat Bima yang sangat kental dengan nilai-nilai agama serta budaya turun temurun. Ketika Islam masuk ke Bima pada abad ke-17, maka terjadi perubahan corak kehidupan sosial masyarakat Bima yang diambil dari dasar-dasar ajaran agama Islam, sehingga dalam kehidupan masyarakat dalam beberapa aspek dijiwai dan diwarnai oleh ajaran Islam.²

Dari berbagai masalah tersebut penulis berusaha mengungkap dan memaparkan bagaimana proses pelaksanaan *peta kapanca* dalam perkawinan adat Bima, sehingga menjadi bagian dari tradisi masyarakat. Bagaimana bentuk-bentuk akulturasi Islam dengan budaya Bima pada tradisi *peta kapanca* dalam perkawinan adat Bima, sehingga menjadi bagian dari tradisi Islam Nusantara.

²M. Fachrir Rahman, *Islam di Bima; Kajian Historis tentang Proses Islamisasi dan Perkembangannya sampai Masa Kesultanan*,.... 35.

Islam Nusantara dan Pribumisasi Islam

Islam Nusantara merupakan Islam yang bercirikan Indonesia, yang memiliki gabungan antara nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisional lokal, budaya, dan adat Istiadat di Tanah Air. Karakter Islam Nusantara menunjukkan adanya kearifan lokal di Nusantara yang tidak melanggar ajaran Islam, namun justru menyelaraskan ajaran Islam dengan adat istiadat lokal yang banyak tersebar di wilayah Indonesia. Kehadiran Islam tidak untuk merusak atau menantang tradisi yang ada. Sebaliknya, Islam datang untuk memperkaya dan mengislamkan tradisi dan budaya yang ada secara *tadriji* (bertahap). Hal ini tentunya membutuhkan waktu puluhan tahun atau bahkan sampai beberapa generasi. Pertemuan Islam dengan adat dan tradisi Indonesia itu kemudian membentuk sistem sosial, lembaga pendidikan, serta sistem kesultanan. Tradisi-tradisi itulah yang kemudian disebut dengan istilah Islam Nusantara, yakni Islam yang telah melebur dengan tradisi dan budaya Nusantara.³

Islam Nusantara merupakan sebuah pemahaman keislaman yang bergumul, berdialog dan menyatu dengan kebudayaan Nusantara, dengan melalui proses, akulturasi dan adaptasi. Lebih dari itu, Islam Nusantara adalah Islam yang ramah, terbuka, inklusif dan mampu memberi solusi terhadap masalah-masalah besar bangsa dan Negara. Islam yang dinamis dan bersahabat dengan lingkungan kultur, sub-kultur, dan agama yang beragam. Islam bukan hanya dapat diterima oleh orang Nusantara, tetapi juga pantas mewarnai budaya Nusantara untuk mewujudkan sifat akomodatifnya yakni *rahmatan lil 'alamin*.⁴

Sebagai bagian dari proses kebudayaan, masuknya agama Islam ke suatu wilayah akan selalu menjalani proses perjumpaan dengan kebudayaan-kebudayaan lokal, khususnya di Nusantara.

³Zainul Milal Bizawie, "Islam Nusantara Sebagai Subjek dalam *Islamic Studies: Lintas Diskursus dan Metodologis*", dalam Akhmad Sahal, dkk, *Islam Nusantara; Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2015), 240.

⁴*Ibid.*

Berbagai ekspresi kebudayaan dan keislaman di nusantara merupakan hasil dari perjumpaan antara islam dan budaya lokal setempat. Abdurrahman Wahid pernah menelurkan konsepsi “pribumisasi Islam” untuk menjelaskan proses tak terelakkan ketika agama bertemu dengan budaya lokal tersebut. Pribumisasi dilakukan agar kita tidak tercerabut dari akar budaya. Sedangkan Islam dalam proses pribumisasi, mengakomodasi perjumpaan agama dan budaya yang bersifat alami.

Konsep pribumisasi Islam secara geneologis digagas pertama kali oleh Abdurrahman Wahid pada tahun 1980-an. Semenjak itu, Islam pribumi menjadi perdebatan menarik dalam lingkungan para intelektual; baik intelektual senior (tua) dengan intelektual muda. Dalam pribumisasi Islam tergambar bagaimana Islam sebagai ajaran normatif yang bersumber dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing, sehingga tidak ada lagi pemurnian Islam atau proses menyamakan dengan praktik keagamaan masyarakat Muslim di Timur Tengah. Bukankah arabisme atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah berarti mencabut akar budaya kita sendiri? Dalam hal ini, pribumisasi bukan upaya menghindari timbulnya perlawanan dari kekuatan budaya-budaya setempat, akan tetapi justru agar budaya itu tidak hilang. Inti pribumisasi Islam adalah kebutuhan, bukan untuk menghindari polarisasi antara agama dan budaya, sebab polarisasi demikian memang tidak terhindarkan.⁵

Pribumisasi Islam telah menjadikan agama dan budaya tidak saling mengalahkan, melainkan berwujud dalam pola nalar keagamaan yang tidak lagi mengambil bentuk autentik dari agama, serta berusaha mempertemukan jembatan yang selama ini melintas antara agama dan budaya. Pada konteks selanjutnya, akan tercipta pola-pola keberagaman (Islam) sesuai dengan konteks lokalnya

⁵Abdurrahman Wahid, “Pribumisasi Islam” dalam Akhmad Sahal, dkk, *Islam Nusantara; Dari Ushul Fiqh Hingga Paham Kebangsaan*, 34.

dalam wujud “Islam Pribumi” sebagai jawaban dari “Islam Autentik” atau “Islam Purifikatif” yang ingin melakukan proyek arabisme di dalam setiap komunitas Islam di seluruh penjuru dunia. “Islam Pribumi” justru memberi keanekaragaman interpretasi dalam praktik kehidupan beragama (Islam) di setiap wilayah yang berbeda-beda. Dengan demikian, Islam tidak lagi dipandang secara tunggal, melainkan beraneka ragam. Tidak ada lagi anggapan Islam yang di Timur Tengah sebagai Islam yang murni dan paling benar, karena Islam sebagai agama mengalami historisitas yang terus berlanjut.⁶

Terdapat tiga hal yang menjadikan “Islam Pribumi” berbeda dari Islam autentik. *Pertama*, “Islam Pribumi” memiliki sifat kontekstual, yakni Islam dipahami sebagai ajaran yang terkait dengan konteks zaman dan tempat. Perubahan waktu dan perbedaan wilayah menjadi kunci untuk menginterpretasikan ajaran. Dengan demikian, Islam akan mengalami perubahan dan dinamika dalam merespons perubahan zaman. *Kedua*, “Islam Pribumi” bersifat progresif, yakni kemajuan zaman bukan dipahami sebagai ancaman terhadap penyimpangan terhadap ajaran dasar agama (Islam), tetapi dilihat sebagai pemicu untuk melakukan respons kreatif secara intens. *Ketiga*, “Islam Pribumi” memiliki karakter liberatif, yaitu Islam menjadi ajaran yang dapat menjawab problem-problem kemanusiaan secara universal tanpa melihat perbedaan agama dan etnik. Islam tidak kaku dalam menghadapi realitas sosial masyarakat yang selalu berubah.

Menurut Abdurrahman Wahid Pribumisasi Islam merupakan suatu pemahaman yang mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal didalam merumuskan hukum-hukum agama tanpa mengubah hukum itu sendiri. “Pribumisasi Islam” bukan suatu upaya meninggalkan norma demi budaya, tetapi agar norma-norma itu menampung kebutuhan-kebutuhan dari budaya dengan mempergunakan peluang yang disediakan oleh variasi pemahaman *nass*,

⁶Khamami Zada dkk., *Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia*, dalam *Jurnal Tashwirul Afkar*, No. 14 (Jakarta: Lakpesdam, 2003), 9-10.

dengan tetap memberikan peranan kepada *ushul al-fiqh* dan *qawa'id al-fiqh*. Dalam hal ini, wahyu harus dipahami dengan mempertimbangkan faktor-faktor kontekstual, termasuk kesadaran hukum dan rasa keadilan.⁷

Dalam proses ini pembauran Islam dengan budaya tidak boleh terjadi, sebab berbaur berarti hilangnya sifat-sifat asli. Islam harus tetap pada sifat keislamannya. al-Qur'an harus tetap dalam bahasa Arab, terutama dalam salat, sebab hal ini telah merupakan norma. Sedangkan terjemahan al-Qur'an hanyalah dimaksudkan untuk mempermudah pemahaman, bukan menggantikan al-Qur'an itu sendiri. Dalam hal ini yang dipribumikan adalah manifestasi kehidupan Islam belaka, bukan ajaran yang menyangkut inti keimanan dan peribadatan formalnya. Tidak diperlukan al-Qur'an Batak dan Hadis Jawa. Islam tetap Islam, di mana saja berada. Namun tidak berarti semua harus disamakan bentuk luarnya. Proses pribumisasi Islam seperti itulah yang kemudian membentuk pola atau corak Islam Nusantara. Sebuah corak keberislaman yang moderat, damai, ramah, dan terbuka. Pribumisasi Islam adalah caranya, sedangkan Islam Nusantara adalah buahnya.

Tinjauan Historical Islam Di Bima

Daerah Bima berada di ujung Timur Pulau Sumbawa, salah satu pulau di wilayah Propinsi Nusa Tenggara Barat, selain Pulau Lombok dan pulau-pulau kecil lainnya. Bima terletak di tengah-tengah Kepulauan Nusantara dan di tengah-tengah gugusan pulau-pulau yang sebelum tahun 1950 bernama Sunda Kecil (Bali, NTB, dan NTT sekarang). Samudera Indonesia di Selatan, Laut Flores di Utara, Kabupaten Dompu dan Kabupaten Sumbawa di Barat, dan Selat Sape di Timur.⁸

Secara sosiologis dan antropologis budaya, Pulau Sumbawa tiga kali lebih luas dari Pulau Bali, dihuni oleh dua kelompok etnis; yaitu;

⁷Abdurrahman Wahid, "*Pribumisasi Islam*"....., 35.

⁸M. Hilir Ismail, *Kebangkitan Islam di Dana Mbojo (Bima)* (Bogor: Binasti, 2008), 11.

etnis *Samawa* (*Tau Samawa*) yang menghuni bagian Barat (Kabupaten Sumbawa dan Kabupaten Sumbawa Barat) dan etnis *Mbojo* (*Dou Mbojo*) di bagian Tengah dan Timur (Kabupaten Bima, Kota Bima, dan Kabupaten Dompu). Pulau Sumbawa menjadi sangat penting mengingat keberadaannya di antara dua agama besar yang berbeda, yaitu; antara keyakinan agama Hindu (Bali) dan Kristen (Flores, NTT). Bila dilihat dari sisi administratif, Bima terbagi menjadi dua pemerintahan yaitu Kota Bima dan Kabupaten Bima. Kota Bima dibatasi oleh Kabupaten Bima di sebelah Utara, Timur dan Selatan, serta Teluk Bima di sebelah Barat. wilayah Kota Bima terbagi dalam lima wilayah kecamatan dengan 38 kelurahan, yaitu: Kecamatan Asakota (4 kelurahan), Kecamatan Rasanae Barat (6 kelurahan), Kecamatan Mpunda (10 kelurahan), Kecamatan Raba (10 kelurahan) dan Kecamatan Rasanae Timur (8 kelurahan).⁹ Berdasarkan data Badan Pusat Statistik Kota Bima¹⁰, jumlah penduduk daerah Kota Bima tahun 2012-2013 adalah 146.308 jiwa. Penduduk Kota Bima terdiri dari beragam suku (*etnik*), suku *Mbojo* (*dou Mbojo*) sekitar 75% adalah penduduk mayoritas yang menghuni daerah Kota Bima.

Sedangkan Kabupaten Bima berseblahan dengan Kota Bima, secara geografis Kabupaten Bima berada pada posisi 117°40" - 119°10" Bujur Timur dan 70°30" Lintang Selatan. Kabupaten Bima dibatasi laut Flores sebelah utara, selat Sape sebelah timur, samudera Indonesia sebelah selatan, dan Kabupaten Dompu sebelah Barat. Luas wilayah setelah pembentukan daerah Kota Bima berdasarkan Undang-undang Nomor 13 tahun 2002 adalah seluas 437.465 Ha atau 4.394,38 Km² (sebelum pemekaran 459.690 Ha atau 4.596,90 Km²), dengan jumlah penduduk 419.302 jiwa dengan kepadatan rata-rata 96 jiwa/Km². Secara umum kondisi sosial, adat-istiadat dan tradisi masyarakat Bima sebagaimana yang disebutkan dalam catatan BO Istana, bahwa Bima telah melewati berbagai macam sistem politik pemerintahan. Dimulai dari masa *naka* (zaman *pra-*

⁹Data Badan Pusat Statistik Kota Bima Tahun, 2012-2013.

¹⁰*Ibid.*

sejarah),¹¹ pada abad ke-8 M, Bima sudah berinteraksi dengan Raja Sanjaya¹² di Jawa Tengah.¹³ Kemudian, masa *ncuhi* (proto-sejarah). Kata *ncuhi* berasal dari bahasa *Mbojo* yang sinonim dengan kata "*ncuri*"¹⁴ dan kata "*suri*"¹⁵. Secara terminologis kata *ncuhi* mengandung dua pengertian. *Pertama*; kepala suku atau pemimpin agama. *Kedua*, *ncuhi* adalah nama suatu zaman yang berlangsung sejak abad ke-8 M sampai dengan berlakunya sistem pemerintah kerajaan pada abad ke-11 M.¹⁶

Dari masa *naka* dan *ncuhi*, sistem pemerintahan Bima beralih menjadi sistem kerajaan. Kerajaan dipimpin oleh seorang tokoh yang dipilih melalui "*mbolo ro dampa*" (musyawarah). Tokoh terpilih diberi gelar "*Sangaji*" (Raja), dalam menjalankan tugas raja harus berpedoman pada norma agama dan sistem adat istiadat yang telah dianut bersama. Pemerintah kerajaan berubah perlahan bersamaan dengan masuknya Islam di tanah Bima. Pada tanggal 15 Rabi'ul Awal 1030 H (7 Februari 1621), Putra mahkota (*Jena Teke*) La ka'i (Abdul Kahir) dan tiga orang saudaranya mengucapkan dua kalimat syahadat dihadapan para mubalig. Sejak saat itu pemerintahan dijalankan berdasarkan ajaran Islam yang berlangsung selama ± 310 tahun.¹⁷ Seiring dengan hal itu, masuknya Islam telah membawa dampak dan pengaruh yang besar pada corak pemerintahan dan tatanan sosial masyarakat Bima. Dari catatan *BO Istana* dikatakan, pada tanggal 11 Jumadil Awal 1028 H (26 April 1618) Islam pertama kali masuk melalui Sape. Mubalig yang bernama Daeng Mangali

¹¹Hasil penelitian para arkeolog dari Balai Arkeologi Denpasar Bali yang melakukan penelitian pada *Situs Wadu Nocu Renda* (Prasasti batu tempat menumbuk padi di desa Renda) dan *Wadu Nocu Ncera* (Prasasti batu tempat menumbuk padi di desa Ncera) Kecamatan Belo, diketahui bahwa kehidupan telah dimulai sekitar 2500 tahun silam atau ± 500 tahun SM.

¹²Tidak disebutkan dari kerajaan mana. Tercatat dalam *BO* ketika itu Bima dikalahkan oleh Raja Sanjaya di Jawa Tengah.

¹³M. Hilir Ismail, *Kebangkitan Islam.....*,19.

¹⁴*Ncuri* artinya, tunas baru yang tumbuh dari dahan utama.

¹⁵*Suri* artinya, tunas yang baru tumbuh atau mekar.

¹⁶M. Hilir Ismail, *Kebangkitan Islam.....*,21.

¹⁷*Ibid.*, 22.

bersama tiga orang utusan Sultan Gowa datang menyampaikan berita bahwa Raja Gowa, Tallo, Luwu, dan Bone telah memeluk Islam, dan kerajaan Bima diharapkan mengikuti jejak mereka.¹⁸ Kedatangan mubalig Islam itu tertulis di dalam kitab BO sebagai berikut:

Hijratun Nabi saw 1028 hari bulan Jumadil-awal telah datang dipelabuhan Sape saudara Daeng Mangali di Bugis Sape dengan orang Luwu dan Tallo dan Bone untuk berdagang. Kemudian pada malam hari datang menghadap Ruma Bumi Jara yang memegang Sape untuk menyampaikan Ci'lo kain bugis dan keris serta membawa agama Islam Kerajaan Gowa. Dan Tallo, dan Luwu, dan Bone sudah masuk Islam dan Daeng Malabo dan keluarganya sudah masuk Islam seluruhnya.

Sejak Ruma Ta Ma Bata Wadu dilantik menjadi sultan Bima yang pertama dengan gelar sultan Abdul Kahir, agama Islam menjadi kepercayaan hampir seluruh masyarakat Bima, hanya sebagian kecil saja yang tidak menerima dan memeluk agama Islam. Bahkan sampai sekarang ini agama Islam tetap menjadi kepercayaan mayoritas masyarakat Bima khususnya suku *Mbojo*.¹⁹ Suku *Mbojo* dikenal sebagai suku yang taat agama, hampir seluruh masyarakat menganut agama Islam. Suku *Mbojo* memiliki pandangan hidup "*Maja Labo Dahu*" yaitu malu dan takut melanggar larangan agama dan adat-istiadat.²⁰ Jika terdapat masyarakat melanggar norma agama dan adat, misalnya, laki-laki beristri selingkuh (zina), maka dikenakan hukum agama (*dera*)²¹, hukum adat (*senda*)²², dan sangsi sosial (dikucilkan atau diusir).

¹⁸*Ibid.*,56.

¹⁹M. Fachrir Rahman, *Islam di Bima*.....,63.

²⁰M. Hilir Ismail, *Kebangkitan Islam*.....,13.

²¹Hukuman di *dera* merupakan hukum syariat dalam Islam; dipukul atau dicambuk.

²²*Senda* adalah hukuman yang dijatuhkan terhadap pelaku pembunuhan, penganiyaan, mencuri dalam istana, melanggar susila dalam istana, perzinaan, dan perbuatan makar. Juga diartikan sebagai hukum pembuangan atau diasingkan dari masyarakat umum, atau dijatuhi hukuman mati. Abdullah Tajib, *Sejarah Bima (Dana Mbojo)* (Jakarta: Harapan Masa PGRI, 1995), 203.

Islam hadir sebagai satu himpunan tata laku dan nilai yang membentuk kebudayaan baru bagi masyarakat dan gejolak kekuasaan Bima. Berbagai aspek pemikiran, spiritual, perilaku, dan moral menjadi tawaran yang menyegarkan bagi masyarakat dan kemelut kekuasaan kepada pewaris tunggal kerajaan Bima. Dalam perkembangannya Islam dijadikan sebagai peradaban kesultanan Bima, walaupun tidak serta merta memupus kebiasaan (kepercayaan atau budaya lama) masyarakat Bima beralih kepada agama Islam. Untuk lebih memperluas penyebaran dakwah, ulama dan pemerintah mencari strategi-strategi khusus untuk menyebarkan nilai Islam, dan strategi itu adalah asimilasi atau penggabungan antara nilai-nilai agama Islam dengan budaya masyarakat Bima. Sehingga antara peradaban dan kebudayaan tersebut menjadi satu dan searah dengan tujuan agama Islam. Lebih dari itu, Islam juga membawa satu konsep yang baru bagi kemaslahatan masyarakat Bima, yaitu konsep hidup mengenai hakikat yang berhubungan antara manusia dengan manusia, dan antara manusia dengan Tuhannya. Sejalan dengan itu, Islam juga memberikan satu konsep mengenai hakikat nilai-nilai dan hakikat dari manakah nilai-nilai itu perlu ditata dan diterima. Sehingga Islam datang bukan hanya ingin mengkonstruksi keyakinan jiwa masyarakat Bima, tetapi sekaligus merekonstruksi kepercayaan dan budaya yang menjadi satu pedoman masyarakat agar kembali kepada Tuhan yang hakiki. Islam juga mengajarkan para pemimpin Bima tentang kekuasaan tunggal dan mutlak hanya milik Allah. Di sinilah letak fungsi Islam sebagai *social control* bagi masyarakat. Artinya, Islam melalui ayat-ayat al-Qur'an menjadi solusi masalah sosial yang terjadi di tengah-tengah masyarakat Bima. Di sisi lain, penyerapan nilai Islam ke dalam tradisi masyarakat memiliki tujuan jangka panjang, yaitu melakukan rekayasa sosial demi mencapai perubahan sosial yang lebih baik. Nilai-nilai baru yang diserap bersifat universal yang dapat diimplementasikan ajaran universal Islam. Ajaran universal ini yang perlu dielaborasi untuk melakukan reproduksi kebudayaan pada masa sekarang maupun yang akan datang. Karena tradisi adalah

simbol atau media untuk mengimplementasikan ajaran universal Islam, sehingga akan terjadi perbedaan atau variasi antara masyarakat Islam yang satu dengan masyarakat Islam lainnya. Kebudayaan lokal akan selalu ada di dalam masyarakat mana pun dan harus mendapatkan perhatian khusus dalam membumikan Islam di tengah-tengah masyarakat, khususnya masyarakat Bima.

Perkawinan Adat Bima

Perkawinan merupakan salah satu pranata terpenting dalam kehidupan manusia, dengan perkawinan keberlangsungan keturunan manusia bisa terjamin dan sah menurut pandangan agama dan tata nilai yang berlaku dalam suatu masyarakat. Dalam setiap masyarakat mempunyai tradisi tersendiri untuk merayakan dan mensukseskannya. Hal ini pula turut berlaku dalam tradisi masyarakat Bima. Jika ditelusuri, tradisi upacara perkawinan di Bima biasanya dilaksanakan setelah musim panen dan pada bulan-bulan yang bersejarah menurut Islam, seperti bulan Maulud, Bulan Rajab, dan bulan Zulhijah. Sebelum dilaksanakannya pernikahan, terdapat proses melamar atau meminang yang harus melalui beberapa tahapan-tahapan tertentu. Tahapan-tahapan tersebut ialah sebagai berikut:

1. *Panati*

Dalam tradisi Bima pada umumnya, *panati* merupakan jalan pembuka menuju ke jenjang perkawinan. *Panati* adalah melamar atau meminang perempuan. *Panati* diawali datangnya utusan resmi dari pihak laki-laki menemui orang tua atau keluarga perempuan, untuk menanyakan apakah perempuan tersebut telah memiliki calon suami atau belum. Jika memperoleh jawaban bahwa perempuan tersebut berstatus bebas, maka akan dilakukan pendekatan selanjutnya untuk memastikan bahwa perempuan tersebut dapat dilamar atau tidak, bila lamaran diterima oleh pihak perempuan, maka pihak laki-laki melakukan apa yang disebut *wi'i nggahi*.

Wi'i nggahi artinya dimana lamaran tersebut disepakati bersama antara pihak keluarga laki-laki dan perempuan. Kemudian

pada hari yang telah ditetapkan bersama, maka *wi'i nggahi* tersebut diresmikan dihadapan keluarga gadis dengan disaksikan oleh perangkat desa, tokoh masyarakat dan tokoh agama, dalam acara *pita nggahi* yaitu peresmian pertunangan antara laki-laki dan perempuan tersebut.

2. *Ngge'e Nuru*

Setelah dilakukannya acara *pita nggahi* (peresmian pertunangan), maka calon menantu laki-laki diwajibkan *ngge'e nuru*, yaitu calon menantu laki-laki tinggal bersama di rumah calon mertua selama masa pertunangan.²³ Tujuan *ngge'e nuru* ini adalah proses penyesuaian antara calon menantu laki-laki dengan kehidupan calon mertua. Ketaatan, tanggungjawab, serta moral calon menantu benar-benar diuji sehingga calon mertuanya tidak ragu lagi menyerahkan anak perempuannya untuk dijadikan istri dan hidup bersama dalam berumah tangga. Selama proses ini calon menantu laki-laki tidak diperkenankan bergaul bebas dengan perempuan calon istrinya.

Setelah sampai pada wbatas waktu yang telah ditentukan untuk *nge'e nuru* tersebut, kemudian ditetapkanlah waktu dan saat untuk membicarakan soal mahar dan pelaksanaan pernikahan, kemudian dilanjutkan dengan acara pengantar mahar dari keluarga laki-laki kepada keluarga perempuan atau dalam masyarakat Bima lebih dikenal dengan acara *wa'a co'i*. Selanjutnya, prosesi upacara perkawinan dalam tradisi masyarakat Bima, biasanya dilakukan selama tiga hari tiga malam dengan beberapa rangkaian kegiatan sebagaimana berikut:

a. *Peta Kapanca*

Peta Kapanca adalah acara penempelan *kapanca* (daun pacar) yang telah digiling halus di atas telapak tangan calon pengantin wanita yang dilakukan pada malam hari pertama.

²³Hal ini sudah jarang terjadi, namun masih dilaksanakan khususnya di beberapa desa di Bima.

Prosesi acara ini dilakukan secara bergilir oleh ibu-ibu pemuka adat, tokoh masyarakat dan tokoh agama. *Peta Kapanca* merupakan simbol bagi calon pengantin wanita bahwa sebentar lagi akan melakukan tugas sebagai istri atau ibu rumah tangga.

b. Akad Nikah

Memasuki hari kedua, dilangsungkan acara inti yaitu akad nikah atau lebih dikenal dalam masyarakat bima dengan *londo dende*. Acara ini diawali dengan mengiringi pengantin pria secara beramai-ramai oleh keluarga dan handai taulannya ke rumah pengantin perempuan dengan diiringi kesenian *hadrah*, yaitu melagukan lirik yang berisi pujian dan sanjungan pada Allah dan Rasul dengan diiringi pukulan rebana, sambil melakukan gerakan tertentu yang menjadi ciri khas kesenian *hadrah* dalam masyarakat Bima.

Setelah rombongan pengantin laki-laki sampai di rumah pengantin perempuan, maka dimulailah acara akad nikah yang diawali dengan khotbah nikah oleh penghulu serta dilanjutkan *ijab qabul* oleh wali dari pengantin perempuan terhadap pengantin laki-laki di hadapan saksi. Setelah selesai acara akad nikah, kemudian diadakan jamuan bagi para tamu dan undangan yang diakhiri dengan doa-doa oleh penghulu atau tokoh agama, dan menandakan berakhirnya rangkaian acara akad nikah tersebut.

c. Boho Oindeu

Boho oindeu merupakan prosesi selanjutnya pada hari ketiga, setelah dilakukan akad nikah pada hari sebelumnya. Prosesi *boho oindeu* ini adalah acara mandi dengan menyiramkan air kelapa yang dibelah dua di atas kepala kedua pengantin oleh tetua adat. Dalam hal ini, kedua pengantin berada dalam satu sarung yang dilingkari dengan benang putih. Hal ini bermaksud agar kedua pengantin baru tersebut tetap dalam satu ikatan

perkawinan yang kuat dan abadi. Acara ini dilakukan sebelum pengantin bergaul sebagai suami istri.²⁴

d. *Pamaco*

Pamaco adalah acara penutup dari rangkaian upacara perkawinan, yaitu acara sumbangan atau tanda mata (resepsi). Acara ini dilakukan di kediaman pengantin laki-laki, yang bertujuan untuk memperkenalkan pengantin kepada keluarga pihak laki-laki dan keluarga pihak perempuan, serta para undangan. Kemudian satu persatu menyampaikan ucapan selamat dan memberikan hadiah berupa uang atau barang.²⁵ Dengan selesainya acara *pamaco* ini, maka menandakan berakhirnya seluruh rangkaian acara dalam prosesi upacara perkawinan. Beberapa proses dan tahapan-tahapan dalam upacara pernikahan tersebut, merupakan adat atau tradisi yang masih berlaku di kalangan masyarakat Bima.

Dari sekian prosesi upacara perkawinan, hanya *ngge'e nuru* dan *boho oindeu* yang hampir tidak dilaksanakan lagi dalam proses kegiatan upacara perkawinan. Hal ini disebabkan bergesernya pola pikir masyarakat seiring dengan perkembangan zaman yang semakin maju.

***Peta Kapanca* Dalam Perkawinan Adat Bima**

1. Pengertian *Peta Kapanca*

Menurut Abdul Karim Aziz, tradisi *peta kapanca* ada semenjak masa pemerintahan Sultan Bima yang ke-2 yaitu Sultan Abil Khair Sirajudin. Pada saat itu Islam di Bima masih dalam proses sosialisasi dan adaptasi, sehingga berbagai tradisi dan budaya masyarakat dikemas dengan berbagai hal yang menarik perhatian masyarakat dan memiliki simbol-simbol keislaman. *Peta kapanca* memiliki simbol

²⁴M. Fachrir Rahman, *Islam di Bima*, 43.

²⁵*Ibid.*, 44.

keindahan yang dalam Islam yang merupakan salah satu hal yang di kehendaki oleh Allah dan Nabi. Masyarakat Bima pada saat itu sangat menyukai kesenian, sehingga Sultan Abil Khair Sirajudin mengemas *peta kapanca* sebagai wahana untuk mensosialisasikan ajaran Islam khususnya tatacara perkawinan yang sesuai dengan ajaran Islam. *Peta kapanca* hadir untuk menarik perhatian masyarakat agar pada keesokan harinya dapat dilaksanakan akad nikah sebagaimana yang diperintahkan Islam.²⁶ Dengan demikian, *peta kapanca* hadir sebagai wahana untuk mengenalkan dan mengukuhkan Islam ditengah-tengah masyarakat Bima pada saat itu, sehingga masyarakat dapat menerapkan perintah-perintah agama sebagaimana yang diperintahkan oleh Allah dan Nabi.

Peta berasal dari bahasa Bima yang berarti menempelkan. Sedangkan *kapanca* berarti daun pacar (inai), jadi *peta kapanca* berarti menempelkan daun pacar (inai) pada kuku pengantin wanita yang dilakukan oleh beberapa wanita adat yang berjumlah ganjil. Upacara *peta kapanca* ini merupakan salah satu rangkaian upacara terpenting pada prosesi perkawinan adat Bima sebagai tradisi budaya Bima yang melekat dalam upacara perkawinan. *Peta kapanca* merupakan simbol bagi calon pengantin wanita bahwa sebentar lagi akan melakukan tugas sebagai istri atau ibu rumah tangga.

2. Tujuan *Peta Kapanca*

Tradisi *peta kapanca* yang dilaksanakan dalam rangkaian perkawinan adat Bima memiliki tujuan untuk menghibur calon pengantin wanita dan sebagai pertanda berakhirnya masa lajang calon pengantin wanita, karena keesokan harinya setelah dilakukan akad nikah akan menjadi seorang istri atau ibu rumah tangga, dan menjadi peringatan bagi calon pengantin wanita tersebut bahwa dalam waktu yang tidak lama lagi akan melakukan tugas dan fungsi sebagai istri atau ibu rumah tangga. Di samping itu, tradisi *peta*

²⁶Wawancara dengan Abdul Karim Aziz (Tokoh Adat Bima), pada tanggal 20-10-2016.

kapanca dimaksudkan untuk memberi contoh kepada para gadis lainnya agar mengikuti jejak calon pengantin wanita yang sedang mempersiapkan diri untuk menjadi seorang istri yang akan mengakhiri masa lajangnya sehingga mereka dapat mengambil hikmah.²⁷ Selain tujuan yang berkaitan dengan mengakhiri masa lajang calon pengantin dan persiapan untuk menjadi istri atau ibu rumah tangga, Abdul Karim Aziz menjelaskan bahwa selain tujuan tersebut, tradisi *peta kapanca* dimaksudkan juga agar kehidupan calon pengantin nantinya indah seperti indahnya daun pacar yang menempel di tangan pengantin wanita tersebut, dan diharapkan mahligai pernikahannya melekat seperti melekatnya daun pacar pada tangan sang pengantin tersebut.²⁸

3. Prosesi *Peta Kapanca*

Tradisi *peta kapanca* biasanya dilakukan oleh masyarakat Bima pada malam hari sebelum acara akad nikah dan resepsi pernikahan dilaksanakan. Sebelum prosesi *peta kapanca* dimulai terdapat beberapa rangkaian kegiatan pra acara, yaitu terlebih dahulu dilakukan acara *sangongo* atau mandi uap dengan bunga-bunga, atau yang lebih dikenal oleh masyarakat Bima dengan acara *boho oi mbaru*. *Boho oi mbaru* ini dilakukan oleh inang pengasuh pengantin sebelum pengantin wanita dirias dan diarak ke pelaminan *peta kapanca*. Selanjutnya, pengantin wanita dirias layaknya riasan pengantin serta memakai pakaian adat Bima. Prosesi selanjutnya adalah acara *kalondo wei*, yang dimulai dengan mengusung calon pengantin wanita dengan *pabule* (tandu) oleh saudara laki-lakinya ataupun karib kerabatnya yang laki-laki dan diiringi dengan *hadrah*²⁹ dari rumah inang pengasuh calon pengantin wanita menuju *uma ruka*.³⁰

²⁷Wawancara dengan Jafar Umar al-Idrus, pada tanggal 8-10-2016

²⁸Wawancara dengan Abdul Karim Aziz, pada tanggal 20-10-2016

²⁹Hadrah adalah salah satu kesenian Islam yang mendendangkan shalawat dengan menggunakan rebana yang dimainkan oleh beberapa orang laki-laki.

³⁰*Uma ruka* adalah rumah pengantin perempuan tempat dilaksanakannya prosesi *peta kapanca*.

Selama perjalanan menuju *uma ruka*, para pengusung *pabule* sambil bergoyang-goyang mengikuti irama rebana *hadrah* yang mengiringi perjalanan tersebut, sehingga *pabule* dan calon pengantin wanita yang berada di atasnya juga ikut bergoyang. Setelah sampai di *uma ruka*, calon pengantin wanita disambut oleh kedua orang tuanya dan ketika diturunkan dari *pabule* langsung digendong oleh orang tua laki-lakinya menuju pelaminan tempat akan dilangsungkannya prosesi *peta kapanca*. Rangkaian acara selanjutnya adalah prosesi *peta kapanca* sebagai acara inti yang dihadiri oleh tamu undangan dari kaum ibu dan kelompok *jiki kapanca* dari kaum bapak yang akan mengiringi prosesi *peta kapanca* tersebut, dengan susunan acara sebagai berikut:

Pertama, pembukaan acara oleh MC dan dilanjutkan dengan pembacaan kalam Ilahi. Kedua, pembacaan *jiki kapanca* yang dipimpin oleh tokoh agama dan tokoh adat. *Jiki kapanca* berisi pembacaan *sya'ir maulid syaraful anam*, pembacaan tersebut terus dilanjutkan sampai pada *mahalal qiyam* dan ditandai dengan pembacaan *jiki kapanca* sambil berdiri, maka prosesi ketiga adalah dimulainya prosesi *peta kapanca* yang terus diiringi oleh pembacaan *jiki kapanca* dan prosesi *peta kapanca* dimulai oleh tokoh adat wanita kemudian dilanjutkan oleh ibu-ibu tamu undangan yang lainnya sampai berjumlah ganjil dan prosesi *peta kapanca* diakhiri oleh ibu kandung dan calon mertua wanita, selanjutnya akhir dari *jiki kapanca* adalah pembacaan do'a yang dipimpin oleh tokoh agama yang memimpin *jiki kapanca*. Sebelum acara ditutup, dipersilahkan para tamu undangan untuk mengambil rangkaian bunga telur yang menghiasi pelaminan *peta kapanca*, dengan demikian maka berakhirilah seluruh rangkaian prosesi *peta kapanca*.

Wajah Islam Nusantara Pada Tradisi *Peta Kapanca* Dalam Perkawinan Adat Bima

Sebelum Islam masuk ke Bima telah berkembang dua lapisan budaya dasar yaitu budaya Bima asli yang merupakan hasil cipta, rasa dan karsa masyarakat Bima selama berabad-abad, dan kedua

kebudayaan Hindu yang datang kemudian setidaknya memberi pengaruh pada masyarakat Bima walaupun masyarakat Bima tidak menganut agama Hindu.

Penyebar generasi Islam pertama di Bima sadar dan mengetahui hal tersebut sehingga ketika mereka mulai berdakwah tentang Islam, tidak berusaha menghapus akar budaya tersebut, akan tetapi akar budaya dipertahankan, dengan tidak memaksa Islam secara formalistik. Seperti halnya tradisi dan budaya Bima, Islam datang bukan menghapusnya tetapi memanfaatkannya dengan menjadikannya media dakwah, itulah yang dilakukan oleh para muballigh dan sultan.

Berbagai tradisi dan budaya dalam prosesi perkawinan adat Bima tidak serta merta dihilangkan karena tidak sesuai dengan ajaran Islam. Akan tetapi para muballigh dan sultan mencari jalan keluar dengan menyisipkan nilai-nilai Islam dalam prosesi perkawinan tersebut, sehingga masyarakat dengan gampang mengetahui dan beradaptasi dengan ajaran dan nilai-nilai keislaman.

Diantara prosesi penting dalam perkawinan adat Bima adalah tradisi *peta kapanca*. Tradisi *peta kapanca* didesain oleh para muballigh dan sultan sebagai tradisi yang dapat disisipi nilai-nilai keislaman. Pada mulanya tradisi *peta kapanca* sudah dikenal oleh masyarakat Bima pra Islam sebagai salah satu ritual untuk mempersiapkan dan mengantarkan calon pengantin wanita menjadi seorang istri dan ibu rumahtangga yang diiringi dengan pembacaan mantra-mantra dan persembahan sesajen agar kelak dapat menjadi istri dan ibu rumahtangga yang baik. Ketika Islam hadir menjadi agama resmi kesultanan dan masyarakat Bima, tradisi *peta kapanca* tetap saja sebagai ritual untuk mempersiapkan dan mengantarkan calon pengantin wanita menjadi istri dan ibu rumahtangga, tetapi dalam pelaksanaan dan prosesinya tidak lagi diiringi dengan mantra dan sesajen, namun diganti dengan bacaan al-Qur'an, shalawat dan do'a.

Akulturasi Islam dan budaya Bima sangat kental sekali pada tradisi *peta kapanca* ini, dimulai dari prosesi *boho oi mbaru* yang diiringi dengan bacaan shalawat dan do'a dengan harapan agar

calon pengantin wanita sebelum melangsungkan akad nikah pada keesokan harinya bersih secara lahir maupun batin sehingga mendapat keberkahan dan rahmat dari Allah swt.

Sebagai salah satu kesenian Islam *hadrah* hadir dalam mengiringi prosesi *kalondo wei*. Begitu juga dengan pembacaan ayat suci al-Qur'an sebagai pembuka saat acara prosesi *peta kapanca*, dilanjutkan dengan pembacaan *jiki kapanca* yang berisi *maulid syaraful anam* sebagai do'a dan harapan agar calon pengantin wanita menjadi istri yang solehah sebagaimana anak keturunan Rasulullah. Bilangan ganjil bagi para ibu-ibu tamu undangan dalam prosesi *peta kapanca* menunjukkan nilai keislaman yaitu kesukaan Allah terhadap sesuatu yang ganjil, begitu juga dengan hiasan bunga-bunga telur di samping kanan dan kiri pelaminan menandakan keagungan *asma' Allah* yang berjumlah sembilan puluh sembilan.

Seiring dengan perubahan waktu dan zaman, sekarang ini praktek-praktek yang masih dilakukan oleh masyarakat tersebut, khususnya pada tradisi *peta kapanca* dalam perkawinan adat Bima, oleh sebagian kalangan masyarakat Bima itu sendiri dianggap sebagai perilaku yang menyimpang dari syari'at Islam.

Isu *bid'ah* menjadi isu yang digunakan oleh satu kelompok agama pada praktek keagamaan yang dilakukan oleh kelompok agama lainnya. Bahkan *bid'ah* adalah kata sekaligus isu yang mewarnai perjalanan umat Islam. Dalam konteks literal kata *bid'ah* berarti "sesuatu yang dimuali dan diciptakan tanpa ada contoh lebih dahulu, dan dimulai setelah ia tidak ada sebelumnya. Dengan kata lain *bid'ah* mengandung arti sesuatu yang baru, sesuatu yang tidak memiliki contoh terdahulu.

Akulturasi Islam pada tradisi *peta kapanca* dalam perkawinan adat Bima atau dalam istilah lain disebut dengan pribumisasi Islam oleh sebagian kalangan berpotensi mempraktekkan *bid'ah* dalam Islam yang tidak memiliki landasan tekstual maupun kesejarahan yang dilakukan oleh generasi Sahabat dan para pengikutnya. Membuat sesuatu yang baru dalam Islam yang tidak berdasar pada tekstual dianggap sebagai kesalahan besar dalam beragama.

Padahal teks hadis yang menyebutkan tentang *bid'ah* tersebut ditafsiri dengan dalil yang menyebutkan *bid'ah* secara *muqayyad*. Metode semacam ini dalam istilah ushul fiqh dikenal dengan "*hamlu al-mutlaq 'ala al-muqayyad*". Berdasarkan kaidah ushul fiqh tersebut, para ulama membagi *bid'ah* menjadi dua; yaitu *bid'ah sayyi'ah* dan *bid'ah hasanah*.

Bid'ah sayyi'ah tidak membawa manfaat dan juga tidak memiliki kekuatan tekstual yang mendukung argumentasinya, sedangkan *bid'ah hasanah* terdapat dalil yang bisa dijadikan kekuatan terhadap praktek keislaman yang dilakukannya, sehingga *bid'ah hasanah* tidak hanya dimaklumi melainkan bagus untuk dipraktekkan.

Ritual-ritual keislaman yang menyatu dengan tradisi *peta kapanca* dalam perkawinan adat Bima merupakan bagian dari praktek *bid'ah* yang baik, tentunya boleh dilakukan dan bahkan harus terus dilestarikan. Karena selain memiliki nilai-nilai keislaman sebagai simbol syi'ar Islam, juga memiliki nilai-nilai kebudayaan lokal yang harus dipertahankan agar generasi seterusnya dapat mengetahui dan memahami harmonisasi antara Islam dan kebudayaan Bima, khususnya tradisi *peta kapanca*.

Dalam Pribumisasi Islam, setiap individu atau kelompok masyarakat yang telah memiliki sistem budaya sendiri sebagai hasil dari karya ciptanya sendiri, dibiarkan dan bahkan dimotivasi untuk terus berkarya dan menemukan sesuatu yang baru yang lebih baik dari sebelumnya, tentunya melalui muatan penyematan spirit ajaran-ajaran Islam. Tradisi-tradisi yang dimiliki oleh tiap budaya lokal terus dikembangkan dengan memperhatikan juga aspek spiritualitas dan tradisi Islam.

Proses pribumisasi Islam pada tradisi *peta kapanca* itulah yang kemudian membentuk pola atau corak Islam yang khas Bima yang merupakan wajah Islam Nusantara, yaitu Islam yang bercirikan Indonesia, yang memiliki gabungan antara nilai Islam teologis dengan nilai-nilai tradisional lokal, budaya, dan adat Istiadat di Tanah Air, khususnya di Bima. Dengan demikian, pribumisasi Islam pada tradisi *peta kapanca* adalah caranya, dan hasil dari akulturasi Islam

pada tradisi *peta kapanca* dalam perkawinan adat Bima itulah kemudian menjadi salah satu wajah Islam Nusantara.

Penutup

Penyelenggaraan *peta kapanca* dalam masyarakat Bima telah menjadi bagian dari tradisi masyarakat. Hadirnya *peta kapanca* dalam perkawinan adat Bima, menjadikan *peta kapanca* sebagai bagian dari respon masyarakat terhadap kebudayaan yang berbasis Islam. Pelaksanaan *peta kapanca* ini terdiri dari beberapa prosesi, dimulai dari prosesi pra *peta kapanca* berupa prosesi *boho oi mbaru* atau mandi uap dengan bunga-bunga, prosesi selanjutnya adalah *kalondo wei*, yang dimulai dengan mengusung calon pengantin wanita dengan *pabule* (tandu) oleh saudara laki-lakinya ataupun karib kerabatnya yang laki-laki dan diiringi dengan *hadrah* menuju *uma ruka*. Rangkaian acara selanjutnya adalah prosesi *peta kapanca* sebagai acara inti yang dihadiri oleh tamu undangan dari kaum ibu dan kelompok *jiki kapanca* dari kaum bapak yang akan mengiringi prosesi *peta kapanca* tersebut.

Bentuk-bentuk akulturasi Islam dengan budaya Bima pada tradisi *peta kapanca* dapat dilihat pada; *pertama*, pada saat prosesi *boho oi mbaru* atau mandi uap dengan bunga-bunga yang dimulai dengan pembacaan shalawat dan do'a. *Kedua*, pada saat prosesi *kalondo wei* nuansa Islam begitu jelas dengan adanya iringan *hadrah* yang merupakan salah satu kesenian Islam. *Ketiga*, prosesi *peta kapanca* yang dimulai dengan pembukaan dengan membaca *basmallah* dan dilanjutkan dengan pembacaan kalam ilahi yang kemudian dilanjutkan dengan *jiki kapanca* yang berisi pembacaan *maulid syaraful anam*. *Keempat*, prosesi *peta kapanca* yang dilakukan oleh para tokoh dan tetua adat serta tamu undangan yang berjumlah ganjil, melambangkan bahwa Allah swt. menyukai sesuatu yang ganjil dan hiasan bunga-bunga telur yang terpasang di samping kanan dan kiri pelaminan yang berjumlah sembilan buluh sembilan buah, melambangkan *asmaul husna*.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Abdul Gani. *Peradilan Agama dalam Pemerintahan Islam di Kesultanan Bima (1947-1957)*. Yogyakarta: Genta Publishing, 2015.
- Amin, Ahmad. *Ringkasan Sejarah Bima*. Bima: Kantor Kebudayaan Kabupaten Bima, 1971.
- Barker. *Cultural Studies, Teori dan Praktek*, terj. Tim Kunci Cultural Studies Center. Yogyakarta: Bentang, 2005.
- Campbell, Tom. *Tujuh Teori Sosial, Sketsa Penilaian, Perbandingan*. Yogyakarta : Kanisius, 1994.
- Depag RI. 2000. *Dinamika Kerukunan Hidup Beragama di Daerah, Laporan Observasi*. Jakarta: Proyek Pembinaan Kerukunan Hidup Beragama.
- Hamzah, Muslimin. *Ensiklopedia Bima*. Bima: Pemerintah Kabupaten Bima, 2004.
- Ismail, M. Hilir. *Kebangkitan Islam di Dana Mbojo (Bima)*. Bogor: Binasti, 2008.
- Jamil, Abdul et.al. *Islam dan Budaya Lokal*. Yogyakarta: Pokja Akademik, 2015..
- K. Garna, Judistira. *Ilmu-ilmu Sosial Dasar Konsep-Posisi*. Bandung: PPs UNPAD, 1996..
- Kahmad, Dadang. *Sosiologi Agama*. Cet. Ke-4. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2009.
- Koentjoroningrat. *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, Cet. Ke-3, Jakarta: Gramedia, 1991.
- Rahman, M. Fachrir. *Islam di Bima; Kajian Historis tentang Proses Islamisasi dan Perkembangannya sampai Masa Kesultanan*. Yogyakarta: Genta Press, 2008.
- _____. *Pernikahan Di Nusa Tenggara Barat: Antara Islam dan Tradisi*. Mataram: LEPPIM IAIN Mataram, 2013.
- Sodiqin, Ali. *Antropologi al-Quran, Model Dialektika Wahyu dan Budaya*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.

- Soekanto, Soerjono. *Talcott Parsons Fungsionalisme Imperatif* .
Jakarta: CV. Rajawali, 1986.
- Solikhin, Muhammad. *Ritual dan Tradisi Islam Jawa*. Yogyakarta:
NARASI, 2010.
- Suprayogo, Imam dan Tabrani. *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*.
Cet. Ke-2. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001.
- Tajib, Abdullah. *Sejarah Bima (Dana Mbojo)*. Jakarta: Harapan Masa
PGRI, 1995.
- Wahid, Abdurrahman et.al. *Islam Nusantara dari Ushul Fiqh Hingga
Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan Pustaka, 2015.
- Yousda, Ine Amirman dan Zainal Arifin. *Penelitian dan Statistik
Pendidikan*. Jakarta: Bumi Aksara, 1992.

DERADIKALISASI AGAMA MELALUI PESANTREN

Nunung Lasmana

STAI Asy-Syukriyah Tangerang
Email: asra.boy@gmail.com

Abstrak

Pesantren merupakan salah satu lembaga pendidikan Islam di Indonesia, yang telah memainkan peranannya dalam perkembangan bangsa. Namun, akhir-akhir ini pesantren sering dikaitkan dengan aksi radikalisme dengan mengatasnamakan agama Islam. Tulisan ini akan mengkaji hal-hal yang menghambat terwujudnya kerukunan antar umat beragama, bagaimana sikap dan peran santri dalam mewujudkan kerukunan tersebut dengan melihat aspek sosio-historisnya, serta bagaimana *problem solving*nya. Pemahaman terhadap nash yang hanya memperhatikan aspek tekstual saja tanpa mempertimbangkan aspek kontekstualnya akan melahirkan pemahaman yang tidak komprehensif, sehingga muncul aksi-aksi radikalisme yang menghambat terwujudnya kerukunan antar umat beragama. Dalam hal ini, permasalahannya bukan terletak pada pesantren secara umum, tetapi metode yang digunakan oleh sebagian pesantren dalam memahami teks agama. Dalam perjalanan sejarahnya, pesantren telah menjadi garda terdepan dalam memperjuangkan kemerdekaan Indonesia maupun dalam membangun kerukunan antar umat beragama. Tradisi-tradisi yang diterapkan di pesantren dapat membangun pemahaman tentang pluralisme bagi para santri, yaitu tradisi keilmuan dan keagamaan. Melalui kedua tradisi tersebut, santri dapat memahami makna pluralisme yang sebenarnya.

Kata Kunci: Pesantren, santri, radikalisme, pluralisme

Pendahuluan

HAM, dewasa ini merupakan salah satu dari lima isu aktual, yaitu globalisasi, demokrasi, HAM, gender, dan ekologi. Sebagai bentuk realisasi ketegakan HAM tersebut, Indonesia memberikan kebebasan kepada penduduknya dalam

beragama. Sebagaimana ditegaskan dalam UUD 1945 pasal 29 ayat (2).¹ Sehingga berbagai agama dapat berkembang di negeri ini. Meskipun berbeda, tetapi persatuan dan perdamaian dapat tetap terwujud dengan semboyan *Bhineka Tunngal Ika*. Namun, pada faktanya sampai saat ini Indonesia tidak bisa terbebas dari konflik antar umat beragama. Terjadi banyak pergolakan antar umat beragama terutama antara umat Islam dan Kristen.² Pada malam Natal tahun 2000, 20 bom diledakkan di dalam atau di sekitar gereja-gereja Kristen, mulai dari Sumatra Utara sampai pulau Lombok yang mengakibatkan 17 jiwa melayang dan lebih dari 100 orang terluka.³

Berbagai kekerasan yang terjadi akibat ketidakrukunan antar umat beragama disebabkan oleh dua faktor, yaitu faktor internal dan faktor eksternal. Faktor eksternalnya adalah ekonomi, pendidikan, politik, dan sosial yang kompleks.⁴ Sedangkan faktor internal adalah kesalahan dalam memahami ajaran agama. Dari sisi Islam, memang al-Qur'an memerintahkan berperang⁵ dan jihad melawan kafir. Namun, jika ayat-ayat tersebut hanya dipahami berdasarkan semangat juang yang tidak didasari pada pemahaman

¹"Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanyamasing-masing dan beribadat menurut kepercayaannya itu"

²Berdasarkan daftar yang disusun oleh Forum Komonikasi Kristiani menyebutkan sejak 1945 938 gereja ditutup karena serangan disertai aksi kekerasan, pada masa pemerintahan Soekarno 2 gereja yang menjadi korban, 456 pada masa pemerintah Soeharto, sisanya pada masa pemerintahan presiden selanjutnya.

³Franz Magnis Suseno, *Memahami Hubungan Antar Agama di Indonesia*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007), 7.

⁴*Ibid.*, 3.

⁵QS. Al-Baqarah [2]: 216-217 yang mewajibkan berperang. QS. Al-Baqarah [2]: 191 berisi perintah membunuh orang kafir dimanapun mereka berada, jika difahami secara literleg, maka akan menimbulkan sikap yang brutal hingga rela melakukan bom bunuh diri. Padahal jika melihat pada ayat sebelumnya, dibolehkannya berperang tersebut hanya terhadap orang yang memerangi Islam dalam rangka menghentikan serangan dan penindasan, itupun tidak diperbolehkan melawan secara berlebihan (QS. Al-Baqarah [2]: 190. Ayat lain yang serupa adalah QS. Al-Taubah [9]: 5 yang memerintahkan membunuh kaum musyrik, QS. Al-Taubah [9]: 29 memerintahkan membunuh orang yang tidak beriman, tidak mengharamkan apa yang diharamkan Allah dan rasul, tidak beragama dengan benar (agama Allah) , QS. Al-Taubah [9]:123 memerintahkan memerangi orang kafir disekitar muslim.

konteks ayat (*asbab al-nuzul*), aspek *munasabah*, dan aspek lainnya, maka yang terjadi adalah kekerasan dan permusuhan. Padahal, tidak ada satu ayatpun dalam al-Qur'an yang membolehkan memerangi pihak lain atas dasar perbedaan keyakinan. Bahkan al-Qur'an menginformasikan bahwa tidak adanya paksaan dalam beragama.⁶

Pesantren, sebagai lembaga yang dekat dengan kehidupan masyarakat menjadi *cantroller* dinamika sosial mengingat peran pesantren dalam mengajarkan ajaran agama Islam sangat besar. Dalam sejarahnya, sejak tahun 1200 M seperti yang disebutkan oleh Prof. Johns bahwa pesantrenlah yang menyebarkan Islam sampai ke pelosok pedesaan, pesantren juga yang paling menentukan watak ke-Islaman kerajaan-kerajaan Islam.⁷ Hingga sekarang, meskipun di Indonesia berkembang berbagai jenis pendidikan Islam formal baik dalam bentuk madrasah maupun pada tingkat tinggi IAIN/UISU, tetapi secara luas kekuatan pendidikan Indonesia masih berada pada sistem pesantren.⁸ Oleh karena itu, santri yang telah dibekali banyak ilmu agama dan keberagaman yang mumpuni, akan menjunjung tinggi keadilan, egaliter, pluralisme, dan humanisme. Dialah yang mengemban amanat untuk mewujudkan cita-cita agama yang cinta kedamaian dan kerukunan dengan siapapun.

Beberapa waktu terakhir ini, pesantren dikaitkan dengan aksi radikalisme seperti aksi terorisme terutama pasca bom Bali pada tanggal 12 Oktober 2002 yang menewaskan sekitar 204 orang. Beberapa pelaku pemboman tersebut setelah ditelusuri ternyata merupakan alumni pesantren. Ali Gufron dan Ali Imron contohnya, pernah *mondok* di Pesantren Muhammadiyah Karangasem, dan Khazin, kakak Amrozi adalah pengasuh Pesantren Al-Islam. Lebih memprihatinkan lagi bahwa aksi tersebut dilakukan mengatasnamakan agama. Hal inilah yang melatarbelakangi penulis untuk mengkaji hal-hal yang menghambat terwujudnya kerukunan antar

⁶QS. Al-Baqarah [2]: 256.

⁷Zamakhshari Dhofier, *Tradisi Pesantren*, (Jakarta: LP3ES, 2011), 36.

⁸*Ibid*, 44.

umat beragama, bagaimana sikap dan peran santri dalam mewujudkan kerukunan tersebut dengan melihat aspek sosio-historisnya, serta bagaimana *problem solving*nya. Dengan demikian, fungsi pesantren yang berperan sebagai sutradara bagi perkembangan Islam di Indonesia dan santri sebagai pemeran utama diharapkan dapat meredakan pergolakan antar umat beragama.

Aspek Humanistik Pesantren; Tinjauan Sosio-Historis

Pesantren berasal dari kata santri, yang dengan awalan *pe* di depan dan akhiran *an* berarti tempat tinggal para santri. Professor Johns berpendapat bahwa istilah santri berasal dari bahasa Tamil, yang berarti guru mengaji⁹ sedangkan pendapat lainnya menyatakan bahwa istilah santri berasal dari kata *shastrī* yang dalam bahasa India adalah orang-orang yang tahu kitab suci agama Hindu atau seorang sarjana ahli kitab suci agama Hindu. Kata *shastrī* sendiri memiliki akar makna yang sama dengan kata *shastra* yang berarti buku-buku suci, agama, atau pengetahuan. Akan tetapi, kata santri mungkin juga diruntut dari kata *cantrik* yang berarti para pembantu begawan atau resi yang diberi upah berupa ilmu. Teori terakhir ini pun juga perlu dipertimbangkan karena di pesantren tradisional yang kecil (pedesaan), santri tak jarang juga bertugas menjadi pembantu kyai. Konsekuensinya, kyai memberi nama santri selama mereka ada di pesantren dan juga mengajarkan ilmu agama kepada santri tersebut.¹⁰

Para ahli berbeda pendapat mengenai asal-usul pesantren, apakah pesantren merupakan tradisi asal Indonesia ataukah bukan. Namun, dalam beberapa literatur penulis menemukan tradisi pesantren bukan berasal dari Indonesia melainkan dari Timur Tengah. Di kawasan asal perkembangannya (Timur Tengah), pada saat itu

⁹Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Memadu Modernitas untuk Kemajuan Bangsa*, (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, Juni 2009), 41.

¹⁰Ferry Effendi & Makhfudi, "Pos Kesehatan Pesantren" dalam *Keperawatan Kesehatan Komunitas: Teori dan Praktek Dalam Keperawatan*, (Jakarta: Salemba Medika, 2009), 313.

Islam sudah tidak lagi berada di puncak kejayaannya, setelah Baghdad dan Spanyol jatuh ke tangan bangsa Mongol pada kurang lebih abad XIII Masehi.¹¹ Akibatnya, keunggulan di bidang sains dan peradaban yang pernah didominasi kaum muslim sebelum itu secara perlahan menjadi lenyap. Kaum muslim beralih dan kemudian tenggelam dalam tasawuf seolah ingin terlepas dari keruwetan duniawi.¹²

Pada awalnya pesantren merupakan pusat penyebaran Islam oleh para wali yang merupakan sambungan sistem zawiyah¹³ di India dan Timur Tengah.¹⁴ Perkembangan pesantren yang dilingkupi oleh nuansa tasawuf pastinya memberikan warna tersendiri bagi pertumbuhan pesantren saat itu. Tidak heran, apabila wilayah eksklusivisme dan dikotomistik muncul sebagai corak pesantren pada masa awal pertumbuhannya. Berbeda apabila pesantren tumbuh ketika kejayaan Islam dari segi ilmu pengetahuan sedang berlangsung maka sejak awal pesantren akan bersikap lebih inklusif dan lebih membuka diri terhadap ilmu-ilmu lainnya selain ilmu agama.

Masuknya agama Islam ke Indonesia telah menciptakan tradisi baru dalam peradaban Nusantara. Pada saat itu, kebutuhan umat terhadap ajaran-ajaran Islam meningkat. Minimnya *muballigh* yang menyebarkan Islam saat itu dapat memutuskan jalur dakwah. Hal ini menjadi pusat perhatian bagi sebagian ulama untuk mendidik dan membidik umat demi suksesnya penyebaran dakwah Islam sehingga pada moment selanjutnya berdirilah lembaga pendidikan pesantren yang berorientasi pada kajian-kajian agama sebagai

¹¹K. Ali, *A study of Islamic History* (Delhi: Idarah-I Adabiyat-I Delhi, 1980), 287-289 dalam Imam Bawani (dkk), *Pesantren Buruh Pabrik: Pemberdayaan buruh Pabrik Berbasis Pendidikan Pesantren*, (Yogyakarta: LKiS, 2011), 46.

¹²*Ibid.*

¹³Sistem Zawiyah adalah sistem pembelajaran atau transmisi keilmuan yang mula-mula diselenggarakan di dalam masjid secara berkelompok berdasarkan diversifikasi aliran sehingga pada tataran selanjutnya mengkristal menjadi aliran-aliran pemikiran agama (school of thought).

¹⁴Nurcholis Majid, "Tasawuf dan Pesantren," dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1995), 104.

wahana pendidikan dan penyebaran agama Islam. Dalam hal ini, *wali sanga*¹⁵ dikenal sebagai perancang utama berdirinya lembaga pendidikan pesantren. Maulana Malik Ibrahim atau Sunan Gresik dikenal sebagai wali pertama yang memprakasai berdirinya pesantren di Jawa pada tahun 1399 sebagai wahana untuk mendidik muballig dalam rangka menyebarkan Islam di Jawa.¹⁶

Pada masa awal perkembangan pesantren khususnya di wilayah pesisir, pengaruh ekologi laut dan psikologi para juru dakwah yang juga berprofesi sebagai pedagang, menjadikan pesantren pada periode awal ini cenderung menampilkan corak kosmopolitan, adaptif, dan cepat menerima nilai-nilai baru. Dalam hal ini, sublimasi terhadap tradisi lama dan budaya lokal, seperti mengadopsi bentuk bangunan dan asrama, serta menggunakan metode pembelajaran mandala (*bandongan*) adalah beberapa hal yang membuktikan akomodasi budaya yang dilakukan pesantren terlihat kreatif dan toleran.¹⁷ Akibat akomodasi inilah, tidak mengherankan jika di pusat-pusat perdagangan itu tumbuh komunitas masyarakat yang menghargai pluralisme serta toleran terhadap hadirnya pendatang baru yang tidak seiman, seperti etnis

¹⁵Istilah *wali sanga*, merupakan kata majemuk dari kata *wali* dan *sanga*. Kata *wali* berasal dari bahasa Arab yaitu, *waliyyullah*, yang berarti orang-orang yang mencintai dan dicintai Allah. Kata *sanga* berasal dari kata yang terdapat dalam bahasa Jawa yang berarti sembilan. Dengan demikian maka *wali sanga* berarti sembilan orang yang mencintai dan dicintai Allah. Pada umumnya, *wali sanga* yang dikenal oleh bangsa Indonesia adalah Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel, Sunan Giri, Sunan Drajat, Sunan Bonang, Sunan Kudus, Sunan Kalijaga, Sunan Muria, dan Sunan Gunung Jati. Lihat Purwadi, *Jejak Para Wali dan Ziarah Spiritual*, (Jakarta :PT Kompas Media Nusantara, 2006), 15-16. Dalam literatur lain disebutkan bahwa kata *wali sanga* berasal dari kata *wali sangha*. Kata *sangha* berasal dari agama Budha, tetapi dalam istilah *wali sangha* tersebut diartikan sebagai kumpulan orang-orang yang mendapat pengajaran langsung dari Allah untuk mengajarkan Islam dengan benar. Ada juga yang mengartikan *wali sangha* sebagai kumpulan (majelis) ulama penyebar agama Islam di Jawa, dan mereka itu amat tinggi ilmunya. Lihat Achmad Chdojim, *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003), 11.

¹⁶Ronald Alan Lukens-Bull, *Jihad Ala Pesantren Di Mata Antropologi Amerika*, (Yogyakarta: Grama Media), 56.

¹⁷Amin Haedari (dkk), *Masa Depan Pesantren: Dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Komplexitas Global*, (Jakarta: IRD Press, 2004), hlm. 6-8.

Cina dan lain sebagainya.¹⁸ Pada masa penjajahan, pesantren memiliki daya ikat yang cukup tangguh untuk menyatukan semangat rakyat dalam membela hak-haknya yang dirampas dan ditindas oleh orang-orang yang mereka sebut kafir karena melakukan penjajahan. Bahkan, Sebagian besar pemberontakan terhadap kesewenag-wenangan kaum penjajah memang timbul dan berkorbar di bawah kepemimpinan seorang kyai atau ulama yang memiliki pesantren.¹⁹ Hal ini menunjukkan bahwa kolonialisme ketika itu membangkitkan jiwa pesantren menjadi patriotisme dan nasionalisme.

Dalam catatan sejarah, pesantren merupakan lembaga pendidikan yang cukup bergengsi di Indonesia. Bahkan, pesantren juga tidak sedikit telah melahirkan tokoh-tokoh nasional yang tidak hanya berkecimpung dalam bidang agama saja, tetapi juga memberikan pengaruh dalam pembangunan bangsa. Hal ini juga sebagaimana yang dijelaskan oleh Dr. Soebardi dan Professor Johns:

Lembaga-lembaga pesantren itulah yang paling menentukan watak keislaman kerajaan-kerajaan Islam, dan yang memegang peranan paling penting bagi penyebaran Islam sampai ke pelosok pedesaan. Dari lembaga-lembaga pesantren itulah asal-usul sejumlah manuskrip tentang pengajaran Islam di Asia Tenggara dikumpulkan oleh pengembara-pengembara pertama perusahaan-perusahaan dagang Belanda dan Inggris sejak akhir abad ke-16. Untuk dapat betul-betul memahami sejarah Islamisasi di wilayah ini, kita harus mulai mempelajari lembaga-lembaga pesantren tersebut, karena lembaga-lembaga inilah yang menjadi anak panah penyebaran Islam di wilayah ini.²⁰

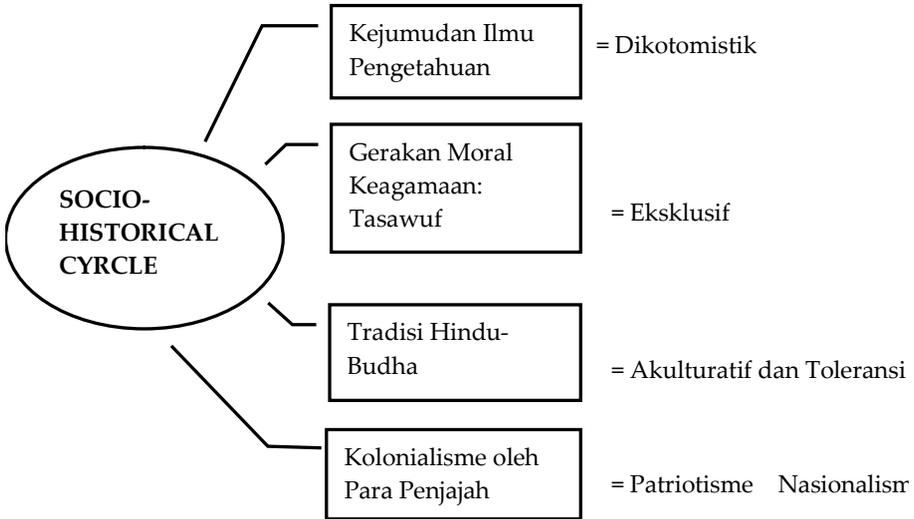
Dalam hal ini, penulis mencoba memetakan corak pesantren yang dihasilkan dari pengaruh budaya-budaya yang berkembang

¹⁸*Ibid.*

¹⁹Imam Bawani (dkk), *Pesantren Buruh Pabrik: Pemberdayaan buruh Pabrik Berbasis Pendidikan Pesantren*, (Yogyakarta: LKiS, 2011), 48.

²⁰ S. Soebardi, "The Place of Islam", dalam McKay (ed.), *Studies in Indonesian History*, (Australia: Pitman, 1976), 42.

bersamaan dengan perkembangan pesantren dari awal munculnya di daerah Timur Tengah hingga awal perkembangannya di Indonesia sebagai berikut:



Perkembangan pesantren yang mengalami perjalanan yang berliku-liku berusaha membentuk lembaga pendidikan pesantren menuju ke arah yang lebih baik. Berdasarkan data-data di atas, maka kita dapat memahami bahwa pesantren dalam ranah historis telah dibangun berdasarkan elemen-elemen tertentu yang tidak terlepas dari kelebihan dan kekurangannya. Namun, dalam beberapa elemen atau karakteristiknya, kita dapat menemukan sisi humanis dalam jiwa pesantren saat itu. Dalam hal ini, kami mengutip pernyataan Nimrod Aloni yang menyebut adanya 3 prinsip dalam humanisme, yaitu: (1) otonomi, rasional, dan penghargaan untuk semua orang; (2) kesetaraan dan kebersamaan; serta (3) komitmen untuk membantu semua orang dalam pengembangan potensinya.²¹

²¹Nimrod Aloni, "Encyclopaedia of Humanistic Education 1999" dalam http://www.Vusst.hr/ENCYCLOPAEDIA/humanistic_education.htm, 111 dalam Abdullah Aly, *Pendidikan Islam Multikultural di Pesantren: Telaah Terhadap Kurikulum Pondok Pesantren Modern Islam Assalam Surakarta*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 114.

Klaim Terorisme Dan Islam Radikal

Secara kronologis, istilah '*terrorism*' pertama kali muncul dalam Revolusi Perancis dan dalam jangka yang cukup lama ia digunakan untuk mendefinisikan kekerasan yang dilakukan oleh negara, sebagaimana definisi pertama *Oxford English Dictionary* tentang '*terrorism*' mengatakan bahwa: "*government by intimidation as carried out by the party in power in France during Revolution 1789-1797*". Pengertian politis ini juga dipakai oleh para penulis di belakangan hari. Misalnya, ada penulis yang mengatakan: "Terorisme adalah segala hal yang merupakan penindasan kebebasan pribadi individu oleh partai yang berkuasa atau rezim militer. Yonah Alexander mendefinisikan terorisme sebagai "sebuah proses pemaksaan melalui intimidasi psikologi dan kekerasan fisik oleh negara untuk memperoleh tujuan strategis dan politik dengan jalan melanggar hukum."²²

Berdasarkan kacamata fenomenologi, aksi terorisme seringkali dihubungkan dengan gerakan Islam radikal fundamentalisme. Hubungan ini seolah-olah memberikan kesan tertentu mengenai makna 'fundamentalisme' dan 'radikal' yang selalu dikonotasikan secara negatif. Fundamentalisme bukan berasal dari bahasa Arab atau Indonesia. Awalnya, istilah ini muncul dari bahasa Perancis yaitu *fundamental* berarti yang menjadi dasar, yang pokok, yang terpenting. Istilah fundamentalisme tidak pernah sama sekali muncul dalam khazanah ilmu pengetahuan Islam. Akan tetapi, secara tiba-tiba istilah itu diletakkan dalam gerakan Islam. Karena itu, terjadi silang pendapat tentang istilah tersebut. Namun, ada salah satu doktrin yang merupakan ciri fundamentalisme yaitu menganggap bahwa kitab suci itu tidak pernah keliru dalam hal apapun, dan ini mendorong pada pemahaman kitab suci secara harfiah.²³ Kata radikal secara bahasa berarti mengakar. Perubahan radikal berarti perubahan fundamental karena hal itu menyangkut penggantian

²²Ahmad Norma Permata, *Agama dan Terorisme*, (Surakarta: Mup Press, 2005), xiv.

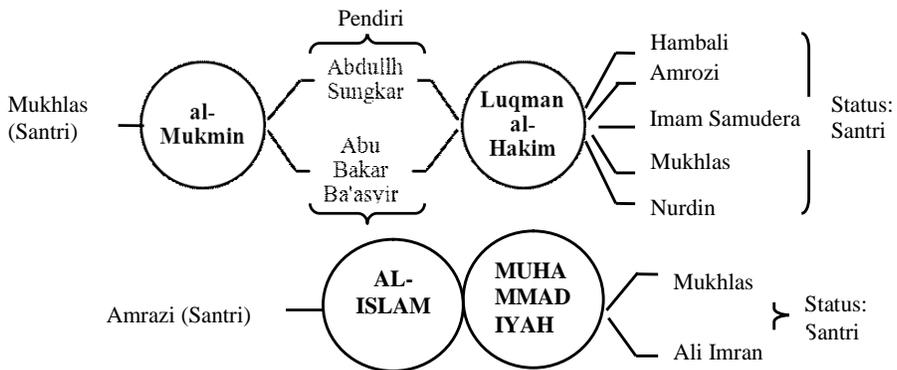
²³Kamarruzzaman,, *Relasi Islam dan Negara: Perspektif Modernis dan Fundamentalis*, (Magelang: IndonesiaTera, 2001), 19-21.

dasar-dasar yang berubah. Jadi gerakan keagamaan yang berciri radikal fundamentalisme mempunyai pendirian untuk menggunakan agama sebagai tingkah laku tindak kekerasan. Razia terhadap kemaksiatan yang dilakukan oleh FPI (Front Pembela Islam), misalnya bisa dijadikan contoh bahwa kekerasan mengelilingi kehidupan beragama mereka. Pemboman di Legian Bali dan Hotel Mariot Jakarta seolah memperkuat kesan itu karena para pelakunya selalu mengatakan bahwa tindakan mereka adalah atas nama Islam.²⁴

Munculnya Abu Bakar Ba'asyir, Imam Samudera, Amrozi, Mukhlas, Nurdin M. Top sebagai otak pelaku teror bom menambah kebencian sebagian orang terhadap Islam. Terlebih lagi berita lain terkait dengan problematika ini adalah kasus ledakan bom di Pondok Pesantren Umar Bin Khattab kabupaten Bima NTB dengan tujuh tersangka yaitu pimpinan pondok pesantren UBK Ustadz Abrory M Ali, Syakban A. Rahman, Rahmat Ibnu Umar, Rahmat Hidayat, Asrak, Furqan dan MA²⁵. Di samping posisi mereka sebagai santri, mereka juga sebagai kelompok yang berpengalaman dalam jaringan teroris. Munculnya mereka di kancah internasional bukan membawa nama baik bagi tradisi pondok pesantren, tetapi malah menjatuhkan reputasi pondok pesantren. Dalam hal ini, penulis melacak beberapa pondok pesantren yang merupakan tempat mereka belajar. Tujuan penulis bukanlah hendak menjatuhkan pondok pesantren di mana mereka belajar, tetapi penulis berusaha menganalisis realita yang bertentangan dengan dialektika dalam tradisi pondok pesantren sehingga dapat diketahui adakah pengaruh dari pondok pesantren tersebut yang membentuk pemikiran mereka sedemikian rupa. Di bawah ini adalah diagram pondok pesantren tempat para teroris tersebut belajar:

²⁴Afadlal (dkk), *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, (Jakarta: LIPI Press, 2005), 281-282.

²⁵Lihat: <http://www.detiknews.com/read/2011/12/27/184302/1800807/10/7-tersangka-teroris-ponpes-bima-segera-diadili> diakses pada 5 Januari 2012.



Sejauh ini, penulis tidak menemukan bukti-bukti yang jelas tentang konsep pendidikan pesantren yang secara langsung mengajarkan untuk mempersiapkan diri menjadi seorang teroris. Namun, penulis menemukan metodologi pesantren yang mengarah kepada anjuran membela Islam dengan kekerasan sehingga hal ini seringkali ditafsirkan dengan aksi terorisme oleh sebagian santri. Misalnya, pondok pesantren al-Mukmin Ngruki yang memiliki muatan ajaran *"hubbul maut fii sabilillah"* (cinta mati di jalan Allah) dan menjauhkan diri untuk tidak *"hubbud dunya wa karahiatul maut"* (cinta dunia dan benci mati). Ajaran ini ternyata cukup tertanam dalam jiwa para santri.²⁶ Namun, sebenarnya ajaran tersebut memiliki banyak interpretasi yang seharusnya diperjelas lagi maknanya sehingga tidak terjadi pemahaman dalam aplikasi dan implementasinya.

Selain pondok pesantren al-Mukmin, pondok pesantren al-Islam dan pondok pesantren Muhammadiyah Karangasem menjadi sorotan juga di kalangan umum. Kedua pondok pesantren ini bertempat di Lamongan, Jawa Timur. Sorotan terhadap pondok pesantren Muhammadiyah Karangasem ada kaitannya dengan Ali-Imran dan Ali Ghufrani (Mukhlas) yang pernah nyantri di sana. Sedangkan sorotan terhadap pondok pesantren al-Islam terkait dengan salah seorang pengasuhnya, Khazin, kakak Amrozi, salah seorang pelaku Bom Bali.²⁷

²⁶ Afadlal (dkk), *Islam dan Radikalisme.....*, 135.

²⁷ Jamhari dan Jahroni, dalam Syamsul 'Arifin, *Radikalisme Paham Keagamaan* (pdf) diakses pada 5 April 2012.

Pondok pesantren al-Islam dikenal dengan *khittahnya* mencetak Ulama '*amilin fii sabilillah*. Dalam kaitannya dengan pondok pesantren Ngruki, pondok pesantren al-Islam tidak mempunyai hubungan struktural. Hubungan terbentuk hanya dalam perintisan para ustaz yang diperlukan oleh pondok pesantren al-Islam.²⁸ Adapun sekolah Lukman al-Hakim adalah sekolah yang didirikan oleh Abu Bakar Ba-asyir dan Abdullah Sungkar. Sekolah Lukman al-Hakim disebut oleh Crisis Group International sebagai tempat yang menghasilkan kader-kader JI (Jama'ah Islamiyah) andalan. Selain lima teroris dalam diagram di atas, al-Ghozi dan Dulmatin juga pernah belajar di sana.²⁹ Ini jelas sekali bahwa pondok pesantren al-Mukmin Ngruki memiliki metodologi yang mirip dengan sekolah Lukman al-Hakim karena kedua lembaga tersebut didirikan oleh orang yang sama, yaitu Abu Bakar Ba'asyir dan Abdullah Sungkar.

Nampaknya, persoalan hubungan antara terorisme dan agama masih akan berlanjut di masa-masa yang akan datang. Dapat dikatakan bahwa hal itu adalah persolan laten dalam kehidupan kolektif manusia, yaitu sewaktu-waktu bisa muncul dan mengacaukan suasana. Keduanya mewakili dua unsur dasar manusiawi, yaitu dorongan kesucian dan kesakralan. Sebagai masyarakat yang labil dan sedang menjalani masa transisi reformasi menuju tata kehidupan yang lebih mapan, Indonesia juga tidak lepas dari persoalan agama dan kekerasan. Paling tidak ada tiga faktor yang berpotensi menyebabkan hal itu terjadi, yaitu: *pertama*, luasnya jarak sosial yang memisahkan kelompok miskin dan kaya, kelompok terdidik dan terbelakang; *kedua*, instabilitas kehidupan sosial-ekonomi-politik; dan *ketiga*, kentalnya tradisi agama berbasis doktrin di kalangan masyarakat awam maupun pemimpin mereka.³⁰

²⁸Afadlal (dkk), *Islam dan Radikalisme di Indonesia*, ..., hlm. 143.

²⁹Lihat: Fauzan Mukrim. *Mencari Tepi Langit* (Jakarta: Gagas Media, 2010), hlm. 145.

³⁰Ahmad Norma Permata, *Agama dan Terorisme* (Surakarta: Mup Press, 2005), hlm. xiii.

Pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam yang pada saat ini jumlahnya mencapai 24.000³¹ seharusnya dapat mengontrol dinamika sosial. Dalam pembahasan selanjutnya akan dikemukakan *problem solving* yang mungkin dapat dikaji dalam dunia pesantren untuk mengimbangi ajaran-ajaran terkait tentang jihad atau hal-hal yang mungkin dapat ditafsirkan ke arah terorisme. Dengan demikian, pesantren akan tampil lebih toleran dalam menjawab tantangan radikalisme agama.

Memahami Makna Pluralisme

Manusia diciptakan dengan berbagai bentuk, suku, bahasa, adat, yang semua itu merupakan rahmat dari-Nya agar bisa saling mengenal satu sama lain.³² Begitu juga dengan ragam agama, al-Qur'an juga mengakui adanya eksistensi agama lain, karena seandainya tidak, maka Allah bisa saja menjadikan manusia hanya satu agama, namun kenyataannya ada agama lain, itulah kehendaknya.³³ Sehingga, mau tidak mau, di manapun kita berada, kita harus bersedia hidup dalam lingkungan sosial plural. Maka, terciptalah prinsip yang mengakui keberagaman di berbagai negara seperti *composite society*, *cultural pluralisme*, *melting pot community*, dan *bhineka tunggal ika*.

Perbedaan yang sangat menonjol dan sering menjadi faktor pemicu kekerasan dan peritikaian adalah perbedaan agama. Karena agama memang wilayah yang paling sensitif dalam ranah konstelasi sosial-budaya dan politik. Sentimen keagamaan sangat mudah disulut dan dibangkitkan, terutama bagi mereka yang tidak mengerti agama. Orang akan melakukan pembelaan secara total ketika agamanya dihina, meskipun mungkin ia bukan seorang hamba yang taat.³⁴

³¹Data ini penulis dapati dari bapak Ruchman Basori sebagai kepala seksi kesantrian di Departemen Agama pada tanggal 7 Januari 2012.

³²QS. Al-Hujarat [49]: 13.

³³QS. Hud [11]: 118.

³⁴Ngainun Naim, *Teologi Kerukunan Mencari Titik Temu dalam Keragaman*, (Yogyakarta: Teras, 2011), 61.

Mereka merasa yakin bahwa apa yang dilakukannya merupakan tugas suci. Terkadang, mereka yang memiliki kepentingan tertentu memanfaatkan sentimen keagamaan ini untuk memuaskan ambisinya.

Terjadinya kekerasan tersebut disebabkan karena adanya perbedaan dalam memahami makna pluralisme itu sendiri. Pluralisme memiliki makna yang beragam berdasarkan *basic* keilmuan seseorang, sudut pandang dan pengalamannya. Oleh karena itu, pemaknaan pluralisme akan dibagi berdasarkan sikap orang yang memahaminya ke dalam tiga kelompok; pertama, *rejectionis*, yaitu kelompok yang memaknai pluralisme sebagai konsep yang sarat kepentingan ideologis, impiris, bahkan teologis. Dalam pandangan ini, pluralisme dianggap sama seperti relativisme yaitu pandangan yang melihat tidak ada kebenaran yang mutlak atas sebuah agama dan kebenaran tersebut sifatnya relatif. Selain itu, ada juga yang menyamakannya dengan sinkretisme, yaitu sebuah keyakinan “gado-gado” yang meramu unsur-unsur tertentu dari masing-masing agama, kemudian memformulasi dalam bentuk keyakinan atau agama baru.³⁵ Berdasarkan pandangan seperti ini, maka pluralisme dianggap dapat merusak akidah. Oleh karena itu, kelompok ini menentang keras paham pluralisme, bahkan mengkafirkan kelompok yang menganut paham pluralisme tersebut.

Kedua, *receptionis*, yaitu kelompok yang memaknai pluralisme sebagai *nondifferent* yaitu mengakui dan menghormati keberagaman agama.³⁶ Dalam artian menganggap semua agama benar, tidak ada perbedaan di antaranya. Menghormati menurut mereka adalah dengan berperan aktif di dalamnya, seperti ikut beribadah dengan agama lain, membolehkan kawin lintas agama, dan lain-lain. Oleh karena itu, paham ini terkadang melampaui batas-batas syariat dan ketauhidan.

Ketiga, sintesa kreatif, yaitu kelompok yang memahami pluralisme sebagai sikap menghargai dan menghormati perbedaan

³⁵*Ibid.*, 63.

³⁶Benyamin F. Intan, Rumadi (ed), *Damai Bersama Gus Dur* (Jakarta: Kompas, 2010), 70.

dalam batas kewajaran (dalam wilayah *muamalah*) tanpa menyentuh wilayah akidah sedikitpun. Kita dituntut untuk tetap komitmen terhadap agama sendiri, di sisi lain, kita juga dituntut untuk terbuka, dan toleran dengan agama lainnya. Paham seperti ini bisa diwujudkan ketika masing-masing memahami secara benar agamanya dan agama yang lainnya. Karena dengan pemahaman terhadap agama lain, terlebih agamanya, seseorang akan bertambah keimanannya sekaligus bisa bersikap toleransi yang signifikan terhadap antar penganut agama lainnya.³⁷

Jika pluralisme dipahami seperti ini, maka pluralisme tidak jauh berbeda dengan konsep *tasamuh* (toleransi) dalam Islam, hanya berbeda istilah saja. Konsep ini sejak lama telah diajarkan dan ditanamkan dalam diri seorang muslim, baik toleransi interpemeluk agama maupun antar pemeluk agama.³⁸ Sejak masa Nabi, banyak hal yang telah dicontohkannya dalam *bertasamuh*, salah satunya adalah dengan dideklarasikannya piagam Madinah, sebuah media perdamaian antara Islam dengan agama lainnya. Nabi dan semua yang terlibat dalam piagam tersebut mempunyai komitmen untuk hidup bersama dengan damai dan saling bahu-membahu dalam membangun Madinah sebagai kota yang berperadaban dan berkeadaban.³⁹

³⁷Ngainun Naim, *Teologi Kerukunan.....*, 65.

³⁸Toleransi interpemeluk agama yang sama mencakup berbagai hal baik dalam ibadah maupun muamalah, misalnya dalam tata cara shalat yang berbeda seperti pelaksanaan Qunut, pelafalan *ushalli*, penentuan awal dan akhir Ramadhan, dan lain-lain. Adapun toleransi antar pemeluk agama hanya pada batas *muamalah* (hubungan social-kemanusiaan) seperti tidak mengganggu ketenangan ataupun ibadah agama lain, bertetangga, bekerja, dan lain-lain. Lihat Taofik Yusmansah, *Aqidah Akhlak*, (Bandung: Grafindo Media Pratama, 2008), 88.

³⁹Zuhairi Misrawi, *Madinah*, (Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2009), 295. Contoh lainnya adalah suatu ketika, Nabi bersama para sahabat sedang duduk, tiba-tiba lewat sekelompok orang membawa jenazah yahudi, lalu nabi pun berdiri (dalam rangka menghormati), dan para sahabatpun mengikutinya, mereka mengatakan: wahai Rasulullah, itu adalah jenazah Yahudi, Nabi menjawab: ketika ada jenazah siapapun yang lewat, maka berdirilah. Ini membuktikan bahwa, Nabi pun mengakui dan menghargai agama lain, bahkan terhadap mayatnya sekalipun. (Shahih Bukhari no. 1228 berstatus shahih) dan masih banyak lagi contoh lainnya.

Pada masa Umar juga terjalin hubungan yang harmonis antar umat Islam dengan kalangan Kristen yang dituangkan dalam Perjanjian Elia pasca perang Yarmuk yang dimenangkan oleh tentara Umar. Pada saat itu, Shafarnius, Pemimpin Kristen kelahiran Damaskus, menyetujui untuk memberikan kunci-kunci kota Quds kepada Umar bin Khattab, dengan syarat memberikan jaminan untuk menghargai dan menghormati ritual keagamaan orang-orang Kristen dan tradisi keagamaan mereka. Di masa itu, seperti yang dicatat oleh sejarah bahwa tidak ada setetes darah pun yang bersimbahan, sehingga perjanjian tersebut dikenang dalam sejarah dan disebut pula dengan *al-'Uhdah al-'Umariyyah* (Perjanjian Umar bin Khattab).⁴⁰

Sayangnya, banyak orang yang tidak menyadari perbedaan makna tersebut. Apa yang telah diketahui tentang pluralisme, baik itu dari kelompok *receptionis* maupun *rejectionis*, itulah makna pluralisme tanpa menghiraukan makna lainnya. Sehingga sering terjadi konflik akibat perbedaan pemahaman ini. Sebagai contoh, mantan presiden Indonesia, Abdur Rahman Wahid (Gus Dur) merupakan salah satu tokoh yang terkenal dengan ikon pluralisme, yang sangat memperjuangkan paham tersebut. Gus Dur dianggap kafir oleh kelompok *rejectionis*. Terlebih lagi dengan salah satu gebrakannya yang menjadikan Konghucu sebagai agama resmi. Tentu saja hal ini membuat guncangan hebat bagi mereka. Sebagai bentuk pemberontakan, pada tahun 1995-1997 terjadi kerusuhan etnoreligius di Jawa Timur dan Jawa Barat. Ratusan gereja dan beberapa toko milik Tionghoa dibakar dan dihancurkan. Tujuannya adalah mendiskreditkan Gus Dur bahwa visi Islam toleran yang diusungnya gagal dilakukan.⁴¹

Sebaliknya, MUI yang telah memfatwakan haramnya pluralisme mungkin saja akan dianggap tidak menghargai keragaman oleh kelompok *receptionis*.⁴² Di sinilah letak penting

⁴⁰Zuhairi Misrawi, *al-Qur'an Kitab Toleransi*, (Jakarta: Grasindo, 2010), 355.

⁴¹Benyamin F. Intan, Rumadi (ed), *Damai Bersama Gus Dur*, 69.

⁴²Fatwa ini ditetapkan pada 22 Jumadil Akhir 1426 H/29 Juli 2005 M. oleh Musyawarah Nasional VII Majelis Ulama Indonesia.

memahami makna pluralisme sebenarnya. Kita tidak bisa mengklaim begitu saja tanpa mengetahui apa maksud dari pluralisme yang Gus Dur dan MUI gunakan.

Dengan demikian, pluralisme bisa dijadikan salah satu *problem solving* terhadap aksi kekerasan antar umat beragama. Sebab, walau bagaimanapun pada hakekatnya kehidupan manusia adalah plural, sehingga yang diperlukan sekarang adalah bagaimana cara menyikapinya bukan menghindarinya. Maka dari itu, pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam seharusnya bisa menanamkan jiwa *tasamuh* atau paham pluralisme dalam diri para santri.⁴³ Sehingga santri sebagai *controller* dinamika sosial bisa menyikapi pluralisme secara komprehensif, menerapkannya dalam kehidupan sehari-hari dan menjadi teladan bagi masyarakat sekitarnya.

Deradikalisasi Agama Di Pesantren

Proses deradikalisasi agama di pesantren dilakukan melalui tahapan-tahapan yang telah menjadi tradisi di lingkungan pesantren. Secara garis besar terdapat dua tradisi di pesantren yang dapat membangun pemahaman tentang pluralisme bagi para santri, yaitu:

Pertama, tradisi keilmuan. Tradisi keilmuan yang dipraktikkan di pesantren pada umumnya adalah melalui berbagai kajian kitab kuning dan *bahtsul masa'il*. Tradisi kitab kuning pun menjadi salah satu cara untuk mendialogkan antara teks al-Qur'an dengan konteks sosial masyarakat, misalnya melalui kajian kitab ushul fiqh dan fiqh. Berbagai persoalan kehidupan dikaji dan dicarikan solusinya, sehingga memberikan pemahaman agama yang komprehensif bagi para santri yang kemudian melahirkan sikap toleransi dan ramah.

Kedua, tradisi keagamaan. Tradisi keagamaan di pesantren dibangun melalui praktik '*ubudiyah*' dan praktik '*amaliyah*' secara

⁴³Dalam tradisi pesantren, santri telah terlatih bersikap toleransi, seperti ketika mendapatkan perbedaan pendapat. "pendapatku benar, tapi masih memungkinkan terjadi kesalahan, dan pendapatmu salah, tapi masih memungkinkan mengandung kebenaran" adalah ungkapan yang seringkali dikatakan oleh ulama pesantren, serta ungkapan *wa Allahu a'lamu bi al-sawab* yang menunjukkan sikap toleransi ulama pesantren.

simultan. Melalui *'ubudiyah* dan *'amaliyyah* yang ditanamkan di pesantren akan menghasilkan keshalehan individu dan social, karena para santri diajarkan nilai-nilai toleransi, kebersamaan, penghargaan, keramahan dan kedamaian.

Tradisi keilmuan dan keagamaan yang dijalankan di pesantren terbukti sangat efektif dalam menangkal dan meminimalisir paham radikalisme dikalangan para santri, yang pada akhirnya kedua tradisi tersebut menanamkan jiwa *tasamuh* atau paham pluralisme dalam diri para santri.

Penutup

Dalam perkembangannya, pesantren seringkali dihubungkan dengan gerakan radikal fundamentalisme. Hal ini diawali dengan munculnya para teroris yang juga berstatus sebagai santri. Padahal, apabila kita meneliti lebih lanjut maka kita dapat memahami bahwa akar permasalahannya bukanlah dari pesantren itu sendiri. Akan tetapi, dari metodologi yang diterapkan dalam sebagian pesantren sehingga menimbulkan aplikasi dan implementasi yang keliru dalam memahami ajaran Islam yang sebenarnya. Inilah yang menjadi tantangan sosial masa kini yang harus dihadapi oleh pesantren. Seringkali orang mengeneralisasikan stereotip tersebut kepada semua lembaga pendidikan pesantren yang memberikan kesan bahwa semua warga pesantren tergolong orang-orang yang kolot sebagaimana yang dikatakan oleh Clifford Geert.

Dalam deretan sejarah Indonesia, pesantren menjadi lembaga pendidikan yang cukup bergengsi di kalangan masyarakat pada waktu itu. Disamping pesantren merupakan sebuah lembaga pendidikan agama, ia juga mampu menjawab tantangan sosial pada masa itu, baik dalam memperjuangkan kemerdekaan bangsa Indonesia maupun dalam membangun kerukunan antar umat beragama. Oleh sebab itu, santri sebagai bagian besar dari pesantren memiliki peran penting di dalamnya, dengan pemahaman agama yang mendalam menjadikan para santri dapat menghadapi berbagai pergolakan akibat paham pluralisme yang beragam secara

bijaksana. Oleh karena itu, pesantren memiliki peranan yang sangat penting dalam ranah historis. Melalui tradisi yang dikembangkan di pesantren, yaitu tradisi keilmuan dan keagamaan yang mengintegrasikan pemahaman teks dengan konteks terbukti telah melahirkan santri-santri yang memiliki jiwa *tasamuh* atau paham pluralisme.

Daftar Pustaka

- Afadlal. *Islam dan Radikalisme di Indonesia*. Jakarta LIPI Press, 2005.
- Arifin, Syamsul. *Radikalisme Paham Keagamaan* (pdf) diakses pada 5 April 2012,
- Bawani, Imam. *Pesantren Buruh Pabrik: Pemberdayaan buruh Pabrik Berbasis Pendidikan Pesantren*. Yogyakarta: LKiS
- Bull, Ronald Alan Lukens. *Jihad Ala Pesantren Di Mata Antropologi Amerika*. Yogyakarta: Grama Media, 2011.
- Chdojim, Achmad. *Mistik dan Makrifat Sunan Kalijaga*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Memadu Modernitas untuk Kemajuan Bangsa*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren*. Jakarta: LP3ES, 2011.
- Effendi, Djohan. *Pembaruan Tanpa Membongkar tradisi*. Jakarta: Kompas Media, 2010.
- Effendi, Ferry & Makhfudi. *Keperawatan Kesehatan Komunitas: Teori dan Praktek Dalam Keperawatan*. Jakarta: Salemba Medika, 2009.
- Haedari, Amin. *Masa Depan Pesantren: Dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Komplexitas Global*. Jakarta: IRD Press, 2004.
- <http://www.detiknews.com/read/2011/12/27/184302/1800807/10/7-tersangka-teroris-ponpes-bima-segera-diadili>
- Mansur, Mas. *Perjuangan dan Pemikiran*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- McKay (ed). *Studies in Indonesian History*. Australia: Pitman, 1976.
- Misrawi, Zuhairi. *Madinah*. Jakarta: Kompas Media Nusantara, 2009.

- Misrawi, Zuhairi. *Al-Qur'an Kitab Toleransi*. Jakarta: Grasindo, 2010.
- Mukrim, Fauzan. *Mencari Tepi Langit*. Jakarta: Gagas Media, . 2010.
- Naim, Ngainun. *Teologi Kerukunan Mencari Titik Temu dalam Keragaman*. Yogyakarta: Teras, 2011.
- Permata, Ahmad Norma. *Agama dan Terorisme*. Surakarta: Mup Press, 2005.
- Rahardjo, M. Dawam. *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, 1995.
- Rumadi (ed). *Damai Bersama Gus Dur*. Jakarta: Kompas, 2010.
- Sulaiman, In'am. *Masa Depan Pesantren: Eksistensi Pesantren di Tengah Gelombang Modernisasi*. Malang: Madani, 2010.
- Suseno, Franz Magnis. *Memahami Hubungan Antar Agama di Indonesia*. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007.

SEMANTIK AL-QUR'AN (Sebuah Metode Penafsiran)

Fauzan Azima

Fakultas Tarbiyah UIN Sultan Syarif Kasim
Email: camuh2@gmail.com

Abstrak

Sejak Masa Nabi saw., telah banyak usaha yang dilakukan oleh para ulama untuk mengungkapkan makna dan isi yang terkandung di dalam al-Qur'an. Banyak metode-metode yang mereka gunakan untuk mengungkap inti dan konsep-konsep yang ditawarkan al-Qur'an. Metode-metode pentafsiran tersebut semakin berkembang dari generasi ke generasi. Mulai dari era klasik dengan metode tafsir tematiknya, era modern dengan beragam metode tafsir mulai dari tafsir sastra, tafsir 'ilmi dan lainnya, hingga era kontemporer dengan menggunakan metode linguistik yang diadopsi dari keilmuan Barat. Salah satu metode pentafsiran yang digunakan saat ini adalah metode semantik. Semantik sendiri merupakan sebuah metode yang meneliti tentang makna-makna dan konsep-konsep yang terdapat pada kata di dalam al-Qur'an dengan mempelajari langsung sejarah penggunaan kata tersebut, bagaimana perubahan maknanya, dan pembentukan konsep yang terkandung di dalam kata tersebut. Semantik al-Qur'an menggunakan pendekatan sosio-linguistik untuk mengungkapkan pembentukan konsep yang dikandung dalam sebuah kata di dalam al-Qur'an. Metode ini diawali dengan penjelasan definisi kata, pengungkapan kesejarahan kata dari awal kata tersebut diucapkan oleh masyarakat Arab hingga digunakan dalam al-Qur'an, hubungan antara kata tersebut dengan kata yang lain di dalam ayat maupun surah (munasabah), dan menjelaskan konsep-konsep yang terkandung di dalamnya hingga membentuk sebuah pandangan dunia al-Qur'an.

Kata Kunci: Semantik, Tafsir, Al-Qur'an, Linguistik.

Pendahuluan

Al-Qur'an merupakan kitab suci yang paling sakral bagi umat Islam, di dalamnya terdapat semua sumber hukum yang berlaku dalam kehidupan umat tersebut. al-Qur'an sendiri

diyakini sebagai kitab suci yang menyimpan banyak pengetahuan dalam berbagai bidang. Oleh karena itu, banyak akademisi yang berusaha untuk memahami al-Qur'an dari berbagai sudut pandang. Pengetahuan yang terdapat di dalam al-Qur'an kemudian diolah kembali sesuai dengan pemahaman sang pembaca menjadi sebuah konsep pengetahuan tersendiri dalam pemikiran pembaca tersebut. konsep-konsep ini yang nantinya dikenal dengan sebutan tafsir. Penafsiran terhadap al-Qur'an telah dimulai sejak era al-Qur'an diturunkan. Pada masa tersebut metode yang dipakai adalah tafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an yang meliputi tafsir ayat dengan ayat. Selain itu dikenal juga tafsir al-Qur'an dengan hadis, dimana penafsir tersebut adalah Nabi saw sebagai orang yang juga menyampaikan al-Qur'an kepada umatnya.

Tafsir al-Qur'an mengalami perkembangan yang cukup luas setelah masa Nabi saw. ada beberapa aliran tafsir yang muncul kemudian sesuai dengan disiplin ilmu yang dipakai dalam metode penafsiran, antara lain: *tafsir maudhu'i*, *tafsir bi al-ma'tsur*, *tafsir bi al-ra'yi*, *tafsir sufi*, *tafsir isyari*, *tafsir ilmiy* dan *tafsir sastra*. Ragam model penafsiran ini menunjukkan bahwa al-Qur'an bisa dipahami dengan berbagai macam pendekatan. Pada era kontemporer, para sarjana mulai mengalihkan pemikiran mereka pada metode kebahasaan, seperti Amin al-Khulliy dan Bintu Syathi' dengan tafsir *bayani*, M. Syahrur, Nasr Hamid Abu Zayd dan Fazlur Rahman dengan hermeneutika linguistiknya dan Toshihiko Izutsu yang lebih menekankan pada semantik historis kebahasaan al-Qur'an.

Berangkat dari maksud tersebut, tulisan ini akan membahas tentang semantik al-Qur'an yang menjelaskan penafsiran al-Qur'an secara kata-perkata. Semantik al-Qur'an lebih luas cakupan penafsirannya dan bersifat spesifik terfokus pada kata-kata tertentu yang memiliki makna dan konsep yang ditawarkan al-Qur'an kepada para pembacanya. Oleh karena itu, metode tafsir ini jarang sekali dipakai dalam penyusunan sebuah kitab tafsir kontemporer. Para sarjana lebih cenderung menggunakan metode linguistik yang lebih umum dan lebih mudah dipahami untuk disampaikan kepada

pembacanya ketika ingin memahami pengetahuan-pengetahuan yang terkandung di dalam al-Qur'an.

Pengertian Semantik

Semantik secara bahasa berasal dari bahasa Yunani *semantikos* yang memiliki arti memaknai, mengartikan dan menandakan.¹ Dalam bahasa Yunani, ada beberapa kata yang menjadi dasar kata semantik yaitu *semantikos* (memaknai), *semainein* (mengartikan), dan *sema* (tanda). Sema juga berarti kuburan yang mempunyai tanda yang menerangkan siapa yang dikubur disana.² Dari kata sema, semantik dapat dipahami sebagai tanda yang memiliki acuan tertentu dan menerangkan tentang asal dimana kata itu disebutkan pertama kali. Hal ini senada dengan yang disampaikan oleh Pateda yang menyetarakan kata *semantics* dalam bahasa Inggris dengan kata *semantique* dalam bahasa Prancis yang mana kedua kata tersebut lebih banyak menjelaskan dengan kesejarahan kata.³ Adapun secara istilah semantik adalah ilmu yang menyelidiki tentang makna, baik berkenaan dengan hubungan antar kata-kata dan lambang-lambang dengan gagasan atau benda yang diwakilinya, maupun berkenaan dengan pelacakan atas riwayat makna-makna itu beserta perubahan-perubahan yang terjadi atasnya atau disebut juga *semiologi*.⁴ Semantik juga berarti studi tentang hubungan antara simbol bahasa (kata, ekspresi, frase) dan objek atau konsep yang terkandung di dalamnya, semantik menghubungkan antara simbol dengan maknanya.⁵

Semantik lebih dikenal sebagai bagian dari struktur ilmu kebahasaan (linguistik) yang membicarakan tentang makna sebuah

¹William Benton, *Encyclopedia Britannica* (USA: Encyclopedia Britannica Inc.,1965), vol. 20, 313.

²Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002), 981.

³ Mansoer Pateda, *Semantik Leksikal* (Jakarta: Rineka Cipta, 2010), 3.

⁴Save M. Dagun, *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan* (Jakarta: LPKN, 2006), 1016.

⁵Ray Prytherch, *Harrod's Librarians Glossaary* (England: Gower,1995), 579.

ungkapan atau kata dalam sebuah bahasa.⁶ Bahasa sendiri menurut Plato adalah pernyataan pikiran seseorang dengan perantara *onomate* dan *rhemata* yang merupakan cerminan dari ide seseorang dalam arus udara lewat mulut.⁷ Dalam pengertian ini, bahasa terkait dengan kondisi sekitar pemakainya sehingga makna dari sebuah kata (ucapan) terkait erat dengan orang yang mengucapkan dalam konteks diketahui latar belakang sang penutur ketika dia mengucapkan kata tersebut agar bisa dibedakan dengan pemakai yang lain.⁸

Dengan demikian sebuah kata memiliki makna yang beragam bergantung pada siapa yang mengucapkan dan mengungkapkannya. Oleh karena itu, semantik digunakan untuk mengungkap makna yang sebenarnya dari kata-kata yang mengandung makna dan konsep tertentu sehingga kata tersebut bisa dipahami dengan jelas tanpa ada kekeliruan ketika mendengar ataupun membacanya.

Semantik Al-Qur'an

Ketika membicarakan tentang al-Qur'an, kita tidak akan bisa lepas dari bahasa yang digunakan karena al-Qur'an menggunakan bahasa sebagai media komunikasi terhadap pembacanya. Abu Zaid berkata: "Ketika mewahyukan al-Qur'an kepada Rasulullah saw, Allah memilih sistem bahasa tertentu sesuai dengan penerima petamanya. Pemilihan bahasa ini tidak berangkat dari ruang kosong. Sebab, bahasa adalah perangkat sosial yang paling penting dalam menangkap dan mengorganisasi dunia."⁹ Dengan demikian, kerangka komunikasi dalam bingkai ini terdiri dari: Tuhan sebagai komunikator aktif yang mengirimkan pesan, Muhammad saw.

⁶Harimukti Kridalaksana, *Kamus Linguistik* (Jakarta: Gramedia, 1993), 19.

⁷Onomate dapat diartikan sebagai nama, nomina dan subjek. Sedangkan rhemata bisa diartikan sebagai jenis kata yang biasanya dipakai untuk mengungkapkan pernyataan atau pembicaraan baik itu dalam bentuk frase, verbal atau predikat. Lihat Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2007), 34.

⁸D. Parera, *Teori Semantik* (Jakarta: Erlangga, 1990), 27.

⁹Nasr Hamid Abu Zaid, *Tekstualitas Al-Qur'an* terj. Khoiron Nahdliyin (Yogyakarta: LKiS, 2005), 19.

sebagai komunikator pasif, dan bahasa Arab sebagai kode komunikasi.¹⁰ Hal senada juga disampaikan Syahrur yang berpendapat bahwa bahasa adalah satu-satunya media yang paling memungkinkan untuk menyampaikan wahyu. Wahyu Al-Qur'an berada pada wilayah yang tidak dapat dipahami manusia sebelum ia menempati media bahasanya.¹¹

Dari pendapat di atas dapat diketahui bahwa bahasa memiliki peranan penting dalam penyampaian wahyu dan ajaran agama. Bahasa juga merupakan media efektif untuk memberikan pengetahuan kepada orang lain. Oleh karena itu, ketika ingin memahami Al-Qur'an, seseorang harus memahami bahasa yang dipakai oleh al-Qur'an, mengetahui dengan jelas makna-makna yang terkandung di dalamnya sehingga didapatkan pengetahuan murni yang bisa diterapkan dalam kehidupan sehari-hari.

Menurut sejarah kodifikasi al-Qur'an, salah satu sebab terjadinya pembukuan al-Qur'an adalah banyaknya para sahabat penghapal al-Qur'an yang meninggal dalam peperangan. Oleh karena itu, untuk menjaga kelestarian ajaran dan orisinalitasnya, khalifah Islam pada saat itu meminta al-Qur'an untuk dibukukan. Jadi secara tidak langsung, al-Qur'an terikat pada keadaan dimana ia diturunkan ke dunia ini. Bahasa yang digunakan juga mengikut pada bahasa kaum yang menerimanya. Dengan kata lain, al-Qur'an adalah bahasa Tuhan yang disampaikan ulang oleh manusia sesuai dengan kemampuan berbahasanya ketika ia menerima wahyu untuk disampaikan kepada kaumnya dengan tujuan kaumnya bisa memperoleh kehidupan yang lebih baik.

Al-Qur'an yang kita pegang saat ini memuat bahasa 14 abad yang lalu. Kita tidak akan mengerti makna dan pengetahuan apa saja yang terdapat di dalam al-Qur'an jika tidak mengetahui bahasa yang digunakan pada saat ia diturunkan. Menurut Amin al-Khulliy,

¹⁰M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra terbesar* (Yogyakarta: Elsaq Press, 2006), 2.

¹¹Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistik*, 206.

salah satu cara memahami isi al-Qur'an adalah dengan melakukan studi aspek internal Al-Qur'an. Studi ini meliputi pelacakan perkembangan makna dan signifikansi kata-kata tertentu di dalam al-Qur'an dalam bentuk tunggalnya, kemudian melihat indikasi makna ini dalam berbagai generasi serta pengaruhnya secara sosio-psikologis dan peradaban umat terhadap pergeseran makna.¹²

Berdasarkan ungkapan di atas, pemaknaan al-Qur'an terikat oleh historisitas kata yang digunakan dalam kitab tersebut. Oleh karena itu, semantik merupakan salah satu metode yang ideal dalam pengungkapan makna dan pelacakan perubahan makna yang berkembang pada sebuah kata sehingga bisa diperoleh sebuah makna yang sesuai dengan maksud penyampaian oleh sang *author* (Tuhan). Pendekatan yang cocok dalam pengungkapan makna serta konsep yang terkandung di dalam al-Qur'an diantaranya adalah semantik al-Qur'an. Jika dilihat dari struktur kebahasaan, semantik mirip dengan ilmu balaghah yang dimiliki oleh bahasa Arab pada umumnya. Persamaan tersebut diantaranya terletak pada pemaknaan yang dibagi pada makna asli dan makna yang berkaitan.¹³ Selain itu, medan perbandingan makna antara satu kata dengan kata yang lain dalam semantik mirip dengan munasabah ayat dengan ayat. Hal ini menjadikan semantik cukup identik dengan ulum al-Qur'an, walaupun terdapat perbedaan dalam analisisnya dimana semantik lebih banyak berbicara dari segi historisitas kata untuk mendapatkan makna yang sesuai pada kata tersebut.¹⁴

Adapun pengertian semantik menurut Izutsu adalah kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian konseptual *weltanschauung* atau pandangan dunia masyarakat yang meng-

¹²M. Yusron dkk., *Studi Kitab Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: Teras, 2006), 18.

¹³Dalam semantik istilah ini dikenal dengan sebutan makna dasar dan makna relasional.

¹⁴Toshihiko Izutsu dalam bukunya yang berjudul "Relasi Tuhan dan Manusia" (Yogyakarta, Tiara Wacana, 2003). 3

gunakan bahasa itu, tidak hanya sebagai alat bicara dan berpikir, tetapi yang lebih penting lagi adalah pengkonsepan dan penafsiran dunia yang melingkupinya.¹⁵ Di sini ia menekankan pada istilah-istilah kunci yang terikat pada kata per kata. Jadi semantik lebih terfokus pada kajian kata, bukan bahasa secara umum. Kata sendiri merupakan bagian bahasa dimana huruf adalah bagian terkecilnya. Huruf yang terangkai menjadi frase dan bergabung hingga memiliki suatu rangkaian yang bermakna, merupakan sebuah simbol yang terdapat dalam bahasa. Ketika rangkaian huruf dan frase telah memiliki makna, maka ia disebut sebuah kata. Dalam perjalanan sejarah perkembangannya, kata yang awalnya hanya memiliki satu makna asli (dasar) mengalami perluasan hingga memiliki beberapa makna. Hal ini yang menjadi fokus metode semantik dalam mengungkap konsep-konsep yang terdapat di dalam al-Qur'an. Istilah Semantik al-Qur'an mulai populer sejak Izutsu memperkenalkannya dalam bukunya yang berjudul "*God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*". Izutsu memberikan definisi semantik al-Qur'an sebagai kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci yang terdapat di dalam al-Qur'an dengan menggunakan bahasa al-Qur'an agar diketahui *weltanschauung* al-Qur'an, yaitu visi Qur'ani tentang alam semesta. Untuk mewujudkan visi Qur'ani tentang alam semesta, Izutsu meneliti tentang konsep-konsep pokok yang terdapat di dalam al-Qur'an yang berkaitan dengan masalah-masalah bagaimana dunia wujud distrukturkan, apa unsur pokok dunia, dan bagaimana semua itu terkait satu sama lain. Tujuannya adalah memunculkan tipe ontologi hidup yang dinamik dari al-Qur'an dengan menelaah konsep-konsep pokok yang terdapat di dalam al-Qur'an. Konsep-konsep pokok itu sendiri adalah konsep-konsep yang memainkan peran menentukan dalam pembentukan visi Qur'ani terhadap alam semesta.¹⁶ Adapun Konsep pokok yang terkandung dalam makna kata-kata al-Qur'an dijelaskan dalam

¹⁵*Ibid.*

¹⁶*Ibid.*

beberapa langkah penelitian, yaitu:

Pertama, menentukan kata yang akan diteliti makna dan konsep yang terkandung di dalamnya. Kemudian menjadikan kata tersebut sebagai *kata fokus* yang dikelilingi oleh *kata kunci* yang mempengaruhi pemaknaan kata tersebut hingga membentuk sebuah konsep dalam sebuah *bidang semantik*. Kata fokus adalah kata kunci yang secara khusus menunjukkan dan membatasi bidang konseptual yang relatif independen berbeda dalam keseluruhan kosa kata yang lebih besar dan ia merupakan pusat konseptual dari sejumlah kata kunci tertentu. Kata kunci adalah kata-kata yang memainkan peranan yang sangat menentukan dalam penyusunan struktur konseptual dasar pandangan dunia al-Qur'an. Sedangkan medan semantik adalah wilayah atau kawasan yang dibentuk oleh beragam hubungan diantara kata-kata dalam sebuah bahasa.¹⁷

Kedua, langkah berikutnya adalah mengungkapkan makna dasar dan makna relasional dari kata fokus. Makna dasar adalah sesuatu yang melekat pada kata itu sendiri yang selalu terbawa dimanapun kata itu diletakkan. Sedangkan makna relasional adalah sesuatu yang konotatif yang diberikan dan ditambahkan pada makna yang sudah ada dengan meletakkan kata pada posisi khusus dalam bidang khusus, atau dengan kata lain makna baru yang diberikan pada sebuah kata bergantung pada kalimat dimana kata tersebut digunakan.¹⁸ Makna dasar bisa diketahui dengan menggunakan kamus bahasa Arab yang secara khusus membahas tentang kata-kata yang ada di dalam al-Qur'an. Sedangkan makna relasional dapat diketahui setelah terjadinya hubungan sintagmatis antara kata fokus dengan kata kunci dalam sebuah bidang semantik.¹⁹

Ketiga, langkah selanjutnya adalah mengungkapkan kesejarahan makna kata atau semantik historis. Dalam pelacakan sejarah

¹⁷*Ibid*, 18-22.

¹⁸*Ibid*, 12.

¹⁹Untuk detail penjelasan terjadinya makna relasional dan pergeseran makna dasar kepada makna relasional, lihat Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia.....*, 10-16.

pemaknaan kata ini ada dua istilah penting dalam semantik, yaitu *diakronik* dan *sinkronik*. Diakronik adalah pandangan terhadap bahasa yang menitikberatkan pada unsur waktu. Sedangkan sinkronik adalah sudut pandang tentang masa dimana sebuah kata lahir dan mengalami perubahan pemaknaan sejalan dengan perjalanan sejarah penggunaan kata tersebut dalam sebuah masyarakat penggunaannya untuk memperoleh suatu sistem makna yang statis. Dalam pelacakan sejarah kata dalam al-Qur'an, secara diakronik melihat penggunaan kata pada masyarakat Arab, baik pada masa sebelum turunnya al-Qur'an, pada masa Nabi saw, pada masa setelah Nabi saw hingga era kontemporer untuk mengetahui sejauh mana pentingnya kata tersebut dalam pembentukan visi Qur'ani. Sedangkan secara sinkronik lebih menitikberatkan pada perubahan bahasa dan pemaknaannya dari sejak awal kata tersebut digunakan hingga ia menjadi sebuah konsep tersendiri dalam al-Qur'an yang memiliki posisi penting dalam pembentukan visi Qur'ani.

Keempat, setelah mengungkapkan kesejarahan kata dan diketahui makna dan konsep apa saja yang terkandung di dalam kata fokus, langkah terakhir adalah mengungkapkan konsep-konsep apa saja yang ditawarkan al-Qur'an kepada pembacanya agar bisa dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari sehingga terbentuklah kehidupan yang berlandaskan aturan-aturan Qur'an dan mewujudkan visi Qur'ani terhadap alam semesta. Hal ini lebih terlihat pada implikasi pemahaman konsep tersebut dalam kehidupan sehari-hari dimana konsep yang ditawarkan oleh al-Qur'an bisa menjadi sebuah gaya hidup baru yang lebih baik.

Dari penjelasan diatas dapat diketahui bahwa semantik al-Qur'an bertujuan untuk memberikan pemahaman baru terhadap apa yang ditawarkan oleh al-Qur'an kepada manusia agar mereka bisa mengaplikasikan konsep tersebut dalam kehidupan sehari-hari.

Periodesasi Semantik dalam Penafsiran Al-Qur'an

Penggunaan semantik dalam penafsiran al-Qur'an sedianya telah dimulai sejak era klasik. Namun pada saat itu belum ada

cabang keilmuan semantik yang independen. Penulis sendiri meragukan akan adanya disiplin ilmu linguistik sebagai metode pendekatan dalam penafsiran pada era tersebut. Akan tetapi tidak menutup kemungkinan bahwa embrio penafsiran dengan menggunakan semantik sudah dilakukan, walaupun tidak secara spesifik menekankan pada aspek pemaknaan saja. Dalam pembahasan ini penulis membagi penjelasan dalam dua bagian, yaitu:

1. Era Klasik

Adapun yang dimaksud era klasik ini adalah masa-masa setelah Nabi saw wafat dan para penerus beliau mulai mencoba memahami ayat-ayat al-Qur'an dengan pendekatan kebahasaan terhadap ayat-ayat yang rancu atau sulit diterima logika. Embrio dari penafsiran secara semantik terlihat ketika Mujahid Ibn Jabbar mencoba mengalihkan makna dasar kepada makna relasional pada ayat 34 dalam surah al-Kahfi:

وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ
مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا

“Dan dia mempunyai kekayaan besar, maka ia berkata kepada kawannya (yang mukmin) ketika bercakap-cakap dengan dia: “Hartaku lebih banyak dari pada hartamu dan pengikut-pengikutku lebih kuat”. (QS. Al-Kahfi [18]: 5).

Kata *tsamar* pada ayat diatas memiliki makna dasar buah-buahan. Akan tetapi oleh Mujahid kata tersebut dimaknai dengan emas dan perak (harta kekayaan). Perubahan makna tersebut terjadi sebagai arti pentingnya konteks masyarakat pada saat itu.²⁰

Ulama lain yang ikut andil dalam cikal bakal studi semantik adalah Ibn Juraij. Ia membedakan antara makna bawaan dengan makna fungsional. Makna bawaan adalah makna asli dari kata

²⁰M. Nur Kholis Setiawan, *Al-Qur'an Kitab Sastra Terbesar.....*,138.

tersebut yaitu makna dasar, sementara makna fungsional lebih mengacu kepada makna yang selalu berubah sesuai dengan konteks ayat tersebut yang juga disebut dengan makna relasional. Ibn Juraij juga menekankan pentingnya konteks sebuah ayat dalam al-Qur'an dalam pergeseran makna kata di dalam al-Qur'an yang mana makna asli kata tersebut bisa berubah menjadi makna lain sesuai dengan konteksnya. Salah satu contoh penafsirannya adalah surah al-Hajj ayat 5:

يَأْتِيهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنٰكُمْ مِّن
 تُرَابٍ ثُمَّ مِّن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِّن عُلُقَةٍ ثُمَّ مِّن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ
 مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ^ج وَنُقَرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ
 نَخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لَتَبَلِّغُوهُنَّ أَشَدَّكُمْ^ط وَمِنْكُمْ مَّن يُتَوَفَّىٰ
 وَمِنْكُمْ مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ
 شَيْئًا^ع وَتَرَىٰ الْأَرْضَ هَامِدَةً فإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ
 وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ

“Hai manusia, jika kamu dalam keraguan tentang kebangkitan (dari kubur), maka (ketahuilah) sesungguhnya Kami telah menjadikan kamu dari tanah, kemudian dari setetes mani, kemudian dari segumpal darah, kemudian dari segumpal daging yang sempurna kejadiannya dan yang tidak sempurna, agar Kami jelaskan kepada kamu dan Kami tetapkan dalam rahim, apa yang Kami kehendaki sampai waktu yang sudah ditentukan, kemudian Kami keluarkan kamu sebagai bayi, kemudian (dengan berangsur-angsur) kamu sampailah kepada kedewasa-

an, dan di antara kamu ada yang diwafatkan dan (adapula) di antara kamu yang dipanjangkan umurnya sampai pikun, supaya dia tidak mengetahui lagi sesuatupun yang dahulunya telah diketahuinya. Dan kamu lihat bumi ini kering, kemudian apabila telah Kami turunkan air di atasnya, hiduplah bumi itu dan suburlah dan menumbuhkan berbagai macam tumbuh-tumbuhan yang indah". (QS. Al-Hajj [22]: 5).

Kata hamidatan (هامة) pada ayat diatas memiliki makna dasar "kering". Kemudian kata tersebut ditafsirkan oleh Ibn Juraij dengan makna "tidak terdapat tanaman sama sekali".²¹

Kesadaran semantik dalam penafsiran al-Qur'an dimulai sejak masa Muqatil Ibn Sulayman. Menurut beliau, setiap kata di dalam al-Qur'an memiliki makna definitif (makna dasar) dan memiliki beberapa alternatif makna lainnya. Contohnya adalah kata *yadd* (يَد). Kata *yadd* memiliki makna dasar "tangan". Dalam penafsirannya, kata *yadd* memiliki tiga alternatif makna, yaitu tangan secara fisik yang merupakan anggota tubuh dalam surah al-A'raf ayat 108, dermawan dalam surah al-Isra' ayat 29, dan aktivitas atau perbuatan dalam surah Yasin ayat 35.²²

Generasi penerus Muqatil terus berkembang dan mulai menggunakan kesadaran semantiknya dalam penafsiran al-Qur'an. Ulama-ulama tersebut antara lain: Harun Ibn Musa, Yahya Ibn Salam, al-Jahiz, Ibn Qutaibah dan Abd al-Qadir al-Jurjaniy. Ulama-ulama tersebut sangat menekankan pentingnya pemaknaan konteks dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Mereka juga membedakan antara makna dasar dan makna relasional. Bahkan al-Jahiz memberikan istilah "ruang semantis" tentang keterkaitan antara satu kata dengan kata yang lain yang bisa mempengaruhi makna kata dalam al-Qur'an.²³

²¹*Ibid.*, 144.

²²*Ibid.*, 170-171.

²³*Ibid.*, 172-177.

2. Era Kontemporer

Pada masa sekarang ini, penulis belum menemukan jumlah pasti tentang sarjana yang menggunakan metode semantik sebagai fondasi dasar dalam penafsiran al-Qur'an. Hal ini bisa saja disebabkan oleh beberapa hal, diantaranya dengan munculnya ilmu balagh sebagai disiplin ilmu kebahasaan yang memiliki metode yang mirip dengan metode semantik; munculnya tafsir sastra yang dipelopori oleh Amin al-Khulliy dimana ia menekankan aspek mikrostruktural makna ayat dalam metode penafsirannya; dan munculnya metode linguistik-hermeneutik dalam khazanah penafsiran al-Qur'an sehingga semantik hanya digunakan sebagai alat bantu penafsiran, bukan sebagai metode pokok.

M. Syahrur dalam bukunya *"al-Kitab wa al-Kuna: Qira'ah Mu'ashirah"* sudah menunjukkan kecenderungan semantik dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Hal ini terlihat jelas ketika ia membedakan antara makna kata al-kitab dan al-qur'an sebagai nama untuk sebutan mushaf Usmaniy saat ini. Adapun tokoh kontemporer yang sangat kentara dalam penggunaan semantiknya adalah Toshihiko Izutsu. Dalam bukunya yang berjudul *"God and Man in the Koran"*, ia meletakkan pondasi semantik dalam menganalisis kata Allah secara menyeluruh. Ia kemudian melanjutkan metode tersebut dalam buku lainnya yang berjudul *"Concept of Believe in Islamic Theology"* dimana ia menjelaskan tentang makna iman dan islam lengkap dengan semantik historisnya. Dalam bukunya yang terakhir yang berjudul *"Ethico-Religious Concept in the Qur'an"*, ia menyempurnakan metode semantiknya dengan menambah pembahasan tentang struktur batin yang mengungkapkan konsep dasar yang terdapat dalam kata fokus, dan medan semantik yang membahas lebih dalam tentang kata-kata kunci yang mengelilingi kata fokus serta pengaruh kata kunci tersebut dalam pemaknaan kata fokus.

Selanjutnya penulis mencoba melihat ke Indonesia. Ada beberapa karya yang sudah menggunakan metode semantik dalam

memaknai kata-kata dalam al-Qur'an walaupun tidak secara menyeluruh dan hanya menguraikan makna dasar serta makna relasionalnya. Diantara tokoh-tokoh tersebut antara lain M. Dawam Raharjo dalam bukunya "Ensiklopedi al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci". Dalam buku tersebut, Raharjo mencoba mengungkapkan makna dan konsep yang terkandung dalam kata-kata kunci di dalam al-Quran secara tematik. Karya lain yang juga terpengaruh metode semantik adalah "Memasuki Makna Cinta" yang ditulis oleh Abdurrasyid Ridha. Karya ini hanya terfokus pada pemaknaan kata *hubb* dan kata-kata lain yang memiliki hubungan makna dengan kata tersebut. Sehubungan dengan hal itu, terdapat beberapa karya istimewa dari akademisi UIN Yogyakarta, yang mengaplikasikan semantik sebagai metode penelitiannya. Karya yang paling kentara adalah karya Chafid Wahyudi yang berjudul "Pandangan Dunia al-Qur'an tentang Taubah". Dalam karya ini ia mencoba memasuki makna taubah secara mendalam dengan menggunakan semantik al-Qur'an. Karya berikutnya adalah aplikasi dari semantik historis yang digunakan dalam skripsi yang berjudul "Term Islam di dalam al-Qur'an". Dalam skripsi ini dibahas tentang kesejarahan kata dari masa Arab Pagan hingga periode Madinah serta perubahan makna yang terjadi pada kata tersebut.

Dari penjelasan di atas dapat diketahui bahwa semantik telah menjadi bagian tersendiri dalam penafsiran al-Qur'an. Penggunaan semantik telah dimulai sejak masa klasik yang diawali oleh Tabi'in yang bernama Mujahid Ibn Jabbar yang kemudian dikembangkan oleh Muqatil dan terus diaplikasikan oleh ulama-ulama generasi selanjutnya. Selain itu kita juga dapat mengetahui bahwa semantik bukan metode baru dalam penafsiran, akan tetapi penggunaan kata semantik al-Qur'an itu baru terungkap pada era kontemporer saat ini karena pada masa klasik para sahabat maupun tabi'in cenderung menggunakan istilah keilmuan bahasa Arab.

Contoh Aplikasi Metode Semantik

Untuk mengenal lebih jauh tentang metode penafsiran dengan menggunakan analisis semantik, disini akan diungkapkan secara singkat tentang langkah-langkah penafsirannya.²⁴ Dalam hal ini penulis mencoba untuk menerangkan konsep *syaiṭhan* (شيطان) dalam Al-Qur'an. Dalam Al-Qur'an kata *syaiṭhan* disebutkan sebanyak 70 kali dalam dua bentuk, yaitu *syaiṭhan* dan *syatathin* (شياطين).²⁵

1. Makna Dasar dan Makna Relasional

Secara bahasa kata *syaiṭhan* berasal dari kata *syathana* (سِثَان) yang berarti tali, dikatakan sebagai tali yang panjang dan kuat. Selain itu *syaiṭhan* juga dimaknai dengan sikap pemberontakan dari golongan jin dan manusia.²⁶ Adapun menurut al-Ashfahaniy, kata *syathana* memiliki arti menjauh atau sesuatu yang jauh. Abu 'Ubaidah berkata: *syaiṭhan* itu adalah sebutan bagi setiap kekuatan dari bangsa jin, manusia dan hewan". Disebutkan juga bahwa *syaiṭhan* itu adalah makhluk yang berasal dari api, dalam hal ini *syaiṭhan* disamakan dengan jin.²⁷

syaiṭhan juga dimaknai sebagai pribadi yang tugasnya melancarkan tipu daya, diungkapkan dalam al-Qur'an sebagai musuh.²⁸ Dalam menjelaskan tentang *syaiṭhan*, Dawam Raharjo membedakan antara Iblis dan *syaiṭhan*. Menurutnya Iblis berasal dari kata *balasa* yang artinya putus asa, dihukum, diam dan menyesal. Sedangkan *syaiṭhan* berarti merenggang atau menjauh.

²⁴Aplikasi semantik Al-Qur'an sebagai metode penafsiran yang lebih dalam dan menyeluruh bisa dilihat pada buku karya Toshihiko Izutsu, dan karya ilmiah berupa skripsi dan tesis karya Fauzan Azima pada Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.

²⁵M. Fuad 'Abdul Baqi, *Mu'jam Mufahraz li Alfaz Al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), 382-383.

²⁶Muḥammad bin Mukarram bin Munz}ur Al-Mishri, *Lisan al-Arab* (Beirut: Dar Shadir, 1996), juz 13, 237.

²⁷Abu al-Qasim al-H{usaini bin Muhammad al-Ragib al-As}fahani, *al-Mu'jam al-Mufradat fi Garib Al-Qur'an* (Beirut: Dar El-Marefah, 2005), 292-293.

²⁸Cyril Glasse, *Ensiklopedia Islam Ringkas* terj. Ghufroon (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999), 144.

Keduanya identik tapi memiliki fungsi yang berbeda. Iblis adalah dorongan yang berasal dari dalam diri manusia itu sendiri, sedangkan *syaitan* merupakan arus yang berasal dari luar.²⁹

Dalam tradisi Kristen, *syaitan* dimaknai dengan kekuatan kejahatan yang sangat dahsyat. Sedangkan dalam tradisi Israel, setan memiliki makna musuh atau musuh besar. *Syaitan* juga dianggap sebagai kekuatan-kekuatan jahat. Dalam tradisi agama-agama kuno, *syaitan* dianggap sebagai dewa kehancuran. Dalam mitologi Yunani, *syaitan* adalah pemimpin para malaikat yang memberontak kepada Tuhan. Ia dikenal dengan sifat jahat, cerdik, penipu, suka menentang dan berbahaya.³⁰ Dalam al-Qur'an *syaitan* digambarkan sebagai sosok yang licik dan pandai menggoda. Hal ini diceritakan pada surah al-Baqarah ayat 36:

فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ^ط وَقُلْنَا اهْبِطُوا
بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ

“Lalu keduanya digelincirkan oleh syaitan dari surga itu dan dikeluarkan dari keadaan semula dan Kami berfirman: “Turunlah kamu! sebagian kamu menjadi musuh bagi yang lain, dan bagi kamu ada tempat kediaman di bumi, dan kesenangan hidup sampai waktu yang ditentukan”. (QS. Al-Baqarah [2]: 36).

Dalam ayat tersebut dijelaskan bahwa *syaitan* adalah sosok makhluk yang menggoda Adam hingga ia dikeluarkan dari surga. Dalam ayat ini dipahami bahwa *syaitan* adalah sosok jahat Iblis yang berusaha mengeluarkan Adam dan Hawa dari surga karena Iblis telah dikeluarkan terlebih dahulu dikarenakan munculnya Adam. *Syaitan* juga digambarkan sebagai sosok makhluk yang tunduk kepada manusia. Dalam menceritakan mukjizat nabi

²⁹M. Dawam Raharjo, *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci* (Jakarta: Paramadina, 1996), 285.

³⁰*Ibid.*, 275-276.

Sulaiman, Allah berfirman:

فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ ﴿٣٦﴾
وَالشَّيَاطِينَ كُلَّ بِنَاءٍ وَغَوَّاصٍ

“Kemudian Kami tundukkan kepadanya angin yang berhembus dengan baik menurut ke mana saja yang dikehendaknya, dan (Kami tundukkan pula kepadanya) syaitan-syaitan semuanya ahli bangunan dan penyelam”. (QS. Shad [38]: 36-37).

Dalam ayat ini syaithan digambarkan sebagai manusia biasa yang tunduk pada Sulaiman sebagai pembuat bangunan dan ahli menyelam dalam lautan. Dalam tafsir Muhammad Ali dijelaskan bahwa syaithan disini adalah orang-orang asing yang menjadi tawanan perang.³¹ Lebih lanjut al-Qur'an menjelaskan tentang kelicikan *syaitan* yang secara implisit bisa dimaknai dengan manusia yang mengajarkan tentang kesesatan. Allah berfirman:

وَاتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكٍ سُلَيْمَانَ ۗ وَمَا كَفَرَ
سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا
أُنزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ ۗ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ
أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا خُنَّ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۗ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا
يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۗ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ
أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ ۗ وَلَقَدْ

³¹Ibid., 290.

عَلِمُوا لِمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا
شَرَوْا بِهِءَ أَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ

“Dan mereka mengikuti apa yang dibaca oleh syaitan-syaitan pada masa kerajaan Sulaiman (dan mereka mengatakan bahwa Sulaiman itu mengerjakan sihir), padahal Sulaiman tidak kafir (tidak mengerjakan sihir), hanya syaitan-syaitan lah yang kafir (mengerjakan sihir). Mereka mengajarkan sihir kepada manusia dan apa yang diturunkan kepada dua orang malaikat di negeri Babil yaitu Harut dan Marut, sedang keduanya tidak mengajarkan (sesuatu) kepada seorangpun sebelum mengatakan: “Sesungguhnya kami hanya cobaan (bagimu), sebab itu janganlah kamu kafir”. Maka mereka mempelajari dari kedua malaikat itu apa yang dengan sihir itu, mereka dapat menceraikan antara seorang (suami) dengan isterinya. Dan mereka itu (ahli sihir) tidak memberi mudharat dengan sihirnya kepada seorangpun, kecuali dengan izin Allah. Dan mereka mempelajari sesuatu yang tidak memberi mudharat kepadanya dan tidak memberi manfaat. Demi, sesungguhnya mereka telah meyakini bahwa barangsiapa yang menukarnya (kitab Allah) dengan sihir itu, tiadalah baginya keuntungan di akhirat, dan amat jahatlah perbuatan mereka menjual dirinya dengan sihir, kalau mereka mengetahui”. (QS. Al-Baqarah [2]: 102).

Dalam ayat ini dijelaskan bahwa *syaitan* itu adalah golongan yang menyesatkan, dalam beberapa kitab tafsir seperti Tafsir ath-Thabariy dan Ibnu Katsir dijelaskan bahwa ayat ini turun berdasarkan kabar dari golongan Yahudi yang menyebutkan bahwa Sulaiman adalah seorang tukang sihir. Jadi secara tidak langsung dapat diketahui bahwa *syaitan* disini adalah golongan Yahudi yang kafir yang ingin merusak kesucian Sulaiman sebagai hamba Allah sehingga Allah menurunkan ayat ini untuk membersihkan Sulaiman dari fitnah tersebut. Dalam ayat lain *syaitan* juga digambarkan

sebagai bisikan jahat yang merasuk dalam hati dan pikiran manusia agar mereka melakukan perbuatan jahat.

يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ
 رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٥٠﴾ إِنَّمَا
 يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ
 وَالْمَيْسِرِ وَيُصَدِّكُمْ عَنِ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ

“Hai orang-orang yang beriman, sesungguhnya (meminum) khamar, berjudi, (berkorban untuk) berhala, mengundi nasib dengan panah, adalah termasuk perbuatan syaitan. Maka jauhilah perbuatan-perbuatan itu agar kamu mendapat keberuntungan. Sesungguhnya syaitan itu bermaksud hendak menimbulkan permusuhan dan kebencian di antara kamu lantaran (meminum) khamar dan berjudi itu, dan menghalangi kamu dari mengingat Allah dan sembahyang; maka berhentilah kamu (dari mengerjakan pekerjaan itu)”. (QS. Al-Maidah [5]: 90-91).

Dari ayat di atas dapat diketahui bahwa *syaiathan* itu selalu menyuruh manusia untuk berbuat kejahatan dengan membisikkan rencana-rencana yang licik dan menggoda nafsu manusia. *Syaiathan* juga bukan hanya dari golongan manusia saja, akan tetapi ada juga dari golongan jin. Karena kedua golongan ini adalah golongan makhluk Allah yang sama kepandaiannya dan sama-sama hidup di dunia serta sama kemungkarannya dan sama-sama memiliki potensi untuk menjadi makhluk yang terkutuk.

Dari penjelasan diatas dapat diketahui bahwa makna dasar dari *syaiathan* adalah sesuatu yang menjauh, kepribadian yang jahat serta makhluk pembangkang. Sedangkan makna relasionalnya adalah ketika dia berasal dari jin, maka dia sudah membangkang sejak masa

Adam diciptakan. Sedangkan yang berasal dari golongan manusia, ia membangkang kepada Tuhan sejak diberikan larangan. Dari sini penulis menyimpulkan bahwa *syaitan* lebih kepada unsur kepribadian dan sifat yang terdapat dalam diri seseorang baik dari golongan jin dan manusia yang selalu mengarah pada kejahatan dan kerusakan serta permusuhan.

2. Struktur Batin

Langkah selanjutnya adalah mengungkapkan pesan-pesan moral yang ada dalam ayat-ayat yang membahas tentang *syaitan* tersebut. Pesan-pesan moral ini lebih sering disebut dengan struktur batin atau intisari dari apa yang diajarkan dan ditawarkan oleh Al-Qur'an kepada manusia. Dalam menjelaskan pembahasan ini, penulis membagi pada beberapa bagian, yaitu:

a. *Syaitan* sebagai sumber kejahatan

Dalam beberapa ayat *syaitan* dijelaskan sebagai sosok makhluk yang selalu mengarahkan manusia ke arah kejahatan, sebagai pedoman dan panutan dalam melakukan kemaksiatan dan kerusakan.

فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ
سَوَاءٍ تَهُمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ
تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ

“Maka syaitan membisikkan pikiran jahat kepada keduanya untuk menampakkan kepada keduanya apa yang tertutup dari mereka yaitu auratnya dan syaitan berkata: “Tuhan kamu tidak melarangmu dan mendekati pohon ini, melainkan supaya kamu berdua tidak menjadi malaikat atau tidak menjadi orang-orang yang kekal (dalam surga).” (QS. Al-A'raf [7]: 20).

وَلَا ضِلُّهُمْ وَلَا مَنِيْنَهُمْ وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَبْتِكُنْ ءَاذَانَ الْأَنْعَامِ
وَلَا مَرْنَهُمْ فَلْيَغْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِّنْ
دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُّبِينًا

“Dan aku benar-benar akan menyesatkan mereka, dan akan membangkitkan angan-angan kosong pada mereka dan menyuruh mereka (memotong telinga-telinga binatang ternak), lalu mereka benar-benar memotongnya, dan akan aku suruh mereka (mengubah ciptaan Allah), lalu benar-benar mereka merubahnya. Barangsiapa yang menjadikan syaitan menjadi pelindung selain Allah, maka sesungguhnya ia menderita kerugian yang nyata”. (Q.S. an-Nisa' [4]: 119).

يَأْتِيهَا النَّاسُ كُلُّوْا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلٰلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا
خُطُوَاتِ الشَّيْطٰنِ ۚ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ ﴿٢٠١﴾ إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ
بِالسُّوْءِ وَالْفَحْشَآءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ

“Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan; karena sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu. Sesungguhnya syaitan itu hanya menyuruh kamu berbuat jahat dan keji, dan mengatakan terhadap Allah apa yang tidak kamu ketahui”. (QS. Al-Baqarah [2]: 168-169).

الشَّيْطٰنُ يَعْذُرُكُمْ اَلْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُمْ بِالْفَحْشَآءِ ۗ وَاللّٰهُ يَعْذُرُكُمْ
مَغْفِرَةً مِّنْهُ وَفَضْلًا ۗ وَاللّٰهُ وَاسِعٌ عَلِيْمٌ

“Syaitan menjanjikan (menakut-nakuti) kamu dengan kemiskinan dan menyuruh kamu berbuat kejahatan (kikir); sedang Allah menjadikan untukmu ampunan daripada-Nya dan karunia. Dan Allah Maha Luas (karunia-Nya) lagi Maha Mengetahui”. (QS. Al-Baqarah [2]: 268).

b. Syaithan adalah makhluk yang terkutuk

Dalam beberapa ayat, *syaithan* seringkali disanding dengan kata *ar-rajim* (الرجيم) yang memiliki makna terkutuk. Hal ini menunjukkan bahwa setiap perbuatan yang dilakukan oleh *syaithan* sangat tidak disukai oleh Allah. Sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa *syaithan* selalu mengajak manusia kepada kejahatan, hal ini bertentangan dengan perintah Allah yang selalu menyuruh manusia untuk melakukan kebajikan.

وَحَفِظْنَاهَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ

“Dan Kami menjaganya dari tiap-tiap syaitan yang terkutuk”. (QS. Al-Hijr [15]: 17).

فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

“Apabila kamu membaca Al Quran hendaklah kamu meminta perlindungan kepada Allah dari syaitan yang terkutuk”. (Q.S. An-Nahl [16]: 98).

وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَجِيمٍ

“Dan Al Qur’an itu bukanlah perkataan syaitan yang terkutuk”. (Q.S. At-Takwir [81]: 25).

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا
 وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ ۗ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيدُهَا
 بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

“Maka tatkala isteri ‘Imran melahirkan anaknya, diapun berkata: “Ya Tuhanku, sesungguhnya aku melahirkannya seorang anak perempuan; dan Allah lebih mengetahui apa yang dilahirkannya itu; dan anak laki-laki tidaklah seperti anak perempuan. Sesungguhnya aku telah menamai dia Maryam dan aku mohon perlindungan untuknya serta anak-anak keturunannya kepada (pemeliharaan) Engkau daripada syaitan yang terkutuk.” (QS. Ali Imran [3]: 36).

c. *Syaithan* adalah musuh manusia

Dalam beberapa ayat al-Qur'an menerangkan bahwa *syaitan* adalah musuh yang nyata bagi manusia karena ia selalu mempengaruhi dan memperdaya manusia untuk berbuat yang dilarang Allah. Disamping itu, al-Qur'an juga tidak menafikan bahwa manusia juga bisa menjadi *syaitan*.

يَأْتِيهَا النَّاسُ كُلُّوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلْالًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ
 الشَّيْطَانِ ۚ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

“Hai sekalian manusia, makanlah yang halal lagi baik dari apa yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah syaitan; karena sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagimu”. (QS. Al-Baqarah [2]: 168).

فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا
وَضَعْتَ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنْثَىٰ ۗ وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وَإِنِّي أُعِيدُهَا
بِلِڪٍ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ

“Dan katakanlah kepada hamha-hamba-Ku: “Hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang lebih baik (benar). Sesungguhnya syaitan itu menimbulkan perselisihan di antara mereka. Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagi manusia”. (QS. Al-Isra’[17]: 53).

إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا ۗ إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ
لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ

“Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh bagimu, maka anggaplah ia musuh(mu), karena sesungguhnya syaitan-syaitan itu hanya mengajak golongannya supaya mereka menjadi penghuni neraka yang menyala-nyala”. (QS. Fathir[35]: 6).

أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ
لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

“Bukankah Aku telah memerintahkan kepadamu hai Bani Adam supaya kamu tidak menyembah syaitan? Sesungguhnya syaitan itu adalah musuh yang nyata bagi kamu”. (QS. Yasin[36]: 60).

وَلَا يَصُدُّكُمْ الشَّيْطَانُ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ

“Dan janganlah kamu sekali-kali dipalingkan oleh syaitan; sesungguhnya syaitan itu musuh yang nyata bagimu”. (QS. Az-Zukhruf[43]: 62).

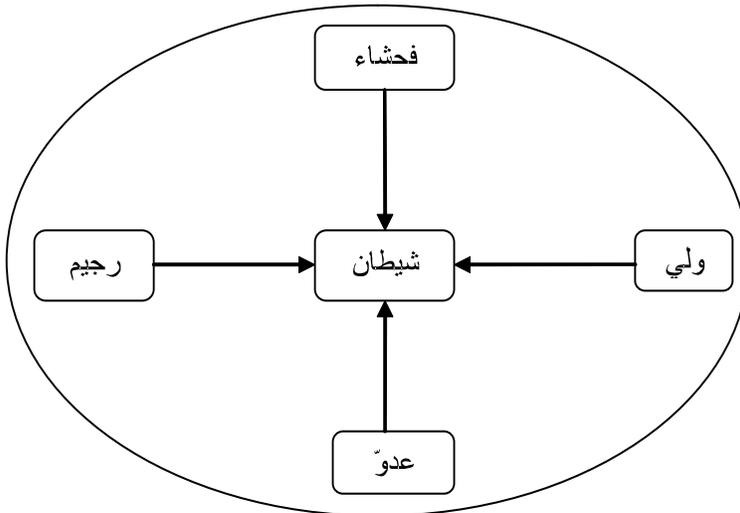
وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي
بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا ۗ وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ مَا
فَعَلُوهُ ۗ فَذَرْهُمْ ۗ وَمَا يَفْتَرُونَ ۗ

“Dan demikianlah Kami jadikan bagi tiap-tiap nabi itu musuh, yaitu syaitan-syaitan (dari jenis) manusia dan (dan jenis) jin, sebahagian mereka membisikkan kepada sebahagian yang lain perkataan-perkataan yang indah-indah untuk menipu (manusia). Jikalau Tuhanmu menghendaki, niscaya mereka tidak mengerjakannya, maka tinggalkanlah mereka dan apa yang mereka ada-adakan”. (QS. Al-An'am[6]: 112).

3. Bidang Semantik

Makna sebuah kata dalam al-Qur'an dipengaruhi oleh kata-kata yang muncul sebelum dan sesudahnya. Kata-kata tersebut membentuk jaringan konseptual yang bisa merubah makna dasar sebuah kata menuju kepada sebuah makna baru yang sesuai dengan isi kalimat tersebut atau disebut juga sebagai makna relasional.

Jaringan konseptual yang mempengaruhi makna kata disebut bidang semantik. Pembahasan ini merupakan pembahasan yang paling rumit dalam metode semantik, karena setiap kata yang berada dalam bidang tersebut harus dijelaskan makna dan pengaruhnya. Oleh karena itu, penelitian dalam bidang semantik ini tidak bisa dikerjakan dalam hitungan hari, melainkan memakan waktu berbulan-bulan. Dari ayat-ayat yang memuat kata *syaitan*, ada beberapa kata yang sering dicantumkan dan memberi pengaruh dalam pemaknaan kata ini. Kata-kata tersebut lebih menunjukkan kepada sisi negatif dari makna kata *syaitan*. Kata-kata tersebut antara lain: *rajim, waliy, 'aduw, dan fahsya'*.



“Kata *syaitan* menjadi kata fokus yang melingkupi kata kunci lainnya seperti kata *rajim*, *waliy*, *'aduw*, dan *fahsya*’. Sedangkan bulatan yang mengelilingi semua kata disamping adalah bidang semantik dari kata *syaitan*”

- a. *Rajim*. Secara bahasa *rajim* berasal dari kata *rajama* yang berarti bebatuan. Kata *rajam* diartikan sebagai hukuman dengan dilempar dengan batu. Ketika kata ini dikaitkan dengan kata *syaitan*, makna kedua kata ini menjadi sesuatu atau seseorang yang tertolak dari kebaikan dan diturunkan dari kedudukan malaikat yang ada di langit (diturunkan ke bumi atau diasingkan).³²
- b. *Waliy*. Secara bahasa kata *waliy* bermakna melindungi atau menolong. Kata ini biasa digunakan dalam bentuk fa'ilnya dengan makna pelindung atau penolong. Kata ini memiliki bentuk jamak *auliya'* (أولياء).³³ Dalam al-Qur'an kata ini seringkali disandingkan dengan kata *syaitan* ketika

³²Abu al-Qasim al-Husaini bin Muhammad al-Ragib al-Asfahani, *al-Mu'jam al-Mufradat fi Garib Al-Qur'an.....*, 214-215.

³³Tim Kashiko, *Kamus Arab-Indonesia* (Surabaya: Kashiko, 2000), cetakan 1, hlm. 694-695.

menjelaskan tentang orang-orang kafir dan munafik. Dalam hal ini kata *syaiṭhan* memiliki makna sosok figur yang dianggap memiliki kekuasaan dalam menolong orang lain baik dari golongan jin maupun manusia dan seringkali dianggap tandingan dari Allah sebagai Tuhan.³⁴

- c. 'Aduw. Secara bahasa kata 'aduw memiliki makna musuh atau lawan. Menurut al-Ashfahaniy kata ini memiliki dua makna, yaitu dua kelompok yang saling bertentangan dan dua orang atau kelompok yang saling mengganggu satu sama lain.³⁵ Ketika kata 'aduw disandingkan dengan kata *syaiṭhan*, maka makna ayat selalu merujuk pada permusuhan dan pertentangan yang terjadi antara *syaiṭhan* dan manusia, baik itu *syaiṭhan* dalam makna makhluk jahat maupun sifat yang tercela atau bisikan yang mengajak pada kejahatan.³⁶
- d. *Fahsyā'*. Secara bahasa kata ini memiliki makna perbuatan jahat atau keji. Al-Ashfahaniy memaknai kata ini sebagai perbuatan dan perkataan yang sangat teramat keburukannya.³⁷ Kata ini dipahami dengan dosa yang luar biasa tingkat kerusakannya dalam berbagai hal. Ketika disandingkan dengan kata *syaiṭhan*, kata ini menjadi ciri khas dari seseorang. Kata *syaiṭhan* sendiri berubah makna menjadi sumber segala kerusakan dan kebencian yang dilakukan oleh manusia.³⁸

Dari penjelasan di atas dapat diketahui bahwa makna kata *syaiṭhan* yang awalnya adalah sesuatu yang menjauh atau terasing bisa berubah menjadi beragam makna sesuai dengan konteks saat kata itu digunakan dan struktur bahasa yang mempengaruhinya. Dalam al-Qur'an sendiri kata *syaiṭhan* memiliki banyak makna, diantaranya adalah *syaiṭhan* yang merujuk kepada sifat iblis atau

³⁴Lihat Al-Quran Surah 3:175; 4:76, 83; 19:45; 6:121; 7:27.

³⁵Abu al-Qasim al-Husaini bin Muhammad al-Ragib al-Asfahani, *al-Mu'jam al-Mufradat fi Garib Al-Qur'an.....*, 365.

³⁶Lihat Al-Qur'an surah 7:22; 12:5; 17:53; 35:6; 43:62; 6:112.

³⁷Abu al-Qasim al-Husaini bin Muhammad al-Ragib al-Asfahani, *al-Mu'jam al-Mufradat fi Garib Al-Qur'an.....*, 418.

³⁸Lihat Al-Qur'an surah 2:268; 24:21.

iblis itu sendiri, *syaiathan* sebagai sosok makhluk hidup berupa jin dan manusia, *syaiathan* sebagai bisikan kejahatan yang ada dalam diri manusia, maupun *syaiathan* sebagai sebuah sosok figur yang menjadi panutan dan musuh abadi manusia.

Penutup

Semantik sebagai salah satu cabang linguistik merupakan metode yang relevan dalam penafsiran al-Qur'an. Dengan menggunakan metode semantik, peneliti bisa mengungkap makna dan pesan-pesan yang terkandung dalam ayat-ayat al-Qur'an dengan lebih matang dan lebih rinci. Dengan adanya langkah-langkah dan penjelasan yang mendalam secara kebahasaan, al-Qur'an menjadi sebuah kitab petunjuk yang tidak ada keraguan di dalamnya. Selain itu, semantik juga mengungkapkan bahwa konsep atau pandangan dunia al-Qur'an memuat banyak pesan-pesan yang berguna dalam kehidupan manusia. Bahkan, bila dilihat dari sejarah perkembangan, dalam cabang ilmu semantik dapat diurutkan periodisasi perkembangannya mulai dari; (1) Era klasik yang ditandai oleh ulama-ulama awal yang mulai membedakan makna bawaan dengan makna fungsional, (2) Era kontemporer yang ditandai dengan munculnya metode linguistik dalam penafsiran al-Qur'an.

Daftar Pustaka

- Abu Zaid, Nasr Hamid, *Tekstualitas Al-Qur'an* terj. Khoiron Nahdliyin (Yogyakarta: LKiS, 2005).
- Al-As, fahani, Abu al-Qasim al-Husaini bin Muhammad al-Ragib). *al-Mu'jam al-Mufradat fi Garib Al-Qur'an*. Beirut: Dar El-Marefah, 2005.
- Al-Mishri, Muhammad bin Mukarram bin Munzur. *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Shadir, 1996.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2002.

- Baqi, M. Fuad 'Abdul. *Mu'jam Mufahraz li Alfaz Al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- Benton, William. *Encyclopedia Britanica*. USA: Encyclopedia Britanica Inc., 1965.
- Dagun, Save M. *Kamus Besar Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: LPKN, 2006.
- Glasse, Cyril. *Ensiklopedia Islam Ringkas* terj. Ghufron. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1999.
- Izutsu, Toshihiko, *Relasi Tuhan dan Manusia*. Yogyakarta, Tiara Wacana, 2003.
- Kridalaksana, Harimukti. *Kamus Linguistik*. Jakarta: Gramedia, 1993.
- M. Yusron dkk., *Studi Kitab Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: Teras, 2006.
- Mubarok, Ahmad Zaki. *Pendekatan Strukturalisme Linguistik dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer "ala" M. Syahrur*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2007.
- Parera, J. D., *Teori Semantik*. Jakarta: Erlangga, 1990.
- Prytherch, Ray. *Harrod's Librarians Glossaary*. England: Gower, 1995.
- Raharjo, M. Dawam. *Ensiklopedi Al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Setiawan, M. Nur Kholis. *Al-Qur'an Kitab Sastra terbesar*. Yogyakarta: Elsaq Press, 2006.
- Tim Kashiko. *Kamus Arab-Indonesia*. Surabaya: Kashiko, 2000.

LARANGAN TASYABBUH DALAM PERSPEKTIF HADIS

Nablur Rahman Annibras

Fakultas Ushuluddin UIN SGD Bandung
Email: blue_mumys@yahoo.co.uk

Abstrak

Meniru budaya atau tradisi milik bangsa lain merupakan buah dari adanya interaksi sosial antara dua entitas atau kultur yang berbeda. Persinggungan budaya semacam ini membuka peluang adanya keterpengaruhannya suatu kelompok atas tradisi atau kebiasaan kelompok lain. Keterpengaruhannya yang kemudian melahirkan peniruan-peniruan tradisi seperti yang telah dicontohkan sebelumnya. Dalam ranah kajian Islam, konsep seperti ini dinamakan dengan nama *tasyabbuh*. *Tasyabbuh* merupakan hal yang dilarang dalam Islam. Sebagaimana yang terdapat dalam banyak hadis, bahwa Rasulullah melarang akan praktek *tasyabbuh* tersebut khususnya terhadap tradisi atau kebiasaan dari kaum Yahudi dan Nasrani. Dalam memaknai hadis-hadis tentang *tasyabbuh* tersebut, terjadi perbedaan pendapat dikalangan para ulama terkait boleh atau tidaknya *tasyabbuh* khususnya meniru tradisi kaum Yahudi dan Nasrani. Melalui kajian matan dan sanad, bahwa hadis-hadis yang menjelaskan tentang larangan *tasyabbuh* terhadap tradisi-tradisi kaum non-Muslim khususnya kaum Yahudi dan Nasrani merupakan bentuk perlindungan atas identitas ke-Islaman umat Muslim. Dalam hal ini, *tasyabbuh* merupakan sebuah pelanggaran apabila bertentangan dengan akidah dan syariah, yaitu tidak menyinggung kaidah-kaidah normatif agama baik itu *nash* al-Qur'an maupun al-Sunnah serta bukan bagian dari kebiasaan khusus kaum Yahudi dan Nasrani.

Kata Kunci: Tasyabbuh, Hadis, Larangan

Pendahuluan

Berkembangnya zaman merupakan sebuah keniscayaan yang tidak dapat dibantahkan. Manusia berlomba-lomba menciptakan berbagai terobosan-terobosan sebagai bentuk berkembangnya daya intelektual dan peradaban manusia. Termasuk di dalamnya adalah perkembangan teknologi yang demikian

pesatnya. Di masa sekarang, nyaris tidak ada lagi hambatan bagi manusia untuk dapat berkomunikasi dengan koleganya walaupun dipisahkan oleh jarak yang membentang. Seseorang dapat dengan mudah mengetahui apa yang terjadi di belahan dunia lain tanpa harus bersusah payah melihat langsung apa yang terjadi. Ini semua merupakan efek domino dari perkembangan teknologi, termasuk di dalamnya teknologi informasi dan komunikasi.

Tidak adanya jarak antar belahan dunia manapun memungkinkan terjadinya transfer informasi yang sangat mudah. Tidak cukup disana, transfer kebudayaan pun menjadi hal yang niscaya. Sesuatu yang menjadi kebiasaan atau *trend* baik itu gaya berbusana, tradisi-tradisi, makanan dan lain sebagainya dari sebuah negara sangat mungkin untuk juga terjadi di negara lain yang jaraknya jauh. Sebagai contoh adalah bagaimana tradisi *valentine day* pada setiap tanggal 14 Februari yang menjadi sebuah tradisi di negara-negara barat kemudian diadopsi oleh sebagian pemuda-pemudi di Indonesia. *Valentine day* atau lebih dikenal sebagai sebagai Hari Kasih Sayang adalah sebuah hari dimana para kekasih dan mereka yang sedang jatuh cinta menyatakan cintanya di dunia Barat. Hari raya ini diasosiasikan dengan para pasangan yang saling bertukaran pernik-pernik bersimbolkan "*valentines*" yang diantaranya adalah segala sesuatu yang berbentuk hati dan gambar sebuah *cupid* bersayap.¹ Tradisi semacam ini kemudian diikuti oleh banyak pemuda-pemudi di belahan negara lain termasuk di dalamnya negara Indonesia yang notabene merupakan sebuah negara dengan jumlah penduduk Muslim terbesar di seluruh dunia yaitu sebanyak 207.176.162 jiwa.²

Meniru budaya atau tradisi milik bangsa lain dalam ajaran Islam seringkali disebut dengan nama *tasyabbuh*. Contoh dari transformasi budaya dalam ajaran Islam adalah mengenai *thawaf* mengelilingi Ka'bah ketika umrah maupun haji. Tradisi *thawaf* pada dasarnya

¹https://id.wikipedia.org/wiki/Hari_Kasih_Sayang Diakses pada tanggal 20 Desember 2016, pukul 12.29 WIB.

²Akhsan Na'im & Hendry Syaputra, *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama, dan Bahasa Sehari-Hari Penduduk Indonesia*, (Jakarta: Badan Pusat Statistik, 2010), 10.

telah dilakukan jauh sebelum Islam datang. Suku-suku Arab, serta umat Yahudi dan Nasrani yang berada di luar kota Makkah terbiasa melakukan kunjungan atau ziarah ke Ka'bah atau Baitullah di kota Makkah. Bahkan, bangsa Arab pra-Islam terbiasa membagi waktu untuk *thawaf* ke dalam dua masa, yaitu siang bagi kaum pria, dan malam bagi kaum wanita. Dalam tradisi mereka, *thawaf* adalah tradisi mengelilingi Ka'bah yang harus dilakukan dalam keadaan yang suci. Konteks suci menurut mereka adalah dengan menanggalkan atribut-atribut yang menempel pada badan mereka atau dengan kata lain melakukan *thawaf* atau mengelilingi Ka'bah tanpa menggunakan busana sama sekali.³

Adanya transformasi (peniruan) budaya semacam ini merupakan buah dari adanya interaksi sosial antara dua entitas atau kultur yang berbeda. Persinggungan budaya semacam ini membuka peluang adanya keterpengaruhan suatu kelompok atas tradisi atau kebiasaan kelompok lain. Keterpengaruhan yang kemudian melahirkan peniruan-peniruan tradisi seperti yang telah dicontohkan sebelumnya. Dalam ranah kajian Islam, konsep seperti ini dinamakan dengan nama *tasyabbuh*. Permasalahan mulai muncul tatkala adanya hadis Rasulullah yang melarang akan praktek *tasyabbuh* tersebut khususnya terhadap tradisi atau kebiasaan dari kaum Yahudi dan Nasrani. Tulisan ini akan membahas bagaimana sebenarnya pemahaman *tasyabbuh* dalam hadis Rasulullah?.

Pengertian Tasyabbuh

Secara etimologi, kata *tasyabbuh* berasal dari bahasa Arab yang akar katanya adalah *sya-ba-ha* yang berarti penyerupaan terhadap atau atas sesuatu. Kata tersebut kemudian membentuk derivasi kata-kata lainnya seperti *syibh*, *syabah*, ataupun *syabih*.⁴ Menurut Ibnu

³Abu Hapsin, *Islam dan Budaya Lokal: Ketegangan antara Problem Pendekatan dan Kearifan Lokal Masyarakat Jawa*, dalam Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) ke-10 di Banjarmasin pada tanggal 1-4 November 2010.

⁴Ahmad Faris, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Jilid III, (Beirut: Dar al-Jayl, 1411 H.), 243.

Manzur, kata *tasyabbuh* merupakan bentuk *masdar* dari kata *tasyabbaha-yatasyabbahu* yang bermakna suatu objek yang menyerupai sesuatu yang lain.⁵ Adapun secara terminologi, kata *tasyabbuh* menurut Imam Muhammad al-Ghazi al-Syafii didefinisikan sebagai sebuah usaha seseorang untuk meniru sosok yang dikaguminya baik itu dari tingkah lakunya, penampilannya, atau bahkan hingga sifat-sifatnya. Usaha tersebut merupakan sebuah praktek yang benar-benar disengaja untuk diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari.⁶ Menurut Muhammad Rawwas Qal'ah Ji, *tasyabbuh* memiliki makna imitasi atau peniruan sebagai penjiplakan dan *taqlid*.⁷ Sikap seperti ini disebabkan karena adanya kecintaan, kekaguman atau ketertarikan hati terhadap objek yang ditiru. Fenomena semacam ini banyak sekali ditemukan dalam masyarakat Indonesia. Derasnya arus *westernisasi* membuat sebagian masyarakat seperti latah untuk mengikuti *trend* kekinian, termasuk di dalamnya tradisi *Valentine Day* yang telah disinggung sebelumnya.

Pada dasarnya, interaksi antara masyarakat Muslim dengan masyarakat non-Muslim baik itu dari kalangan Yahudi maupun Nasrani dalam sebuah kelompok masyarakat telah terjadi sejak zaman Rasulullah masih hidup. Pada saat itu, masyarakat Madinah tidak hanya terdiri dari masyarakat Muslim saja, namun terdapat pula golongan Yahudi maupun Nasrani seperti bani Aus, Khazraj, Nadhir, Quraizhah dan lain sebagainya. Hanya saja, tidak selamanya interaksi tersebut berjalan harmonis. Pengkhianatan kelompok Nadhir dan Quraizhah memaksa masyarakat Muslim untuk bertindak tegas.⁸

Adanya interaksi antar kultur atau latar belakang yang berbeda dalam sebuah komunitas masyarakat pada akhirnya akan me-

⁵Lihat Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, Jilid XVII, (Beirut: Dar ash-Shadir, 1990), 503.

⁶Jamil bin Habib al-Luwaihiq, *at-Tasyabbuh al-Manhi 'Anhu fi al-Fiqh al-Islami*, (Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 1417 H), 16.

⁷Muhammad Rawwas Qa'ah Ji & Hamid Shadiq Qunaybi, *Mu'jam Lughah al-Fuqaha*, (Beirut: Dar al-Nafa'is, 1988), 98.

⁸Muhammad Tasrif, *Islam dan Multikulturalisme*, (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2010), 20-27.

nimbulkan sikap saling mempengaruhi. Sabda Nabi mengenai hal ini terekam melalui sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Qutaibah:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ حَدَّثَنَا ابْنُ لَهَيْعَةَ عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ
 جَدِّهِ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَيْسَ مِنَّا مَنْ تَشَبَّهُهُ
 بغيرِنَا لَّا تَشَبَّهُوَا بِالْيَهُودِ وَلَا بِالنَّصَارَى فَإِنَّ تَسْلِيمَ الْيَهُودِ الْإِشَارَةُ
 بِالْأَصَابِعِ وَتَسْلِيمَ النَّصَارَى الْإِشَارَةُ بِالْأَكْفُفِ

“Telah menceritakan kepada kami Qutaibah, telah menceritakan kepada kami Ibn Lahibah dari Amri bin Syu’aib dari ayahnya dari kakeknya. Bahwasanya Rasulullah Saw. pernah bersabda: “Tidaklah termasuk golongan kita seseorang yang meniru selain daripada kita. Janganlah meniru kaum Yahudi dan tidak pula kaum Nasrani. Sesungguhnya ucapan salam kaum Yahudi dengan isyarat jari-jari, dan ucapan salam kaum Nasrani dengan isyarat telapak tangan. (HR. Abu Dawud)⁹

Sepintas dalam hadis di atas, Rasulullah melarang kaum Muslimin untuk meniru apa yang dilakukan oleh kaum Yahudi dan Nasrani ketika hendak mengucapkan salam atau sapaan antar sesama. Rasulullah seolah ingin menegaskan keharusan bagi setiap Muslim untuk memiliki identitas keislaman yang berbeda dengan identitas-identitas golongan lainnya. Dalam konteks ini, ucapan sapaan yang diajarkan oleh Rasulullah sebagai bagian dari identitas seorang Muslim adalah sebagaimana yang diriwayatkan dalam Sunan Abu Dawud:

حَدَّثَنَا ابْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ وَحَدَّثَنَا يَحْيَى
 بْنُ حَبِيبٍ حَدَّثَنَا رَوْحٌ عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ قَالَ أَخْبَرَنِي عَمْرُو بْنُ أَبِي

⁹Abu Isa Muhammad bin Isa al-Tirmidzi, *al-Jami' al-Kabir*, Jilid IV, (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1996), 425-426.

سُفْيَانُ أَنَّ عَمْرَو بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ صَفْوَانَ أَخْبَرَهُ عَنْ كَلْدَةَ بِنِ حَنْبَلٍ:
أَنَّ صَفْوَانَ بْنَ أُمَيَّةَ بَعَثَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِلَبَنٍ
وَجَدَائِيَّةٍ وَضَعَايِسَ وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِأَعْلَى مَكَّةَ فَدَخَلَتْ
وَلَمْ أُسَلِّمْ فَقَالَ ارْجِعْ فَقُلِ السَّلَامُ عَلَيْكُمْ وَذَلِكَ بَعْدَمَا أُسَلِّمَ صَفْوَانُ
بْنُ أُمَيَّةَ.

“Telah diceritakan kepada kami Ibn Basyar, telah diceritakan kepada kami Abu ‘Ashim, telah diceritakan kepada kami Ibn Juraij, telah diceritakan kepada kami Yahya bin Habib, telah diceritakan kepada kami Rawh dari Ibn Juraij, dia berkata: Dikabarkan kepadaku Amru bin Abi Sufyan bahwa Amru bin Abdullah bin Shafwan memberitahukannya dari Kaldah bin Hanbal. Dia berkata: Sesungguhnya Shafwan bin Umayyah diutus olehnya untuk menemui Rasulullah dan dengannya sekantong susu segar, daging rusa, dan daging anak rubah, sedangkan Rasulullah tengah berada di ujung kota Makkah. Lalu aku masuk dan belum mengucapkan salam. Lalu Rasulullah berkata: Kembalilah, dan ucapkanlah “Assalamu ‘alaikum”. Peristiwa tersebut terjadi setelah masuk Islamnya Shafwan bin Umayyah. (HR. Abu Dawud)¹⁰

Jika merujuk pada dua hadis di atas, maka jelaslah Rasulullah sangat menekankan pentingnya seorang Muslim memiliki identitas keislaman yang kokoh dan tidak terpengaruh dengan tradisi-tradisi Barat. Penggunaan ucapan *assalamu‘alaikum* merupakan sebuah manifestasi identitas kemusliman yang jelas yang tidak terpengaruh atau ikut-ikutan terhadap identitas-identitas yang dibawa oleh kaum non-Muslim. Akan tetapi, apakah larangan mengikuti *trend* Barat tersebut berlaku umum? Ataukah terdapat “ruang negosiasi” di situ?

¹⁰Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy’ats al-Azdi al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, Jilid VII, (Damaskus: Dar al-Resalah al-A’lamiah, 2009), 477-478.

Pada pembahasan selanjutnya akan diklasifikasi terlebih dahulu sebelum dianalisis secara lebih mendalam mengenai hadis-hadis yang berkenaan dengan perilaku *tasyabbuh* sebagai sebuah fenomena global.

Hadis-Hadis Larangan *Tasyabbuh*

Larangan mengenai tidak bolehnya mengikuti *trend* atau tradisi Barat oleh kaum Muslimin didasari adanya hadis-hadis Rasulullah yang secara jelas berbicara mengenai hal tersebut. Namun demikian, tidak seluruh hadis secara terang-terangan menggunakan term *tasyabbuh* atau *syabaha* sebagai kata kunci. Sedikitnya ada tujuh bentuk lain yang memiliki konotasi makna yang sesuai atau mirip dengan term *tasyabbuh* itu sendiri. Jamil bin Habib al-Luwaihiq dalam tesisnya di Universitas Umm al-Qura Makkah menyebutkan sedikitnya ada tujuh term yang memiliki konotasi makna yang serupa dengan kata *tasyabbuh*. Kata-kata tersebut adalah:¹¹

1. *Al-Tamatsul* atau penyerupaan.
2. *Al-Muhakah* atau yang serupa.
3. *Al-Masyakilah* atau yang satu bentuk.
4. *Al-Itba'* atau mengikuti.
5. *Al-Muwafaqah* yaitu pengikutan seseorang terhadap atau atas orang lain baik itu dari segi bentuk suara, perbuatan, keyakinan dan lain-lain baik itu atas motivasi orang tersebut atau tidak.
6. *Al-Ta'sii*.
7. *Al-Taqlid*, *mashdar* dari *qallada* yaitu mengikuti jejak seseorang atau lainnya baik dari ucapan maupun perbuatan tanpa melihat adanya alasan atau argumen di balik semua tindakan tersebut.

Sejauh yang telah penulis telusuri, hadis-hadis mengenai larangan *tasyabbuh* terhadap ada tiga term utama yang digunakan. Di bawah ini penulis akan paparkan secara umum term-term apa saja yang menyangkut larangan untuk ber-*tasyabbuh*.

¹¹Jamil bin Habib al-Luwaihiq, *at-Tasyabbuh al-Manhi 'Anhu fi al-Fiqh al-Islami*, 19-20.

Hadis dengan Term *Tasyabbuh*

Sedikitnya ada 38 hadis dengan term *tasyabbuh* yang menggunakan pola atau redaksi yang mirip. Perbedaan antar redaksi *matan* secara umum terkelompokkan dalam tiga bentuk. Yaitu:

Hadis 1:

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ ثَابِتٍ حَدَّثَنَا حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي مُنِيبٍ الْجُرَشِيِّ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ.

“Telah menceritakan kepada kami Utsman bin Abu Syaibah berkata, telah menceritakan kepada kami Abu An Nadhr berkata, telah menceritakan kepada kami ‘Abdurrahman bin Tsabit berkata, telah menceritakan kepada kami Hassan bin Athiyah dari Abu Munib Al Jurasyi dari Ibnu Umar ia berkata, “Rasulullah Saw. bersabda: “Barangsiapa menyerupai dengan suatu kaum, maka ia bagian dari mereka”. (HR. Abu Dawud)¹²

Hadis 2:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَزِيدَ يَعْنِي الْوَاسِطِيَّ أَخْبَرَنَا ابْنُ ثَوْبَانَ عَنْ حَسَّانِ بْنِ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي مُنِيبٍ الْجُرَشِيِّ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بُعِثْتُ بِالسَّيْفِ حَتَّى يُعْبَدَ اللَّهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي وَجُعِلَ الذَّلَّةُ وَالصَّغَارُ عَلَى مَنْ خَالَفَ أَمْرِي وَمَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ.

¹²Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'ats al-Azdi al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, Jilid VI, 144.

“Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Yazid, yaitu al-Wasithi, telah dikabarkan kepada kami Ibn Tsauban dari Hasan bin ‘Athiyah dari Abu Munib al-Jurasyi dari Ibn Umar dia berkata: Rasulullah Saw. pernah bersabda: “Aku diutus dengan pedang hingga hanya Allah semata lah yang disembah, tidak ada sekutu bagi-Nya; dijadikan rizkiku di bawah bayangan tombakku; dan dijadikan kehinaan dan kerendahan bagi siapa saja yang menyelisih perkaraku. Barangsiapa menyerupai suatu kaum, maka ia termasuk golongan mereka.” (H.R. Ahmad)¹³

Hadis 3:

حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ ثَابِتِ بْنِ ثَوْبَانَ حَدَّثَنَا
حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي مُنِيبِ الْجُرَشِيِّ عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بُعِثْتُ بَيْنَ يَدَيْ السَّاعَةِ بِالسَّيْفِ
حَتَّى يُعْبَدَ اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي
وَجُعِلَ الذَّلَّةُ وَالصَّعْغَارُ عَلَيَّ مَنْ خَالَفَ أَمْرِي وَمَنْ تَشَبَهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ
مِنْهُمْ

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Yazid, yaitu al-Wasithi, telah dikabarkan kepada kami Ibn Tsauban dari Hasan bin ‘Athiyah dari Abu Munib al-Jurasyi dari Ibn Umar dia berkata: Rasulullah Saw. pernah bersabda: “Aku diutus dengan pedang menjelang hari kiamat hingga hanya Allah semata lah yang disembah, tidak ada sekutu bagi-Nya; dijadikan rizkiku di bawah bayangan tombakku; dan dijadikan

¹³ http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=121&hid=4969&pid=60283 diakses pada tanggal 21 Desember 2016 pkl. 20.46 WIB.

kehinaan dan kerendahan bagi siapa saja yang menyelisihinya perkaraku. Barangsiapa menyerupai suatu kaum, maka ia termasuk golongan mereka.”(H.R. Ahmad)¹⁴

Tabel Hadis Term *Tasyabbuh*

م	طرف الحديث	الصحابي	اسم الكتاب	أفق	العزو	المصنف	سنة الوفاة
1	بعثت بالسيف حتى يعبد الله لا شريك له جعل رزقي تحت ظل رمحي جعل الذلة والصغار على من خالف أمري من تشبه بقوم فهو منهم	عبد الله بن عمر	مسند أحمد بن حنبل	4969	5093	أحمد بن حنبل	241
2	بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له جعل رزقي تحت ظل رمحي جعل الذلة والصغار على من خالف أمري من تشبه بقوم فهو منهم	عبد الله بن عمر	مسند أحمد بن حنبل	4970	5094	أحمد بن حنبل	241
3	بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له جعل رزقي تحت ظل رمحي جعل الذل والصغار على من خالف أمري من تشبه بقوم فهو منهم	عبد الله بن عمر	مسند أحمد بن حنبل	5515	5634	أحمد بن حنبل	241
4	الله بعثني بسيفي بين يدي الساعة وجعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الذل والصغار على من خالفني ومن تشبه بقوم فهو منهم	موضع إرسال	سنن سعيد بن منصور	2210	2370	سعيد بن منصور	220
5	بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله لا شريك له جعل رزقي تحت ظل رمحي جعل الذلة والصغار على من خالف أمري من تشبه بقوم فهو منهم	عبد الله بن عمر	إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة	3326	5437	البوصيري	840
6	بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له جعل رزقي تحت ظل رمحي جعل الذلة والصغار على من خالف أمري من تشبه بقوم فهو منهم	عبد الله بن عمر	إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة	3971	6205	البوصيري	840

¹⁴Ibid.

360	سليمان بن أحمد الطبراني	216	212	مسند الشاميين للطبراني	عبد الله بن عمر	بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له جعل رزقي تحت ظل رمحي جعلت الذلة على من خالفني من تشبه بقوم فهو منهم	7
273	محمد بن إبراهيم الطرسوسي	---	56	مسند أبي أمية الطرسوسي	عبد الرحمن بن صخر	بعثت بالسيف بين يدي الساعة وجعل رزقي في ظل رمحي جعل الذل والصغار على من خالفني من تشبه بقوم فهو منهم	8
249	عبد بن حميد	848	856	مسند عبد بن حميد	عبد الله بن عمر	بعثت بين يدي الساعة مع السيف وجعل رزقي في ظل رمحي وجعل الذل والصغار على من خالف أمري ومن تشبه بقوم فهو منهم	9
235	ابن ابي شيبة	19629	18833	مصنف ابن أبي شيبة	عبد الله بن عمر	بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا يشرك به شيء جعل رزقي تحت ظل رمحي جعل الذلة على من خالف أمري من تشبه بقوم فهو منهم	10
235	ابن ابي شيبة	19665	18869	مصنف ابن أبي شيبة	موضع إرسال	بعثت بالسيف بين يدي الساعة جعل رزقي تحت ظل رمحي جعل الذل والصغار على من خالفني من تشبه بقوم فهو منهم	11
235	ابن ابي شيبة	7 : 636	32314	مصنف ابن أبي شيبة	موضع إرسال	الله بعثت بالسيف بين يدي الساعة وجعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الذل والصغار على من خالفني ومن تشبه بقوم فهو منهم	12
235	ابن ابي شيبة	33561	32319	مصنف ابن أبي شيبة	عبد الله بن عمر	جعل رزقي تحت رمحي جعل الذلة والصغار على من خالف أمري من تشبه بقوم فهو منهم	13
340	ابن الأعرابي	1137	1121	معجم ابن الأعرابي	عبد الله بن عمر	بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له جعل رزقي تحت ظل رمحي جعل الذل والصغار على من خالف أمري من تشبه بقوم فهو منهم	14
347	أحمد بن سليمان حدلم	---	31	جزء من حديث الأوزاعي لابن حدلم	عمر بن الخطاب	بعثت بالسيف بين يدي الساعة حتى يعبد الله لا يشرك به جعل رزقي تحت ظل رمحي جعل الذل والصغار على من خالف أمري من تشبه بقوم فهو منهم	15

414	تمام بن محمد الرازي	770	722	فوائد تمام الرازي	عبد الله بن عمر	بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له جعل رزقي تحت ظل رمحي جعل الذل على من خالف أمري من تشبه بقوم فهو منهم	16
458	البيهقي	1199	1150	شعب الإيمان للبيهقي	عبد الله بن عمر	بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له جعل رزقي تحت ظل رمحي جعل الذلة على من خالف أمري من تشبه بقوم فهو منهم	17
481	عبد الله بن محمد الأنصاري	465	445	ذم الكلام وأهله لعبد الله الأنصاري	عبد الرحمن بن صخر	بعثت بين يدي الساعة بالسيف وجعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الذل والصغار على من خالفني ومن تشبه بقوم فهو منهم	18
481	عبد الله بن محمد الأنصاري	466	446	ذم الكلام وأهله لعبد الله الأنصاري	أنس بن مالك	جعل رزقي تحت ظل رمحي جعل الذل والصغار على من خالف أمري من تشبه بقوم فهو منهم	19
481	عبد الله بن محمد الأنصاري	467	447	ذم الكلام وأهله لعبد الله الأنصاري	عبد الله بن عمر	بعثت بين يدي الساعة بالسيف وجعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الصغار على من خالف أمري ومن تشبه بقوم فهو منهم	20
180	عبد الله بن المبارك	105	104	الجهاد لابن المبارك	موضع إرسال	الله بعثني بالسيف بين يدي الساعة وجعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الذل والصغار على من خالفني ومن تشبه بقوم فهو منهم	21
321	الطحاوي	231	201	مشكل الآثار للطحاوي	عبد الله بن عمر	بعثت بالسيف بين يدي الساعة ليعبد الله وحده لا شريك له جعل رزقي تحت رمحي جعل الذل والصغار على من خالفني من تشبه بقوم فهو منهم	22
243	محمد بن نصر الرملي	---	9	تفسير عطاء الخراساني	عبد الله بن عمر	بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له وجعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الذلة والصغار على من خالف أمري ومن	23

Larangan Tasyabbuh Dalam Perspektif Hadis (Nablur Rahman Annibras)

						تشبه بقوم فهو منهم
571	ابن عساكر الدمشقي	---	72534	تاريخ دمشق لابن عساكر	عبد الله بن عمر	بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له جعل رزقي تحت ظل رمحي جعل الذل والصغار على من خالف أمري من تشبه بقوم فهو منهم
748	الذهبي	---	1191	سير أعلام النبلاء الذهبي	عبد الله بن عمر	بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له وجعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الذل والصغار على من خالف أمري ومن تشبه بقوم فهو منهم
748	الذهبي	---	1236	سير أعلام النبلاء الذهبي	عبد الرحمن بن صخر	بعثت بين يدي الساعة بالسيف وجعل رزقي تحت ظل رمحي وجعل الذل والصغار على من خالف أمري ومن تشبه بقوم فهو منهم
742	يوسف المزي	---	3934	تقذيب الكمال للمزي	عبد الله بن عمر	بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له وجعل رزقي تحت رمحي وجعل الذل والصغار على من خالف أمري ومن تشبه بقوم فهو منهم
333	أبو بكر الدينوري	147	147	الجالسة وجواهر العلم للدينوري	عبد الله بن عمر	بعثت بين يدي الساعة حتى يعبد الله وحده لا شريك له جعل رزقي تحت ظل رمحي جعل الذلة والصغار على من خالفني من تشبه بقوم فهو منهم
463	الحطيب البغدادي	2 : 73	448	الفقيه والمتفقه للحطيب	عبد الله بن عمر	بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له جعل رزقي تحت ظل رمحي جعل الذل والصغار على من خالف أمري من تشبه بقوم فهو منهم
275	أبو داود السجستاني	4031	3514	سنن أبي داود	عبد الله بن عمر	من تشبه بقوم فهو منهم
292	أبو بكر البزار	2966	2599	البحر الزخار بمسند البزار	حذيفة بن حسيل	من تشبه بقوم فهو منهم
360	سليمان بن أحمد الطبراني	1862	1847	مسند الشاميين للطبراني	حذيفة بن حسيل	من تشبه بقوم فإنه منهم
454	الشهاب القضاعي	390	370	مسند الشهاب	موضع إرسال	من تشبه بقوم فهو منهم
807	نور الدين الفيثمي	144	136	كشف الأستار	حذيفة بن حسيل	من تشبه بقوم فهو منهم

360	سليمان بن أحمد الطبراني	8327	8546	المعجم الأوسط للطبراني	حذيفة بن حسيل	من تشبه بقوم فهو منهم	35
330	أبو ذؤالة الليثي الحمصي	---	3	حديث أبي ذؤالة وغيره	صدي بن عجلان	من تشبه بقوم فهو منهم من أحب قوما حشر معهم	36
597	أبو الفرج ابن الجوزي	138	67	تلبيس إبليس لابن الجوزي	عبد الله بن عمر	من تشبه بقوم فهو منهم	37
1255	الشوكاني	1 : 205	600	الفوائد المجموعة للشوكاني	لم يذكر المصنف اسمه	من تشبه بقوم فهو منهم	38

Hadis dengan Term

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي مَرْيَمَ حَدَّثَنَا أَبُو غَسَّانَ قَالَ حَدَّثَنِي زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شَبْرًا بِشَبْرٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّىٰ لَوْ سَلَكَوْا جُحْرَ ضَبٍّ لَسَلَكَتُمُوهُ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى قَالَ فَمَنْ؟

Telah diberitakan kepada kami Sa'id bin Abi Maryam, telah diberitakan kepada kami Abu Ghassan, dia berkata: diberitakan kepada ku Zaid bin Aslama dari 'Atha bin Yassar dari Abi Sa'id r.a. bahwasanya Nabi Saw. pernah berkata: Sungguh kalian akan mengikuti jalan orang-orang sebelum kalian sejengkal demi sejengkal dan sehasta demi sehasta sampai jika orang-orang yang kalian ikuti itu masuk ke lubang biawak sekalipun pasti kalian pun akan mengikutinya." Kami berkata, "Wahai Rasulullah, apakah yang diikuti itu adalah Yahudi dan Nashrani?" Beliau menjawab , "Lantas siapa lagi?". (HR. Bukhari)¹⁵

¹⁵Imam Abu Abdullah Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Damaskus: Dar ibn Kathir, 2002), 856.

Tabel Hadis Term *Ittiba'*

م	طرف الحديث	الصحاحي	اسم الكتاب	أفق	العزو	المصنف	سنة الوفاة
1	لتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو سلكوا حجر ضب لسلكتموه قلنا يا رسول الله اليهود والنصاري قال فمن	سعد بن مالك	صحيح البخاري	3221	3456	محمد بن اسماعيل البخاري	256
2	لتبعن سنن من قبلكم شبرا بشبر وذراعا بذراع حتى لو دخلوا حجر ضب تبعتمهم قلنا يا رسول الله اليهود والنصاري قال فمن	سعد بن مالك	معالم التنزيل تفسير البغوي	620	618	الحسين بن مسعود البغوي	516

Studi *Sanad dan Matan* Hadis

عَنْ ابْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بُعِثْتُ بَيْنَ يَدَيْ السَّاعَةِ بِالسَّيْفِ حَتَّى يُعْبَدَ اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَجُعِلَ رِزْقِي تَحْتَ ظِلِّ رُمْحِي وَجُعِلَ الذُّلَّةُ وَالصَّغَارُ عَلَيَّ مَنْ خَالَفَ أَمْرِي وَمَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ

Setelah melakukan penelusuran, hadis ini dikeluarkan di banyak tempat. Beberapa diantaranya yaitu:¹⁶

1. Penggalan kalimat terakhirnya dalam *Sunan Abi Dawud*.
2. Hadis yang sama namun dikeluarkan oleh Hudzaifah bin al-Yaman penulis temukan dalam *al-Bahr al-Zakhar bi Musnad al-Bazar*.
3. *Tahzib al-Kamal* karya al-Mizzi
4. *Al-Mu'jam al-Awsath* karya Imam al-Thabrani
5. Mushannaf Ibn Abi Syaibah
6. Musnad al-Syihab

¹⁶Software Gawami al-Kalem

7. *Musnad Imam Ahmad.*

Sedikitnya, ada empat jalur periwayatan mengenai hadis tersebut. Salah satunya adalah jalur periwayatan dari Abdullah bin Umar r.a. - Abu Munib al-Jarasyi – Hasan bin ‘Athiyah – Abd al-Rahman bin Tsabit bin Tsauban – Abu al-Nadhr.

1. Abdullah bin Umar (w.73 H). Nama lengkapnya adalah Abdullah bin Umar bin Khatab bin Tufail. Lebih dikenal dengan nama Ibn Umar atau Abu Abd al-Rahman. Dia dikenal sebagai seorang sahabat yang berpegang teguh pada *atsar*.¹⁷
2. Abu Munib al-Jarasyi adalah seorang tabiin yang tinggal di negeri Damaskus-Syam. Dikenal sebagai seorang perawi yang *tsiqah* sebagaimana diterangkan oleh al-Dzahabi, Ibn Hajar al-Asqalani, Ahmad bin Abdullah al-‘Ajali, maupun Abu Hatim bin Hibban. Dia juga merupakan murid dari Abu Hurairah dan Ibn Umar.¹⁸
3. Hasan bin ‘Athiyah atau lebih kenal dengan nama Hasan bin ‘Athiyah al-Muhary tinggal di negeri Damaskus-Syam. Dikenal sebagai seorang perawi yang *tsiqah* sebagaimana dikatakan oleh Imam Ahmad bin Hanbal maupun Ahmad bin Abdullah al-‘Ajaly. Imam al-Bukhari dan Abu Hatim bin Hibban memujinya sebagai salah satu sosok terbaik di masanya. Al-Dzahabi menilainya sebagai sosok yang *tsiqah* namun berpaham Qadariyah.¹⁹
4. Abd al-Rahman bin Tsabit bin Tsauban (w. 165 H) digelari dengan gelar *al-Zahid* pernah mendiami beberapa tempat seperti Baghdad dan Damaskus-Syam. Dikenal sebagai perawi yang *shuduq* namun terkadang tersalahkan dan dituduh sebagai seorang Qadary. Abu Hatim al-Razi menilainya sebagai sosok yang *tsiqah*, namun terpengaruh paham Qadariyah dan berubah akalnya di penghujung hayatnya, dia termasuk sosok

¹⁷*Ibid.*

¹⁸*Ibid.*

¹⁹*Ibid.*

yang *mustaqim al-hadis*. Hal serupa diucapkan pula oleh Ibn Hajar al-Asqalani, menurutnya dia adalah sosok yang *shuduq*, ahli zuhud, namun terkadang salah, dan dituduh sebagai seorang Qadary dan berubah di akhir hayatnya. Abu Hatim bin Hibban memasukkannya dalam kategori *tsiqah*. Ahmad bin Hanbal menilainya dengan *manakir al hadis* atau ucapannya kurang bisa “dipegang”. Dia bukan termasuk sosok yang “kuat” dalam hadis.²⁰

5. Abu al-Nadhr (w. 207 H) memiliki nama asli Hasyim bin al-Qasim bin Muslim bin Muqsim atau lebih dikenal dengan nama Hasyim bin al-Qasim al-Laitsy. Dijuluki dengan sebutan *qusair* pernah berdiam di Baghdad dan Khurasan. Dia adalah sosok perawi yang *tsiqah tsabit*. Abu Hatim al-Razi menilainya sebagai sosok yang *shuduq*. Sedangkan Abu Hatim bin Hibban menilainya sebagai sosok yang *tsiqah*. Ibn Abd al-Barr al-Andalusi menyepakatinya sebagai sosok yang *shuduq*.

Berdasarkan penelusuran di atas, dapat disimpulkan beberapa poin dari jalur periwayatan tersebut, yaitu: a) Besar kemungkinan bertemunya para perawi yang terdapat dalam jalur sanad tersebut. Hanya Hasan bin ‘Athiyah yang belum ditemukan catatan sejarahnya. b) Seluruh perawi yang disebutkan tidak ada yang memiliki catatan “hitam” dalam historis biografinya, kecuali Abd al-Rahman bin Tsabit bin Tsauban yang di akhir hayatnya mengalami kemunduran akal.

Dari segi *matan* hadis, ditemukan sedikitnya ada tiga redaksi yang berbeda antara satu dengan lainnya. Perbedaan tersebut terletak pada keutuhan dari *matan* itu sendiri. Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Utsman bin Abi Syaibah, redaksi *matan* hadis hanya merupakan bagian akhir dari rangkaian *matan* secara keseluruhan. Yaitu:

²⁰*Ibid.*

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ
ثَابِتٍ حَدَّثَنَا حَسَّانُ بْنُ عَطِيَّةَ عَنْ أَبِي مُنِيبٍ الْجُرَشِيِّ عَنْ ابْنِ عُمَرَ
قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ فَهُوَ مِنْهُمْ.

Adapun hadis yang dikeluarkan oleh Muhammad bin Yazid dan Abu al-Nadhr merupakan redaksi utuh dari *matan* hadis tersebut. Namun demikian, ada pengurangan redaksi dalam hadis yang dikeluarkan oleh Muhammad bin Yazid, yaitu kalimat “بَيْنَ يَدَيْ السَّاعَةِ” sebelum kata بُعِثْتُ. Kesimpulan yang dapat dikemukakan adalah adanya keterkaitan antara satu redaksi dengan redaksi lainnya. Keterkaitan tersebut tampak saling melengkapi antara satu riwayat dengan riwayat lainnya. Kesimpulan yang dapat diutarakan mengenai kualitas *sanad* dan *matan* dari hadis tersebut adalah bahwa semua perawi dalam hadis di atas merupakan sosok yang *tsiqah* kecuali Abd al-Rahman bin Tsabit yang merupakan sosok yang *shuduq* (jujur) namun sering disalahkan akibat *ikhtilath* nya di masa akhir hayatnya. Hadis ini dapat dimasukkan dalam kategori hadis *hasan* mengingat semua syarat-syarat diterimanya sebuah hadis telah tercukupi dengan baik, baik dari segi *sanad* maupun *matan*.

Tasyabbuh Yang Terlarang

Tasyabbuh atau meniru sebuah tradisi yang dilakukan oleh orang-orang yang beragama non-Islam jika merujuk pada hadis di atas maka dengan tegas Rasulullah melarang hal tersebut. Namun demikian, apakah seluruh *tasyabbuh* itu kemudian menjadi hal yang terlarang secara mutlak? Mengenai hal ini sejatinya *tasyabbuh* terbagi dalam dua kategori, *tasyabbuh* yang dapat diterima dan *tasyabbuh* yang terlarang. Dilarangnya *tasyabbuh* oleh Rasulullah berdasarkan dari berbagai pertimbangan tekstual dan kontekstual yang ada. Adanya beberapa ritual keagamaan dalam Islam yang merupakan

hasil adopsi dan modifikasi dari tradisi-tradisi terdahulu seperti *aqiqah*, tradisi makan sahur ketika puasa, *thawaf* mengelilingi Ka'bah, nikah dan lain sebagainya menjadi sebuah alasan yang kuat tentang ketidak absolutan hadis-hadis yang melarang praktek *tasyabbuh*. Ibnu Taimiyah membagi praktek *tasyabbuh* yang dilarang atau bertentangan dengan syariah Islam dalam dua bentuk:²¹

1. *Tasyabbuh* atas tradisi-tradisi kaum non-Muslim yang dilakukan secara sadar bahwa tradisi-tradisi tersebut dilakukan secara khusus oleh mereka. Contohnya adalah tradisi berbagi hiasan telur di hari Paskah yang memang menjadi bagian tradisi dari agama Nasrani. Atau tradisi menyediakan sesaji atau sesajen di depan patung-patung atau tempat-tempat yang dianggap keramat dengan tujuan sebagai persembahan bagi sosok yang dipercaya sebagai penunggu atau penguasa tempat-tempat tersebut.
2. *Tasyabbuh* yang dilakukan oleh mereka yang pada dasarnya tidak mengetahui apa hakikat atau makna dibalik tradisi-tradisi yang diikutinya. Mengenai hal ini, praktek semacam ini terbagi kedalam dua jenis:
 - a. Tradisi yang pada dasarnya memang diambil dari tradisi keagamaan agama lain yang dikerjakan dalam keadaan yang sama atau ada sedikit modifikasi atau perubahan baik dari segi waktu, tempat maupun teknis pelaksanaan. Sebagai contoh adalah perayaan Natal oleh sebagian masyarakat Indonesia yang notabene mayoritas beragama Islam. Ikut merayakan hari Natal oleh masyarakat Muslim di negeri ini pada umumnya didasari *ikut-ikutan* atau ketidak tahuan mereka akan apa hakikat dari hari raya Natal sebenarnya.
 - b. Tradisi yang bukan berasal atau tidak diambil dari tradisi keagamaan agama lain, namun secara kebetulan tradisi

²¹Ibn Taimiyah, *Iqtida' al-Sirath al-Mustaqim: Mukhalafah Ashab al-Jahim*, (Beirut: Dar el-Fikr, 2003), 203.

tersebut juga dikerjakan oleh pemeluk agama non-Islam. Untuk jenis seperti ini bukanlah dianggap sebagai *tasyabbuh*. Adapun hukum melakukannya tergantung apakah bersinggungan dengan syariat atau tidak. Contoh dari bentuk ini biasanya menyangkut pakaian, makanan dan hal-hal lainnya yang berkenaan dengan kebiasaan sehari-hari yang umum terjadi di masyarakat. Menurut Nashir bin Abd al-Karim al-'Aql, tidak semua praktek *tasyabbuh* dihukumi secara mutlak sebagai praktek yang dilarang. Menurutnya, meniru dalam hal-hal umum yang dipandang positif masih mungkin untuk diperbolehkan. Dia menghukumi mubah pada praktek peniruan tradisi dari orang-orang non-Muslim dan kafir jika terkait dengan masalah keduniawian dan bukan ciri khusus dari orang-orang tersebut. Selain itu, perlu dipastikan pula praktek tersebut tidak memberikan nilai *mudharat* terhadap umat Muslim apapun bentuknya. Dalam konteks ini, jika peniruan tersebut tidak mengandung unsur-unsur yang bertentangan dengan syariat Islam baik itu al-Qur'an maupun al-Sunnah, maka peniruan tersebut dihukumi secara *mubah*. Sebagai contoh adalah penggunaan hal-hal keduniawian seperti alat-alat teknologi terkini (telepon genggam, televisi, laptop dan lain sebagainya).

Penutup

Hadis-hadis yang menyinggung tentang larangan dari praktek *tasyabbuh* akan tradisi-tradisi kaum non-Muslim khususnya kaum Yahudi dan Nasrani sejatinya merupakan bentuk perlindungan atas identitas ke-Islaman umat Muslim. Pelarangan tersebut menurut hemat penulis bukanlah sebuah pelarangan yang bersifat mutlak, namun hanya berlaku dalam konteks yang bertentangan dengan akidah dan syariah saja. Adapun praktek *tasyabbuh* yang tidak berkaitan dengan kedua hal di atas merupakan bentuk dari *tasyabbuh*

yang diperbolehkan selama tidak menyinggung kaidah-kaidah normatif agama baik itu *nash* al-Qur'an maupun al-Sunnah serta bukan bagian dari kebiasaan khusus kaum atau golongan tersebut.

Budaya *Valentine's Day* yang diperingati setiap tanggal 14 Februari oleh sebagian pemuda-pemudi Indonesia yang beragama Islam merupakan salah satu bentuk *tasyabbuh* yang terlarang. Para pemuda-pemudi Muslim Indonesia seharusnya mempunyai tradisi yang sarat akan nilai-nilai akhlak yang mulia alih-alih merayakan sebuah tradisi yang penuh dengan hura-hura, *khalkwat* dengan lawan jenis yang bukan *mahramnya* atau bahkan menjurus ke arah perzinahan atas nama kasih sayang. Inilah yang diwanti-wanti oleh Rasulullah melalui keberadaan hadis-hadis tentang *tasyabbuh* itu sendiri. *Wallahu a'lam bi al-shawwab*.

Daftar Pustaka

- al-Bukhari, Imam Abu Abdullah Muhammad bin Ismail, *Shahih al-Bukhari*, Damaskus: Dar ibn Kathir, 2002.
- al-Luwaihiq, Jamil bin Habib, *at-Tasyabbuh al-Manhi 'Anhu fi al-Fiqh al-Islami*, Makkah: Jami'ah Umm al-Qura, 1417 H.
- al-Sijistani, Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'ats al-Azdi, *Sunan Abi Dawud*, Damaskus: Dar al-Resalah al-A'lamiah, 2009.
- al-Tirmidzi, Abu Isa Muhammad bin Isa, *al-Jami' al-Kabir*, Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1996.
- Taimiyah, Ibn, *Iqtida' al-Sirath al-Mustaqim: Mukhalafah Ashab al-Jahim*, Beirut: Dar el-Fikr, 2003.
- Faris, Ahmad, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, Beirut: Dar al-Jayl, 1411 H.
- Hapsin, Abu, *Islam dan Budaya Lokal: Ketegangan antara Problem Pendekatan dan Kearifan Lokal Masyarakat Jawa*, dalam Annual Conference on Islamic Studies (ACIS) ke-10 di Banjarmasin pada tanggal 1-4 November 2010.
- Manzur, Ibn, *Lisan al-'Arab*, Beirut: Dar ash-Shadir, 1990.

Na'im, Akhsan & Hendry Syaputra, *Kewarganegaraan, Suku Bangsa, Agama, dan Bahasa Sehari-Hari Penduduk Indonesia*, Jakarta: Badan Pusat Statistik, 2010.

Qa'ah Ji, Muhammad Rawwas & Hamid Shadiq Qunaybi, *Mu'jam Lughah al-Fuqaha*, Beirut: Dar al-Nafa'is, 1988.

Tasrif, Muhammad, *Islam dan Multikulturalisme*, Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2010.

Software Gawami al-Kalem

http://library.islamweb.net/hadith/display_hbook.php?bk_no=121&hid=469&pid=60283 diakses pada tanggal 21 Desember 2016 pkl. 20.46 WIB.

https://id.wikipedia.org/wiki/Hari_Kasih_Sayang Diakses pada tanggal 20 Desember 2016, pukul 12.29 WIB.

PENDEKATAN *SOCIAL EXCHANGE* PERSPEKTIF GEORGE C. HOMANS

Umar

Institut Agama Islam Muhammadiyah Bima
Email: laodeumarpgmi@gmail.com

Abstrak

Struktur sosial kehidupan manusia secara hakikat saling membutuhkan satu dengan yang lainnya. Seorang manusia dalam konteks hubungan sosial antar sesamanya, dianggap memiliki kontribusi bagi manusia lainnya bilamana melakukan transaksi sosial kemanusiaan. Konsep transaksi sosial inilah yang dijabarkan George C. Homans dalam teorinya *social exchange* yang secara substantif menjelaskan bentuk-bentuk proposisi sosial manusia mulai dari proposisi sukses, stimulus, nilai, deprivasi-satasi, dan restu-agresi yang sejatinya muatan proposisi tersebut dapat menjadi fondasi pembelajaran sosial manusia. Teori *social exchange* juga erat hubungan dengan deskripsi perilaku yang saling memengaruhi dalam membangun hubungan sosial seperti adanya unsur ganjaran, pengorbanan dan keuntungan yang dapat menciptakan keseimbangan, keselarasan, dan kerharmonisan hubungan sosial dalam kehidupan sehari-hari.

Kata Kunci: social exchange, manusia, proposisi sosial

Pendahuluan

K eberagaman dalam kehidupan sosial manusia, dapat diketahui bahwa sebagian besar masyarakat teroganisasi secara sederhana dan kecil; sementara sebagian lainnya besar dan kompleks. Sebagian masyarakat menopang kehidupannya dengan berburu binatang liar dan bertani, di sisi lain sebagian masyarakat menggantungkan hidupnya pada industri modern. Tetapi perlu dimaknai pula bahwa esensi sosial kehidupan manusia sejatinya saling membutuhkan satu dengan yang lain.¹ Bila ditinjau

¹Stephen K. Sanderson, *Makro Sosiologi: Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas Sosial* (Cet. 3; Jakarta: PT Rajagrafindo, 2000), 1.

dari hubungan interaksi sosial antara kelompok-kelompok manusia dalam kehidupan masyarakat, interaksi tersebut mencolok manakala terjadi benturan kepentingan perorangan maupun kepentingan kelompok.² Dintinjau dari konteks hubungan sosial antara manusia, pada umumnya manusia yang ada dalam kelompok masyarakat, dapat dilihat dari perilaku yang saling memengaruhi dalam hubungan tersebut, seperti; unsur ganjaran, pengorbanan dan keuntungan. Ganjaran merupakan segala hal yang diperoleh melalui adanya pengorbanan, dan pengorbanan secara tidak langsung merupakan tindakan yang dilakukan untuk memenuhi keuntungan. Jadi perilaku sosial terdiri atas pertukaran paling sedikit antara dua orang berdasarkan perhitungan untung-rugi. Misalnya, pola-pola perilaku di tempat kerja dan persahabatan.

Analogi tersebut bila dimaknai mengungkapkan bahwa setiap individu menjalin pertemanan tentunya mempunyai tujuan, minimal untuk saling memperhatikan satu sama lain. Individu tersebut pasti diharapkan untuk berbuat sesuatu bagi sesamanya, saling membantu jikalau dibutuhkan, dan saling memberikan dukungan dikala sedih. Namun, satu hal yang perlu disadari, bahwa mempertahankan hubungan persahabatan itu juga membutuhkan biaya (*cost*) tertentu, seperti hilang waktu dan energi serta kegiatan-kegiatan lainnya yang tidak jadi dilaksanakan. Meskipun biaya-biaya ini tidak dilihat sebagai sesuatu hal yang mahal atau membebani ketika dipandang dari sudut penghargaan (*reward*) yang didapatkan dari persahabatan tersebut. Namun, biaya tersebut harus dipertimbangkan apabila kita menganalisis secara objektif hubungan-hubungan transaksi yang ada dalam persahabatan. Apabila biaya yang dikeluarkan terlihat tidak sesuai dengan imbalannya, yang terjadi justru perasaan tidak enak dipihak yang merasa bahwa imbalan yang diterima itu terlalu rendah dibandingkan dengan biaya atau pengorbanan yang sudah diberikan. Analisa mengenai hubungan sosial yang terjadi menurut

²Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Cet. 30; Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2002), 62.

cost and reward ini merupakan salah satu ciri khas teori pertukaran.³

Teori pertukaran sosial memusatkan perhatiannya pada tingkat analisis mikro, khususnya pada tingkat kenyataan sosial antar pribadi (*interpersonal*). Muatan pembahasan yang ditekankan oleh George C. Homans dalam teori pertukaran sosial. Homans dalam analisisnya berpegang pada keharusan menggunakan prinsip-prinsip psikologi individu untuk menjelaskan perilaku sosial dari pada hanya sekedar menggambarkannya.⁴ Berbeda dengan analisis yang diungkapkan oleh teori interaksi simbolik, teori pertukaran ini terutama melihat perilaku nyata, bukan proses-proses yang bersifat subjektif semata. Hal ini juga dianut oleh Homans yang tidak memusatkan perhatiannya pada tingkat kesadaran subjektif atau hubungan-hubungan timbal balik yang bersifat dinamis antara tingkat subjektif dan interaksi nyata seperti yang terjadi pada interaksionisme simbolik. Homans lebih jauh berpendapat bahwa teori pertukaran sosial itu dilandaskan pada prinsip transaksi ekonomi yang elementer. Maksudnya dengan transaksi ekonomi elementer yakni orang menyediakan barang dan jasa dan sebagai imbalannya berharap barang dan jasa yang diinginkan. Meski demikian para ahli teori pertukaran sosial memiliki asumsi sederhana bahwa interaksi sosial itu mirip transaksi ekonomi, akan tetapi dalam transaksi ekonomi tidak semuanya diukur dengan nilai finansial, sebab dalam transaksi sosial dipertukarkan juga hal-hal yang nyata dan tidak nyata.⁵

Menurut hemat penulis, teori pendekatan *social exchange* yang dipelopori oleh George C. Homans lebih menekankan pada persoalan sisi psikologis interaksi sosial antara individu yang satu dengan individu lainnya, dalam membangun suatu hubungan dalam kehidupan sehari-hari. Dalam hal ini, membangun sebuah hubung-

³Margaret M. Poloma, *Sosiologi Kontemporer* (Cet. 4; Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2000), 52.

⁴George Ritzer, Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern* (Yogyakarta: PT Kreasi Wacana, 2008), 454.

⁵Margaret M. Poloma, *Sosiologi Kontemporer*, 54.

an mesti ada umpan balik sebagai tujuan dari terciptanya hubungan sosial yang berimplikasi pada nilai transenden keseimbangan, keselarasan, maupun keaharmonisan hubungan sosial kemanusiaan. Berangkat dari gambaran teoritis di atas, penulis berusaha menguraikan satu tulisan yang berkenaan dengan topik bahasan “telaah kritis pemikiran studi sosial: perspektif pendekatan *sosial exchange* George C. Homans”. Besar harapan pembahasannya dapat memberikan sumbangsi pengetahuan, terkhusus bagi penulis, dan insan-insan yang peduli perihal keseimbangan dalam hubungan sosial.

Pengertian Pendekatan *Social Exchange*

Secara etimologi, teori pertukaran sosial berasal dari kata *exchange, change* yang artinya pertukaran, tukar.⁶ Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Pertukaran* adalah perbuatan, bertukar atau mempertukarkan; pergantian, peralihan.⁷ Sedangkan sosial (*social*), yang artinya berkenaan dengan masyarakat, memperhatikan kepentingan umum (suka tolong menolong atau menderma).⁸ Sementara itu dari sisi terminologinya, teori pertukaran sosial adalah teori dalam ilmu sosial yang menyatakan bahwa dalam hubungan sosial terdapat unsur ganjaran, pengorbanan, dan keuntungan yang saling mempengaruhi. Teori ini menjelaskan bagaimana manusia memandang tentang hubungan dengan orang lain sesuai dengan anggapan diri manusia tersebut terhadap:

- a. Keseimbangan antara apa yang diberikan ke dalam hubungan dan apa yang dikeluarkan dari hubungan itu.
- b. Jenis hubungan yang dilakukan.
- c. Kesempatan memiliki hubungan yang lebih baik dengan orang lain.⁹

⁶S. Wojowasito, *Kamus Lengkap Inggris-Indonesia:Indonesia-Inggris* (Jakarta: Hasta, 2007), 54.

⁷Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Cet. 4; Jakarta: Balai Pustaka, 2007), 1217.

⁸*Ibid*, 1085.

⁹Eka Evriza. blogspot.com/2013/02/teori-pertukaran-sosial.html. (20 Januari 2017).

Sederhannya pendekatan *social exchange* juga dapat dipahami sebagai proses pertukaran sosial yang berkenaan dengan perbuatan atau hubungan antara manusia, dan pertukaran perbuatan tersebut akan diukur bila terjadi hubungan timbal balik/umpan balik antara satu sama lain dalam kehidupannya sehari-hari. Maksudnya manusia yang memiliki kepekaan sosial dalam membina hubungan sosialnya senantiasa menekankan sisi respek dan responsif kepedulian hubungan yang telah terbangun. Tingkat kepedulian bukan semata hanya dapat diukur dalam sudut pandang yang sifatnya materi, namun terkadang respek perilaku baik dalam bentuk sumbangsi pemikiran, tenaga dan lain sebagainya merupakan bentuk umpan balik yang memiliki dimensi amat berharga dalam menjaga serta menguatkan keberlangsungan hubungan sosial kemanusiaan.

Konsepsi George C. Homans Tentang Sosial Exchange

Biografi Singkat George C. Homans

George Casper Homans (lahir di Boston , Massachusetts, 11 Agustus 1910 – meninggal di Cambridge, Massachusetts, 29 Mei 1989, pada usia 78 Tahun), ia adalah seorang sosiolog Amerika, pendiri sosiologi perilaku dan teori pertukaran.¹⁰ Homans masuk Harvard College pada tahun 1928 dengan luas konsentrasi dalam bahasa Inggris dan sastra Amerika. Homans tinggal di lingkungan di mana orang sangat menyadari hubungan sosial, Homans menjadi tertarik pada sosiologi. Dari tahun 1934 sampai 1939, ia adalah seorang Junior Fellow dari Masyarakat yang terbentuk baru penerima beasiswa di Harvard, melakukan berbagai studi di berbagai bidang, termasuk sosiologi, psikologi dan sejarah. Pengaruh penting pada sudut pandang Homans adalah Joseph Lawrence Henderson, seorang ahli biokimia dan

¹⁰Rachmad K. Dwi Susilo, *20 Tokoh Sosiologi Modern: Biografi Para Peletak Sosiologi Modern* (Yogyakarta: Ae-ruzz Media, 2008), 177.

sosiolog yang percaya bahwa semua ilmu harus didasarkan pada seperangkat terpadu dan metodologis prinsip-prinsip teoritis.

Homans bergabung dengan kelompok diskusi di Harvard yang disebut Circle Pareto, yang dipimpin langsung oleh Henderson yang terinspirasi dari karya Vilfredo Pareto. Dalam Kurun waktu empat tahun, ia kembali ke Boston dan terus mengajar sebagai seorang profesor 1946-1953, dan merupakan seorang profesor sosiologi. Ia kemudian menjadi dosen tamu di University of Manchester pada tahun 1953, di Cambridge University 1955-1956, dan di University of Kent pada tahun 1967. Berdasarkan kemudian teoritis tulisannya, menjadi seorang mayor teori dan tahun 1964 terpilih menjadi Presiden Asosiasi Sosiologi Amerika. Ia pensiun mengajar di tahun 1970.¹¹

Awal Munculnya Teori Pertukaran Sosial

Awal munculnya teori pertukaran bisa ditemukan dalam karya-karya ahli sosiologi serta antropologi fungsional. Akan tetapi perkembangan yang utuh dari teori sosiologi tentang pertukaran sosial pertama kali dikemukakan oleh George C. Homans. Ia dianggap sebagai salah satu tokoh teori sosiologi utama pada periode dari tahun 1950 hingga 1970-an yang mengembangkan teori sosiologi tentang pertukaran sosial skala mikro.¹² Meski demikian proses pertukaran sosial ini juga telah diungkapkan oleh para ahli sosial klasik. Seperti yang diungkapkan dalam teori ekonomi klasik abad ke-18 dan 19, para ahli ekonomi seperti Adam Smith sudah menganalisis pasar ekonomi sebagai hasil dari kumpulan yang menyeluruh dari sejumlah transaksi ekonomi individual yang tidak dapat dilihat besarnya. Ia mengasumsikan bahwa transaksi-transaksi pertukaran akan terjadi hanya apabila kedua pihak dapat memperoleh keuntungan dari pertukaran tersebut, dan kesejahteraan masyarakat pada umumnya dapat dengan baik sekali dijamin

¹¹*Ibid*,

¹²Margaret M. Poloma, *Sosiologi Kontemporer* (Cet. 4; Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2000), 53.

apabila individu-individu dibiarkan untuk mengejar kepentingan pribadinya melalui pertukaran-pertukaran yang dinegosiasikan secara pribadi.

Dasar Transaksi dan Syarat Pertukaran sosial

Homans memulai teorinya menekankan pengembangan ilmu ekonomi bukan dengan psikologis. teori pertukaran homans itu, bertumpu pada asumsi bahwa orang terlibat dalam perilaku untuk memperoleh ganjaran. Pertukaran perilaku untuk memperoleh ganjaran adalah prinsip dasar dalam transaksi ekonomi sederhana. Seorang dapat mempertukarkan pelayanan untuk memperoleh upah mingguan.¹³ Homans merumuskan bentuk analogi transaksi ekonomi simbolis misalnya; dengan uang memungkinkan seseorang membeli kebutuhan dapur membayar sewa rumah dan lain sebagainya, sehingga dapat dikatakan setiap pengeluaran dapat dianggap sebagai contoh pertukaran ekonomis. Lebih jauh lagi Homans mengesakan bahwa ilmu ekonomi dapat menggambarkan hubungan-hubungan pertukaran sedangkan sosiologi dapat menggambarkan struktur-struktur sosial, tetapi yang menjadi kunci penjelasan adalah psikologi.¹⁴

Konsep teori pertukaran sosial juga menekankan adanya suatu konsekuensi dalam pertukaran baik yang berupa ganjaran materiil, misal yang berupa barang maupun spiritual yang berupa pujian. Selanjutnya untuk terjadinya pertukaran sosial harus ada persyaratan yang harus dipenuhi di antaranya; 1) suatu perilaku atau tindakan harus berorientasi pada tujuan-tujuan yang hanya dapat tercapai lewat interaksi dengan orang lain. 2) suatu perilaku atau tindakan harus bertujuan untuk memperoleh sarana bagi pencapaian tujuan-tujuan yang dimaksud.¹⁵ Dengan demikian gambaran syarat-syarat pertukaran sosial, paling tidak menurut hemat penulis bahwa

¹³*Ibid*, 59.

¹⁴*Ibid*, 60.

¹⁵Nurmiatyn. *Blogspot.Com/2012/06/Dalam-Masyarakat-Sekarang-Yang-Serba.html* (22 Januari 2017).

pertukaran sosial antara manusia pada hakikatnya memiliki tujuan yang mau dicapai, dan tujuan itulah yang menjadi standar ketika seseorang membangun suatu hubungan dengan orang lain, baik hubungan persahabatan, pernikahan dan lain sebagainya.

Proposisi George C. Homans Tentang Proses Pertukaran Sosial

George C. Homans percaya bahwa proses pertukaran sosial dapat dijelaskan dalam lima pernyataan proposioanal yang saling berhubungan dan berasal dari psikologi Skinnerian sebagai bentuk pendekatan penelitiannya yang berkaitan dengan proses pertukaran sosial. Lebih lanjut, Homans dalam Margaret M. Poloma menjelaskan pentingnya nilai proposisi pertukaran sosial mencakup; proposisi sukses, stimulus, nilai (*deprivasi-satiasi*), dan restu-agresi (*approval-agression*) sebagai parameter objektif untuk memahami kerangka hubungan dan perilaku sosial manusia.¹⁶ Sebagai penguatan penulis menguraikan secara singkat tentang bentuk pernyataan proposisi-proposisi terkait pentingnya nilai pertukaran sosial dalam membangun hubungan kemanusiaan tersebut, antara lain:

- a. Proposisi sukses, artinya dalam setiap tindakan semakin sering tindakan tertentu memperoleh ganjaran, semakin orang melaksanakan tindakan itu. Contohnya; kita dapat berharap menerima gaji di akhir minggu setelah syarat dengan kerja berat; kita tahu bahwa siswa yang belajar sungguh-sungguh akan memperoleh nilai tinggi, atau kita temukan bahwa senyuman selalu mengundang sambutan hangat sebagai imbalannya.
- b. Proposisi stimulus, artinya semakin mirip stimulus yang ada sekarang ini dengan yang lalu, akan semakin mungkin orang melakukan tindakan yang serupa.¹⁷ Contohnya; mahasiswa yang menginginkan nilai ujiannya baik, mahasiswa itu harus sadar bahwa dia harus tetap mengikuti kuliah dan melakukan beberapa jam untuk konsentrasi belajar agar berhasil dalam ujian.
- c. Proposisi nilai, artinya semakin tinggi nilai suatu tindakan maka

¹⁶Lihat Margaret M. Poloma, *Sosiologi Kontemporer*, 61.

¹⁷*Ibid*, 62.

semakin senang orang melaksanakan.¹⁸ Contohnya; seorang mahasiswa dihadapkan dengan pilihan ia memperoleh kesempatan untuk melihat konser band favoritnya disaat yang sama ia harus mengesampingkan pelajarannya. Dengan demikian masalah sudah menyangkut satu nilai. Manakah yang lebih penting bagi mahasiswa itu, nilai ujian atau kenikmatan menyaksikan konser.

- d. Proposisi deprivasi satiasi, artinya semakin orang memperoleh ganjaran tertentu maka semakin berkurang nilai itu bagi orang yang bersangkutan; Apa yang dikatakan Homans sebagai kunci penjelasan ialah kejenuhan dengan ganjaran tertentu. Contohnya; mahasiswa mungkin telah memiliki empat nilai tertinggi dalam ujiannya dan mungkin merasa bahwa nilai tinggi lainnya tidak akan bernilai sama dengan kesempatan menonton konser band favoritnya.
- e. Proposisi restu-agresi, artinya ganjaran yang tidak seperti yang diharapkan maka akan menyebabkan marah dan kecewa serta dapat menyebabkan perilaku yang agresif. Dalam proposisi berlapis ini Homans berbicara tentang perilaku emosional seseorang. Contohnya; mahasiswa yang datang ke konser namun ternyata semua tiket sudah terjual. Jelas bahwa mahasiswa itu ditolak oleh ganjaran yang diinginkannya dari menghadiri konser itu. Dia mungkin merasa frustrasi dan dikecewakan oleh petugas di loket. Akan tetapi entah bagaimana manajer gedung konser kebetulan lewat dan mendengar sikap permusuhan dari mahasiswa. Akhirnya si mahasiswa itu diberi tempat cadangan di barisan khusus. Maka ia akan senang sekali.¹⁹

Menelaah gambaran proposisi-proposisi tentang pendekatan pertukaran sosial yang dijelaskan Homans dalam teorinya, dalam pandangan penulis bahwa proposisi itu memiliki muatan psikologis untuk memahami sebuah hubungan yang dibangun, ketika

¹⁸*Ibid*, 63.

¹⁹*Ibid*, 64.

memahami secara psikologis tentang maksud dari perilaku atau tindakan seseorang, maka dengan sendirinya akan terciptanya sebuah hubungan yang baik dan akan muncul kesadaran individu dalam melakukan interaksi sosial antar sesama manusia. Dengan demikian tujuan dari pertukaran sosial antara sesama manusia baik itu dalam hubungan rekan kerja, persahabatan dan lain sebagainya dapat tercapai. Lebih dari itu, bila dicermati muatan konten dari bentuk proposisi-proposisi hubungan sosial yang jelaskan oleh Homans, sesungguhnya juga memberikan penekanan kepada setiap individu bahwasanya dalam membangun hubungan sosial memerlukan nilai umpan-balik secara simbolik, yang berupa pertukaran perilaku menjadi suatu keharusan dalam membina hubungan sosial kemanusiaan. Pertukaran perilaku yang dimaksud adalah upaya sadar seorang manusia dalam menyelaraskan, menyeimbangkan hubungan sosialnya dalam bentuk ganjaran dan pengorbanan yang saling menguntungkan guna membina hubungan sosial yang harmonis baik dalam konteks hubungan rekan kerja, persahabatan dan lain sebagainya.

Kritik Terhadap Pendekatan *Social Exchange* George C. Homans

Gambaran Homans tentang perilaku manusia, tidak terlepas dari suatu kritik. Timbulnya kritik itu dikarenakan Homans menggambarkan teorinya berdasarkan psikologi perilaku Skinnerian yang agak sempit dan hanya sedikit mengakui hakikat perbedaan manusia dan binatang. Sebagai mana yang diungkapkan oleh Peter Ekeh, dalam analisisnya mengenai gambaran manusia dari Homans menjelaskan Kontradiksi yang paling parah dalam teori pertukaran sosial Homans ialah kepercayaannya bahwa ia sedang menghadapi psikologi, yaitu psikologi perilaku yang mempelajari manusia sebagai manusia, sebagai anggota spesies manusia, namun psikologi itu mengambil prinsip-prinsipnya dari perilaku binatang. Para pengkritik lain seperti: Zietlin, Simpson dan Singleman; juga merasa dirisaukan oleh "manusia ekonomi" Homans, karena asumsinya mengenai

semua interaksi itu harus itu harus “fair” atau sesuai dengan prinsip distribusi keadilan. Para pengkritik itu menilai dan beranggapan bahwa tidak realistis bila melihat dunia cenderung ke arah pertukaran yang seimbang.²⁰

Di sisi lain, terdapat pula pertentangan teori pertukaran sosial individualistis dan kolektivistis. Pertentangan yang terjadi ini merupakan akibat dari tumbuhnya pertentangan antara orientasi individualistis dan kolektivistis. Homans mungkin merupakan seseorang yang sangat menekankan pada pendekatan individualistis terhadap perkembangan teori sosial. Hal ini tentunya berbeda dengan penjelasan Levi-Strauss yang bersifat kolektivistis khususnya mengenai perkawinan dan pola-pola kekerabatan. Levi-Strauss merupakan seorang ahli antropologi yang berasal dari Prancis, ia mengembangkan suatu perspektif teoritis mengenai pertukaran sosial dalam analisisnya mengenai praktik perkawinan dan sistem kekerabatan masyarakat-masyarakat primitif.²¹ Levi-Strauss membedakan dua sistem pertukaran yaitu *restricted exchange* dan *generalized exchange*. Pada *restricted exchange*, para anggota kelompok A terlibat dalam transaksi pertukaran langsung, masing-masing anggota pasangan tersebut saling memberikan dengan dasar pribadi. Sedangkan pada *generalized exchange*, anggota-anggota suatu kelompok B atau yang lebih besar lagi, menerima sesuatu dari seorang pasangan lain dari orang yang dia berikan sesuatu yang berguna.²² Dalam pertukaran ini memberikan dampak pada integrasi dan solidaritas kelompok-kelompok yang lebih besar dengan cara yang lebih efektif.

Berdasarkan konsepsi teoritis di atas, paling tidak perspektif analisis penulis bahwasannya sikap kritis dari para tokoh sosiologi maupun antropologi yang berkenaan dengan teori pertukaran sosial

²⁰*Ibid*, 72.

²¹Jonathan H. Turner, *The Structure of Sociological Theory Sixth Edition* (U.S.A : Wadsworth Publishing Company, 1998), 255.

²²Doyle Paul Johnson, *Teori Sosilogi Klasik dan Modern* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka, 1980), 59.

(*social exchange*) hasil gagasan George C. Homans, dapat dipahami bebebara poin penting antara lain. 1) Sikap kritis tokoh sosiologi seperti; Peter Ekeh yang menganggap kekeliruan Homans dalam mengadopsi psikologi prilaku Skinnerian sebagai acuan proposisi pertukaran prilaku sosial manusia, itu dikarenakan Peter Ekeh menempatkan manusia secara utuh untuk dijadikan titik ukur pertukaran sosial bukanlah membandingkannya dengan binatang. Sedangkan Homans menempatkan makna prilaku sosial manusia dalam sudut persamaan sebagai makhluk, sehingga ia mengadopsi teori psikologi prilaku *stimulus-respons* ala Skinnerian untuk menjelaskan pertukaran sosial antara manusia. 2) Pertentangan nilai tujuan/orientasi dalam teori pertukaran sosial dari gagasan George C. Homans dan Levi-Strauss, dapat dipahami sebagai bentuk perbedaan cara pandang kedua tokoh tersebut dalam menganalisis bentuk pertukaran prilaku antara manusia, akan tetapi secara substansi pandangan dari kedua tokoh tersebut, tetap berbicara pada konteks pemenuhan kebutuhan dasar manusia, kaitannya dengan proses pertukaran sosial antara manusia dalam kehidupannya sehari-hari. 3) Sikap kritis serta pertentangan yang muncul dari beberapa tokoh sosiologi maupun antropologi tersebut, merupakan karakter ilmu sosial yang kompleks dan dinamis dalam perkembangannya, sebab yang menjadi parameter penelitian sosial adalah manusia itu sendiri. Perlu disadari bahwa manusia dalam perkembangan sosialnya tidaklah stagnan melainkan melaju dan berubah seiring dengan perubahan zaman yang dapat mempengaruhinya.

Dengan demikian secara menyeluruh, pendekatan sosial *exchange* merupakan aspek yang sangat penting untuk dipelajari, agar proses kehidupan sosial antara sesama manusia dapat berjalan seimbang, terutama dalam memenuhi harapan individu yang sifatnya umpan balik keinginan sebagai konsekuensi sebuah hubungan sosial yang dibangun. Dalam artian khusus, jika keseimbangan hubungan sudah tercipta antara satu dengan lainnya, maka keselarasan kehidupan sosial dengan sendirinya akan terwujud dalam kehidupan sehari-hari. Sehingga disadari ataupun

tidak, pemaknaan hal-hal semacam ini dalam realitas hubungan sosial manusia dapat membentuk sebuah konsep pola hidup sosial yang sangat humanis, tanpa melihat sisi kelemahan manusia. Bahkan rasasi sosial manusia yang mengedepankan prinsip pertukaran sosial berdasarkan prososisi-proposisi *social exchange* dapat membentuk tipologi manusia yang memiliki kesadaran, karakter tanggung jawab sosial dalam membangun hubungan kemanusiaan.

Penutup

Sosial *exchange* dapat diartikan sebagai proses pertukaran sosial yang terjadi dalam kehidupan manusia, pertukaran sosial yang dimaksud adalah pertukaran perbuatan yang dapat diamati dari unsur ganjaran, pengorbannan, dan keuntungan yang saling mempengaruhi keberlangsungan hubungan sosial manusia. Selanjutnya, ditinjau dari sudut pandang George C. Homans selaku tokoh sosiologi yang berkenaan dengan pertukaran sosial (*social exchange*), terdapat lima substansi pernyataan proposisi untuk menjelaskan tentang pentingnya pertukaran sosial manusia dalam membangun hubungan sosial mencakup; proposisi sukses, stimulus, nilai (*deprivasi-satiasi*), dan restu-agresi (*approval-agresion*). Dengan memahami proposisi tersebut, maka proses pertukaran sosial itu dapat tercipta dengan baik, terutama dalam hubungan dunia kerja maupun persahabatan.

Perkembangan teori pertukaran sosial George C. Homans, secara aplikasi konsepnya juga dikritisi pula oleh beberapa tokoh pemerhati sosiologi dan antropologi, antara lain; Peter Ekeh, Zietlin, Simpson dan Singleman yang merasa dirisaukan dengan gagasan “manusia ekonomi” Homans, karena asumsinya mengenai semua interaksi itu harus itu harus “fair” atau sesuai dengan prinsip distribusi keadilan. Para kirikus juga menjustifikasi ketidaktepatan Homans dalam teori pertukaran sosialnya, karena merumuskan fondasi teorinya berdasarkan psikologi prilaku Skinnerian yang agak sempit dan hanya sedikit mengakui hakikat perbedaan manusia dan binatang. Meski demikian, bila ditelaah dan dicermati konten sikap

kritis para tokoh tersebut, berkenaan dengan pandangan mereka terhadap gagasan Homans dalam teori pertukaran sosial (*social exchange*) menyakut hubungan antara manusia, sesungguhnya merupakan perbedaan cara pandang para tokoh tersebut dalam menganalisis makna penting hubungan pertukaran sosial (*social exchange*) yang terjadi dalam kehidupan manusia. Kondisi semacam ini, lumrah terjadi sebagai konsekuensi relatifitasnya pengembangan kelimuan, mengingat setiap cara pandang yang diasumsikan oleh para pemikir baik pemikir sosial budaya-adat istiadat, ekonomi-politik, secara filosofis pastinya memiliki persepsi yang berbeda bergantung sudut pandang pendekatan yang digunakan untuk mengkaji, membedah, serta menelaah sebuah persoalan termasuk berkenaan dengan hubungan antar manusia.

Lebih lanjut, menurut hemat penulis konsepsi proposi-proposisi Homans berkaitan dengan ranah praktek kehidupan sosial bila dibandingkan dengan prinsip ikhlas dalam Islam sebagai parameter transaksi sosial kehidupan manusia, harus diakui memang memiliki porsi yang berbeda. Transaksi sosial dalam Islam dengan memposisikan pemaknaan ikhlas pada nilai transendental "johiriyah", artinya seseorang melakukan transaksi hubungan sosial kehidupan seperti; tolong-menolong, memberikan bantuan, sumbangan baik dalam bentuk tenaga, pikiran dan lain sebagainya kepada orang lain memang harus diakui tidak selamanya mengharap timbal balik secara "fair" berupa materi yang sama dari orang yang dibantunya, namun harus diingat bahwa sesungguhnya pelaksanaan ikhlas dalam Islam, seseorang telah menempatkan nilai transaksi sosialnya pada pengharapan sebuah pahala dalam dimensi spiritual sebagai ganjaran perilaku sosial keduniawianya. Meski secara subjektif, pengharapan pahala atas tindakan sosial yang dilakukannya barangkali memiliki makna yang sama dengan muatan simbolis dengan rumusan Homans tentang nilai *social exchange* yang menempatkan ekspektasi *cost dan reward* sebagai ciri khas pertukaran sosial kehidupan manusia. Hanya saja, secara kritis perlu dicermati bahwa transaksi sosial menurut Homans hanya melihat

prilaku manusia yang nampak secara lahiriyah semata. Disinilah sisi pembeda konstruksi pendekatan *social exchange* dalam pandangan Homans dengan konsep ikhlas dalam pandangan teologi Islam sebagai *basic teori* pertukaran sosial dalam kehidupan sosial manusia.

Daftar Pustaka

- Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Cet. 4; Jakarta: Balai Pustaka, 2007.
- Douglas J. Goodman, George Ritzer. *Teori Sosiologi Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern*. Yogyakarta: PT Kreasi Wacana, 2008.
- Eka Evriza. blogspot.com/2013/02/teori-pertukaran-sosial.html. 20 Januari 2017.
- Johnson, Doyle Paul. *Teori Sosilogi Klasik dan Modern*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka, 1980.
- K. Dwi Susilo, Rachmad. *20 Tokoh Sosiologi Modern: Biografi Para Peletak Sosiologi Modern*. Yogyakarta: Ae-ruzz Media, 2008.
- M. Poloma, Margaret. *Sosiologi Kontemporer*. Cet. 4; Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2000.
- Nurmiatyn. Blogspot.Com/2012/06/Dalam-Masyarakat-Sekarang-Yang-Serba.html. 22 Januari 2017.
- Sanderson, Stehphen K. *Makro Sosiologi: Sebuah Pendekatan Terhadap Realitas* Turner, Jonathan H. *The Structure of Sociological Theory Sixth Edition*. U.S.A : Wadsworth Publishing Company, 1998. *Sosial*. Cet. 3; Jakarta: PT Rajagrafindo, 2000.
- Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Cet. 30; Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2002.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*. Cet. 14; Bandung, 2012.
- Wojowasito, S. *Kamus Lengkap Inggris-Indonesia: Indonesia-Inggris*. Jakarta: Hasta, 2007.

PENDIDIKAN PESANTREN MENURUT CAK NUR DAN YUDIAN WAHYUDI

Yan Yan Supriatman

Mahasiswa Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
e-mail: yanz_bima@yahoo.com

Abstrak

Pesantren adalah salah satu lembaga pendidikan tertua yang ada di Indonesia, dan merupakan lembaga yang bisa dikatakan merupakan wujud proses wajar perkembangan sistem pendidikan nasional. Kyai, santri dan ada masjid serta santri yang tinggal menetap di lingkungan pesantren menjadi komponen dan syarat sehingga bisa dikatakan sebagai sebuah pesantren. Dalam penelitian ini mengkaji tentang bagaimana konsep pendidikan pesantren menurut Cak Nur dan Yudian Wahyudi dengan eksistensinya di Era Modern sekarang. Fokus kajian dikaji yang terdiri kurikulum, metode pengajaran yang digunakan, materi ajar, sistem sebagai sebuah lembaga pendidikan dan pengaruh kyai serta peran para santri. Dalam memperoleh data, penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan *library research* yang kemudian data di analisis dengan cara komparatif. Diantara hasil penelitian yang didapat adalah masing-masing konsep pesantren baik oleh Cak Nur maupun Yudian Wahyudi memiliki kelebihan tersendiri. Konsep pesantren yang oleh Cak Nur hanya bersifat teoritis saja karena sampai sekarang Cak Nur belum memiliki pesantren. Sedangkan konsep pesantren oleh Yudian Wahyudi selain berguna secara teoritis juga telah diaplikasikan ke dalam pesantren yang dimilikinya sendiri yang terletak di daerah Yogyakarta. Namun kedua tokoh tersebut sama-sama pernah menimba ilmu di pesantren dan sama-sama lulusan salah satu Universitas terkemuka di luar negeri

Kata kunci: Pesantren, konsep, kurikulum dan system

Pendahuluan

Pesantren telah berkiprah dalam dunia pendidikan di Indonesia dan memberikan sumbangsih yang sangat berpengaruh terhadap perkembangan bangsa, khususnya secara ideologi dan pola pikir. Banyak orang-orang besar yang lahir dari pendidikan pesantren, sebut saja ulama berkelas dunia yaitu

syekh Nawawi al-Bantani, Wahid Hasyim yang pernah menjadi menteri agama, bahkan anaknya, Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang pernah menjadi presiden Indonesia dan banyak lagi para tokoh-tokoh besar lainnya. Namun saat ini, pesantren hampir tergerus oleh pesatnya perkembangan zaman dan tingginya arus ilmu teknologi. Pesantren tidak lagi mengambil perannya seperti halnya lima sampai sepuluh dekade sebelumnya dengan produk-produk unggul yang dihasilkan oleh dunia pesantren sangat berpengaruh dan memainkan perannya sebagai lembaga pendidikan. Dunia modern sekarang menuntut pesantren untuk berbenah dalam hal sistem, programnya, dan kurikulum yang sudah dianggap tidak sesuai dengan kebutuhan, agar pesantren sebagai salah satu lembaga pendidikan tertua di Indonesia tidak dijadikan sebagai salah satu fosil sejarah karena kalah saing dengan lembaga-lembaga pendidikan modern.

Berangkat dari diskursus di atas, membuat para tokoh di Indonesia khususnya tokoh yang memang pernah menimba ilmu di Pesantren seperti Cak Nur yang pernah menimba ilmu di Pesantren Darussalam Gontor dan Yudian Wahyudi pernah menimba ilmu di salah satu pesantren di daerah Tremas memberikan perhatiannya kepada perkembangan pesantren di Masa depan. Oleh sebab itu, selanjutnya tulisan ini akan membahas tentang bagaimana konsep-konsep pesantren yang ideal untuk masa depan dari sudut pandang Cak Nur dan Yudian Wahyudi.

Biografi Cak Nur dan Yudian Wahyudi

Sebelum kita akan membahas apa dan bagaimana itu pesantren dalam kerangka teori dan konsep menurut Cak Nur dan Yudian Wahyudi, terlebih dahulu akan dibahas bagaimana latar belakang dan biografi kedua tokoh di atas. Cak Nur begitulah akrabnya beliau dipanggil yang nama aslinya adalah Nurkholis Majid, lahir di Jombang, Jawa Timur 17 Maret 1939.¹ Sedangkan Yudian Wahyudi

¹Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan* (Jakarta: Paramadina, 1997), 144.

lahir di Balikpapan pada tahun 1960.² Yudian Wahyudi lebih muda 21 tahun dibandingkan dengan Cak Nur. Kalau dilihat dari kisaran umur para peserta didik di Sekolah ataupun di Kampus saat ini, bisa disimpulkan bahwa ketika Yudian Wahyudi baru lahir di Balikpapan, Cak Nur sudah duduk di bangku kuliah.

Dilihat dari belakang pendidikannya, Cak Nur dengan Yudian Wahyudi sama-sama mengenyam pendidikan di dunia pesantren. Menurut penulis, pesantren menjadi lembaga pendidikan yang sangat berpengaruh pada perkembangan dan prestasi akademik Cak Nur dan Yudian Wahyudi. Cak Nur menjadi santri di Pesantren Gontor-Ponorogo dan lulus pada tahun 1960³, sedangkan Yudian Wahyudi menjadi santri di Pesantren Termas-Pacitan (1973-1978) dan Pesantren al-Muawwir-Krapyak Yogyakarta (1978-1979).⁴ Setelah lulus dari pesantren, Cak Nur dan Yudian Wahyudi sama-sama melanjutkan jejang pendidikannya di UIN. Cak Nur melanjutkan pendidikannya di UIN Syarif Hidayatullah⁵ Jakarta pada Fakultas Sastra dan Kebudayaan yang lulus pada tahun 1968. Meraih gelar Doktor dari Universitas Chicago, AS (1984) dengan disertasi *Ibn Taymiyya on Kalam and Falasifa*.⁶

Sedangkan Yudian Wahyudi melanjutkan pendidikannya di UIN Sunan Kalijaga⁷ Yogyakarta pada Fakultas Syari'ah dan Hukum (1982 dan 1979) dan di UGM pada Fakultas Filsafat (1986). Mengambil program M.A. Islamic Studies di McGill University, Montreal, Kanada tahun 1993 dengan tesis: *Hasbi's Theory of Ijtihad in the Context of Indonesia Figh*. Dan melanjutkan studinya dengan mengambil Ph.D. Islamic Studies, McGill pada tahun 2002 dengan

²Yudian Wahyudi, *Dari McGill ke Oxford: Bersama Ali Shari'ati dan Bint al-Shati* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2014), 91.

³Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren...*, 144.

⁴Yudian Wahyudi, *Dari McGill ke Oxford...*, 91.

⁵Ketika Cak Nur sedang kuliah di sana, namanya belum menjadi UIN Syarif Hidayatullah.

⁶Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren...*, 144.

⁷Sama dengan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta ketika Cak Nur kuliah di sana. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta ketika Yudian Wahyudi kuliah di sana masih belum berpindah nama menjadi UIN.

disertasi yang berjudul: *The Slogan 'Back to the Qur'an and the Sunna': A Comparative Study of the Responses of Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabari and Nurcholis Majid.*⁸ Sementara dari sisi pengalaman dan prestasi secara dalam organisasi, Cak Nur Ketua umum HMI dua periode (1966-1971) Presiden Persatuan Mahasiswa Islam Asia Tenggara (1967-1969); wakil Sekjen IIFSO (International Islamic Federation of Students Organisation); Pemimpin Umum majalah Mimbar Jakarta (1971-1974); Directur LSIK Jakarta (1973-1976); Directur Lembaga Kebijakan Islam Samanhudi Jakarta (1974-1992); Fellow dalam Eisenhower Fellowship (1990). Sekarang⁹ menjadi ketua dan sekaligus pendiri Yayasan Wakaf Paramadina, anggota Komnas HAM RI, dan dosen program Pascasarjana IAIN Jakarta.¹⁰

Sedangkan Yudian Wahyudi menjadi Ketua Persatuan Mahasiswa Indonesia-Kanada (Permika)-Montreal (1997), Presiden Pendiri Indonesia Academic Society (Montreal, 1998-1999), Anggota Middle East Studies Asosiation (sejak 1997), Anggota Amerikan Academy of Religion (sejak 1998), Pendiri Pesantren Nawesea (Center of Study of Islam in North America, Western Europe and Shouteast Asia) (2006), Kepala Pusat Penelitian dan Pengabdian Masyarakat Universitas Sains al-Qur'an Jawa Tengah di Wonosobo (2006-2010), Wakil Rois Syuriah PWNUI DIY (2007-2011), Dekan Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga (2007-2011), Ketua Tim Seleksi Calon Anggota Komisi Pemilihan Umum DIY (2008), dan Asisten Deputi Bidang Bimbingan Umat Beragama, Pendidikan Agama dan Keagamaan Kementerian Koordinator Bidang Kesejahteraan Rakyat Republik Indonesia (2011-2014).¹¹

Karya-karya Cak Nur yang sudah diterbitkan antara lain: *Khazanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1986), *Islam Kemodernan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1988), *Islam*

⁸Yudian Wahyudi, *Dari McGill ke Oxford...*, 91.

⁹"Sekarang" maksudnya di sini adalah ketika buku *Bilik-Bilik Pesantren* yang dijadikan referensi oleh penulis dicetak pada tahun 1997.

¹⁰Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren...*, 144.

¹¹Yudian Wahyudi, *Dari McGill ke Oxford...*, 95-96.

Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan (Jakarta: Paramadina, 1992), *Islam Kerakyatan dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1993), *Pintu-pintu Menuju Tuhan* (Jakarta: Paramadina, 1994), *Islam Agama Kemanusiaan, Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1995), *Islam Agama Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1995), *Kaki Langit Peradaban Islam* (Jakarta: Paramadina, 1997), *Tradisi Islam, Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia* (Jakarta: Paramadina, 1997), *Masyarakat Religius* (Jakarta: Paramadina, 1997), *Perjalanan Religius 'Umroh dan Haji* (Jakarta: Paramadina, 1997), *Bilik-Bilik Psantren* (Jakarta: Paramadina, 1997).¹²

Demikian pula dengan Yudian Wahyudi telah menerbitkan lebih dari 52 terjemahan buku filsafat dan keislaman dari bahasa Arab, Inggris dan Prancis ke dalam bahasa Indonesia (plus Inggris ke Arab), menerjemahkan sejumlah makalah dan antologi berbahasa Indonesia, diantaranya: *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika* (Pesantren Nawesea Press: edisi perdana, 2006), *Al-Asmin: A Pocket Dictionary of Modern Terms: Arabic-English-Indonesian* (ditulis tahun 1991; Pesantren Nawesea Press, 2006), *Maqasid Syariah dalam Pergumulan Politik: Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga* (Pesantren Nawesea Press: edisi perdana, 2006), *Jihad Ilmiah: Dari Termas ke Harvard* (Pesantren Nawesea Press: edisi perdana 2007, edisi ke tiga 2009), *Gerakan Wahabi di Indonesia: Dialog dan Kritik, Editor* (Pesantren Nawesea Press, 2009), *Islam: Percikan Sejarah, Filsafat Politik, Hukum, dan Pendidikan* (Pesantren Nawesea Press, 2010), *Dinamika Politik "Kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah" di Mesir, Maroko, Indonesia*. Alih bahasa: Saifuddin Zuhri (Pesantren Nawesea Press, 2010), *Perang Diponegoro: Tremas, SBY, dan Ploso* (Jakarta: Komenko Kesra, 2012), *Jihad Ilmiah Dua: Dari Harvard ke Yale dan Priceton* (Pesantren Nawesea Press, 2013).¹³

¹²Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren..*, 144.

¹³Yudian Wahyudi, *Dari McGill ke Oxford..*, 92.

Lebih dari itu, karya tulis ilmiah kedua tokoh Islam Indonesia tersebut juga termuat baik secara lokal maupun internasional seperti; Cak Nur yang ditulis dalam bahasa Inggris: *"The Issue of Modernization among Muslims in Indonesia; From a Participant's Point of View"* (dalam Gloria Davies [ed.]), *What is Modern Indonesian Culture?* (Athens, Ohio, University of Ohio Southeast Asia Studies, 1979), *"Islam in Indonesia: Changes and Opportunities"* (dalam Cyriac K. Pullapilly [ed.]), *Islam in the Contemporary World* (Notre Dame, Indiana, Cross Roads Books, 1980).¹⁴ Begitu pula dengan Yudian Wahyudi tidak kalah menterengnya dengan karya-karyanya dalam publikasi internasional, diantaranya: *"Ali Shari'ati and Bint al-Shati on Free Will: A Comparison"*, terbit dalam *Journal of Islamic Studies* (Oxford University Press, 1998), *"The Debate about the Sarfa: Pro and Againts"*, terbit dalam *The Islamic Quarterly* (London, 2002), *"Arab Responses to Hasan Hanafi's Muqaddima fi 'ilm al-Istighrab [Introduction to the Science of Occidentalism]"*, terbit dalam *The Mulem World* (Connecticut, USA, 2003), *"The Epistemology of Al-Munqidh min al-Dalal [al-Ghazali's Deliverer from the error]"*, terbit dalam *The Islamic Quarterly* (London, 2003), *Is Islamic Law Secular? A Critical Study of Hasan Hanafi's Legal Philosophy* (Pesantren Nawesea Press, 2007), *Hasby's Theory of Ijtihad in The Context of Indonesian Fiqh* (Pesantren Nawesea Press, 2007), *Islam and Nasionalism: A Political Adventure of Maulana Abdul Kalam Azad* (Pesantren Nawesea Press, 2007), *Hasan Hanafi, Muhammad 'Abid al-Jabiri and Nurcholis Majid on the Slogan "Back to the Qur'an and the Sunna"* (Fakultas Syariah Press, 2009), *The Slogan "Back to The Qur'an and the Sunnah" as the Ideas Solution to the Decline of Islam in the Modern Age (1774-1974)* (Pesantren Nawesea Press, 2007), *Interfaith Dialogue form the Perspective of Islamic Low* (Edisi Inggris dan Indonesia).¹⁵

¹⁴Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren...*, 144.

¹⁵Dan masih banyak lagi karya-karya yang lainnya, baik yang sudah diterbitkan maupun karya-karyanya yang siap untuk diterbitkan termasuk karyanya dalam bahasa Jerman. Selanjutnya lihat, Yudian Wahyudi, *Dari McGill ke Oxford: Bersama Ali Shari'ati dan Bint al-Shati* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2014), 93-94.

Konsep Dasar Pesantren Menurut Cak Nur dan Yudian Wahyudi

Dari segi historisnya, pesantren tidak hanya identik dengan makna keislamannya, tapi juga mengandung makna keaslian Indonesia (*indigenous*). Sebab, lembaga yang serupa dengan pesantren telah ada sejak zaman Hindu-Budha.¹⁶ Menurut Yudian Wahyudi, pesantren adalah sebuah lembaga pendidikan Islam yang “berpengaruh” dalam perkembangan bangsa Indonesia yang bermula sejak Perang Diponegoro. Menurutnya, untuk memperbaiki bangsa Indonesia, perbaiki dulu pendidikan mayoritasnya. Karena mayoritasnya adalah Islam, maka perbaikilah pendidikan Islam. Untuk memperbaiki umat Islam, maka perbaiki dulu mayoritasnya. Karena mayoritasnya adalah NU, maka perbaiki dulu pendidikan NU, perbaiki dulu jantungnya yaitu pesantren.¹⁷

Menurut Cak Nur, seandainya Indonesia tidak mengalami penjajahan, mungkin sistem pendidikannya akan mengikuti jalur-jalur yang ditempuh oleh pesantren-pesantren tersebut. Sehingga sebuah pesantren mungkin bisa menjadi seperti UGM, UI, ITB, IPB atau kampus-kampus yang sangat mentereng yang berkelas Nasional di Indonesia. Mungkin saja namanya bisa menjadi “Universitas” Termas, Krapyak, Gontor, Tebu Ireng¹⁸ dan lain-lain. Kemungkinan seperti ini dapat ditarik dengan membandingkan universitas-universitas terkemuka di Barat yang cikal bakal sistem pendidikannya berorientasi pada keagamaan. Cak Nur menegaskan, seandainya Indonesia tidak dijajah, mungkin saja pesantren-pesantren yang ada sekarang tidak berada di plosok daerah. Mungkin

¹⁶Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren..*, 3.

¹⁷Yudian Wahyudi, *Perang Diponegoro: Tremas, SBY dan Ploso* (Jakarta: Deputi Bidang Koordinasi Pendidikan dan Agama, 2012), Edisi Perdana, h. xiii-xiv.

¹⁸Pesantren Tebu Ireng Jombang Jawa Timur didirikan pada tahun 1899 oleh K.H. Hasyim Asy'ari yang awalnya hanya memiliki 28 orang santri. Pengajaran yang diberikan lebih menitik beratkan ilmu-ilmu agama dan bahasa Arab. Yang setelah beberapa dekade kemudian Presiden Indonesia datang dari sana. Selanjutnya baca, Maksun Mukhtar, *Madrasah; Sejarah dan Perkembangan* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), 109.

saja mereka berada di tengah-tengah atau di pusat kota.¹⁹

Pesantren memulai peranannya bagi perkembangan Indonesia setelah Diponegoro ditangkap Belanda, sebagian ulama dan umara pendukungnya melarikan diri ke Tremas dan mendirikan sebuah pesantren. Dan mengapa Tremas? Karena menurut Yudian Wahyudi, Termas berada di tengah-tengah pegunungan seribu (*Java rocky mountains*) dan Belanda dengan teknologinya saat itu tidak dapat menjangkau Termas. Walaupun Diponegoro kalah secara jangka pendek, namun menang secara jangka panjang. Dari Termas itulah lahir para jendral-jendral besar yang berperang melawan Belanda seperti Jendral Sudirman, Jendral Ahmad Yani, dan banyak lagi yang lainnya. Bahkan pertama yang dipilih langsung oleh masyarakat Indonesia lahir di daerah sekitar sana yaitu Susilo Bambang Yudhoyono.²⁰

Cak Nur berpendapat bahwa visi dan tujuan yang dibawa pendidikan pesantren sangat lemah. Tidak banyak pesantren yang mampu secara sadar merumuskan tahap rencana kerja atau program. Tidak adanya rumusan tujuan itu disebabkan adanya kecendrungan visi dan tujuan sendiri oleh seorang kiyai atau bersama-sama para pembantunya secara intuitif yang disesuaikan dengan perkembangan pesantrennya yang bisa dikatakan bahwa pesantren itu merupakan hasil usaha pribadi atau individual (*individual enterprise*). Cak Nur beranggapan bahwa keterbatasan dari kemampuan seorang kiyai dalam beberapa hal yang kemudian dipaksakan untuk dilaksanakan sendiri mengakibatkan perkembangan pesantren menjadi tidak maksimal dan itu menjadi kekurangan bagi pesantren.²¹ Cak Nur melihat ketidakjelasan arah sasaran yang ingin dicapai pesantren lebih disebabkan oleh faktor kiyai yang memainkan peran yang cukup sentral dalam pesantren.

¹⁹Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren...*, 3-4.

²⁰Yudian Wahyudi, *Perang Diponegoro: Tremas, SBY dan Ploso* (Jakarta: Deputi Bidang Koordinasi Pendidikan dan Agama, 2012),... 3-7.

²¹Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren...*, 6-7.

Hal itu memberikan dampak negatif karena kiyai memiliki keterbatasan dan kekurangan.²²

Dilihat dari konteks perkembangan pendidikan pesantren, bila merujuk pada tulisan Ahmad Muhakamurrohman dalam jurnalnya "Pesantren: Santri, Kiai, san Tradisi" ia mengklasifikasi pesantren di Indonesia berdasarkan karakteristik dan tradisi terdapat dua konsep pendidikan pesantren yakni jenis pesantren dengan konsep Tradisional, dan ada pula pesantren dengan konsep Modern. *Pertama*, konsep pesantren Tradisional menurut hasil riset Geertz dalam Ahmad Muhakamurrohman, dilihat dari aktivitas para santri dalam menjalani kehidupan di pesantren, misalnya; Para santri sampai masa tertentu tinggal di pondok yang menyerupai asrama biara. Mereka mendapat makan dengan bekerja di sawah milik kiai atau orang-orang Islam terkemuka lainnya dalam masyarakat itu, atau dengan bekerja sebagai pencelup warna kain, menggulung rokok, menjahit, dan ada pula yang mendapat kiriman beras dan uang dari keluarga di rumah. Kiai tidak dibayar dan para murid pun tidak membayar uang sekolah. Seluruh biaya lembaga itu dipikul oleh orang-orang yang saleh di antara umat sebagai bagian dari kewajiban membayar zakat. Adapula ciri-ciri pesantren tradisional, yaitu pesantren yang dalam sistem pembelajarannya masih menggunakan sistem bandongan dan sorogan, begitu pula dalam materi yang diajarkan pun berasal dari kitab-kitab kuning (*turats*), kitab berbahasa Arab karya ulama Islam baik luar maupun dalam negeri. Pesantren besar yang hingga kini masih menganut sistem pengajaran tradisional seperti Pondok Pesantren API Tegalrejo, al Falah Ploso Kediri, Pondok Lirboyo Kediri, Pesantren Sidogiri, Pesantren Langitan, dan al-Anwar Sarang Rembang.²³

Kedua, konsep pesantren Modern dapat dilihat dari kurikulum dan tradisinya, pesantren modern dapat dengan mudah dibedakan

²²Yasmadi, *Modernisasi Pesantren: Kritik Nurkholis Majid Terhadap Pendidikan Islam Tradisional* (Ciputat: Ciputat Press, 2002), cet. I, 73.

²³Lihat Ahmad Muhakamurrohman, "Pesantren: Santri, Kiai, san Tradisi" *Ibda'* jurnal kebudayaan Islam (Vol. 12, No. 2, Juli - Desember 2014), 112.

dengan pesantren tradisional. Pesantren modern dalam perkembangannya memasukkan mata pelajaran umum ke dalam kurikulum pesantren. Tidak jarang, bahkan penambahan itu sampai menghilangkan karakteristik sebelumnya, atau menghegemoni tradisi serta mata pelajaran klasikal. Dari fisik, infrastruktur, dan sistem pendidikan, pesantren modern dapat dengan mudah dibedakan dari pesantren salafi atau pesantren tradisional. Bangunan-bangunan pesantren modern lebih bersih dan terawat, adanya dapur-dapur siap saji, adanya pakaian seragam, auditorium megah, lapangan olahraga, ruang pengembangan bakat dan keterampilan, hingga laboratorium bahasa. Jikalau dalam pengajian bandongan para santri dalam mengaji tidak ada kewajiban hadir, dalam pesantren modern sudah mulai menata struktur pembelajarannya melalui sistem absensi. Sistem dan pembekalan yang dirancang juga sudah sedemikian rupa, guna mempersiapkan santri menghadapi arus modernitas. Nilai yang ditanamkan pada lembaga modern ini, tak lagi hanya sebatas pembentukan karakter santri, namun sudah lebih melampaui itu. Santri tak hanya melulu bergelut dengan kitab kuning, tapi juga telah dilengkapi kurikulumnya dengan mata pelajaran seperti di sekolah umum. Di lembaga modern ini, selain dibekali materi agama dan mata pelajaran umum, para santri juga digali potensinya. Para santri kemudian diklasifikasikan sesuai dengan minat dan bakat, yang selanjutnya disebut dengan kelas fakultatif. Alumni pesantren modern biasanya mampu berdikari, meski dalam kemampuan menguasai ilmu nahwu, sharaf, dan fikih kurang begitu mumpuni. Pesantren besar yang berhaluan modern dan masih eksis hingga sekarang itu seperti Pesantren Modern Gontor yang sekarang cabangnya banyak tersebar di beberapa daerah di Indonesia. Selain Gontor, sekarang juga mulai banyak bermunculan pesantren modern baru yang penyebabnya konon karena adanya skeptisme masyarakat atas pesantren tradisional. Pesantren yang pengajarannya masih klasik dan belum memasukan pelajaran umum dianggap tidak menjanjikan masa

depan yang cerah karena tidak adanya pengakuan sebagai sekolah formal sehingga ijazahnya belum diakui oleh pemerintah.²⁴

Bertemali dari konsep pendidikan pesantren tersebut, menurut hemat penulis konsep pendidikan pesantren masa depan dalam pandangan Cak Nur dan Yudian Wahyudi cenderung menekankan muatan konsep pengembangan pola manajemen pesantren modern seperti Pesantren Modern Gontor. Lebih khususnya Cak Nur, menegaskan pula gambaran pesantren masa depan, menurutnya konsep pesantren masa depan dapat dianalisa dari praksis metodologi pengembangan pembelajaran di dalam pesantren, sebagaimana yang dikemukakan Mohammad Salik dalam jurnalnya "Menggagas Pesantren Masa Depan: Kritik Cak Nur atas Pola Pendidikan Tradisional" menjelaskan kritik dan ide-ide tentang pendidikan pesantren berkaitan dengan usaha-usaha pembaharuan pendidikan di pondok pesantren, Cak Nur melihat Pondok Modern Gontor, sebagai representasi pesantren masa depan di Indonesia. Pernyataan tersebut bukan tanpa dasar, menurut Cak Nur Pondok Modern Gontor juga mempunyai jiwa dan falsafah hidup yang terkenal dengan sebutan Panca Jiwa; yaitu keikhlasan, kesederhanaan, kemandirian, ukhuwah Islamiyah, dan kebebasan. Kelima jiwa ini selalu ditanamkan melalui segala gerak dan aktifitas di pondok tersebut baik oleh para pengasuh dan juga para santrinya. Panca jiwa ini selalu diiringi dengan motto yang selalu berusaha untuk diterapkan yaitu: berbudi tinggi, berbadan sehat, berpengetahuan luas, dan berfikiran bebas. Motto ini tidak boleh dibolak-balik urutannya, terutama jiwa bebas, dan motto berfikiran bebas, tidak boleh didahulukan sebelum berpengetahuan luas.²⁵

Inilah yang dikagumi oleh Cak Nur. Dalam salah satu tulisannya ia menyatakan bahwa salah satu balai pendidikan Islam yang

²⁴Lihat Ahmad Muhakamurrohman, "Pesantren: Santri, Kiai, dan Tradisi"...,114.

²⁵Lihat Mohammad Salik "Menggagas Pesantren Masa Depan: Kritik Cak Nur atas Pola Pendidikan Tradisional" (UIN Sunan Ampel Surabaya Email: salik_mohamad@yahoo.com diakses 20 Mei 2017), 14.

liberal, yaitu Balai Pendidikan “Darussalam” di Gontor, Ponorogo Jawa Timur, mencantumkan sebagai mottonya “Berpikirah Bebas” setelah “Berbudi Tinggi, “Berbadan Sehat” dan “Berpengetahuan Luas”. Di antara kebebasan perseorangan, kebebasan berfikir dan menyatakan pendapatlah yang paling berharga. Pada bagian lain Cak Nur juga menyatakan bahwa di antara salah satu motto Pondok Gontor adalah berpikir bebas. Bebas melakukan segala perilaku yang didasarkan pada pemikiran. Prinsip ini benar-benar telah membuat Pondok Gontor menjadi unik. Pesantren Gontor menduduki dua sisi yang sangat kontras, antara kebebasan dan disiplin regimenter. Ini unik sekali, dua hal yang saling kontras dapat hidup bersamasama. Tampaknya inilah yang menjadi cikal bakal dan konsep awal dari pemikiran-pemikiran pembaharuan pendidikan yang digagas oleh Nurcholish Madjid/Cak Nur. Ia menjadikan Pondok Pesantren Modern Gontor sebagai model bagi pembaharuan pendidikan pesantren di Indonesia.²⁶

Pesantren sebagai Unit Penyelenggara Pendidikan

Cak Nur, menilai pesantren dari segi fisiknya sudah jatuh dari skala prioritas, namun yang sangat perlu ditinjau adalah dari segi non-fisiknya yang menjadi titik tolak perubahan, perkembangan, pertumbuhan, dan kemajuan yang berupa jiwa keseluruhan.²⁷ Yudian Wahyudi sendiri dalam karya-karyanya tidak menyinggung pesantren dari segi fisik atau bangunannya. Namun lebih kepada fungsi dari bangunan yang serba kekurangan tersebut. Seperti halnya pada asrama, Cak Nur berpendapat bahwa asrama-asrama pada pesantren sangat sempit, terlalu pendek, jendela terlampau kecil, dan pengaturannya pun tidak beraturan. Selain itu sangat minim dengan peralatan seperti ranjang atau dipan, meja, kursi, dan tempat untuk menyimpan pakaian. Dan banyak hal lain pesantren dari segi

²⁶Lihat Mohammad Salik “Menggagas Pesantren Masa Depan: Kritik Cak Nur atas Pola Pendidikan Tradisional”....,15-16.

²⁷Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren...*, 6.

fisiknya terlihat sangat tidak memadai, seperti halaman, ruang belajar, tempat ibadah, dan lain-lain. Keadaan-keadaan yang seperti itu membuat pesantren tidak cocok dengan dunia modern dan tidak mampu menantang zaman (*lagging behind the time*).²⁸

Sedangkan Yudian Wahyudi yang lebih melihat asrama dari sudut pandang fungsinya yang mengatakan berasrama adalah salah satu kelebihan pesantren. Karena dengan berasrama, murid di pesantren masih diatur oleh program-program yang melekat yang mendukung pelajaran di sekolah seperti belajar bersama di malam haridan yang lainnya. Hal itu berbeda dengan sekolah-sekolah umum yang tidak berasrama, ketika jam sekolah telah selesai, mereka langsung pulang ke rumah dan menyusun programnya masing-masing. Dan para murid yang berasrama tersebut biasanya datang dari daerah-daerah yang berbeda, sehingga murid lebih mengetahui budaya, adat dan karakter dari teman-temannya yang datang dari daerah yang berbeda. Hal seperti itu secara tidak langsung memberikan pesan pendidikan, bagaimana seorang siswa bisa saling toleransi dan menghargai.²⁹

Menurut Cak Nur, pesantren akan kehilangan eksistensinya karena ketinggalan jauh dari lembaga pendidikan yang lainnya. Para kiyai di kota-kota besar sendiri telah mengalami kenaikan status sosial (pada umumnya melalui jenjang politik), mereka lebih percaya menyekolahkan anak-anaknya di sekolah umum dari pada di pesantren sendiri. Kalau perlu, mereka memasukkan anak-anaknya ke bidang-bidang paling produktif seperti ekonomi, kedokteran dan tehnik. Sementara itu mereka “membiarkan” anak-anak desa dari orang-orang kecil tetap sekolah di pesantren. Mungkin karena massa pengikutnya akan hilang tanpa pesantren yang tradisional itu. Oleh sebab itu mereka juga masih membela adanya pesantren dan sistem-sistemnya yang berlaku.³⁰ Namun Yudian Wahyudi berbeda dalam

²⁸Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren...*, 90-91.

²⁹Yudian Wahyudi, *Perang Diponegoro...*,39-43.

³⁰Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren...*,100-101.

menyikapi kekurangan atau kelemahan pada pesantren sebagai lembaga pendidikan terhadap perkembangan zaman (modern) terlebih dalam ilmu pengetahuan dengan membangun sebuah pesantren yang beridiri di tengah-tengah kota Yogyakarta yang berorientasi terhadap *experimen scientific* yaitu lebih tepatnya pesantren untuk menaklukan UN/NEM. Pesantren dengan nama Sunan Averos dijalankan dengan membayar tenaga pendidikan dari lulusan universitas-universitas terbaik di DIY secara profesional dan proporsional. Faktor pendukung pesantren Sunan Averos yang menjadi pembeda dengan pesantren yang lainnya adalah dekat dengan pusat informasi dan fasilitas olahraga. Sehingga santri Sunan Averos akan mudah mendapatkan informasi yang mereka butuhkan dalam rangka pengembangan kerohanian (spiritual-transedental), akademik, sosial, bahkan jasmaniah (fisik-medis).³¹

Kurikulum dan Relevansi Pesantren terhadap Perkembangan Pendidikan

Kurikulum menjadi bagian yang sangat penting dalam menentukan keberhasilan sebuah lembaga pendidikan, tak terkecuali dengan pesantren. Menurut Cak Nur, kurikulum adalah bagian yang sangat dari pada hal yang lainnya. Namun dalam konteks kurikulum pesantren sebagai salah satu lembaga pendidikan terdapat ketidakcocokan antara dunia pesantren dengan dunia luar.³²

Kurikulum yang berkembang di pesantren semuanya bermuara kepada bahasa Arab, sehingga memposisikan bahasa Arab merupakan bagian dari ilmu agama. Dalam hal ini Cak Nur berpendapat bahwa Nahwu-Saraf; dianggap aneh karena pelajaran gramatika bahasa (Arab) cenderung untuk dimasukkan ke dalam ilmu agama. Nahwu-saraf memang bisa dianggap penting sebagai "ilmu alat" mempelajari agama yang ditulis dalam bahasa Arab, tetapi di pesantren-pesantren keadaannya sudah tidak proporsional

³¹Yudian Wahyudi, *Perang Diponegoro...*,41.

³²Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren...*,93.

lagi dan kurang relevan.³³ Sistem pengajaran; menurut Cak Nur, sistem yang biasanya dipakai dalam pesantren itu terkenal tidak efisien. Disebabkan karena caranya yang unik dan memang khas pesantren. Sistem penjenjangan (graduation) yang tidak sistematis (sering terjadi pengulangan), pemilihan kitab yang kurang relevan, cara membaca kitab dengan terjemahan harfiah (kata demi kata) dan seterusnya.³⁴ Sedangkan menurut Yudian Wahyudi salah satu yang menjadi sebuah kelebihan pesantren adalah karena sistem pengajarannya dengan takror dan sorogan. Takror sebagai kegiatan pendalaman materi di malam hari ini sebenarnya jauh melampaui tradisi sekolah menengah Indonesia. Tak satupun sekolah menengah di Indonesia yang mentradisikan belajar bersamadi malam hari, kecuali sekolah berasrama. Metode sorogan juga menjadi andalan bagi pesantren dalam proses pendalaman materi, seperti halnya pada Termas yang polanya ditata berdasarkan kelas. Hal ini pula yang idungkap Yudian Wahyudi sendiri ketika kuliah di UIN Sunan Kalijagaperanah mengusulkan pola belajar sorogan kepada dosennya di setiap harinya setelah subuh, namun sang dosen kaget dan tidak siap.³⁵

Dari gagasan tentang pesantren yang telah dikemukakan oleh Cak Nur, beliau berpendapat bahwa ada dua kesimpulan pokok yang dapat diambil. *Pertama*, pesantren berhak, bahkan lebih baik dan lebih berguna mempertahankan fungsi pokoknya semula, yaitu sebagai tempat menyelenggarakan pendidikan agama. Namun dilakukan peninjauan kembali sedemikian rupa sehingga ajaran-ajaran agama yang diberikan kepada setiap pribadi merupakan jawaban yang komprehensif atas persoalan makna hidup dan *weltanschauung* Islam, selain tentu saja disertai dengan pengetahuan yang cukup kewajiban-kewajiban praktis seorang Muslim sehari-hari. *Kedua*, pesantren harus tanggap dengan tuntutan-tuntutan

³³Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren...*,94

³⁴Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren...*,94.

³⁵Yudian Wahyudi, *Perang Diponegoro...*,50-54.

hidup peserta didiknya kelak dalam kaitannya dengan perkembangan zaman. Dimana sebuah pesantren dituntut supaya membekali peserta didiknya dengan kemampuan-kemampuan nyata yang didapat melalui pendidikan atau pengajaran pengetahuan umum secara memadai. Dengan menyediakan jurusan-jurusan alternatif bagi peserta didik sesuai dengan minat, bakat dan potensi³⁶ alamiahnya masing-masing.³⁷

Berangkat dari hal tersebut, Cak Nur menyimpulkan bahwa tujuan pendidikan pesantren adalah membentuk manusia yang memiliki kesadaran tinggi bahwa ajaran Islam merupakan *weltanschauung* yang bersifat menyeluruh. Dan hasil dari pendidikan pesantren diharapkan memiliki kemampuan tinggi untuk mengadakan responsi terhadap tantangan dan tuntutan hidup dalam konteks ruan dan waktu yang ada di Indonesia dan dunia (konteks abad kekinian).³⁸ Dalam hal metode pengajaran dan ide pokok yang di tawarkan Cak Nur agar pesantren lebih baik lagi yaitu:

1. Mempelajari al-Qur'an dengan cara yang lebih sungguh-sungguh dari pada yang umumnya dengan cara menitik beratkan pada pemahaman makna dan ajaran-ajaran yang terkandung di dalamnya. Dalam hal ini mungkin mirip dengan pelajaran tafsir, namun ini bisa dilakukan dengan tanpa kitab tafsir dan langsung pada al-Qur'annya saja.
2. Melalui pertolongan sebuah bahan bacaan atau buku pegangan. Hal ini sangat bergantung pada kemampuan para pengajar dalam pengembangannya.
3. Memanfaatkan pelajaran lain untuk disisipi pandangan-pandangan keagamaan, dan menanamkan kesadaran dan penghargaan yang lebih wajar pada hasil-hasil seni-budaya Islam atau seni-budaya umumnya. Karena hal ini bisa

³⁶Yang dalam Pendidikan Islam biasa disebut dengan istilah *fitrah* sebagaimana yang telah diberikan Allah sejak lahir.

³⁷Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren...*,17-18.

³⁸Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren...*,18.

menumbuhkan kepekaan rohani, termasuk kepekaan rasa ketuhanan yang menjadi inti rasa keagamaan.

Menurut Cak Nur hal yang lebih penting lagi adalah, pesantren dapat mengadakan pendalaman-pendalaman pada segi lainnya pada satu tingkat yang lebih lanjut dan bersifat "*takhassus*", yaitu suatu keharusan mengadakan pengaturan kembali alokasi waktu dan tenaga pengajar sehingga terjadi penghematan dan intensifikasi bagi pelajaran-pelajaran lainnya.³⁹ Semnetra menurut Yudian Wahyudi, metode yang digunakan dalam pendidikan pesantren telah tepat berada di jalurnya. Selain metode takror dan sorogan yang merupakan kelebihan dalam pendidikan pesantren sebagaimana telah disebutkan pada bagian sub judul sebelumnya, ada juga metode evaluasinya dengan ujian lisan. Menurutnya ujian lisan tidak seperti ujian tertulis, karena dalam ujian lisan santri harus berhadapan langsung dengan guru. Dalam ujian lisan, santri dilatih untuk mengalami "kiamat ilmiah": hari perhitungan amal (transparansi dan akuntabilitas). Pandangan teologis Islam divisualkan dalam proses tanya-jawab antara guru dan murid. Guru berperan sebagai "malaikat" yang akan meminta pertanggungjawaban seorang murid secara *face to face* dan *one on one*. Si murid tidak bisa mengelak, sehingga terpaksa harus belajar lebih giat untuk menyambut kiamat ilmiah tersebut.⁴⁰

Kekurangan dan Kelebihan Pendidikan Pesantren

Kekurangan pesantren adalah kemampuan pesantren dalam merespon dan mengimbangi perkembangan zaman, yang ditambah dengan faktor lain yang sangat beragam, membuat produk-produk pesantren dianggap kurang siap untuk "lebur" dan mewarnai kehidupan modern apa lagi kalau dibandingkan dengan peran dari produk "pesantren" Harvard. Meskipun produk pesantren memiliki warna keagamaan biasanya memperoleh gelar sebagai kiyai, 'alim,

³⁹Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren...*,18.

⁴⁰Yudian Wahyudi, *Perang Diponegoro...*,57-58.

ustadz atau sekedar santri, namun diukur dari keharusan-keharusan keagamaan itu sendiri masih menunjukkan kekurangan.⁴¹ Dalam hal ini, Cak Nur tidak menerangkan secara spesifik apa yang menjadi kekurangan dari pesantren, dia hanya mengatakan bahwa pesantren tidak merespon perkembangan zaman. Namun, Yudian Wahyudi menyebutkan dengan lebih detail bahwa kekurangan pesantren dalam perkembangan zaman sekarang itu sedikit mengabaikan “Ijazah” yang menjadi sebuah simbol bagi kemampuan dan keahlian sebuah produk lembaga pendidikan.

Lebih lanjut Yudian Wahyudi juga mengeskan, untuk kemaslahatannya sendiri, pesantren harus beradaptasi dengan lembaga pendidikan Indonesia yang lainnya yang sudah mampu melahirkan otoritas keilmuan dengan berbagai variasi dan tingkatannya (yang dalam bahasa arabnya adalah ulama). Keberhasilan tersebut telah mengantarkan bangsa menuju peradaban kontemporer: masyarakat madani atau *civil society*. Dengan demikian, “pabrik ijazah” tidak boleh dipandang negatif dan memusuhi sekolah di masa penjajahan, namun harus diterima sebagai otoritas yang sah. Ijazah⁴² sebagai alat legitimasi harus mendapatkan pengakuan dari pemerintah (syahadah dari ulil amr). Dari sini pesantren, bersama-sama dengan semua lembaga pendidikan yang diakui pemerintah akan semakin memberikan sumbangsih yang sangat penting dalam rangka menyambut Indonesia Emas.⁴³

Pesantren; Continouity, Change dan Transedence

Cak Nur memberikan gambaran konkrit dengan menganalogikan sebuah pesantren di Indonesia seperti Tebuireng di Jombang-Jawa Timur dengan sebuah lembaga pendidikan “pesantren” Harvard yang didirikan oleh pendeta Harvard di sekitar Boston

⁴¹Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren...*, 7.

⁴²Dari bahasa Arab yang berarti otoritasi atau pemberian wewenang.

⁴³Yudian Wahyudi, *Perang Diponegoro...*, 17.

Amerika. Sekilas Tebu Ireng sejak awal berdirinya hingga sekarang, masih eksis sebagai pesantren, sedangkan Harvard telah menjadi sebuah Universitas terkemuka di dunia.⁴⁴ Sedangkan menurut Yudian Wahyudi, pesantren-pesantren di Indonesia seperti Tebuireng atau yang lainnya tidak berkembang seperti “pesantren” Harvard di Amerika karena Harvard seminari mengembangkan *experimental sciences*, sedangkan pesantren di Indonesia membuang *applied sciences* dari kurikulumnya..⁴⁵

Cak Nur beranggapan bahwa kesenjangan waktu atau *time leg* memang mengandung konotasi pada posisi ketinggalan, konservatif, ataupun kolot. Namun tidak jika benar kalau keagamaan dipandang sebagai sebuah kekolotan. Universitas Harvard misalnya, relevansi keagamaan dengan perkembangan zaman sama sekali tidak meninggalkan fungsi pokok atau historis sebagai tempat pendidikan keagamaan. Itu terbukti dengan adanya bagian-bagian yang mengajarkan teologis, terdapat monumen-monumen keagamaan seperti gereja-gereja di lingkungan sekitar kampusnya, capel-capel dan koleksi barang-barang keagamaan. Bahkan Harvard tetap meneruskan peran historisnya sebagai penganut mazhab unitarianisme. Berkaitan dengan hal tersebut, bahwasannya pesantren-pesantren di Indonesia memerankan peran besar dan menentukan ruang lingkup nasional, tanpa menghilangkan esensi sebagai basis pendidikan keagamaan. Bahkan tradisi-tradisi keagamaan itu merupakan ciri khusus yang harus dipertahankan, karena itu merupakan kelebihanannya.⁴⁶

Lebih lanjut Cak Nur berpendapat bahwa, peta dunia sekarang ditandai dengan konflik-konflik dengan warna keagamaan. Meskipun bukan satu-satunya faktor penyebab, namun sangat banyak memainkan peran. Baik diantara penganut agama yang berbeda maupun antar sesama penganut agama tertentu dengan

⁴⁴Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren...*,4.

⁴⁵Yudian Wahyudi, *Perang Diponegoro...*,22.

⁴⁶Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren...*,5.

mazhab yang berbeda.⁴⁷ Berbeda dengan Cak Nur, menurut Yudian Wahyudi bahwa orang Amerika bahkan tidak bisa memastikan sejarah John Harvard, siapa dia sebenarnya sehingga namabelakangnya diabadikan sebagai nama sebuah universitas yang telah hampir empat abad kemudian dinyatakan sebagai yang terbaik di Dunia. *Experimental sciences-oriented curriculum* dan ditopang dengan fondasi ekonomi yang kuat menjadi unsur terpenting dalam perkembangan Harvard. Hal di atas kemudian melahirkan revolusi industri yang meruntuhkan kekuasaan agama-agama di Dunia termasuk Islam.⁴⁸ Bahkan Cak Nur beranggapan bahwa pesantren dan sistem-sistemnya memang dihadapkan pada tantangan zaman yang cukup berat. Jika tidak mampu memberi responsi yang tepat, maka pesantren akan kehilangan relevansinya dan akar-akarnya dalam masyarakat akan tercabut dengan kerugian yang bakal ditanggung.⁴⁹ Menurut Yudian Wahyudi, kalau ingin merubah pesantren menjadi universitas, apa lagi yang kelas dunia seperti Harvard maka pesantren harus menjadikan *experimental sciences* agat dapat menghasilkan produk yang mengedepankan *hard skill* sebagai kurikulum inti dan sebagai bagian dari keimanan dan keislaman.⁵⁰

Penutup

Pesantren dengan segala keterbatasannya, mulai tersisihkan oleh tantangan dan kebutuhan perkembangan zaman (modern) membuat Cak Nur sedikit beranggapan bahwa pesantren mulai tidak mampu memberi responsi yang tepat, akan mengakibatkan pesantren akan kehilangan relevansinya dan akar-akarnya dalam masyarakat akan tercabut dengan kerugian yang bakal ditanggung sendiri. Oleh sebab itu, untuk men-*disign* sebuah pesantren untuk

⁴⁷Daud Rasyid, *Pembaharuan Islam & Orientalisme dalam Sorotan* (Bandung: Syaamil Cipta Media, 2006), Edisi Baru, 30-31.

⁴⁸Yudian Wahyudi, *Perang Diponegoro..*,31-33.

⁴⁹Nurkholis Majid, *Bilik-Bilik Pesantren..*,100.

⁵⁰Yudian Wahyudi, *Perang Diponegoro..*, 22.

kebutuhan masa depan, harus diubah pola dan sistemnya yang sesuai dengan kebutuhan dan perkembangan dunia sekarang. Menurut Yudian Wahyudi, kalau ingin merubah pesantren menjadi universitas, apa lagi yang kelas dunia seperti Harvard maka pesantren harus menjadikan *experimental sciences* dan bisa menghasilkan produk yang *hard skill* sebagai kurikulum inti sebagai bagian dari keimanan dan keislaman.

Sedangkan Cak Nur hanya memebrikan konsep dan saran untuk kebutuhan perkembangan pesantren agar tetap eksis dalam duniapendidikan, namun belum mendirikan pesantren. Sedangkan Yudian Wahyudi langsung mengaplikasikan konsep pesantren masa depan dengan mendirikan pesantren Sunan Averos di Yogyakarta yang berorientasi pada *experimen sciences*, bahasa (Arab dan Inggris) dan dengan program untuk menaklukan UN/NEM. Meskipun di satu sisi, ide pembaharuan pendidikan pesantren masa depan cenderung menekankan prototype Pondok Modern Gontor, menurutnya Cak Nur sebagaiama diungkap Mohammad Salik, bahwasannya pola pendidikan Pondok Modern Gontor menekankan kebebasan dalam madzhab pendidikan atau non-sektarian ditanamkan lewat pengajaran dan materi yang diajarkan. Diajarkannya usul fiqh, kitab Bidayatul Mujtahid, karya Ibnu Rusyd, jelas-jelas membantu tumbuhnya jiwa kebebasan pada diri para santri Gontor, yang itu menjadi ciri khas produk didikan Pondok Gontor. Akan baik jika itu tetap terus dipegang dan dipertahankan, karena hal itu sesuai dengan prinsip-prinsip dasar pendidikan modern yang liberal. Selain dari perbedaan-perbeaan yang tersebut ternyata kedua tokoh ini memiliki kesamaan yaitu Cak Nur dan Yudian Wahyudi adalah sama-sama pernah menimba ilmu di pesantren dan sama-sama menjadi lulusan dari salah satu Universitas terkemuka di luar negeri, sehingga konsep pesantren masa depannya dapat dijadikan acuan untuk membangun dan mengembangkan pesantren yang sesuai dengan tuntutan kondisi zaman.

Daftar Pustaka

- Ahmad Muhakamurrohman, "Pesantren: Santri, Kiai, dan Tradisi" *Ibda' jurnal kebudayaan Islam* Vol. 12, No. 2, Juli - Desember 2014.
- Majid, Nurkholis. *Bilik-Bilik Pesantren: Sebuah Potret Perjalanan*. Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1997.
- Mohammad Salik "Menggagas Pesantren Masa Depan: Kritik Cak Nur atas Pola Pendidikan Tradisional" UIN Sunan Ampel Surabaya Email: salik_mohamad@yahoo.com diakses 20 Mei 2017.
- Mukhtar, Maksud, *Madrasah; Sejarah dan Perkembangan*. Cet. III; Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001.
- Rasyid, Daud, *Pembaharuan Islam & Orientalisme dalam Sorotan*. Bandung: Syaamil Cipta Media, 2006.
- Saridjo, Marwan, *Cak Nur: Di Antara Sarung dan Dasi, & Muzdah Mulia Tetap Berjilbab*. Cet. II; Jakarta: Yayasan Ngali Aksara Penamadani, 2005.
- Wahyudi, Yudian, *Dari McGill ke Oxford: Bersama Ali Shari'ati dan Bint al-Shati*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2014.
- _____, *Perang Diponegoro: Tremas, SBY dan Ploso*. Jakarta: Deputi Bidang Koordinasi Pendidikan dan Agama, 2012.
- _____, *Jihad Ilmiah: Dari Termas ke Harvard*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009.
- _____, *Ushul Fikih versus Hermeneutika: Membaca Islam dari Kanada dan Amerika*. Cet. VIII; Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2014).
- _____, *Maqasid Syari'ah dalam Pergumulan Politik; Berfilsafat Hukum Islam dari Harvard ke Sunan Kalijaga*. Cet. IV; Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2014.
- Yasmadi, *Modernisasi Pesantren: Kritik Nurkholis Majid Terhadap Pendidikan Islam Tradisional*. Cet. I; Ciputat: Ciputat Press, 2002.

OKSIDENTALISME; Menuju Integralisasi Epistemologi Studi Islam

Anwar Sadat

IAI Muhammadiyah Bima

Email: anwar.sadat10@yahoo.co.id

Abstrak

Oksidentalisme adalah studi tentang Barat atau segala sesuatu yang berkaitan dengan Barat baik ilmu pengetahuan, budaya, politik, ekonomi dan sosial masyarakat. Oksidentaslisme merupakan gagasan orisinal Hasan Hanafi untuk membendung arus kolonialisasi pemikiran atau membendung arus pemikiran Barat yang *superior* dan menganggap Timur sebagai wilayah yang dijajah secara pemikiran dan kebudayaan. Barat yang menganggap Timur Islam sebagai daerah *koloni* (jajahan) era baru pasca orientaslisme yang digagas oleh Edward Said. Upaya meretas kolonialisasi pemikiran dan kebudayaan antara *ego/al-anâ* dan *the other/al-akhâr* tersebut perlu adanya kesadaran bersama bahwa Timur Islam pernah memberikan kontribusi atas peradaban Barat sedangkan Barat memberikan sumbangan metodologi keilmuan yang positif atas Timur Islam. Timur dan Barat bukanlah batas geografis dan ideologis yang harus dipandang secara *dikotomik-dualistik* yang memperuncing perbedaan antara *ego/al-anâ* dan *the other/al-akhâr* tetapi satu kesatuan umat atau *umatan wa hidah* yang telah di diktum oleh Allah dalam al-Quran yang berarti satu kesatuan ummat dan satu kesatuan sumber pengetahuan dan peradaban.

Kata Kunci; Oksidentaslisme, Orientalisme, Timur, Barat

Pendahuluan

Kemunculan orientalisme diakibatkan rasa superioritas (*al-ana*) Barat yang berlebih-lebihan dalam menguasai pihak lain (*the other*) atau Timur. Mereka bangga dengan kemajuan-kemajuan sains dan teknologi yang dimiliki. Kemajuan itu digunakan sebagai tolak ukur universal untuk menyikapi realitas budaya pihak lain, sehingga segala sesuatu harus berdasarkan

perspektif Barat. Jika dicermati secara seksama, agenda orientalisme merupakan bentuk koloni pemikiran dan kebudayaan atau penjajahan babak baru dalam pemikiran dan kebudayaan. Problem ini meresahkan pemikir Islam kontemporer seperti Hasan Hanafi, karena superioritas tersebut akan mengancam eksistensi budaya timur. Dalam hal ini, Hasan Hanafi menggagas sebuah gerakan baru yaitu oksidentalisme sebagai penyeimbang antara kajian Timur dan Barat dari berbagai aspeknya dengan prinsip yang transformatif dan ilmiah. Oksidentalisme merupakan lawan dari orientalisme, tetapi oksidentalisme tidak memiliki tendensi hegemoni dan dominasi sebagaimana orientalisme.

Untuk membendung superioritas pemikiran Barat tersebut Hasan Hanafi menggagas oksidentalisme yang bertujuan antara lain; (a) menguasai kesadaran yang mendasari dan menjadikan Barat seperti sekarang, (b) Timur harus mampu membongkar misteri superioritas Barat, bahwa sesungguhnya Eropa dan Barat bukanlah satu-satunya sejarah yang berdiri sendiri tetapi merupakan hasil kesinambungan dari perjalanan sejarah-sejarah yang lain, yang ada sebelumnya seperti sejarah Cina, India, dan Mesir kuno. (c) mengembalikan Barat pada batas-batas kewajaran dan keterbatasannya, (d) memperluas wilayah kreasi dan inovasi identitas budaya bagi bangsa-bangsa selain Eropa sehingga muncul berbagai macam alternatif pola, model, dan paradigma kebudayaan, (e) merekonstruksi sejarah Barat yang selama ini cenderung menafikan kontribusi peradaban lain, sebenarnya bangsa Timur pernah memberikan kontribusi peradaban dunia, (f) menciptakan para peneliti yang lebih objektif dan netral terhadap peradaban lain dan menggunakan perspektif nasional untuk peradaban sendiri.¹

Agenda-agenda oksidentalisme yang digagas oleh Hasan Hanafi muncul untuk memberikan perlawanan atas sikap superioritas Barat

¹Moh. Nurhakim, *Islam, Tradisi & Reformasi "Pragmatism" Agama Dalam Pemikiran Hasan Hanafi*" (Yogyakarta: Bayumedia Publishing dan UMM Press, Cet. Pertama, 2003), 84-85.

karena; (a) keberhasilan Barat dalam bidang sains dan teknologi pada era modern melahirkan superioritas Barat terhadap yang lain (*the other*), (b) masuknya peradaban Barat kedalam negeri-negeri Timur baik secara pasif maupun dominan memaksa perubahan pola pikir dan sikap kebarat-baratan bangsa Timur (*westernisasi*), (c) lahirnya gejala *westernisasi* mengakibatkan juga lahirnya gejala *fundamentalisme* dan *revivalisme* yang berlebih-lebihan dikalangan bangsa Timur seperti kaum muslim, (d) pada tataran keilmuan, bias kajian-kajian yang dilakukan oleh para orientalis yang kurang objektif telah menambah persepsi buruk atas Timur, sikap yang merendahkan itu cenderung bersikap *retorik apologetik* dan emosional, (e) kajian-kajian ilmiah tersebut menjadi landasan aksi konkret bagi bangsa Timur untuk melepaskan ketergantungan dan dominasi bangsa Timur.²

Superioritas Barat tersebut mengakibatkan bangsa Timur kehilangan identitas sebagai bangsa yang pernah tercatat dalam sejarah peradaban umat manusia dan pernah memberikan kontribusi peradaban atas bangsa-bangsa lain. Dengan demikian, apakah konsep oksidentalisme yang digagas oleh Hasan Hanafi mampu memberikan jalan tengah antara Barat dan Timur yang akhirnya akan menyatu menjadi suatu peradaban yang saling melengkapi?.

Pengertian Oksidentalisme

Kata oksidentalisme atau *al-istighrâb* secara etimologi berasal dari kata *oksiden* yang berarti Barat. Sementara 'oksidental' merupakan bentuk kata sifat yang merujuk pada segala sesuatu yang kebarat-baratan, baik dari sisi ideologi, budaya, pemikiran, maupun praktik. Oksidentalisme ini merupakan sebuah kajian ilmu yang mempelajari aspek sosial secara menyeluruh yang berkaitan dengan Barat dan peradabannya. Menurut Luthfi Assyaukanie mengartikan oksidentalisme sebagai ilmu khusus yang mengkaji Barat dan kebaratan dari sudut pandang non-barat. Sedangkan Hasan Hanafi

²Moh. Nurhakim, *Islam...*, 87-88.

sendiri memahami oksidentalisme sebagai sebuah strategi atau sikap Timur-Islam dalam menginvestigasi hal-hal yang berhubungan dengan Barat, baik itu merupakan budaya dan ilmu, ataupun yang berkenaan dengan aspek-aspek sosialnya.³

Dalam tulisan ini digunakan pengertian yang ketiga yakni sikap yang memiliki citra lebih unggul terhadap bangsa Timur sehingga Timur dijajah pemikiran dan kebudayaannya atau hegemoni kultural ilmu-ilmu Eropa dalam usahanya membentuk kembali epistemologi Barat dari dunia non-Eropa.⁴

Hubungan Antara *ego/al-Âna* (Timur) dan *the other/al-âkhar* (Barat)

a) Konsep *ego/al-âna* dan *the other/al-âkhar*

Menurut Hasan Hanafi ada tiga agenda pokok yang harus dihadapi dalam konsep *ego/al-âna* dan *the other/al-âkhar*, yakni *pertama*; sikap kita terhadap tradisi lama. *Kedua*; sikap kita terhadap tradisi Barat. *Ketiga*; sikap terhadap realitas. Ketiga agenda tersebut mengisyaratkan terjadinya proses dialektika antara *ego/al-âna* (Timur) dan *the other/al-âkhar* (Barat).⁵

Agenda *pertama*; sikap kritis terhadap tradisi lama yaitu meletakkan *ego/âna* pada sejarah masa lalu dan warisan kebudayaannya. Agenda *kedua*; sikap kritis terhadap tradisi Barat, yaitu meletakkan *ego/âna* pada posisi yang berhadapan dengan *the other/al-âkhar* kontemporer, terutama kebudayaan Barat pendatang. Sedangkan agenda *ketiga*; sikap kritis terhadap realitas atau teori interpretasi, yaitu meletakkan *ego/âna* langsung terhadap realitasnya yang lalu untuk menemukan teks sebagai bagian dari elemen realitas

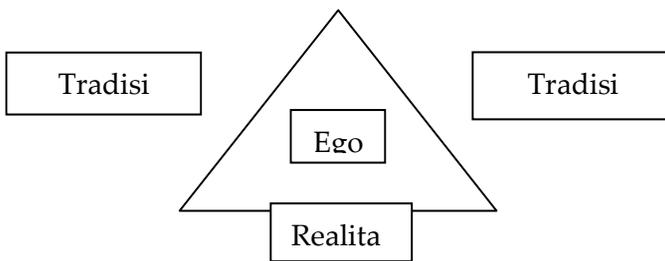
³Burhanuddin Daya, *Pergumulan Timur Dalam Menyikapi Barat: Dasar-Dasar Oksidentalisme*, (Yogyakarta: SUKA-Press, cet. pertama, 2008), 89.

⁴Leela Gandhi, *Teori Postkolonial Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat* (Yogyakarta: Qalam, 2006), 57.

⁵Hasan Hanafi, *Oksidentalisme "Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat"* (Jakarta: Paramadina, 2000), 1 dan 5.

tersebut baik teks agama yang terkodifikasikan maupun yang tidak terkodifikasikan.⁶

Menurut Hasan Hanafi dua agenda pertama berdimensi peradaban, sedangkan agenda yang ketiga adalah berdimensi realitas. Ketiga agenda tersebut saling berhubungan, tradisi Timur (masa lalu), tradisi Barat (masa depan), dan tradisi ketiga adalah masa sekarang. Pada hakekatnya Hasan Hanafi meletakkan *ego/âna* dan *the other/al-âkhar* seperti gerak sejarah yakni masa lalu, masa kini, dan masa depan. Hal ini dapat digambarkan sebagai berikut;



Jika agenda pertama berinteraksi dengan kebudayaan warisan, maka agenda kedua berinteraksi dengan kebudayaan pendatang. Kedua-duanya tertuang dalam realitas di mana kehidupan itu berlangsung. Pada posisi peradaban terdapat tiga faktor bagi tercapainya inovasi, yakni faktor warisan, faktor pendatang dan tempat-tempat inovasi atau tempat terjadinya proses asimilasi antara faktor warisan dan pendatang.⁷

Dalam proyek pemikiran Hasan Hanafi “dari akidah ke revolusi”, sikap kritis terhadap tradisi lama perlu dikoreksi kembali karena sikap anti terhadap realitas yang telah berubah. Lebih lengkapnya dikatakan:

“sebenarnya kita telah mengubah realitas dengan do’a sejak masa warisan klasik, bahkan tidak pernah berhenti pada zaman modern ini. Artinya kita “memberhalakan” tradisi lama harus dirubah dengan belajar dan mengaca kepada pengalaman serta

⁶*Ibid.*

⁷*Ibid.*, hal. 6.

segera melakukan pekerjaan itu dengan kiat-kiat yang berlawanan dengan pekerjaan keliru itu” .⁸

Lalu bagaimana dengan sikap Timur tentang Barat hari ini? Jika digunakan pendekatan dikotomik yang penuh tendensius, pertentangan, kecurigaan maka: Timur Islam/*islamdom* versus Barat Kristen/*Chirstendom*, *Dârul Islam/Dârul Muslim* versus *Dârul harb/Chirstendom*, dan Timur *religious* versus Barat *sekuler*. Menurut Said dalam Burhanuddin Daya “kita” -”mereka” (kita adalah orang-orang Barat, mereka, adalah orang-orang Timur) tidak memiliki konsepsi perdamaian, tubuh-tubuh Timur adalah pemalas, tidak memiliki konsepsi tentang sejarah, bangsa dan tanah air.⁹

Intinya, Timur adalah bangsa sebagaimana yang dipersepsikan oleh Barat, Timur bersifat mistik, dan tidak rasional. Berbagai penilaian yang dikemukakan oleh Barat atas Timur, lebih cenderung menggunakan pendekatan dikotomik yang penuh tendensius, pertentangan, kecurigaan, ketidaktahuan, pemaksaan, pencapaian kepentingan sepihak adalah derita sejarah panjang kolonialisme-imperialisme yang begitu menyakitkan oleh siapa saja yang berpikiran sehat. Dengan demikian Timur dan Barat akan selalu dalam pertentangan dan saling mencurigai anatara satu dengan yang lain.

Dalam catatan sejarah, proses kolonialisme yang berjalan semenjak awal abad ke-16 sampai menjelang awal abad ke-19, sekitar 35% dunia Timur telah berada di bawah jajahan kolonialisme Barat, dan seterusnya, dari tahun 1815 sampai tahun 1914, setelah perang Balkan, menjelang perang dunia ke-1, daerah jajahan itu langsung meluas menjadi lebih dari 85% di permukaan bumi ini.¹⁰

b) Konsego/al-âna dan the other/al-âkhar dalam al-Qur’an

Setelah dicermati secara seksama, pada hakekatnya diantara kitab suci agama yang ada, maka kitab suci ummat Islam, al-Qur’an-

⁸Hasan Hanafi, *Dari Akidah Ke Revolusi* (Jakarta: Dian Rakyat, Cet. Kedua, 2010), hal. xxxiii

⁹Burhanuddin Daya, *Pergumulan Timur Dalam Menyikapi Barat.....*, 93.

¹⁰*Ibid.*

lah yang mengandung banyak sekali ayat yang menyebut istilah bermakna Barat dan Timur, seperti *al-Maghrib* yaitu matahari terbenam atau terbit yang bermakna barat, berpasangan dengan *al-Masyriq*, yang bermakna timur”.

Disamping istilah yang telah disebutkan diatas ada juga istilah *gharbiyyah* dan *syarqiyyah*, yang berarti sebelah barat dan sebelah timur atau yang bersifat barat atau bersifat timur. Ada pula istilah *maghrib al-syams* yaitu tempat terbenam matahari, juga *masyâriqu al-ardl* dan *maghâribahâ* yaitu belahan-belahan dunia bagian timur dan bagian-bagian baratnya.¹¹ Mengenai kata-kata “timur” dan “barat”, sebelah timur dan sebelah barat tersebut, terdapat beberapa ayat al-Qur’an yang menyebutkan tentang hal tersebut, antara lain;

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ
وَاسِعٌ عَلِيمٌ

“Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha luas (rahmat-Nya) lagi Maha mengetahui”. (QS. Al-Baqarah[2]: 115)

Diktum ayat ini menunjukkan bahwa timur dan barat merupakan konsep yang universal yakni hanya milik Tuhan bukan milik Timur-Islam dan Barat-Kristen. Dalam konteks kebudayaan Timur dan Barat sebenarnya saling berdialektika. Sebagaimana konsep yang dijelaskan dalam al-Qur’an:

وَتَرَى الشَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَزْوُرُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا
غَرَبَتْ تَقْرُبُهُمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِّنْهُ ۚ ذَٰلِكَ مِنْ

¹¹*Ibid.*, 90.

ءَايَاتِ اللَّهِ ^ط مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ ^ط وَمَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ
لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا

“Dan kamu akan melihat matahari ketika terbit, condong dari gua mereka ke sebelah kanan, dan bila matahari terbenam menjauhi mereka ke sebelah kiri sedang mereka berada dalam tempat yang luas dalam gua itu. itu adalah sebagian dari tanda-tanda (kebesaran) Allah. Barangsiapa yang diberi petunjuk oleh Allah, Maka dialah yang mendapat petunjuk; dan barangsiapa yang disesatkan-Nya, maka kamu tidak akan mendapatkan seorang pemimpinpun yang dapat memberi petunjuk kepadanya”. (SQ. Al-Kahfi[18]: 17)

Melalui ayat ini Allah memberikan bimbingan kepada siapa yang dikendakinya dengan cara-Nya. Tentu manusia tidak mampu membuat hal yang serupa. Terbit dan terbenamnya matahari berada di tempat yang sama yakni gua hira atau *kahf* hanya keluar masuk gua itulah timur dan barat.

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ
وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا ^ط قُلْنَا يَبْدَأُ الْقُرْنَيْنِ ^ط إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَإِمَّا أَنْ
تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا

“Hingga apabila Dia telah sampai ketempat terbenam matahari, Dia melihat matahari terbenam di dalam laut yang berlumpur hitam, dan Dia mendapati di situ segolongan umat. Kami berkata: “Hai Dzulkarnain, kamu boleh menyiksa atau boleh berbuat kebaikan terhadap mereka”. (SQ. Al-Kahfi [18]: 86)

Ayat ini memberikan penegasan atas Zulkarnaian ketika ia pergi kesebelah barat, dia mendapati matahari dalam keadaan terbenam. Disana dia menemukan segolongan ummat manusia yang belum

beragama. Zulkarnaian dinformasikan oleh Allah agar bertindak sesuai pilihannya atas golongan yang belum beragama tersebut.

فَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ
الْشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا ۖ وَمِنْ أَانَائِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ
لَعَلَّكَ تَرْضَىٰ

“Maka sabarlah kamu atas apa yang mereka katakan, dan bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu, sebelum terbit matahari dan sebelum terbenamnya dan bertasbih pulalah pada waktu-waktu di malam hari dan pada waktu-waktu di siang hari, supaya kamu merasa senang”. (QS. Thaha[20]: 130)

Ayat di atas berbeda dengan ayat di bawah ini:

فَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ
الْشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرُوبِ ۖ وَمِنْ أَانَائِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَرَ الشُّجُودِ

“Maka bersabarlah kamu terhadap apa yang mereka katakan dan bertasbihlah sambil memuji Tuhanmu sebelum terbit matahari dan sebelum terbenam(nya). Dan bertasbihlah kamu kepada-Nya di malam hari dan Setiap selesai sembahyang”. (QS. Qaf [50]: 39-40)

Di ayat lain, Allah menggambarkan timur dan barat sebagai tanda atau batas-batas waktu melakukan tugas ummat manusia memuja dan menyembah tuhan-Nya.

سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّيْتُمْ مَا وَلَّيْتُمْ عَنْ قِبَلَتِهِمْ أَلَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا
قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

“Orang-orang yang kurang akal nya diantara manusia akan berkata: “Apakah yang memalingkan mereka (umat Islam) dari

kiblatnya (Baitul Maqdis) yang dahulu mereka telah berkiblat kepadanya?” Katakanlah: “Kepunyaan Allah-lah timur dan barat; Dia memberi petunjuk kepada siapa yang dikehendakinya ke jalan yang lurus”. (QS. Al-Baqarah[2]: 142)

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ
مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ
وَأَتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ
وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى
الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا ۗ وَالصَّابِرِينَ فِي
الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا ۗ وَأُولَٰئِكَ
هُمُ الْمُتَّقُونَ

“Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi Sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, Malaikat-Malaikat, kitab-kitab, Nabi-Nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. mereka Itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka Itulah orang-orang yang bertakwa”. (QS. Al-Baqarah[2]: 177)

Dari sekian banyak ayat yang telah dikutip di atas, menunjukkan bahwa banyak sekali ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan

konsep tentang barat dan timur. Al-Qur'an tidak sedikitpun mengajarkan hal-hal yang bersifat kontradiktif, diskriminatif, apalagi bersifat subjektif. Hal ini berbeda dengan kategori-kategori yang dibuat oleh pemikir-pemikir Barat yang cenderung mempermentangkan atau yang bersifat diskriminatif. Seperti yang terlihat dalam tabel dibawah ini;¹²

Barat/ <i>west/occident</i>	Timur/ <i>east/orient</i>
(Karl Marz): <i>Capitalist societies</i>	<i>Pre-capitalist societies</i>
(E. Durkeim): <i>Mechanical</i>	<i>Organic societies</i>
(Levi Strauss): <i>Hot societies</i>	<i>Cool societies</i>
(Max Weber): <i>Modern, Rational, Seculer</i>	<i>Traditional, irrational, religious</i>
(Louis Dumont): <i>individuality</i>	<i>Hierarchy</i>
(Jamaluddin al-Afgani): Kristen	Islam
(Moh. Al-Bahiy): Kolonialist/penjajah dan seterusnya	Terjajah
Rasional	Mistik
Sekuler	Religious
Superior	Inferior

Dari tabel di atas, menggambarkan perbandingan dan menghasilkan kesimpulan yang diskriminatif, tentu tidak mencerminkan cara pandangan yang sehat. Citra seperti inilah yang ingin dikoreksi oleh oksidentalisme berdasarkan pesan-pesan suci ayat-ayat al-Qur'an. Orang akan menilai betapa arif dan bijaksananya al-Qur'an menyikapi persolan yang berpasang-pasangan, fungsioanal bagi penjamin kelangsungan eksistensi segala jenis ciptaan-Nya.

Ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang timur dan barat, sudah tentu mencerminkan betapa luas kesempatan dan dorongan yang diberikan Allah kepada manusia untuk mengenal, mengingat, dan memuja zat Allah, serta merenung dan memikirkan alam

¹²*Ibid.*, 92.

semesta ciptaan-Nya. Hakekat umat manusia yang terdalem adalah sebagai makhluk yang beriman dan berilmu. Tidak perlu ada batas kesempatan dan pembeda kemampuan antara “manusia Barat” dan “manusia Timur” semua memperoleh *syir'ata* dan *minhâja* dari Allah. Dengan dua bekal tersebut Allah memberikan kesempatan kepada manusia agar berlomba-lomba membangun peradaban masing-masing. Firman Allah;

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنْ
الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۗ وَلَا
تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۚ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً
وَمِنْهَا جَاءَ ۚ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي
مَا آتَيْنَاكُمْ ۗ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۚ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا
فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

“Dan Kami telah turunkan kepadamu Al-Quran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu Kitab-Kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap Kitab-Kitab yang lain itu; Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, Maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu” (QS. Al-Maidah [5]: 48)

Dari pencerahan yang telah diberikan oleh ayat al-Qur'an di atas mencerminkan makna bahwa Barat merupakan salah satu identifikasi simbolik yang berkaitan dengan tempat dan berpasangan dengan Timur, sama halnya dengan pasangan "utara-selatan", "atas-bawah", "kiri-kanan", "suami-istri" dan seterusnya.¹³

Tuhan memberikan *syir'ata* dan *minhâja* untuk menunjukkan tidak ada pengklaiman atau menganggap diri (Barat-Timur) yang superioritas semuanya punya jalan masing-masing. Kata *syir'ata* dan *minhâja* merupakan sebuah metode yang cukup eksklusif karena pada hakekatnya Timur dan Barat adalah satu sebagai "*ummatan wahidah*" yaitu umat yang satu pada sisi *Teo-Centris* (berpusat pada Tuhan) dan dituntut untuk berlomba-lomba dalam membangun peradaban yang rahmatan bagi semesta alam. Sebagaimana Firman Allah SWT;

إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ

"Sesungguhnya (agama Tauhid) ini adalah agama kamu semua; agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu, Maka sembahlah Aku". (QS. Al-Anbiya'[21]: 92)

Untuk mempertegas hal tersebut, menurut Kipling dalam Burhanuddin Daya menyatakan "*but there is neither east no west, border, nor breed, nor birth, when two strong men stand face, though they come from the ends of the earth*", tidak ada perbedaan antara timur dan barat, perbatasan, bangsa, dan keturunan. Apabila dua orang kuat saling berhadap-hadapan, sekalipun mereka datang dari ujung yang berjauhan, perseteruan pasti tidak akan terjadi konflik.

Penutup

Antara *ego/al-âna* (Timur) dan *the other/al-âkhar* (Barat) pada hakekatnya bukan dua kutub yang saling berlawanan melainkan memiliki hubungan dialektis yang saling mengisi dan melakukan kritik antara yang satu dengan yang lain sehingga terhindar dari

¹³*Ibid.*, 96.

relasi hegemonik dan dominatif dari Barat atas Timur atau Timur atas Barat. Dalam al-Qur'an banyak menceritakan tentang *ego/al-âna* dan *the other/al-âkhar*, ini menunjukkan bahwa al-Qur'an jauh lebih toleran dan tidak diskriminatif. Ajaran al-Qur'an ini patut kita jadikan acuan dalam membangun hubungan yang harmonis antara kebudayaan yang ada agar saling mengisi dan mengoreksi. Pada hakekatnya kehadiran oksidentalisme bukan bentuk berlawanan atas orientalisme Barat yang superior melainkan proyek tradisi dan pembaharuan atas agenda-agenda yang harus dilakukan oleh kaum Muslimin atas sikap terhadap tradisi lama, sikap atas tradisi barat, dan mengenai sikap atas realitas sekarang.

Daftar Pustaka

- Daya, Burhanuddin. *Pergumulan Timur Dalam Menyikapi Barat: Dasar-Dasar Oksidentalisme*. Cet. I; Yogyakarta: SUKA-Press, 2008.
- Gandhi, Leela. *Teori Postkolonial Upaya Meruntuhkan Hegemoni Barat*, Yogyakarta: Qalam, 2006.
- Hanafi, Hasan. *Oksidentalisme "Sikap Kita Terhadap Tradisi Barat"*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- , *Dari Akidah Ke Revolusi*. Cet. II; Jakarta: Dian Rakyat, 2010.
- J. Boullata, Issa. *Dekonstruksi Tradisi, Gelegar Pemikiran Arab Islam*, Yogyakarta: LKIS, 2001.
- King, Richard. *Agama, Orientalisme dan Poskolonialisme*. Cet. I; Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Nurhakim, Moh. *Islam, Tradisi & Reformasi "Pragmatism" Agama Dalam Pemikiran Hasan Hanafi"*. Cet. I; Yogyakarta: Bayumedia Publishing dan UMM Press, 2003.
- Wilyarsa, I Gusti Agung Wahyu. dalam <http://arsa90gmail.blogspot.com/>. Diunduh tanggal 9 Januari 2014.

PEMIKIRAN ISLAM TENTANG NAFS

Muh. Aidil Sudarmono

Mahasiswa Pascasarjana Doktoral UIN Alauddin Makassar

Email: sudarmono.aidil@yahoo.com

Abstrak

Pemahaman tentang jiwa pada manusia merupakan salah satu bagian dari kajian filsafat. Jiwa termasuk aspek trasendental yang secara johiriyah dan lahiriyah tidak dipisahkan dalam kajian tentang sisi manusia sebagai makhluk ciptaan Tuhan terutama merujuk kajian skriptual dalam konsepsi teologi Islam. Sehubungan dengan hal itu, beragam pendapat dan pandangan dari para pemikir Islam yang mengkonstruksikan makna jiwa sebagai Nafs yang mempunyai arti sebagai roh manusia, nyawa, seluruh kehidupan batin, sesuatu yang utama menjadi semangat, maksud sebenarnya, arti yang tersirat, dan buah hati. Lebih lanjut lagi, telaah konsepsi teologi Islam tentang jiwa dalam kaitannya dengan filsafat Islam akan bersandar pada dari akarnya yaitu al-nafs. Al-Nafs juga diartikan darah, karena seseorang apabila kehilangan darah maka ia kehilangan jiwanya. Meskipun dalam pemaknaan umum dipahami sesungguhnya jiwa dalam pandangan pemikir Islam terdapat kecenderungan memposisikan Jiwa sebagai Nafs juga berarti roh, hal ini dilihat dari beberapa ayat menyebutkan kata *al-nafs* dengan arti ruh yang berkaitan langsung dengan jasad manusia sebagai komponen fisik manusia. Pada aspek ini kata *al-ruh* dengan *al-nafs* memiliki kedekatan makna, *al-nafs* berarti bernafas dan *al-ruh* yang jika dijamakkan, *al-arwah* adalah penentu hidup atau matinya manusia.

Kata Kunci: Pemikiran, Islam, Nafs

Pendahuluan

Konsepsi tentang nafs, sebagaimana disampaikan Abdul Munir dalam jurnalnya “konsep nafas dalam al-Qur’an” cenderung merujuk penjabaran al-Qur’an surat al-Dzuriyat ayat 21 Allah berfirman: “Dan tentang anfas kalian, apakah kalian tidak memperhatikan (“untuk menganalisisnya”). Menurut analisisnya seruan Allah ini mengisyaratkan bahwa betapa

pentingnya menganalisis diri pribadi (*anfus*) manusia. Di dalam al-Qur'an telah cukup banyak diterangkan tentang konsep manusia. Salah satu yang diterangkan dalam al-Qur'an adalah tentang rahasia-rahasia yang ada dalam diri manusia (*anfus*), sebagaimana firman Allah dalam surat Fushilat ayat 53, yang artinya: "*Kami perlihatkan kepada mereka tanda-tanda kekuasaan Kami pada seluruh ufuk dan di dalam "anfus"mu sendiri, sehingga jelas bahwasannya al-Qur'an itu benar*". Di dalam ayat tersebut terdapat kata *anfus jama'* dari kata *nafs* yang banyak disebut dalam al-Qur'an. Konsep tentang *nafs* dalam al-Qur'an banyak variasi maknanya. Hal itu disebabkan karena berasal dari bervariasinya makna kata-kata *nafs* itu sendiri dalam sumbernya, yaitu berbagai ayat dalam al-Qur'an. Quraish Shihab berpendapat, bahwa kata *nafs* dalam al-Qur'an mempunyai aneka makna, sekali diartikan sebagai totalitas manusia (QS:5:32), tetapi di tempat lain *nafs* menunjuk kepada apa yang terdapat dalam diri manusia yang menghasilkan tingkah laku (QS:13:11). Namun, secara umum dapat dikatakan bahwa *nafs* dalam konteks pembicaraan manusia, menunjuk kepada sisi dalam manusia yang berpotensi baik dan buruk.¹

Dalam tradisi keilmuan Islam kajian jiwa justru mendapat perhatian penting. Hampir semua ulama, kaum sufi dan filosof muslim ikut berbicara tentangnya dan menganggapnya sebagai bagian yang lebih dahulu diketahui oleh seorang manusia. Karena dimensi jiwa dalam Islam lebih tinggi dari sekedar dimensi fisik karena jiwa merupakan bagian metafisika. Ia sebagai penggerak dari seluruh aktifitas fisik manusia. Meskipun saling membutuhkan antara jiwa dan jasad tanpa harus dipisahkan, namun peran jiwa akan lebih banyak mempengaruhi jasad.² Berdasarkan hal inilah, maka perlu menguraikan kembali gambaran pemikiran para ulama, kaum sufi dan filosof muslim terkait suatu konsep tentang hakekat

¹Abdul Munir, "Konsep nafs dalam al-Qur'an" (Jurnal 338 Ilmu Dakwah Vol. 16 No. 1, 2008), 1

²Syah Reza" Jiwa Dan Konsep Nafs dalam Islam" (<http://inpasonline.com/konsep-jiwa-menurut-islam>) di akses Mei 2017.

manusia yang tertera dalam ayat-ayat al-Qur'an yang berbunyi *nafs*. Pembahasan tentang *nafs* sangat menarik untuk dikaji, karena di dalam al-Qur'an cukup banyak menyebutnya. Hal ini menandakan bahwa pribadi manusia atau *nafs* itu sangat penting untuk dibahas dan dianalisis.

Konsepsi Dasar Penelaahan Definisi Tentang Nafs

Istilah *nafs* yang dimaksud disini adalah istilah bahasa Arab yang dipakai dalam al-Qur'an. Secara bahasa dalam kamus al-Munjid, *nafs* (jamaknya *nufus* dan *anfus*) berarti roh (ruh) dan ain (diri sendiri).³ Sedangkan dalam kamus al-Munawir disebutkan bahwa kata *nafs* (jamaknya *anfus* dan *nufus*) itu berarti roh dan jiwa, juga berarti al-Jasad (badan, tubuh), as-Syakhs (orang), as-Syahks al-Insan (diri orang), al-dzat atau al-Ain (diri sendiri).⁴ Sedangkan menurut Dawan Raharji dalam ensiklopedia al-Qur'an disebutkan bahwa dalam al-Qur'an *nafs* yang jamaknya *anfus* dan *nufus* diartikan jiwa (soul), pribadi (person), diri (self atau selves), hidup (life), hati (heart), atau pikiran (mind).⁵ *Nafs* atau jiwa mempunyai arti sebagai roh manusia, nyawa, seluruh kehidupan batin, sesuatu yang utama menjadi semangat, maksud sebenarnya, arti yang tersirat, dan buah hati.⁶

Telaah pemikiran Islam tentang jiwa dalam kaitannya dengan filsafat Islam akan ditilik dari akarnya yaitu al-*nafs*. Al-*nafs* dari huruf *Nun, Fa, dan Sin* menunjukkan arti keluarnya angin lembut bagaimanapun adanya. Al-*Nafs* juga diartikan darah, karena seseorang apabila kehilangan darah maka ia kehilangan jiwanya.⁷

³Lewis Makluf, *al-Munjid fi al-Lughah Wa A'lam*, (Beirut: Daar al-Masyriq, 1986), 826.

⁴Ahmad Warson Munawir, *al-Munawir Kamus Arab Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1984), 1545.

⁵Darwan Raharjo, *Ensiklopedia al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*, (Jakarta: Paramadina, 1996), 250.

⁶Tim Reality, *Kamus Terbaru Bahasa Indonesia*, (Surabaya: Reality Publisher, 2008), 215.

⁷Abu al-Husain, *Mu'jam Maqayis al-Lughah.....*,460.

Nafs juga berarti roh⁸, dan bila dilihat dari beberapa ayat menyebutkan kata *al-nafs* dengan arti ruh yang berkaitan langsung dengan jasad manusia sebagai komponen fisik manusia.

Pada aspek ini kata *al-ruh* dengan *al-nafs* memiliki kedekatan makna, *al-nafs* berarti bernafas dan *al-ruh* yang jika dijamakkan, *al-arwah* adalah penentu hidup atau matinya manusia. Bahasa keseharian jika ia tidak bernafas lagi maka ruhnya sudah tiada. Sebab itu pertanyaan apakah ruh dan jiwa sama atau berbeda?, maka penulis lebih cenderung memilih pendapat yang mengatakan bahwa perbedaan ruh dan jiwa adalah perbedaan sifat, bukan zat.⁹ Kata nafs di dalam al-Qur'an mempunyai arti yang beragam. Untuk melihat lebih jauh maka mari kita simak bersama yang terdapat dalam ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang jiwa dan ruh.

1. Bermakna Insan (manusia)

QS al-Maidah/5:32

مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَن قَتَلَ

Terjemahnya:

“Barangsiapa yang membunuh seorang manusia, bukan Karena orang itu (membunuh) orang lain atau bukan Karena membuat kerusakan dimuka bumi, Maka seakan-akan dia Telah membunuh manusia seluruhnya”

QS al-Baqarah/2:48

وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا

شَفِيعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ ﴿٤٨﴾

Terjemahnya:

“Dan jagalah dirimu dari (azab) hari (kiamat, yang pada hari itu) seseorang tidak dapat membela orang lain, walau sedikitpun;

⁸Asyiraf, *al-Mu'jam al-Islami*, (Kairo: Dar al-Syuruj, 2002), 679.

⁹Ibnu al-Qayyim, *al-Ruh*, (Jeddah: al-Haramin), 213.

dan (begitu pula) tidak diterima syafa'at dan tebusan dari padanya, dan tidaklah mereka akan ditolong”.

2. Bermakna zat Ilahiyah

QS Taahaa/20:41

وَأَصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِي ﴿٤١﴾

Terjemahnya: “Dan Aku Telah memilihmu untuk diri-Ku”

QS al-An'am/6:12

قُلْ لِمَنْ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلْ لِلَّهِ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ
الرَّحْمَةَ ﴿١٢﴾

Terjemahnya:

“Katakanlah: “Kepunyaan siapakah apa yang ada di langit dan di bumi.” Katakanlah: Kepunyaan Allah.” dia Telah menetapkan atas Diri-Nya kasih sayang”

3. Bermakna isyarat terhadap apa yang tersirat di dalam jiwa manusia.

QS al-Ra'd/13:11

إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ

Terjemahnya: “Sesungguhnya Allah tidak merubah keadaan sesuatu kaum sehingga mereka merubah keadaan yang ada pada diri mereka sendiri”.

QS Qaaf/50:16

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ ر

Terjemahnya: “Dan Sesungguhnya kami Telah menciptakan manusia dan mengetahui apa yang dibisikkan oleh hatinya”

4. Bermakna satu asal keturunan manusia.

QS al-Nisa/4:1

يٰٓاَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ

Terjemahnya: "Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhan-mu yang Telah menciptakan kamu dari seorang diri"

5. Dalam hubungannya dengan makna substansi manusia dijabarkan dengan bentuk penyebutan nafsu-nafsu seperti nafsu amarah, nafsu lawwamah, dan nafsu mutmainnah.

QS Yusuf/12:53

وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۗ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ

Terjemahnya:

"Dan Aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), Karena Sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha penyanyang"

Dalam beberapa ayat ketika Tuhan menyebut kata al-Nafs yang dimaksudkan di dalamnya adalah al-ruh. (Misalnya dalam QS al-Fajr/89:27). Sebab itu maka dapat disimpulkan bahwa hakekar al-Nafs (jiwa) berasal dari al-ruh. Secara substantif, Ruh adalah inti dan jiwa. Hal tersebut didasari dengan beberapa alasan. *Pertama*, Kata al-ruh didalam al-Qur'an selalu disebutkan dengan bentuk mufrad (tunggal), al-ruh tidak ada yang berbentuk jamak (al-arwah). Berbeda dengan kata al-Nafs disebutkan dalam bentuk tunggal maupun jamak. *Kedua*, Tidak ada kata al-ruh di dalam al-Qur'an yang secara eksplisit menunjuk pada arti ruh itu sendiri ataupun jiwa. Ketika Allah swt menyebut al-ruh yang dimaksud justru malaikat Jibril, kekuatan dirinya, atau al-Qur'an. Ini menunjukkan bahwa kata al-ruh digunakan kepada sesuatu yang lebih utama dari

sekedar dipahami secara sederhana sebagai hembusan nafas atau substansi yang mewujudkan proses hidup tubuh manusia. Al-ruh (dalam makna ruh Tuhan, al-Qur'an atau malaikat Jibril) adalah hakekat yang menjadi sumber kehidupan manusia yang sempurna, asal segala kehidupan, yang memancarkan sinaran petunjuk kepada jiwa yang berkelana dalam kehidupan fisik manusia.

Dengan demikian Semua kata al-ruh merupakan ungkapan trasenden Tuhan, bahkan beberapa ayat. Ketika Allah swt menyebutkan kata *al-ruh* ia mengaitkannya dengan dirinya (*ruhy*), ini menunjukkan bahwa ruh memiliki unsure ketuhanan di dalamnya. Berbeda dengan kata al-nafs Allah swt menyebutkannya dengan sangat plural, hingga mengklasifikasikan berdasarkan kualitasnya kehidupan baik maupun buruk. Sebab itu jiwa memiliki unsur keTuhanan sekaligus memiliki unsur Syaitaniyah. Dua ranah kehidupan dalam diri manusia yang selalu bertarung sepanjang hidupnya. Siapa pemenang dialah yang akan menentukan pilihan dan mengendalikan tindakan.

Pandangan Pemikir Islam Tentang Hakikat Nafs (Jiwa)

1. Menurut Al-Kindi

Nama lengkapnya adalah Abu Yusuf Ya'qub Ibn Ishaq Ibn al-sabab Ibn Imra Ibn Muhammad Ibn al-Asy'as Ibn Qais al-Kindi. Dinisbatkan ke Kindah nama sebuah kabilah terkemuka pra-Islam yang merupakan cabang dari Bani Kahlas yang menetap di Yaman.¹⁰ Ia dilahirkan di Kufah sekitar tahun 185 H (801 M).¹¹ Ada yang mengatakan lahir pada tahun 180 H (796 M). Tentang kapan wafatnya, tidak ada suatu keterangan yang pasti. Agaknya menentukan tahun wafatnya sama sulitnya dengan menentukan tahun kelahirannya. Mustafa Abd al-Raziq cenderung mengatakan

¹⁰Muhammad Syafiq Garba, *al-Arabiyah al-Muyassarah*, (Kairo: Da'al Qalam & Frankin Foundation: 1962), 63

¹¹Al-Ahwal, *al-Faisafah al-Islamiyah.....*, 63.

tahun wafatnya adalah 252 H, sedangkan Massignon mengatakan 260 H. sementara itu, Yaqub mengatakan bahwa al-Kindi wafat sesudah berusia 80 tahun atau lebih sedikit.¹²

Al-Kindi berpendapat bahwa al-nafs adalah substansi yang tunggal, tidak tersusun, tidak panjang, dalam, dan lebar berciri Illahi lagi rohani, mempunyai arti sempurna dan mulia Al-nafs merupakan jalur rohani, maka hubungannya dengan tubuh bersifat aksidental. Kendatipun al-nafs bersatu dengan tubuh yang dengannya ia dapat melakukan kegiatannya. Namun al-nafs tetap terpisah dan berbeda dengan tubuh, sehingga ia kekal setelah tubuh mengalami kematian.¹³ Lebih lanjut ia berpandangan bahwa Jiwa mempunyai arti penting, sempurna, dan mulia. Substansi (*jauhar*)-nya berasal dari substansi Allah. Hubungannya dengan Allah sama dengan hubungan cahaya dan matahari.¹⁴ Jiwa mempunyai wujud tersendiri, terpisah dan berbeda dengan jasad. Jiwa bersifat rohani dan Ilahi sementara jasad atau jism mempunyai hawa nafsu dan marah. Argumen tentang bedanya jiwa dan jasad, Menurut al-Kindi adalah jiwa menentang keinginan hawa nafsu. Apabila nafsu marah mendorong manusia untuk melakukan kejahatan, maka jiwa menentangnya. Hal ini dapat dijadikan indikasi bahwa jiwa sebagai yang melarang tentu tidak sama dengan hawa nafsu yang dilarang.

2. Menurut Al-Frabi

Nama lengkapnya adalah Abu Nas Muhammad Ibn Muhammad Ibn Tarkhan Ibn Auzalagh, yang biasa disingkat saja dengan al-Farab. Ia dilahirkan di Wasij, Distrik Farab, Turkistan pada tahun 257 H/870 M.¹⁵ Al-Farabi memberi perhatian besar pada

¹²Musa al-Musawi, *Min al-Kindi Ibn Rusyd*, (Beirut: Maktabah al-Fikr al-jami'i:1977), 54-54

¹³M.M. Syarif, ed., *History of Muslim Philosophy. Vol I*, (Wisbaden: Otto-Horossowitz. 1963), 432.

¹⁴Kamal al Yaaji, al-Nusba, al Nus.*al-Falsafiyah al-Muyassarah al-Musyassarah*, ((Beirut: Daa al-Ilm li al-Malay,1963), 74.

¹⁵Muhammad Ali Abu Rayyah, *al-Faisafat al-islamyyah*, (Alexandria: Maktabat al-Iskandariyah), 367.

eksistensi jiwa dalam kaitannya dengan kekuatan berpikir.¹⁶ Menurutny, jiwa yang ada dalam tubuh manusia beserta materi dasarnya memancar dari akal kesepuluh. Jiwa adalah *jauhar rohani* sebagai form bagi jasad. Kesatuan keduanya merupakan kesatuan secara accident. Artinya masing-masing keduanya mempunyai substansi yang berbeda dan binasanya jasad tidak membawa pada binasanya jiwa. Jiwa manusia disebut dengan *al-nafs al-naqah*, berasal dari alam Ilahi, sedangkan jasad berasal dari alam makhluk, berbentuk, berupa, berkadar, dan bergerak.¹⁷

Jiwa diciptakan tatkala jasad siap menerimanya jiwa. Tentang bahagia dan sengsaranya jiwa al-Farabi mengaitkan dengan filsafat negara utamanya (*al-madinah al-fadillah*). Bagi jiwa yang hidup pada negara utama, yakin jiwa yang kenal dengan Allah dan melaksanakan perintahNya. Jiwa ini menurut al-Farabi, akan kembali kealam nufus (alam kejiwaan) dan abadi dalam kebahagiaan. Jiwa yang hidup pada negara fasiqah, yakni jiwa yang kenal dengan Allah, tetapi tidak melaksanakan perintahnya-Nya. Ia kembali kealam nafus dan abadi dalam kesengsaraan. Sementara jiwa yang hidup pada negara jabilah, yakni jiwa yang tidak kenal sama sekali dengan Allah dan tidak pula pernah melakukan perintah-Nya, ia lenyap bagaikan jiwa hewan¹⁸.

3. Menurut Ibn Sina

Nama lengkapnya adalah Abu Ali al-Husain ibn' Abd Allah ibn Hasan ibn 'Ali ibn Sina di Barat populer dengan Avicenna. Ia dilahirkan di Afsyana dekat Bukhara pada tahun 980 M dan meninggal pada tahun 1037 M dalam usia 58 tahun di Hamadza.¹⁹

¹⁶T. J. De Boer. *The History of Philosophy In Islam*, (New York: Dover Publication ind. 1967), 107.

¹⁷Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin ar-Raniry*, (Jakarta: Rajawali, 1983), 136.

¹⁸Al-Farabi, *Ara, Ahl al-Madinat al-Fadilah* (Kairo: Maktabah Matabi'ah Muhammad Ali. t.th), 99-100.

¹⁹Muhammad Alif al-Iraqi. *Al-Falsafat al-Islamiyah*, (Kairo: Da al-Ma'arif, 1978), 43.

Keistimewaan pemikiran Ibn Sina terletak pada filsafat jiwa. Menurut Ibn Sina, jiwa manusia sebagai jiwa-jiwa lain dan segala apa yang terdapat di bawah rembulan, memancar dari Akal Sepuluh. Secara garis besarnya pembahasan Ibn Sina tentang jiwa terbagi pada dua bagian:

a. Fisika membicarakan tentang jiwa tumbuh-tumbuhan, hewan, dan manusia.

- 1) Jiwa tumbuh-tumbuhan mempunyai tiga daya: makan, tumbuh, dan berkembang biak
- 2) Jiwa binatang mempunyai dua daya: gerak (*mutaharrikah*), dan menangkap (*mudrikah*).
- 3) Jiwa manusia disebut juga *al-nafs al-naqah*, mempunyai dua daya: praktis (*amaliah*) dan teoreti (*alimah*). Daya praktis hubungannya dengan jasad, sedangkan daya teoretis hubungannya dengan hal-hal yang abstrak²⁰

b. Metafisika, membicarakan tentang:

Pertama, wujud jiwa. Dalam membuktikan adanya jiwa, Ibn Sina menggunakan empat dalil: a) Dalil alam kejiwaan; b) Konsep “aku” dan kesatuan fenomena psikologis; c) Dalil kontinuitas (*istimrar*); dan d) Dalil manusia terbang.²¹ *Kedua*, Hakikat jiwa. Definisi jiwa yang dikemukakan Aristoteles ternyata tidak memuaskan Ibn Sina. Pasalnya definisi tersebut belum memberikan gambaran tentang hakikat jiwa yang membedakannya dari jasad. Untuk membedakan hakikat jiwa dari jasad, Ibn Sina mendefinisikan jiwa dengan *jauhar rohani*. Definisi ini mengisyaratkan bahwa jiwa merupakan substansi rohani, tidak tersusun dari materi-materi sebagaimana jasad. Kesatuan antara keduanya bersifat *accident*, hancurnya jasad tidak membawa pada hancurnya jiwa (*roh*). Pendapat inipun lebih dekat pada pendapat Plato. *Ketiga*, Hubungan jiwa

²⁰Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam.....*, 30-31.

dengan jasad Ibn Sina menerima pendapat Aristoteles tentang eratnya hubungan antara jiwa dan jasad. Namun hubungan yang bersifat esensial ia tolak karena membawa pada hancurnya jiwa dengan kehancuran jasad. Hal ini ia lebih cenderung sependapat dengan Plato bahwa hubungan keduanya bersifat *accident*. Binasanya jasad tidak membawa pada binasanya jiwa dan jasad. Keduanya saling mempengaruhi. Jasad adalah tempat bagi jiwa, adanya jasad merupakan syarat terciptanya jiwa dengan kata lain jiwa tidak akan diciptakan tanpa adanya jasad yang akan ditempatinya²². Jika tidak demikian tentu akan ada jiwa tanpa jasad, atau ada satu jasad ditempati beberapa jiwa, dan kenyataan tidak demikian. *Keempat, Kekekalan Jiwa*. Seperti dikatakan bahwa manusia diciptakan setiap kali jasad yang akan ditempatinya telah didakan. Pendapat ini sekaligus menolak konsep Plato yang berkesimpulan bahwa jiwa sudah ada di dalam idea sebelum jasad yang akan ditempati ada. Ibnu Sina kelihatannya lebih cenderung berkesimpulan sesuai dengan apa yang disinyalkan al-Qur'an. Menurutnya jiwa manusia berbeda dengan tumbuhan dan hewan yang hancur dengan hancurnya jasad. Jiwa manusia akan kekal dalam bentuk individual yang akan menerima pembalasan (bahagia dan celaka) di akhirat. Akan tetapi kekalnya ini dikekalkan Allah swt. jadi jiwa adalah baharu karena diciptakan (punya awal) dan kekal (tidak punya akhir).²³

4. Menurut Ibnu Miskawaih

Nama lengkapnya adalah Abu Ali Ahamad Ibn Muhammad Ibn Ya'kub Ibnu Misakawaih. Dilahirkan di kota Rayy, Iran pada tahun 330 H/941 M dan wafat pada tanggal 9 safar 421 H/16 februari

²¹Ibrahim Madkur, *Fizal-Falsafat al-Islamiyah, Manhaj wa Tatbiq* (Kairo: Dajal-Ma'arif, 1968), 145-147.

²²Ibrahim Madkur, *Fi al-Filsafat al Islamiyah, Manhaj wa Tatbiq*, (Kairo: Daa al-Ma'arif, 1968), 145-147

²³Ibrahim Madkur, *Fi al-Filsafat al Islamiyah, Manhaj wa Tatbiq*, 182-182.

1030 M.²⁴ Jiwa menurut Ibnu Miskawaih adalah jauhar rohani yang tidak hancur dengan kematian jasad. Ia adalah kesatuan yang tidak terbagi-bagi. Ia akan hidup selalu. Ia tidak dapat diraba dengan pancaindera karena ia bukan jism. Jiwa dapat menangkap keberadaan zatnya dan ia mengetahui ketahuan dan keaktivitasannya. Argument yang diajukannya adalah jiwa dapat menangkap bentuk sesuatu yang berlawanan dalam waktu yang bersamaan, seperti warna hitam putih sedangkan badan tidak dapat demikian.²⁵ Tentang balasan di akhirat sebagaimana al-Farabi dan Ibnu Miskawaih juga menyatakan bahwa jiwa adalah yang akan menerima balasan (kebahagiaan dan kesengsaraan) di akhirat. Karena menurutnya kelesatan jasmaniah bukanlah kelesatan yang sebenarnya.²⁶

5. Menurut Ikhwan al-Safa

Ikhwan al-Safa adalah sekelompok pemikir muslim rahasia (filosofiko-religius) berasal dari sakte syi'ah ismailiyyah yang lahir di tengah-tengah komunitas sunni sekitar abad ke 4 H/10 M, di Basrah. Jiwa manusia menurut Ikhwan al-Safa bersumber dari jiwa universal. Perkembangan jiwa manusia banyak dipengaruhi materi yang mengitarinya. Agar jiwa tidak kecewa dalam perkembangannya maka jiwa dibantu oleh akal yang merupakan daya bagi jiwa untuk berkembang. Tubuh manusia jiwa memiliki tiga fakultas yaitu jiwa tumbuhan, jiwa hewan, dan jiwa manusia. Ketiga fakultas jiwa tersebut bersama dengan daya-dayanya bekerja sama dan menyatu dalam diri manusia. Disinilah letak kelebihan dari makhluk ciptaan Allah swt. yang lain. Sementara itu tentang kebangkitan di akhirat, Ikhwan al-Safa sama pendapatnya dengan filosof muslim lainnya yakni kebangkitan berbentuk rohani. Surga dan neraka dipahami dalam makna hakikat. Surga adalah kesenangan dan neraka adalah penderitaan.²⁷

²⁴Muhammad Yusuf Musa, *Filsafat Akhlak Fi al-Islami*, (Kiro: Dar al-Ma'arif, 1945), 71.

²⁵T. J. De Boer. *The History of Philosophy In Islam.....*,186.

²⁶Muhammad Yusuf Musa, *Filsafat Akhlak Fi al-Islami.....*,72.

²⁷Sirajuddin, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2004), 152-153.

6. Menurut Ibnu Bajjah

Adalah filosof muslim yang pertama dan utama dalam sejarah kefilosafatan di Andalus. Nama lengkapnya adalah Abu Bakar Muhammad Ibn Yahya Ibn al-Sa'igh yang lebih terkenal dengan nama Ibn Bajjah. Dia dilahirkan di Saragoza akhir abad ke 5 H/ abad ke 11 M. Menurut pendapat Ibn Bajjah setiap manusia mempunyai satu jiwa. Jiwa ini tidak mengalami perubahan sebagaimana jasmani. Jiwa adalah penggerak bagi manusia. Jiwa digerakkan dengan dua jenis alat yaitu alat-alat jasmaniah dan alat-alat rohaniah. Jiwa menurut Ibn Bajjah adalah jauhar rohani akan kekal setelah mati di akhirat, jiwalah yang akan menerima pembalasan, baik balasan kesenangan (surga) maupun balasan siksaan (neraka).

7. Menurut Ibn Tufail

Menurut Ibn Tufail jiwa manusia adalah makhluk Tuhan yang tertinggi martabatnya. Manusia terdiri dari dua unsure yakni jasad dan roh. Badan tersusun dari unsure-unsur sedangkan jiwa tidak tersusun. Jiwa bukan jism dan bukan pula suatu daya yang ada dalam jism. Setelah badan hancur atau mengalami kematian jiwa lepas dari badan dan selanjutnya jiwa yang pernah mengenal Allah swt. selama berada dalam jasad akan hidup dan kekal.²⁸ Pendapat para filosof muslim di atas maka dapat dinyatakan beberapa hal berikut.

Konsensus pemaknaan Nafs/Jiwa dalam Diri Manusia

1. Tentang esensi jiwa (*mahiyat al-nafs*)

Beberapa filosof muslim seperti al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Miskawaih, al-Kindi, Ibn Bajjah berpendapat hampir sama tentang makna jiwa. Mereka berpendapat bahwa jiwa adalah jauhar (substansi) rohani sebagai form bagi jasad. Hubungan kesatuan jiwa dengan badan merupakan kesatuan secara *accident*. Artinya keduanya tidak dapat dibagi-bagi tetapi keduanya berdiri sendiri

²⁸Sirajuddin, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*.....,194-195.

dan mempunyai substansi yang berbeda sehingga binasanya jasad tidak membawa binasa pada jiwa. Pendapat mereka lebih dekat pada Plato yang mengatakan bahwa jiwa adalah substansi yang berdiri sendiri.

2. Tentang kekekalan jiwa

Semua filosof muslim yang mengatakan bahwa jiwa adalah substansi rohani sendiri. Juga meyakini bahwa jiwa memiliki kekekalan dan tidak hancur. Ibnu Thufail mengatakan bahwa setelah badan hancur atau mengalami kematian jiwa lepas dari badan. Selanjutnya jiwa yang pernah mengenal Allah swt. Selama berada dalam jasad akan hidup dan kekal.²⁹ Pembuktian kekalnya jiwa, Ibnu Sina mengemukakan tiga dalil, yaitu:

- a. Dalil infisal (bukti perpisahan). Perpaduan jiwa dan jasad bersifat aksiden keduanya memiliki substansi tersendiri dan jika jasad mati atau hancur jiwa tetap dan kekal sementara jasad bergantung kepada jiwa untuk bisa hidup.
- b. Dalil al-Basatah (bukti keluasan). Jiwa adalah jauhar (substansi) rohani yang luas. Dengan keluasannya ia selalu hidup dan tidak mati. Karenanya jiwa dinamakan juga jauhar basit (hidup selalu).
- c. Dalil al-Musyababah (bukti persamaan). Dalil ini bersifat metafisika. Jiwa manusia sesuai filsafat emanasi bersumber dari akal fa'al (akal kesepuluh) segala pemberi segala bentuk. Karena akal kesepuluh adalah merupakan esensi yang berfikir, azali, dan kekal maka jiwa sebagai ma'lul (akibat) nya juga akan kekal sebagaimana illat (hidup selalu).³⁰

3. Tentang daya jiwa (*quwwat al-nafs*)

Menurut Ibnu Sina jiwa dibagi menjadi tiga tingkatan yaitu jiwa vegetative, jiwa binatang, dan jiwa kemanusiaan. Yang dimaksud

²⁹ Sirajuddin, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*....., 217.

³⁰ Sirajuddin, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*....., 111.

dengan jiwa vegetative yaitu seperti makan, tumbuh dan berkembang biak. Sedangkan jiwa binatang yang mempunyai dua daya yaitu daya tangkap dan daya penggerak. Jiwa manusia mempunyai dua daya yaitu praktis dan teoritis. Menurut Ikhwan al-Safa daya jiwa vegetative dimiliki semua makhluk hidup baik hewan, manusia, dan tumbuh-tumbuhan. Karena semua makhluk memiliki keinginan untuk makan tumbuh dan berkembang biak. Sedangkan daya jiwa binatang hanya dimiliki manusia dan hewan. Adapun daya jiwa yang ketiga hanya dimiliki oleh manusia yang menyebabkan mereka bisa berfikir dan berbicara. Al-Farabi mengklasifikasikan daya jiwa lebih simple yaitu daya gerak, untuk jenis jiwa pertama, daya yang mendorong untuk berimajinasi dan merasa, dan daya berfikir.

Penutup

Jiwa kadangkala diartikan sebagai sesuatu yang berbentuk fisik yang materil melekat pada diri manusia, tampak dan tidak tersembunyi, akan tetapi diwaktu lain ia mengandung arti sebagai sesuatu yang berbentuk non materil yang mengalir pada diri fisik manusia sebagai jauhar (substansi), substansi ruh ataupun substansi pikir. Hal ini ditegaskan oleh para Pemikir Islam tentang Jiwa seperti; Al-Kindi, Al-Farab, Ibnu Sina, Ibnu Miskawai, Ikhwan al-Safa, Ibnu Bajjah, dan Ibnu Tufail. Meskipun secara konsensus para filosof berpendapat hampir sama tentang makna jiwa. Mereka berpendapat bahwa jiwa adalah jauhar (substansi) rohani sebagai form bagi jasad. Hubungan kesatuan jiwa dengan badan merupakan kesatuan secara accident. Artinya keduanya tidak dapat dibagi-bagi tetapi keduanya berdiri sendiri dan mempunyai substansi yang berbeda sehingga binasanya jasad tidak membawa binasa pada jiwa.

Sejalan dengan hal itu, penulis juga sependapat dengan pandangan Abdul Munir dalam dalam jurnalnya "konsep nafas dalam al-Qur'an" yang menguraikan secara sederhana bahwa kata *nafs* dalam al-Qur'an itu menunjuk pada totalitas manusia,

dilihatnya dalam dua hal antara lain; **Pertama**, Nafs dapat mengandung pengertian jiwa, tetapi juga sekaligus berarti diri, nafs dalam arti jiwa dipahami sebagai totalitas daya-daya ruhani berikut internalisasi dan aktualisasinya dalam kehidupan manusia. **Kedua**, Nafs juga berarti pribadi seseorang (person), nafs dapat juga berarti hati yang memberikan komando guna mengatur seluruh potensi manusia, dan nafs juga berarti “aku” manusia. Selain daripada itu, kata nafs juga berarti nafsu atau syahwat, namun nafs dalam pengertian nafsu berbeda dengan syahwat yang pejoratif, nafs bersifat netral bisa baik maupun buruk, tetapi pada dasarnya nafs berkecenderungan baik. *Nafs* juga diartikan ruh atau nyawa, tapi berbeda *al-ruh*, *nafs* mempunyai pengertian umum, bersifat material sekaligus immaterial. Dari konsep nafs inilah para filosof dan ahli tasawuf mengembangkan teori kepribadian manusia dalam perspektif Islam.

Daftar Pustaka

- Abdul Munir, “Konsep nafs dalam al-Qur’an” (Jurnal 338 Ilmu Dakwah Vol. 16 No. 1, 2008.
- Abu Rayyah, Muhammad Ali. *al-Faisafat al-islamyyah*. Alexandria: Maktabat al-Iskandariyah.
- Al-Farabi. *Ahl al-Madinat al-Fadilah*. Kairo: Maktabah Matabi’ah Muhammad Ali. t.th.
- Alif al-Iraqi, Muhammad. *Al-Falsafat al-Islamiyah*. Kairo: Da al-Ma’arif, 1978.
- al-Qayyim, Ibnu. *al-Ruh*. Jeddah: al-Haramin.
- Asyiraf. *al-Mu’jam al-Islami*. Kairo: Dar al-Syuruj, 2002.
- Azis, Abd. *Pokok-Pokok Kesehatan Jiwa/Mental*. Jakarta: Bulan Bintang: 1974.
- Daudy, Ahmad. *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syekh Nuruddin ar_Raniry*. Jakarta: Rajawali, 1983.
- Ibrahim Madkur, *Fi al-Filsafat al-Islamiyah, Manhaj wa Tatbiq*. Kairo: Daa al-Ma’arif, 1968.

- Kamal al Yaaji, al-Nusba. *al Nus.al-Falsafiyah al-Muyassarah al-Musyassarah*. Beirut: Daa al-Ilm li al-Malay,1963.
- Lewis, Makluf. *al-Munjid fi al-Lughah Wa A'lam*. Beirut: Daar al-Masyriq, 1986.
- M.M. Syarif, ed., *History of Muslim Philosophy. Vol I*. Wisbaden: Otto-Horossowitz. 1963.
- Munawir, Ahmad Warson. *al-Munawir Kamus Arab Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Progressif, 1984.
- Musa al-Musawi, Min al-Kindi Ibn Rusyd. Beirut: Maktabah al-Fikr al-jami'i:1977.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*.
- Raharjo, Darwan. *Ensiklopedia al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Sirajuddin. *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*. Jakarta: Rajawali Pers, 2004.
- Syafiq Garba, Muhammad. *al-Arabiyah al-Muyassarah*. Kairo: Daal Qalam & Frankin Foundation: 1962.
- Syah Reza" Jiwa Dan Konsep Nafs dalam Islam" (<http://inpasonline.com/konsep-jiwa-menurut-islam>) di akses Mei 2017.
- T. J. De Boer. *The History of Philosophy In Islam*. New York: Dover Publication ind. 1967.
- Tim Reality. *Kamus Terbaru Bahasa Indonesia*. Surabaya: Reality Publisher, 2008.
- Yusuf Musa, Muhammad. *Filsafat Akhlak Fi al-Islami*. Kiro: Dar al-Ma'arif, 1945.

PEDOMAN BAGI PENULIS

1. Artikel yang ditulis untuk jurnal Tajdid merupakan hasil penelitian yang berkaitan dengan bidang pemikiran keislaman dan kemanusiaan. Naskah diketik dengan huruf *Times New Roman*, ukuran 12 point dengan spasi tunggal, dicetak pada kertas HVS A4 sepanjang lebih kurang 20 halaman., dan hasil penulisan diserahkan dalam bentuk *prin-out* sebanyak 2 eksemplar beserta *soft copy-filenya*. Apabila bentuk penulisan artikel terdapat ayat dan hadis "**tulisan berbahasa arab**", maka diketik dengan font *Times New Roman Arabic* ukuran 14 poin. Keseluruhan berkas (*File*) dibuat dengan *Microsoft Word*. Sementara pengirimaan naskah yang ditulis dapat dikirim langsung ke alamat redaksi jurnal Tajdid, atau melalui email: **tajdid.iimbima@gmail.com**.
2. Nama penulis artikel dicantumkan **tanpa gelar** akademik dan ditempatkan dibawah judul artikel.
3. Artikel ditulis dalam bahasa Indonesia dengan format esai, disertai judul pada masing-masing bagian artikel. Penulisan judul artikel dicetak dengan huruf besar "**CAPITAL**" posisi rata tengah dengan huruf 14 poin. Sedangkan untuk peringkat judul bagian dinyakan dengan jenis huruf berbeda (semua bagian judul dan sub-bagian dicetak **tebal** atau **tebal dan miring**) seperti;
Peringkat 1 (Huruf Besar Kecil, Tebal, Rata Tepi Kiri)
Peringkat 2 (Huruf Besar Kecil, Tebal-Miring, Rata Tepi Kiri)
4. Sistematika penulisan artikel hasil pemikiran dan penelitian mencakup; judul artikel, nama penulis "**tanpa gelar**", abstrak, kata kunci, pendahuluan, langsung isi pembahasan, penutup, dan daftar pustaka.

5. Sumber rujukan penulisan artikel (Daftar Pustaka) minimal pustaka-pustaka yang terbit kurun waktu 10 tahun terakhir. Rujukan diutamakan sumber-sumber primer berupa buku, laporan penelitian atau artikel-artikel ilmiah lainnya dalam jurnal dan majalah ilmiah lainnya.
6. Perefensial artikel menggunakan teknik rujukan catatan dalam *footnote* (catatan kaki) dengan mencantumkan nama penulis, judul rujukan, kota terbit, nama penerbit, tahun dan halaman.

Contoh:

¹George Ritzer, Douglas J. Goodman, *Teori Sosiologi Dari Teori Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Mutakhir Teori Sosial Postmodern* (Yogyakarta: PT Kreasi Wacana, 2008), 454.

7. Daftar pustaka disusun dengan tata cara sebagai berikut:

Contoh:

Abdullah, Abdul Gani. *Peradilan Agama dalam Pemerintahan Islam di Kesultanan Bima (1947-1957)*. Yogyakarta: Genta Publishing, 2015.

Amin, Ahmad. *Ringkasan Sejarah Bima*. Bima: Kantor Kebudayaan Kabupaten Bima, 1971.

Barker, *Cultural Studies, Teori dan Praktek*, terj. Tim Kunci Cultural Studies Center. Yogyakarta: Bentang, 2005.

8. Penguatan format sistematika penulisan jurnal, disarankan kepada penulis artikel, agar dapat mempelajari dan menelaah lebih lanjut contoh konten **Jurnal Tajdid** yang sudah diterbitkan.