

Haji, Turisme, dan Pencarian Kesalehan

Rapiko

IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi

Moeslim Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah: Ibadah Haji, Mencari Kesalehan Hidup*, (Jakarta: Kompas, 2009).

A. Pendahuluan

Di dalam Islam, setiap Muslim yang memiliki kemampuan diwajibkan bepergian ke Tanah Suci sekurangnya sekali seumur hidup untuk menunaikan ibadah haji.¹ Ibadah haji sendiri adalah sekumpulan ritual yang berusaha menapaktilasi perjalanan hidup Bapak Monoteisme, Ibrahim, beserta keluarganya. Ia tidak hanya mensyaratkan kemampuan finansial, tetapi juga tenaga, waktu, dan yang terpenting kesempatan yang diyakini merupakan panggilan Allah, sehingga orang yang mendapatkannya disebut tamu Allah.

Dalam sejarahnya, ibadah haji kemudian melibatkan banyak pihak atau *stakeholder*, misalnya agen perjalanan, koordinasi antar-pemerintah, hubungan antarnegara, perusahaan katering, hotel, pembimbing haji, dan lain-lain. Walhasil, haji bukan saja menyangkut hal-hal yang bersifat religius, melainkan juga bersinggungan dengan persoalan lain termasuk bisnis dan ekonomi.²

Kompleksitas ibadah haji yang demikian menarik dicermati. Apalagi kalau kemudian dipertimbangkan hal-hal seperti motif, perilaku, dan cerita-cerita di balik perjalanan religius tersebut. Ditambah lagi ibadah haji juga menjadi obsesi dan kegemaran kelompok masyarakat tertentu. Dengan demikian, walau awalnya kewajiban ibadah ini dibebankan kepada individu, sebagaimana kewajiban banyak ibadah yang lain, pada akhirnya haji bisa menjadi motif atau kebiasaan bahkan identitas kelompok.

Untuk menjelaskan individu dalam ruang sosial tertentu yang memilih motif atau gaya hidup tertentu, Pierre Bourdieu menggunakan konsep *habitus*. Bagi Bourdieu, sebagaimana dikutip Moeslim Abdurrahman, *habitus* adalah sistem pembagian yang dikombinasikan, yang membantu kita menafsirkan dunia. *Habitus* masing-masing orang berbeda dan khusus, namun pengalaman dalam ruang sosial yang sama cenderung menciptakan *habitus* yang serupa.³ *Habitus* yang sama atau disebut “*habitus kelas*” ini yang kemudian menjadi identitas kolektif, misalnya cara haji tertentu yang menjadi kegemaran sekelompok masyarakat seperti kelas menengah, sebagaimana dibahas dalam buku Moeslim Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah: Ibadah Haji, Mencari Kesalehan Hidup*.

Sekilas membaca judulnya, kita barangkali akan menduga buku ini merupakan buku bimbingan tata cara pelaksanaan (*manâsik*) ibadah haji. Padahal, buku ini sebenarnya terjemahan dari disertasi Moeslim di Department of Anthropology, University of Illinois at Urbana-Champaign, Amerika Serikat, pada 1998. Judul asli disertasi ini jelas lebih pas dan mencerminkan isinya daripada judul terjemahan dalam bahasa Indonesia: *On Hajj Tourism: In Search of Piety and Identity in the New Order Indonesia*.

Moeslim Abdurrahman adalah cendekiawan Muslim Indonesia yang serbabisa. Ia dikenal sebagai aktivis organisasi masyarakat (Muhammadiyah) dan beberapa lembaga swadaya masyarakat (LSM) serta pengamat politik. Moeslim pernah pula menjadi peneliti di Balai Penelitian dan Pengembangan Departemen Agama RI dan wartawan (*Pelita* dan *The Jakarta Post*). Bahkan Moeslim pernah bekerja sebagai pemandu atau pembimbing agama dalam ibadah haji (*mutawif*).

Pekerjaan sebagai pembimbing agama ini ditekuninya pada 1988, 1989, dan 1991, yakni untuk agen perjalanan haji terkemuka, Tiga Utama. Pengalaman sebagai pemandu agama ini yang kemudian membuat Moeslim mengambil topik perjalanan haji untuk disertainya.⁴

Tiga Utama adalah biro yang melayani perjalanan haji dengan standar tinggi. Jamaah haji konsumennya diinapkan di hotel bintang lima dengan jarak terdekat dari pusat-pusat ibadah seperti Masjidil Haram, Masjid Nabawi, dan Mina. Mereka dilayani dengan makanan menu Indonesia yang bergizi dan disediakan dengan standar restoran mewah atau hotel, mendapatkan fasilitas penerbangan dan transportasi lokal yang nyaman, serta didampingi tenaga medis, pemandu agama, dan pemandu wisata yang cakap. Pelayanan yang ditawarkan sebanding dengan ongkos yang dikeluarkan jamaah pengguna jasa Tiga Utama, yakni antara 8.000 hingga 9.500 dollar AS pada 1990-an.⁵ Walhasil, biaya yang sangat mahal bila dibandingkan ongkos naik haji (ONH) Departemen Agama⁶ tersebut menyeleksi para jamaah konsumen Tiga Utama hanya dari kalangan kelas menengah Muslim.

B. Kelas Menengah Muslim

Munculnya kelompok kelas menengah Muslim pada masa Orde Baru tidak dapat dipisahkan dari keberhasilan rezim tersebut yang mengusung ideologi pembangunan sebagai jargon. Berhasil keluar dari kemelut politik Peristiwa 1965, Orde Baru menyusun pemerintahan yang memfokuskan pada perbaikan ekonomi. Pada masa Orde Baru, disusun program-program pembangunan yang terencana dan sistematis yang disebut Rencana Pembangunan Lima Tahun (Repelita). Rezim ini juga menjamin ketersediaan dana untuk memperbaiki infrastruktur dan bantuan bagi daerah-daerah dengan memberlakukan serangkaian kebijakan yang dinamakan Instruksi Presiden (Inpres). Walhasil, Orde Baru kemudian dikenang karena keberhasilannya menurunkan angka kemiskinan, berswasembada beras, dan meningkatkan kesejahteraan masyarakat.⁷

Peningkatan ekonomi pada masa ini juga disusul dengan

membbaiknya layanan dan sistem pendidikan. Dari Repelita ke Repelita, anggaran untuk pendidikan terus ditambah. Memang negara baru menjamin pendidikan tingkat dasar yang diselenggarakan secara cuma-cuma bagi masyarakat, tetapi perbaikan ekonomi tidak membuat masyarakat mempersoalkan iuran yang ditarik untuk sekolah-sekolah tingkat lanjutan dan tinggi.

Sebagai negara dengan penduduk terbanyak dari kalangan Muslim, kelompok ini turut menikmati sukses pembangunan Orde Baru. Ketersediaan layanan pendidikan yang memadai dan didukung perbaikan ekonomi, membuat masyarakat Muslim mampu meningkatkan taraf hidup mereka. Muncul kemudian kelompok terdidik Muslim. Dengan kecakapan dan kemampuan akademik yang dimiliki, mereka bisa meneruskan pendidikan ke perguruan-perguruan tinggi terbaik di dalam dan luar negeri. Kelompok inilah yang kemudian berhasil masuk ke jajaran birokrasi, dunia usaha, perguruan tinggi, dan lembaga profesional lainnya. Bahkan di antara mereka bergerak ke jajaran elite negara, terutama ketika satu dekade akhir pemerintahannya, Soeharto membutuhkan legitimasi kelompok Islam untuk mengukuhkan kekuasaannya.

Kondisi umat Muslim yang membaik itu meruntuhkan citra lama Muslim yang mayoritas dari segi jumlah namun minoritas secara teknikal. Benar pada 1970-an Muslim terdidik masih minim di Indonesia. Sebuah penelitian yang didasarkan pada data Sensus Penduduk 1971 menunjukkan, dari seluruh penduduk Indonesia, 41,5 persen dari masyarakat Muslim tidak mendapat akses pendidikan. Angka tersebut sangat tinggi terutama bila dibandingkan dengan kalangan Kristiani yang 22,4 persen. Demikian pula, masyarakat Muslim yang menyelesaikan pendidikan menengah atas hanya 5,5 persen, lebih rendah dari penganut Kristiani yang 17 persen.⁸ Kondisi ini mengalami perubahan pada 1980-an dan terus membaik hingga 1990. Pada tahun yang disebut terakhir ini, kalangan kelas menengah Muslim mendapatkan naungan ketika Soeharto menyetujui pembentukan Ikatan Cendekiawan Muslim Indonesia (ICMI) yang anggotanya adalah para sarjana dan intelektual. Dalam usulan pembentukan organisasi ini, dari 49 penandatanganan, 45 di antaranya bergelar doktor

dan 2 profesor.⁹

Kelahiran ICMI tidak bisa tidak adalah salah satu bentuk dari “ekspresi” kelas menengah Muslim Indonesia. Robert W. Hefner menyebutnya sebagai “perjuangan kelas menengah”.¹⁰ Terlepas dari dinamika organisasi ini di kemudian hari, ICMI adalah kumpulan para aktivis Muslim yang sebelum kelahirannya banyak terlibat dalam upaya-upaya perbaikan masyarakat baik melalui organisasi masyarakat (ormas) maupun lembaga swadaya masyarakat (LSM). “Ekspresi” lainnya tidak dapat dipisahkan dari “watak” kelas menengah umumnya, yakni berorientasi pada konsumsi dan sangat mementingkan gaya hidup.¹¹

Sebagai Muslim, gaya hidup konsumtif tersebut juga terekspresikan dalam hal-hal yang berkaitan dengan agama di dalam apa yang kemudian disebut Moeslim Abrurrahman sebagai “ruang publik Islam”,¹² yakni ketika Islam ditampilkan di banyak tempat sehingga timbul fenomena “ijo royo-royo”.¹³ Kelas menengah Muslim, misalnya, mengadakan pengajian-pengajian dan menggelar majelis taklim di hotel-hotel berbintang serta gedung mewah. Sebagian mereka juga mempelajari dan mempraktikkan tasawuf atau sufisme, aspek mistik dalam Islam yang menekankan cinta pada Tuhan dan mementingkan kehidupan setelah mati, namun sekaligus akrab dengan iklim mal mewah. Dalam hal pakaian, muncul istilah busana muslim atau busana muslimah. Para perempuan dari kalangan ini mengenakan “kerudung modern” yang terdiri atas beragam model rancangan dan terbuat dari bahan mahal serta dipengaruhi gaya Eropa. Busana muslim atau muslimah ini diperkenalkan dalam peragaan-peragaan busana yang dihelat di hotel atau mal, selanjutnya disebarluaskan melalui majalah-majalah Islam yang biasanya memuat gambar atau potret artis terkenal yang mengenakannya.

Gaya hidup mewah dan konsumtif juga masuk dalam pelaksanaan haji. Tuntutan kelas menengah Muslim untuk bepergian ke tanah suci dengan fasilitas nyaman—membedakannya dari haji yang dikelola pemerintah, yang berdesak-desakan dalam perjalanan dengan fasilitas sekadarnya—disambut agen atau biro perjalanan wisata. Muncul kemudian apa yang dinamakan “haji plus”, yakni

haji dengan fasilitas mewah dan nyaman ala perjalanan wisata. Karena biaya untuk fasilitas tersebut tidak murah, hanya Muslim berduit atau kelas menengah yang bisa menjangkaunya. Di dalam buku Abdurrahman, kelas menengah pengguna haji jenis ini berprofesi antara lain dosen, peneliti, dokter, pejabat pemerintah, bankir, dan selebritas. Mereka menjadi apa yang disebut Abdurrahman sebagai jemaah prestisius.

Sebagai pengusung gagasan Islam transformatif, yaitu “teologi Islam yang melakukan analisis sosial berdasarkan penafsiran mengenai Islam dan yang memiliki komitmen ideologis terhadap keadilan sosial”,¹⁴ di dalam buku ini Abdurrahman mempertanyakan, bagaimana kelas menengah Muslim, yang taat dan menjadi kaya dalam pasar ekonomi global yang sedang tumbuh, menganggap atau memperlakukan Islam dan apa yang menjadi komitmen ideologi mereka? Apakah ada kelas menengah Muslim yang kritis di Indonesia, yang dapat memainkan peran dalam mengubah masyarakat di masa depan? Pertanyaan-pertanyaan ini penting karena, menurut Abdurrahman:

Di Indonesia sekarang, di mana sebagian besar masyarakat terpinggirkan secara sosial, panggilan untuk menunaikan ibadah haji ke Tanah Suci pada dasarnya mengingatkan kita pada nilai utama ajaran Islam tentang kebebasan dan persamaan (hak) umat manusia di mata Tuhan. Jika makna ideologis ini tidak dijalankan di tanah air, kita kehilangan arti penting di balik munculnya kekuatan kapital kelas menengah. Karena sesungguhnya kita menginginkan agar kelas menengah dan kaum elite lebih menyadari realitas jurang sosial sebagai tantangan nilai-nilai yang “tidak Islami dalam masyarakat sekarang”.¹⁵

C. Perempuan dalam Haji Turistik

Di dalam buku etnografi perjalanan haji turistik ini, Abdurrahman juga membahas persoalan jender yang merupakan “salah satu peralatan kunci untuk menganalisis isu kapitalisme, egalitarianisme, dan kelas”.¹⁶ Hal yang paling tampak dari perempuan kelas menengah Muslim, sebagaimana telah disinggung di atas, adalah mereka mengenakan “kerudung modern” ala Eropa, bukan kerudung atau jilbab bernuansa Arab. Bagi Abdurrahman, fenomena ini bukan sesuatu yang kebetulan atau sekadar pemilihan mode pakaian,

melainkan penegasan identitas mereka yang menurut Abdurrahman juga “terkesan kebarat-baratan”.¹⁷

Di dalam wacana feminisme Islam, menjadi Barat atau westernisasi sering dijadikan jalan keluar dari keterbelakangan Timur di hadapan Barat yang superior. John L. Esposito dan Dalia Mogahed di dalam *Saatnya Muslim Bicara* mencontohkan Qasim Amin. Menurut keduanya, Bapak Feminisme Arab itu “ingin menjadikan pembebasan perempuan sebagai katalis bagi transformasi sosial. Mengubah perempuan adalah perlu, kata Amin, agar masyarakat Muslim membuang cara hidup yang terbelakang dan mengikuti jejak Barat menuju keberhasilan dan peradaban.”¹⁸

Yang mengejutkan, dalam catatan Esposito dan Mogahed, “membuang cara hidup yang terbelakang dan mengikuti jejak Barat” itu, salah satunya, dengan cara membuka jilbab.¹⁹ Jilbab dianggap ciri paling kentara sebagai representasi keterbelakangan. Penutup atas pada perempuan itu merupakan tanda kategoris yang memagar keterbelakangan sehingga tak mampu menembus peradaban. Upaya Qasim Amin itulah yang mungkin ditiru para feminis Arab-Islam setelahnya, seperti Fatima Mernissi dan Asghar Ali Engineer, yang kemudian mempersoalkan jilbab dalam tulisan-tulisan mereka. Dalam lapangan politik, banyak rezim yang berkiblat ke Barat, seperti Attaturk di Turki dan Reza Pahlevi di Iran, dalam rangka memodernisasi negara, mengusulkan pelepasan jilbab.

Kampanye itu, menurut Esposito dan Mogahed, berlangsung sukses. Itu kemudian jawaban atas kenapa Muslimah modern memandang perempuan berjilbab sebagai rendah. Esposito dan Mogahed sendiri mencontohkan seorang perempuan Turki modern yang menganggap jilbab (dan gamis serta serban) yang dipakai pada masa orangtuanya selalu dipandang rendah sekarang.²⁰ Kecuali itu, di dalam banyak film dan tayangan televisi, perempuan yang acap muncul adalah yang tidak berjilbab. Demikian pula para terpelajarinya di banyak negara Muslim.

Keadaannya di Indonesia berbeda. Memang pada awalnya membuka kerudung dan memakai baju-baju minim dianggap lebih modern. Namun belakangan, modifikasi jilbab atau kerudung oleh

kelas menengah membuat berkerudung tidak lagi dianggap kampungan dan tradisional. Apakah dengan berjilbab baru tersebut mereka juga menjadi lebih “modern” atautkah itu hanya tampilan? Di dalam buku ini Abdurrahman mengemukakan bahwa nilai-nilai seperti feminisme dan egalitarianisme juga dianut para perempuan kelas menengah Muslim. Di dalam pelaksanaan haji plus atau haji turistik, hal itu tampak dari gugatan mereka atas konsep muhrim dan pembatasan-pembatasan lain bagi perempuan yang berhaji.

Di dalam pelaksanaan haji yang dikelola pemerintah, perempuan harus berangkat haji dengan muhrim yang akan melindunginya dalam menunaikan ibadah haji. Peraturan Keimigrasian Arab Saudi juga mencantumkan aturan muhrim ini. Muhrim bisa suami atau kerabat, yang diurus di Kantor Urusan Agama (KUA) dengan memperlihatkan surat nikah atau bukti lainnya. Aturan ini dirasa memberatkan bagi perempuan kelas menengah Muslim yang terbiasa berlibur atau berbisnis sendiri tanpa pendamping. Mereka meresistensinya dengan memilih haji turistik yang pelayanannya lebih menjamin keamanan mereka. Biro haji turistik kemudian menyediakan muhrim untuk mereka, yaitu para pemandu haji.²¹

Selain itu, peran perempuan dalam haji turistik juga lebih kentara daripada dalam haji umumnya. Peran tersebut antara lain perempuan sangat aktif bertanya dan mengemukakan pendapat dalam ceramah-ceramah yang diadakan di hotel selama haji. Pertanyaan yang sering muncul juga menyangkut subordinasi perempuan, misalnya mengapa poligami dibolehkan, mengapa bagian warisan perempuan lebih kecil dari laki-laki, termasuk mengapa perempuan butuh muhrim dan laki-laki tidak. Perempuan kelas menengah dalam haji plus juga lebih keras dalam mengucapkan talbiyah serta mereka juga aktif aktif dan khusuk berdoa—memperlihatkan keterlibatan spiritual yang sungguh-sungguh.

Menurut Abdurrahman, fenomena jilbab perempuan kelas menengah, resistensi mereka terhadap konsep muhrim, dan keaktifan mereka dalam kegiatan-kegiatan keagamaan dalam haji turistik, menunjukkan bahwa perempuan tidak ingin disubordinasi, melainkan ingin memperoleh kekuasaan dan menciptakan harga diri mereka

dalam perubahan ekonomi Indonesia. Fenomena tersebut, demikian Abdurrahman, merupakan bagian dari perjuangan meraih kesetaraan.²²

D. Catatan-catatan Haji

Setelah berhaji, para Muslim pulang dengan membawa “oleh-oleh” kisah-kisah perjalanan mereka di Tanah Suci. Beberapa Muslim kelas menengah tidak sekadar menceritakan kisah-kisah tersebut dari mulut ke mulut, melainkan juga melalui catatan perjalanan yang kemudian dibukukan. Di dalam buku ini, Abdurrahman juga mengulas beberapa buku yang merupakan catatan perjalanan haji mereka. Memang tidak semua penulis tersebut melaksanakan haji memakai jasa biro perjalanan haji turistik, tetapi, menurut Abdurrahman, catatan-catatan yang mereka tulis rata-rata dibaca oleh konsumen haji turistik.

Ada delapan buku yang diulas oleh Abdurrahman, yaitu *Orang Jawa Naik Haji* (Danarto); *Tamu Allah* (Mohamad Sobary); *Haji: Keanehan di Tanah Suci* (Surasono); *Aku Datang Memenuhi Panggilan-Mu Ya Allah* (Hendra Esmara); *Surat dan Kenangan Haji* (A.A. Navis); *Naik di Arafat* (Rosihan Anwar); *Amirul Haji* (Ismail Saleh); dan *Engkoh Bun Naik Haji* (Jusuf Hamka). Buku-buku tersebut dapat digolongkan sebagai berikut: Tiga buku pertama sebagai catatan penulis Jawa, tiga buku berikutnya oleh penulis Minangkabau, sementara *Amirul Haji* ditulis wakil pemerintah dan *Engkoh Bun Naik Haji* ditulis minoritas Tionghoa Muslim.

Perbedaan latar belakang tersebut, ditambah latar organisasi keagamaan, pendidikan, serta pekerjaan, turut memengaruhi cara pandang mereka dalam mencatat kisah haji. Danarto yang orang Jawa dan merupakan penulis fiksi dan pelukis yang banyak mendasarkan karya-karyanya pada mistisisme serta berpandangan pantheis, membuat catatan yang “seakan-akan hajinya merupakan kaca yang memantulkan usaha spiritualnya untuk mendekat kepada Tuhan ketika ia berada di Ka’bah”.²³ Menurut Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang memberi kata pengantar buku Danarto, catatan haji tersebut merupakan pengalaman spiritual Danarto yang ingin “bertemu

dengan malaikat di dekat Ka'bah dan ingin berkomunikasi secara spiritual dengan Tuhan, sebuah cita-cita yang selalu didambakan oleh penganut ilmu kebatinan."²⁴

Danarto sendiri merasakan perjalanan hajinya sebagai sebuah keajaiban. Secara tiba-tiba dia mengetahui tabungannya telah penuh dan cukup besar, sehingga dia merasa harus bersyukur dengan pergi ke Tanah Suci untuk berhaji. Keajaiban atau pengalaman "mistis" seperti ditulis Danarto seperti itu tidak banyak dijumpai pembaca dalam catatan haji Mohamad Sobary yang berlatar belakang Muhammadiyah yang "antimistik" dan beraliran rasional. Ditambah lagi Sobary bekerja di Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI) dan berpendidikan master antropologi dari Monash University, Australia. Latar belakang ini kemudian memengaruhi catatan hajinya, *Tamu Allah*, yang lebih reflektif dan bernuansa kritik sosial, meskipun spiritualitas Jawa juga tampak di dalamnya.

Sobary misalnya menulis tentang kelas menengah baru di Jakarta yang mungkin disebabkan ketaatan mereka atau barangkali gaya hidup kemudian melaksanakan umrah, merayakan Tahun Baru dengan pergi ke Tanah Suci, dan melaksanakan salat Tarawih di hotel berbintang. Oleh beberapa pakar, fenomena tersebut merupakan hasil pembangunan yang mampu meningkatkan ketaatan kepada Islam. Menurut Sobary, ketaatan kelas menengah tersebut hanya fenomena simbolis dan berdimensi esoteris, yang bukan merupakan tuntutan agama yang sebenarnya.²⁵

Meskipun reflektif dan kental dengan kritik sosial, catatan haji Sobary juga sangat personal atau paling tidak berangkat dari kisah perjalanannya ke Tanah Suci. Dia misalnya menceritakan bagaimana pramugari maskapai asing yang ditumpanginya melayaninya dengan ramah, yang kemudian dia perbandingkan dengan Dewi Dersanala dalam kisah perwayangan.

Catatan haji yang juga bernuansa Jawa adalah catatan Surasono, *Haji: Keanahan di Tanah Suci*. Sesuai judulnya, buku ini menceritakan banyak kejadian aneh yang dialami para jamaah haji dalam perjalanan mereka. Selain dari pengalamannya sendiri, kejadian-kejadian mistis yang dia ceritakan sengaja dia kumpulkan dari para jamaah

lain. Surasono yang penulis dan wartawan itu sengaja menulis kejadian-kejadian aneh tersebut untuk memotivasi para Muslim untuk mengunjungi Rumah Tuhan dan agar tidak merasa takut terhadap berbagai peristiwa yang mungkin bakal dialami di sana sebagai “penebusan dosa”.²⁶

Catatan-catatan haji di atas, terutama catatan Danarto dan Surasono, dikritik oleh penulis Minangkabau, Hendra Esmara, sebagai “gambaran yang menyedihkan tentang haji” dan penulisnya “ingin mempermainkan ibadah keagamaannya”.²⁷ Hendra Esmara yang merupakan guru besar ekonomi Universitas Andalas, Padang, kemudian berusaha membuat catatan haji yang menurutnya “ilmiah”. Sebagaimana karya yang berusaha “ilmiah”, Esmara mendahului bukunya dengan mencantumkan telaah buku yang telah dia baca sebagai perbandingan dan diakhiri catatan bibliografi panjang serta dengan sebuah persoalan yang ingin dijawab: mengapa ibadah haji merupakan kewajiban bagi umat Muslim?

Dalam menjawab pertanyaan tersebut, Esmara memberi gambaran perubahan spiritual yang dia rasakan antara sebelum berangkat dan sesudah kembali dari Tanah Suci. Meskipun demikian, menurutnya, “Tidak mudah bagi saya untuk menjelaskan ‘jawaban’ yang saya dapat dari penelitian saya di Tanah Suci. Adalah mustahil untuk menjelaskan bahwa saya telah menemukan apa yang saya cari sejak semula.”²⁸ Pendeknya, bagi Esmara, kewajiban menunaikan ibadah haji hanya dapat dipahami oleh mereka yang mempelajarinya dengan langsung terlibat di dalamnya.

Catatan haji yang juga berusaha ilmiah dan rasional adalah catatan A.A. Navis yang juga berlatar belakang Minangkabau, *Surat dan Kenangan Haji*. Dikenal sebagai penulis prosa “Robohnya Surau Kami”, Navis menghadirkan tulisan yang sama sekali lain dari yang selama ini digelutinya. Di dalam catatan hajinya, Navis malah menanyakan antara lain mengapa Ka’bah segiempat dan tawaf berlawanan dengan arah jarum jam serta dimulai dari Hajar Aswad.

Pertanyaan-pertanyaan Navis berangkat dari ketidakpuasannya atas buku-buku haji yang menurutnya membahas hanya sekilas. Berbeda dari buku-buku yang tidak memuaskannya itu, Navis

kemudian mencari jawaban berdasarkan “fakta sejarah dan alam”. Tentang tawaf yang dimulai dari Hajar Aswad, Navis memberikan penjelasan dengan legitimasi Muhammad sebagai pemimpin Quraish ketika berhasil menyatukan perpecahan dengan berhasil mengajak semua kabilah Quraish untuk mengangkat Hajar Aswad secara bersama-sama. Kejadian itu, menurut Navis, sangat monumental sehingga menjadi landasan tawaf dimulai dari Hajar Aswad.²⁹

Sementara terkait mengapa tawaf berlawanan dengan arah jarum jam, Navis memberi argumen biologis bahwa otot kaki kiri merupakan landasan yang jauh lebih kuat untuk berbelok dibanding kaki kiri. Dengan demikian ada kesesuaian antara ketetapan Tuhan bahwa tawaf ke arah kiri dengan fakta biologis. Kesesuaian ini, bagi Navis, adalah kekuasaan dan kehendak Tuhan yang mahasempurna.³⁰

Menurut Abdurrahman, catatan Navis—dan Esmara—mewakili pandangan kaum Padri, sebuah gerakan pemurnian Islam yang muncul di Sumatera Barat pada abad ke-19. Gerakan ini menentang praktik tertentu di dalam Islam yang mereka anggap bidah dan tahyul.³¹

Catatan orang Minangkabau lainnya ditulis oleh Rosihan Anwar yang lebih tepat disebut catatan wartawan. Anwar menulis dua buku yang merupakan reportase ketika wartawan kenamaan ini menunaikan ibadah haji. Pada 1957 dia menerbitkan *Dapat Panggilan Nabi Ibrahim* dan pada 1982 dia menerbitkan *Naik di Arafah*.

Berbeda dari empat jilid bukunya yang bertajuk *Sejarah Kecil Indonesia*, di buku laporan hajinya ini Anwar banyak menulis pertemuannya dengan tokoh-tokoh besar Indonesia. Anwar antara lain melaporkan kisah haji tokoh-tokoh seperti Fatmawati Soekarno (istri Soekarno), Poppy Syahrir (istri Sutan Syahrir), Rahmi Hatta (istri Mohammad Hatta), Soedjatmoko, dan K.H. Masykur. Jadi berlainan dengan catatan haji dari penulis lain yang menceritakan pengalaman pribadi, fokus catatan haji Anwar, meskipun bercerita perjalanannya, adalah tokoh lain. Ketika sedang menunggu pesawat yang akan membawanya pulang ke Indonesia, misalnya, Anwar menghabiskan waktu dengan mencari sumber-sumber untuk mengetahui respons

Arab Saudi atas kunjungan Presiden Soeharto ke Timur Tengah.³² Perjalanan Anwar tampak hanya menjadi latar buku saja.

Catatan haji yang merupakan wakil pemerintah adalah *Amirul Haji* karangan Ismail Saleh. Buku ini terbit ketika Ismail Saleh menjabat sebagai Menteri Kehakiman pada masa Orde Baru. Di dalam bukunya, Saleh menceritakan bagaimana dia berkeinginan melaksanakan haji kembali setelah sebelumnya merasa kurang khusuk, namun kemudian keinginan itu tertunda oleh beberapa hal seperti urusan pekerjaan. Sang menteri kemudian menceritakan keinginan tersebut kepada Menteri Agama Tarmizi Taher. Oleh Menteri Agama, Saleh lantas diusulkan menjadi pemimpin haji (*amîr al-hajj*) yang kemudian disetujui oleh Presiden Soeharto. Buku Saleh, dengan demikian, adalah catatan-catatan Saleh ketika melaksanakan tugas sebagai *amîr al-hajj* tersebut. Karena itu, di dalam catatannya, Saleh banyak menceritakan tentang suka-duka melaksanakannya disertai data-data haji 1989, yang tentu saja berguna bagi pemimpin haji selanjutnya.

Catatan haji lainnya ditulis Jusuf Hamka yang seorang Tionghoa Muslim, berjudul *Engkoh Bun Naik Haji*. Di Indonesia, Tionghoa adalah etnis minoritas yang beberapa kali dalam sejarah mendapatkan perlakuan diskriminatif oleh etnis mayoritas. Sementara Tionghoa Muslim di kalangan Tionghoa adalah juga minoritas. Jadilah kemudian Tionghoa Muslim ini disebut *minority within minority* (minoritas dalam minoritas).

Dalam beberapa penelitian tentang Tionghoa Muslim, disimpulkan antara lain menjadi Muslim merupakan salah satu strategi asimilasi atau pembauran untuk mengatasi apa yang disebut “masalah Tionghoa”.³³ Di masa Orde Baru, etnis Tionghoa tidak dapat mengekspresikan ketionghoan mereka dan dipaksa untuk menerima budaya Indonesia. Dalam kondisi sosial politik yang demikian, catatan haji Hamka sangat menarik. Jusuf Hamka masuk Islam pada 1981 dan kemudian diangkat anak oleh Buya Hamka, seorang ulama Indonesia yang sangat terkenal. Dengan demikian, catatan haji Jusuf, demikian Abdurrahman, bukan hanya tentang pengalaman hajinya, melainkan juga penegasan keislaman Jusuf yang Tionghoa dalam

konteks Indonesia.³⁴ Di dalamnya tema yang dominan adalah masalah pembauran; upaya Jusuf keluar dari eksklusivitas komunitas Tionghoa dengan bergabung ke komunitas Islam.

Dari catatan-catatan haji para Muslim kelas menengah di atas, Abdurrahman menyimpulkan bahwa perjalanan haji tidak sekadar perjalanan spiritual, melainkan perhalanan yang memiliki banyak dimensi. Dia bisa menjadi perjalanan relaksasi, bahkan sampai pada taraf tertentu merupakan “ritus pembentukan kembali identitas”,³⁵ sebagaimana tampak jelas pada catatan Jusuf Hamka.

E. Cenderamata Haji

Tidak banyak dari para Muslim yang sepulang haji mencatatkan pengalamannya, sebagaimana tampak dari bagian di atas. Yang jauh lebih banyak dan umum dilakukan tidak hanya oleh Muslim kelas menengah tapi juga oleh jamaah haji dari kalangan mana pun adalah membawa cenderamata sewaktu pulang dari Tanah Suci. Di bagian akhir bukunya, Abdurrahman juga mengulas cenderamata haji yang merupakan “saksi” bahwa mereka telah mengunjungi Tanah Suci.

Cenderamata yang banyak dibawa adalah air zamzam yang berasal dari sumur zamzam. Dalam kepercayaan masyarakat Muslim, sumur zamzam berasal dari hentakan kaki Ismail kecil yang menangis ketika ibunya, Hajar, tengah kebingungan mencari air di tengah padang pasir yang luas. Kisah sumur zamzam ini kemudian dinipaktalisasi dalam ritual haji: sa’i atau berlari-lari kecil dari Bukit Safa ke Bukit Marwa mencontoh Hajar yang berlari bolak-balik mencari air minum.

Menjelang pulang haji, jamaah Indonesia banyak membeli jeriken dan memenuhinya dengan air zamzam untuk dibawa pulang, meskipun pemerintah Indonesia atau biro perjalanan haji plus juga telah menyiapkan oleh-oleh yang sama buat mereka. Setiba di Indonesia, air zamzam tersebut dibagikan kepada masyarakat yang menyambut dan memberi selamat atas kepulangan mereka.

Oleh-oleh yang lain adalah album kenangan di Tanah Suci. Selama di sana jamaah biasanya mengabadikan momen tersebut dalam bentuk foto. Meskipun foto-foto tersebut bersifat individual, pose

dalam foto seseorang terkadang punya kesamaan dengan pose foto orang lain.³⁶ Salah satu pose foto yang umum dan menjadi ciri bersama adalah jamaah mengenakan pakaian ihram sambil duduk di atas onta.

Foto-foto haji tersebut mengingatkan pada konsep fotografi menurut Roland Barthes, yakni kemampuan foto untuk menghadirkan realitas di sini dan sekarang (*here and now*).³⁷ Karena kemampuannya itu, foto mampu membawa jamaah haji seolah selalu berada di Tanah Suci bahkan setelah mereka kembali ke Indonesia.

Cenderamata lainnya adalah lukisan atau foto Ka'bah. Ka'bah ini difoto atau dilukis dari berbagai perspektif dan bentuk. Foto atau lukisan ini biasanya dalam ukuran besar dan ditempatkan di ruang tamu atau ruang lainnya, menandakan sang empunya rumah sudah menunaikan ibadah haji. Yang unik, menurut Abdurrahman, sampai 1990-an lukisan atau foto Ka'bah ini tidak dijual di Tanah Suci.³⁸

Lukisan atau foto haji ini juga menandai kebangkitan apa yang disebut seni lukis atau kaligrafi Islam. Sejumlah pelukis kaligrafi membuat lukisan yang indah bertemakan ketuhanan dan diinspirasi dari kitab suci Alquran, di antaranya Amri Yahya, A.D. Pirous, dan Didin Sirojudin. Lukisan-lukisan yang berharga tidak murah itu hanya bisa dimiliki dan dikoleksi oleh kelas menengah Muslim. Dengan foto Ka'bah dan lukisan kaligrafi, jadilah kemudian rumah kelas menengah Muslim "diislamisasi" dan berubah menjadi "rumah religius".³⁹

F. Penutup

Ada beberapa catatan penutup yang bisa diberikan atas paparan-ulang dari buku Moeslim Abdurrahman di atas. Pertama, haji tidak hanya menyangkut persoalan ibadah semata, tetapi juga bersinggungan dengan banyak sekali faktor seperti sosial, politik, transportasi, dan ekonomi. Studi terhadap haji tentu saja memerlukan perspektif dari faktor-faktor yang beragam tersebut, seperti halnya dilakukan oleh Abdurrahman dalam bukunya ini. Kedua, haji khususnya atau Islam secara umum telah "dikonsumsi" secara berbeda-beda oleh kelompok-kelompok dan kelas-kelas masyarakat. Dalam

buku ini, Abdurrahman telah menunjukkan bagaimana kelas menengah Muslim menginterpretasikan apa itu haji dan Islam yang (boleh jadi) berbeda dari kelas lainnya.

Terakhir, tidak banyak studi yang dilakukan terhadap ibadah. Menurut Tord Olsson, sebagaimana dikutip André Möller, terjadi keengganan di kalangan ilmuwan untuk meneliti ibadah. Möller menulis:

Tord Olsson has argued that there has been an unfounded conviction among scholars of religion that religion is first and foremost about questions pertaining to faith and belief, and only secondarily to rituals. Olsson assigns this misperception to the intellectual and (conscious or unconscious) Protestant background of most western scholars who have studied religion, and to the fact that these same scholars have preferred to study texts that have been marked by a similar intellectualism and concern for the (correct) faith. As a result, the academic understanding of religion has come to be that entity with which scholars of religion deal, and this has predominantly been questions concerning faith and belief.⁴⁰

Memang, sebagaimana ditulis Möller, beberapa sarjana telah menulis tentang ibadah, seperti penelitian Buitelaar tentang puasa Ramadan di Maroko (1993), Bowen tentang salat di Indonesia (1989, 2000), Nelson tentang pembacaan Alquran di Mesir (2001), dan Möller tentang puasa Ramadan di Jawa (2005), serta sarjana Indonesia telah pula melakukannya.⁴¹ Namun, "Compared to studies of, for example, political Islam, there are far fewer studies of Islamic rituals which confirm the view that Islamic rituals are unworthy of serious study."⁴² Buku Abdurrahman ini, dengan demikian, adalah sebuah eksemplar baru yang akan memperkaya studi ibadah.[]

Catatan:

¹ Q.S. Âli Imrân: 97.

² Moch. Nur Ikhwan, "Governing Hajj: Politics in Islamic Pilgrimage Services in Indonesia Prior to Reformasi Era", *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 46, 1, (2008), hlm. 126.

³ Moeslim Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah: Ibadah Haji, Mencari Kesalehan Hidup*, (Jakarta: Kompas, 2009), hlm. 6.

⁴ Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 22.

⁵ Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 37-38.

⁶ Tentang pelayanan haji oleh pemerintah melalui Kementerian Agama, lihat Ikhwan, "Governing Hajj".

⁷ Julie Chernov Hwang, *Umat Bergerak: Mobilisasi Damai Kaum Islamis di Indonesia, Malaysia, dan Turki*, terj. Samsudin Berlian, (Jakarta: Freedom Institute, 2011), hlm. 99-101.

⁸ Gavin Jones, "Religion and Education in Indonesia", *Indonesia*, 22 (1976), hlm. 52-53.

⁹ "Detik-detik Kelahiran ICMI", http://www.icmi.or.id/ind/content/view/11/42/detik-detik_kelahiran_ICMI.

¹⁰ Robert W. Hefner, "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class", *Indonesia*, 56 (1993), hlm. 1-35.

¹¹ Vedi R. Hadiz, "Menuju Suatu Pemahaman Sosiologis terhadap Radikalisme Islam di Indonesia (Bagian-2 Habis)", <http://indoprogress.com/2008/05/07/menuju-suatu-pemahaman-sosiologisterhadap-radikalisme-islam-di-indonesia-bagian-2-habis/>.

¹² Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 8.

¹³ Yudi Latif, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2007), hlm. 1-4.

¹⁴ Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 111.

¹⁵ Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 116.

¹⁶ Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 121.

¹⁷ Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 126.

¹⁸ John L. Esposito dan Dalia Mogahed, *Saatnya Muslim Bicara: Opini Umat Islam, Barat, Kekerasan, HAM, dan Isu-isu Kontemporer Lainnya* (Bandung: Mizan, 2008), hlm. 142.

¹⁹ Esposito dan Mogahed, *Saatnya Muslim*, hlm. 142.

²⁰ Esposito dan Mogahed, *Saatnya Muslim*, hlm. 143.

²¹ Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 126-128.

²² Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 168-169.

²³ Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 174.

²⁴ Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 175.

²⁵ Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 183.

²⁶ Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 185.

²⁷ Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 186.

²⁸ Seperti dikutip langsung oleh Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 190.

²⁹ Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 193.

³⁰ Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 193.

³¹ Tentang gerakan Padri, baca antara lain Christine Dobbin, *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam, dan Gerakan Padri: Minangkabau 1784-1847*, (Jakarta: Komunitas Bambu, 2008).

³² Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 197.

³³ Misalnya Afthonul Afif, *Menjadi Indonesia: Pergulatan Identitas Tionghoa Muslim Indonesia*, (Yogyakarta: Parikesit Institute, 2010).

³⁴ Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 205.

³⁵ Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 228.

³⁶ Bandingkan dengan konsep habitus dari Bourdieu sebagaimana disinggung di bagian awal tulisan ini.

³⁷ Lihat mengenai konsep fotografi Barthes dalam St. Sunardi, *Semiotika Negativa*, (Yogyakarta: Kanal, 2002).

³⁸ Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 236.

³⁹ Abdurrahman, *Bersujud di Baitullah*, hlm. 235.

⁴⁰ André Möller, "Islam and Traweh Prayers in Java: Unity, Diversity, and Cultural Smoothness", dalam *Indonesia and Malay World* 33, 95 (2005), hlm. 37-38. Bandingkan dengan André Möller, *Ramadan in Java: The Joy and Jihad of Ritual Fasting*, (Swedia: Department of History and Anthropology of Religions, 2005), hlm. 22-24.

⁴¹ Misalnya Arif Zamhari, "The Majelis Dhikr of Indonesia: Exposition of Some Aspects of Ritual Practices", dalam *Journal of Indonesian Islam*, 3, 1 (2009), hlm. 122-147; Syamsul Rijal, "Friday Prayer and an Indonesian Islamic Identity in Canberra, Australia", dalam *Journal of Indonesian Islam*, 3, 1 (2009), hlm. 148-167.

⁴² Möller, "Islam and Traweh Prayers in Java", hlm. 38.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurrahman, Moeslim, *Bersujud di Baitullah: Ibadah Haji, Mencari Kesalehan Hidup*, (Jakarta: Kompas, 2009).
- Afif, Afthonul, *Menjadi Indonesia: Pergulatan Identitas Tionghoa Muslim Indonesia*, (Yogyakarta: Parikesit Institute, 2010).
- Dobbin, Christine, *Gejolak Ekonomi, Kebangkitan Islam, dan Gerakan Padri: Minangkabau 1784-1847*, (Jakarta: Komunitas Bambu, 2008).
- Esposito, John L. dan Dalia Mogahed, *Saatnya Muslim Bicara: Opini Umat Islam, Barat, Kekerasan, HAM, dan Isu-isu Kontemporer Lainnya* (Bandung: Mizan, 2008).
- Hadiz, Vedi R., "Menuju Suatu Pemahaman Sosiologis terhadap Radikalisme Islam di Indonesia (Bagian-2 Habis", <http://indoprogress.com/2008/05/07/menuju-suatu-pemahaman-sosiologis-terhadap-radikalisme-islam-di-indonesia-bagian-2-habis/>.
- Hefner, Robert W., "Islam, State, and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class", *Indonesia*, 56 (1993): 1-35.
- Hwang, Julie Chernov, *Umat Bergerak: Mobilisasi Damai Kaum Islamis di Indonesia, Malaysia, dan Turki*, terj. Samsudin Berlian, (Jakarta: Freedom Institute, 2011).
- Ikhwan, Moch. Nur, "Governing Hajj: Politics in Islamic Pilgrimage Services in Indonesia Prior to Reformasi Era", *al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 46, 1, (2008).
- Jones, Gavin, "Religion and Education in Indonesia", *Indonesia*, 22 (1976).
- Latif, Yudi, *Dialektika Islam: Tafsir Sosiologis atas Sekularisasi dan Islamisasi di Indonesia*, (Yogyakarta: Jalasutra, 2007).
- Möller, André, "Islam and Traweh Prayers in Java: Unity, Diversity, and Cultural Smoothness", dalam *Indonesia and Malay World* 33, 95 (2005).
- Möller, André, *Ramadan in Java: The Joy and Jihad of Ritual Fasting*, (Swedia: Department of History and Anthropology of Religions, 2005).
- Rijal, Syamsul, "Friday Prayer and an Indonesian Islamic Identity in Canberra, Australia", dalam *Journal of Indonesian Islam*, 3, 1 (2009).
- Sunardi, St., *Semiotika Negativa*, (Yogyakarta: Kanal, 2002).

Zamhari, Arif, "The Majelis Dhikr of Indonesia: Exposition of Some Aspects of Ritual Practices", dalam *Journal of Indonesian Islam*, 3, 1 (2009).

"Detik-detik Kelahiran ICMI", http://www.icmi.or.id/ind/content/view/11/42/detik-detik_kelahiran_ICMI.