

IMPLEMENTASI REGULASI PENYIARAN AGAMA DI KOTA MAKASSAR

AKMAL SALIM RUHANA*

ABSTRAK

Penyiaran agama merupakan salah satu topik krusial dalam hubungan antaragama. Dakwah oleh muslim dan misionari Kristen di wilayah garap yang sama, misalnya, kerap kali berkompetisi dan/atau menjadi konflik. Pemerintah mengatur lalu lintas hubungan antarumat beragama dengan menerbitkan peraturan, yakni: SKB Menag dan Mendagri No. 1 Tahun 1979 tentang Tatacara Pelaksanaan Penyiaran Agama dan Bantuan Luar Negeri kepada Lembaga Keagamaan di Indonesia. SKB yang (oleh beberapa pihak) dinilai kedaluwarsa ini kini mengalami tantangan di tengah masyarakat yang kian dinamis. Maka diperlukan pemutakhiran ataupun revisi. Penelitian ini mencoba mendalami implementasi regulasi ini dengan mengumpulkan pendapat dari masyarakat luas. Melalui studi pustaka, wawancara, dan observasi. Penelitian ini ditulis dengan metode deskriptif-analitis. Temuan penelitian ini antara lain: kini di Makassar tidak lagi ada praktik penyiaran agama dengan iming-iming hadiah, uang, pakaian, dsb., dalam rangka memindahagamakan orang yang sudah beragama lain. Sedangkan soal bantuan luar negeri dan penggunaan tenaga keagamaan asing belum pernah terdeteksi dan tercatat di Pemerintah Daerah: tak terkontrol.

KATA KUNCI:

Penyiaran Agama, Bantuan Luar Negeri, SKB, Revisi

ABSTRACT

Religious broadcasting remains one of the most crucial topics in inter-religious relationship. When Islamic dawah and Christian missionary share the same fields, a potential conflict and competition occurs. Indonesian government regulates this issue by issuing The Joint Decree of the Minister of Religious Affairs and the Minister of Home Affairs No.1 year 1979 on the Procedures of Religious Propagation and Foreign Aids to Religious-based Organization in Indonesia. This decree, which was regarded as outdated by some parties, is facing the challenges of the more dynamic society. Thus, it needs some updates or revisions for the decree. This study attempts to explore the implementation of this joint decree by collecting the responses from the society. By employing literature review, interviews, and observations, this study takes form of descriptive analytical method. It is found that there are no more religious conversion tricks by offering incentives such as: money, gifts, or clothing in Makassar. Meanwhile, foreign aids or facilities are not detected and recorded by the local authorities therefore they are out of control.

KEY WORDS:

Religious Propagation, Foreign Aid, Joint Decree, Revision

*Peneliti pada Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI Jl. M. H. Thamrin No. 6 Jakarta. Surel: akmalsalimruhana@gmail.com.

** Naskah diterima Agustus 2015, direvisi September 2015, disetujui untuk dimuat Oktober 2015.

A. PENDAHULUAN

Dua hal yang menonjol sebagai faktor yang potensial mengganggu kerukunan antar-umat beragama di Indonesia adalah kasus pendirian rumah ibadat dan kasus penyiaran agama.¹ Kasus terkait rumah ibadat mewujudkan dalam bentuk perselisihan dalam pendirian, penertiban, atau penutupan rumah ibadat hingga penyerangan aktivitas ibadat dan perusakan rumah ibadat. Jumlah kasusnya cukup banyak dan dirasakan oleh hampir semua agama yang pemeluknya menjadi minoritas di suatu daerah. Dalam beberapa tahun terakhir, menurut sejumlah laporan, jumlah kasusnya mengalami kecenderungan meningkat.² Adapun kasus terkait penyiaran agama mewujudkan dalam gesekan antar penyiar agama, kontestasi simbol agama, ataupun perebutan pemeluk. Kasus penyiaran ini tidak terlalu menonjol, meskipun pada praktiknya di beberapa wilayah diketahui ada.³

Kedua faktor dominan di atas sesungguhnya dapat dibaca secara tunggal. Bahwa kasus terkait pendirian rumah ibadat pada sejatinya adalah kasus kontestasi agama-agama, terkait penyiaran agama-agama. Keberadaan masjid dan gereja, misalnya, adalah simbol eksistensi dan lebih jauh dominasi agama tertentu atas demografi keagamaan. Maka ketika dalam banyak kasus rumah ibadat diketahui terdapat penolakan dari pihak tertentu, sejatinya pihak tertentu tersebut merasa khawatir dengan penyiaran agama

kelompok itu dan 'tarikan' yang dimungkinkannya.

Sidney Jones dalam laporannya tentang "Kristenisasi dan Intoleransi"⁴ di Indonesia seakan mengamini pendapat di atas. Jones berpendapat bahwa intoleransi beragama yang meningkat di Indonesia adalah sebagai akibat 'pertarungan aksi-reaksi' antara *hardline Islamists* dan *Christian evangelicals* dalam wilayah penyiaran agama yang sama. Dengan kata lain, upaya Islamisasi dan Kristenisasi oleh para fanatik agama di kedua pihak menimbulkan gesekan atau pertentangan dalam bentuk sikap-sikap terkategori intoleran.

Penyiaran agama sendiri sesungguhnya keniscayaan dalam praktik beragama oleh kelompok-kelompok agama. Ia merupakan perangkat dalam penyebaran agama sebagaimana diperintahkan ajaran agama.⁵ Selain itu, secara sosiologis penyiaran agama juga berfungsi sebagai mekanisme mempertahankan eksistensi suatu kelompok agama atau memperluas kekuasaan pengaruh suatu agama. Permasalahannya adalah ketika praktik atau proses penyiaran agama itu dilakukan tidak sebagaimana mestinya. Bahwa penyiaran agama di agama manapun sejatinya mengajarkan kebaikan, kasih sayang sesama, melarang kemunkaran, melarang berbohong, dan seterusnya. Hanya saja, hal-hal baik ini terkadang bergeser pada semangat 'rekrutmen' keanggotaan agama, kompetisi jumlah pemeluk antaragama, yang pada titik tertentu mengarah pada terganggunya kerukunan antarumat beragama.

Jika sudah menyangkut kerukunan antarumat beragama, wilayah *eksternuum* dan sosiologis agama, Pemerintah memiliki kewenangan dan kewajiban untuk ikut terlibat menjaga lalu lintas hubungan antarumat beragama. Sejumlah regulasi memang telah diterbitkan oleh Pemerintah pada masanya,

¹ Kajian Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama menemukan setidaknya ada 11 faktor keagamaan dan 4 faktor non-keagamaan yang dapat mengganggu kerukunan umat beragama, hasil kajian empirik lapangan. Diantara faktor keagamaan adalah penyiaran agama dan bantuan keagamaan luar negeri. Atho Mudzhar, *Merayakan Kebhinnekaan Membangun Kerukunan* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2013), 106-110.

² Sebagai contoh, CRCS mencatat terdapat 18 kasus rumah ibadat pada 2009, yang meningkat menjadi 39 kasus di 2010. *The Wahid Institute* mencatat pada 2010 terjadi 28 kasus pelanggaran dan 34 tindakan intoleransi terhadap rumah ibadat (total 62 kasus), yang meningkat dari jumlah kasus tahun 2009. *SETARA Institute* juga mencatat peningkatan, dimana pada 2010 mencatat 59 tempat ibadat yang mengalami gangguan dalam beragama bentuk. Sedangkan *Moderate Muslim Society* mencatat dari 81 kasus intoleransi pada 2010, yang 80% diantaranya adalah aksi penyerangan, penolakan rumah ibadat. Selanjutnya dapat dilihat pada laporan tahunan masing-masing LSM tersebut (lihat Daftar Pustaka).

³ Misalnya isu Kristenisasi di Jawa Barat dan/atau Islamisasi di Papua, telah banyak menghiasi pemberitaan di negara kita. Demikian juga muncul lembaga-lembaga anti pemurtadan, dsb, yang menguatkan adanya gejala konfliktual tersebut.

⁴ Laporan Asia Briefing No. 114, *Indonesia: "Christianisation" and Intolerance*, yang diterbitkan International Crisis Group, sebuah lembaga kajian kebijakan antar negara berpusat di Brussel, yang dirilis pada 24 November 2010.

⁵ Terutama dalam agama-agama misi, ihwal penyebaran atau penyiaran agama memang diperintahkan secara tekstual dalam kitab sucinya. Dalam Islam misalnya ada kalimat "*ud'uu ilaa sabiili rabbika...*" (QS. An-Nahl:125), dan dalam Kristen ada perintah "*Pergilah ke seluruh dunia dan beritakanlah injil kepada segala makhluk*" (Kitab Markus:15), contoh landasan teologis penyebaran agama-agama ini.

menjawab dinamika yang dihadapinya. Berikut penyiaran agama sepanjang sejarah Indonesia selengkapny rangkaian kronologis pengaturan (tabel 1).

Tabel 1.
Sejumlah Instrumen Pengaturan terkait Penyiaran Agama di Indonesia⁶

No	Instrumen	Penetapan
1	Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 01/ Ber/Mdn-Mag/1969 tentang Pelaksanaan Tugas Aparatur Pemerintahan dalam menjamin ketertiban dan kelancaran pelaksanaan pengembangan dan ibadat agama oleh pemeluk-pemeluknya	13 September 1969
2	Keputusan Menteri Agama (KMA) No. 70 Tahun 1978 tentang Pedoman Penyiaran Agama (disertai Penjelasannya)	1 Agustus 1978
3	KMA No. 77 Tahun 1978 tentang Bantuan Luar Negeri kepada Lembaga Keagamaan di Indonesia (disertai Penjelasannya)	15 Agustus 1978
4	KMA No. 44 Tahun 1978 tentang Pelaksanaan Dakwah Agama dan Kuliah Subuh melalui Radio	23 Mei 1978
5	Instruksi Menteri Agama No. 9 Tahun 1978 tentang Pelaksanaan Dakwah Agama dan Kuliah Subuh melalui Radio (Catatan: tindak lanjut KMA No. 44 Tahun 1978)	23 Mei 1978
6	Surat Edaran Menteri Agama No. 3 Tahun 1978 tentang Dakwah dan Kuliah Subuh melalui Radio	29 Juni 1978
7	SKB Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 1 Tahun 1979 tentang Tatacara Pelaksanaan Penyiaran Agama dan Bantuan Luar Negeri kepada Lembaga Keagamaan di Indonesia	2 Januari 1979
8	Instruksi Menteri Agama No. 13 Tahun 1980 tentang Bimbingan Ajaran Islam dan Pembinaan Lingkungan Hidup	24 November 1980
9	Instruksi Menteri Agama No. 5 Tahun 1981 tentang Bimbingan Pelaksanaan Dakwah/Khotbah/Ceramah Agama	11 Maret 1981
10	Instruksi Menteri Agama No. 6 Tahun 1981 tentang Bimbingan Ajaran Agama (Kristen) Protestan, Katolik, Hindu, dan Buddha dan Pembinaan Lingkungan Hidup	21 Maret 1981
11	KMA No. 35 Tahun 1984 tentang Pembentukan Tim Kerja Penerangan Pembangunan Melalui Bahasa dan Fintu Agama	7 Mei 1984

⁶ Diolah dari Weinata Sairin, *Himpunan Peraturan di Bidang Keagamaan* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1994), dan *Kompilasi Peraturan Perundang-undangan dan Kebijakan Kehidupan Beragama* (Jakarta: Puslit-bang Kehidupan Keagamaan, 2011).

Dari data di atas, tampak bahwa problem penyiaran agama banyak terjadi di Indonesia pada sekitar tahun 1970-an akhir dan 1980-an awal. Hal ini terlihat dari tahun-tahun penerbitan peraturan tersebut. Setelah periode itu belum ada lagi regulasi baru yang terbit, baik merevisi atau melengkapinya. Adapun secara substansial, rentetan peraturan itu melingkupi dua hal, yakni terkait penyiaran agama dan bantuan keagamaan dari luar negeri, dua hal yang pada masanya memang menjadi permasalahan di masyarakat.

Dewasa ini problem penyiaran agama dan bantuan luar negeri memang tidak terlalu menonjol ke permukaan, namun sesungguhnya ada permasalahan laten terkait penyiaran (dan kontestasi) agama, yang ditengarai berkelindan dengan kasus-kasus seputar rumah ibadat. Bahwa berbagai kasus penolakan pendirian rumah ibadat, dalam tingkat dan kasus tertentu, bersinggungan dengan 'persaingan' antaragama dalam mempertahankan umat dan merekrut umat lainnya. Karena kehadiran suatu rumah ibadat memberi kesan adanya pemeluk agama bersangkutan di sekitarnya, dan dipandang sebagai sentra penyiaran agama.

Mencermati kondisi di atas, menjadi sangat penting untuk melakukan penelitian terhadap dinamika penyiaran agama oleh agama-agama. Sebagai bentuk antisipasi atas potensi meletupnya kasus terkait penyiaran agama.

Berdasarkan gambaran di atas, maka teridentifikasi permasalahan penelitian, yakni: bagaimana pelaksanaan regulasi tentang penyiaran agama saat ini. Lalu, disusun sejumlah pertanyaan penelitian sebagai berikut: (1) Bagaimana praktik penyiaran agama dan bantuan keagamaan luar negeri—sebagai implementasi SKB No. 1 Tahun 1979?; dan (2) Apa saja faktor pendukung dan penghambat implementasi SKB dimaksud?

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui praktik penyiaran agama dan bantuan keagamaan luar negeri di lapangan dewasa ini. Selain itu, bertujuan untuk mengetahui faktor-faktor pendukung dan penghambat implementasi SKB dimaksud.

Hasil penelitian ini diharapkan dapat bermanfaat bagi Kementerian Agama dan Kementerian Dalam Negeri dalam merumuskan bahan kebijakan terkait penyiaran agama, persisnya revisi atas SKB No. 1 Tahun 1979 yang

dinilai banyak pihak telah *out of date* di tengah perkembangan masyarakat beragama. Secara akademis, hasil kajian ini diharapkan memperkaya bahan kajian terkait hubungan antaragama.

B. KAJIAN TERDAHULU

Penelitian ini sejatinya melanjutkan kajian terdahulu oleh Puslitbang Kehidupan Keagamaan yang merekam pandangan masyarakat tentang praktik penyiaran/dakwah agama di sepuluh lokasi pada delapan provinsi di Indonesia, tahun 2007. Penelitian yang berjudul "*Pandangan Masyarakat terhadap Penyiaran/Dakwah Agama*" itu antara lain menyimpulkan bahwa para penyiar agama pada umumnya belum banyak mengetahui materi pasal 3 dan 4 SKB 1979 tentang Penyiaran Agama. Selain itu, ditemukan di beberapa daerah masih adanya praktik-praktik penyiaran agama yang dilakukan dengan cara penyebaran pamflet, majalah, dan bujukan ke rumah-rumah umat beragama lain. Sesuatu kondisi yang rawan bagi kondusivitas kerukunan antarumat beragama. Meski demikian, di daerah lainnya penyiaran agama ternyata telah didasari oleh semangat pluralitas dan kekeluargaan.⁷

Penelitian oleh lembaga yang sama pada 2010, melihat praktik penyiaran agama khusus dalam Islam. Dari penelitian tentang gerakan dakwah di kalangan umat Islam ini terungkap adanya modus penyiaran antaragama yang juga rawan mengganggu kerukunan beragama. Penyiaran itu berupa kegiatan sosial dan kemanusiaan di daerah Jawa Barat yang ditengarai bernuansa pemurtadan, yang meskipun belum sampai menimbulkan konflik terbuka namun tetap rawan ke arah konflik.⁸

Sementara itu, kajian tahun 2011 di Kecamatan Panakukang, Kota Makassar, ternyata menunjukkan bahwa sebagian besar informan (dalam hal ini para penyuluh agama) telah mengetahui keberadaan dan manfaat SKB No. 1 Tahun 1979 ini bagi kerukunan. Memang juga

⁷ Bashori A. Hakim dan Titik Suwaryati, (Ed.), *Pandangan Masyarakat terhadap Penyiaran/Dakwah Agama* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2007).

⁸ Yusuf Asry, (Ed.), *Gerakan Dakwah Islam dalam Perspektif Kerukunan Umat Beragama* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2012).

ditemukan ada sebagian kecil penyuluh agama yang belum mengetahuinya, yang berakibat pada praktik penyiaran agamanya yang kadangkala menyinggung agama lain sehingga mengundang kerawanan sosial tertentu.⁹

Demikian diantara kajian terkait. Adapun distingsi dan fokus penelitian ini adalah pada praktik penyiaran agama oleh lembaga/kelompok keagamaan terkait dengan implementasi SKB tahun 1979, lebih bersifat evaluatif perkembangan mutakhir. Karenanya, penelitian ini menjadi penting untuk melengkapi dan memperbaharui informasi dari penelitian sebelumnya.

Secara konseptual, penyiaran agama ada di ranah sosiologis, bukan teologis. Karenanya, Pemerintah bisa dan berwenang melakukan pengaturan agar proses/praktik penyiaran agama oleh masing-masing kelompok agama itu berjalan dengan baik, sehingga ketertiban umum dan kerukunan umat beragama dapat terwujud. Sejauh ini, regulasi terkait penyiaran agama adalah SKB No. 1 Tahun 1979. Selain itu, belum ada lagi regulasi baru meski tantangan ketidakrukunan akibat penyiaran agama (baca: kontestasi dan kompetisi agama) semakin besar. Selain karena dinamika masyarakat di era demokratis, juga karena perkembangan teknologi dan media komunikasi yang sangat pesat.

Untuk merevisi ataupun menyusun regulasi baru, Pemerintah perlu melihat dan mengevaluasi pelaksanaan regulasi lama tersebut (SKB 1/1979). Selain sebagai dasar pijakan, juga untuk menemukan sisi lemah dari regulasi yang ada ini. Respon masyarakat menjadi kunci untuk mengevaluasi implementasi SKB karena praktik penyiaran terjadi di masyarakat, dan bahkan mereka sekaligus sebagai subjeknya.

Berdasarkan alur pikir tersebut, penelitian ini akan dilakukan. Mengevaluasi pelaksanaan/implementasi substansi SKB dengan mendengar respon masyarakat dan melihat fakta-fakta lapangan terkait hal itu, sebagaimana studi evaluasi perundang-undangan. Menguji 'substansi' SKB lebih dipilih dibandingkan menguji 'bunyi' pasal-pasal SKB, karena diasumsikan banyak masyarakat yang tidak tahu butir SKB atau bahkan tidak tahu eksistensi SKB

1/1979 itu sendiri, namun secara substansial sesungguhnya mereka mengetahui adanya larangan dan perintah sebagaimana isi dimaksudkan oleh SKB dimaksud.

Masyarakat yang dimaksud adalah kalangan tokoh agama dan simpul-simpul kelompok agama, yang secara sederhana dapat dipahami bersinggungan dengan persoalan penyiaran agama. Termasuk dalam hal ini adalah ormas keagamaan, sebagaimana dalam kajian ini salahsatunya akan berfokus pada profil dan peran dakwah ormas Wahdah Islamiyah.

Penyiaran agama sendiri yang dimaksudkan adalah segala upaya dalam mendiseminasikan ajaran agama, baik pembinaan ke dalam secara internal maupun ekspansi ke luar kalangan agama bersangkutan. Adapun kerukunan umat beragama, merujuk pada definisi pada PBM No. 9 dan 8 Tahun 2006, adalah keadaan hubungan sesama umat beragama yang damai dilandasi toleransi, saling pengertian, saling menghormati, menghargai kesetaraan dalam pengamalan ajaran agamanya dan kerjasama dalam kehidupan masyarakat, berbangsa dan bernegara.

C. METODE PENELITIAN

Penelitian dengan pendekatan kualitatif ini mengumpulkan data dengan studi kepustakaan/dokumentasi, wawancara, dan pengamatan lapangan (observasi). Studi kepustakaan dilakukan dengan mengkaji referensi terkait, baik berupa buku, dokumen kebijakan/regulasi, maupun informasi lain dari dunia maya. Wawancara dilakukan dengan sejumlah informan kunci di Kota Makassar, Sulawesi Selatan, antara lain adalah: pejabat pada Kantor Kementerian Agama, Kesbangpolinmas, FKUB, majelis agama, dan ormas keagamaan. Sedangkan observasi dilakukan langsung ke titik-titik penting yang mendukung penelitian ini.

Data kemudian dinalisis secara deskriptif-analitik, melalui tahap-tahap editing, klasifikasi data, reduksi data, dan interpretasi untuk memperoleh kesimpulan. Interpretasi data dalam upaya analisis dilakukan dengan bantuan teori sosial terkait. Untuk menguji keabsahan data, digunakan teknik triangulasi dengan cara pemeriksaan melalui sumber-sumber lain. Menurut Patton (1987) triangulasi dengan sumber berarti membandingkan dan mengecek balik derajat keterpercayaan suatu informasi

⁹ Muchith, A. Karim, "Penyiaran Agama dalam Perspektif Islam dan Kristen di Panakkukang, Kota Makassar", dalam *Harmoni*, Volume X Nomor 2 April-Juni 2012.

melalui waktu dan alat yang berbeda.¹⁰ Triangulasi misalnya dilakukan dengan mengecek data/informasi tertulis dengan wawancara, ataupun mengecek suatu informasi dari pejabat tertentu dengan informasi dari perwakilan ormas.

Penelitian ini dilakukan di Kota Makassar, yang dipilih karena memiliki tingkat heterogenitas dan mobilitas sosial yang cukup tinggi, sehingga diasumsikan memiliki tingkat interaksi antaragama yang cukup intens. Pengumpulan data lapangan dilakukan total selama 16 hari, yakni pada tahap peninjauan tanggal 24 hingga 28 April 2013, dan dilanjutkan pada pengumpulan data tanggal 21 hingga 31 Mei 2013.

D. TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Luas wilayah Kota Makassar, Ibukota Sulawesi Selatan, tercatat 175,77 km persegi yang meliputi 14 kecamatan. Secara administratif kota ini terbagi atas 14 kecamatan, 143 kelurahan, 980 RW dan 4.867 RT. Pada tahun 2011, penduduknya tercatat sebanyak 1.352.136 jiwa yang terdiri dari 667.681 laki-laki dan 684.455 perempuan. Hal ini menunjukkan peningkatan jumlah penduduk dari tahun sebelumnya yang tercatat sebanyak 1.339.374 jiwa.

Secara ekonomi, Kota Makassar merupakan kota industri penting dengan tingkat perekonomian yang maju. Cerminan kemajuan ekonomi daerah itu antara lain ditunjukkan oleh Pendapatan Domestik Regional Bruto (PDRB) kota ini yang cukup tinggi. Sebagai kota pelabuhan dan transit, serta tujuan penyelenggaraan acara-acara berlevel dunia, Kota Makassar menjadi kota perekonomian penting.

Sementara itu, Kota Makassar juga memiliki SDM yang cukup baik. Jenjang pendidikan yang tersedia sangat luas, serta upaya peningkatan SDM yang cukup baik, menjadikan Kota Makassar kota dengan kualitas SDM yang baik. Banyak tokoh-tokoh nasional lahir dan dibesarkan di kota ini. Pada tahun 2011/2012 di Kota Makassar, jumlah Sekolah Dasar sebanyak 462 unit dengan jumlah guru sebanyak 6.586

orang dan jumlah murid sebanyak 152.200 orang. Jumlah SLTP sebanyak 179 unit dengan jumlah guru sebanyak 3.976 orang dan jumlah murid sebanyak 61.107 orang. Jumlah SLTA 117 unit dengan jumlah guru sebanyak 4.164 orang dan jumlah murid sebanyak 52.046 orang.

Selain dikenal sebagai kota para saudagar, Makassar juga dikenal sebagai kota dengan masyarakat yang agamis dan berbudaya. Menilik sejarahnya, perkembangan agama-agama di Kota Makassar, khususnya agama Islam yang dibawa para raja-raja di masanya, cukup mewarnai gambaran masyarakat religius saat ini. Di samping itu, budaya orang Makassar yang menjunjung nilai-nilai agama berkelindan dan sinergis menjadikan masyarakat Makassar sebagai pemegang adat yang baik, sekaligus umat beragama yang taat. Misalnya dikatakan Nurman Said:

“Kesetiaan terhadap *pangadakkang* dalam bentuk kepatuhan menjalankan ketentuan-ketentuan adat dalam pengertian luas masih mendapat perhatian besar di kalangan orang-orang Makassar. Kesadaran untuk memelihara harga diri sebagai makhluk ciptaan Tuhan yang bermartabat mengharuskan orang-orang Makassar berusaha sekuat tenaga untuk menegakkan *siri'* sepanjang kehidupan mereka. Usaha-usaha yang mendukung pemeliharaan *siri'* di kalangan orang-orang Makassar merupakan hal yang sangat diutamakan. Bersamaan dengan itu, emosi keagamaan mereka termasuk sangat menonjol sebagaimana terlihat pada nuansa keagamaan yang mewarnai aktivitas kehidupan mereka sehari-hari. Kegiatan-kegiatan upacara adat baik dalam skala terbatas dalam keluarga sampai kepada yang berskala luas dalam masyarakat selalu diwarnai oleh semangat keagamaan. Atas dasar ini maka tidak berlebihan jika dikatakan bahwa orang-orang Makassar, pada umumnya, merupakan satu komunitas yang sangat taat menjalankan ketentuan-ketentuan adat serta memiliki fanatisme keagamaan yang sangat kuat.”¹¹

Jika melihat komposisi kependudukan, masyarakat Kota Makassar mayoritas beragama

¹⁰ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2002), 178.

¹¹ Nurman Said, *Masyarakat Muslim Makassar: Studi tentang Pola-pola Integrasi Sosial antara Muslim Pagama dengan Muslim Sossorang* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, Disertasi, 2007), 70-71.

Islam, bahkan hingga mencapai 90%. Meski demikian, kehidupan masyarakat kota yang heterogen menjadikan kehidupan beragama masyarakatnya kian dinamis. Berikut selengkapnya komposisi penduduk Kota Makassar berdasarkan agama, serta jumlah rumah ibadat dan rohaniawan (Tabel 2).

Tabel 2. Data Pemeluk, Rumah Ibadat, dan Rohaniawan di Kota Makassar 2012

No	Agama	Jumlah Pemeluk	Rumah Ibadat	Jumlah Rohaniawan
1	Islam	1.126.360 (93,11%)	1.076 masjid	122 ulama, 1.027 mubalig, 979 khatib
2	Kristen	60.085 (4,91%)	137 gereja	180 pendeta, 130 guru injil, 380 majlis
3	Katolik	45.845 (3,79%)	8 gereja	1 uskup, 36 pastor
4	Hindu	7.575 (0,61%)	4 pura	11 pandita
5	Buddha	10.035 (0,80%)	2 wihara	6 bikkhu, 28 pandita
6	Khonghucu	-	5 klenteng	-

Kementerian Agama Kota Makassar 2011.

Agama-agama terus berkembang dengan berbagai upaya penyiaran dengan sejumlah tenaga penyiaran agama (baca: penyuluh agama). Data pada Kementerian Agama Kota Makassar, jumlah penyuluh agama PNS di Kota Makassar seluruhnya 48 orang, sedangkan yang non-PNS berjumlah 197 orang.

Penyiaran Agama kepada Pemeluk Agama Lain

SKB No. 1 Tahun 1979 melarang adanya penyiaran agama kepada pemeluk agama lain, *pertama*, dengan menggunakan bujukan dengan atau tanpa pemberian barang, uang, pakaian, makanan dan atau minuman, pengobatan, obat-obatan dan bentuk-bentuk pemberian apapun lainnya agar orang atau kelompok orang yang telah memeluk/menganut agama yang lain berpindah dan memeluk/menganut agama yang diizinkan tersebut. *Kedua*, SKB melarang penyebaran agama kepada pemeluk agama lain, dengan cara menyebarkan pamflet, majalah, buletin, buku-buku, dan bentuk-bentuk barang penerbitan cetakan lainnya kepada orang atau kelompok orang yang telah memeluk/menganut agama yang lain. Serta *ketiga*, dengan cara melakukan kunjungan dari rumah ke rumah umat yang telah menganut agama yang lain. Hal-hal itu dapat memicu terjadinya konflik antara

pemeluk kedua agama tersebut

Pada umumnya, dari semua informan yang ditemui menyatakan bahwa di Makassar belakangan ini tidak ada praktik penyiaran agama dengan bujukan, rayuan, atau pendekatan tertentu secara terbuka. Setidaknya hal ini sebagaimana terdengar atau terlihat di permukaan oleh para informan. Misalnya dikatakan Kepala Kementerian Agama Kota Makassar, sebagai pihak yang otoritatif bicara soal agama. Dikatakannya, saat ini tidak ada lagi upaya-upaya penyiaran agama kepada orang yang sudah beragama dengan cara-cara bujukan pemberian sesuatu materi. Memang, diceritakannya, di masa lalu dikabarkan pernah terjadi upaya pengalihagamaan melalui bantuan dan bujukan materi tertentu. Kejadiannya terjadi di luar Kota Makassar, yakni di sebuah perkampungan di Gowa. Modusnya, orang-orang Kristen yang kaya membeli tanah-tanah di perkampungan Gowa yang mayoritas masyarakatnya muslim. Mereka membuat toko-toko dan mempekerjakan orang-orang setempat yang muslim dan kebetulan dari kalangan bawah secara ekonomi. Lalu, sang majikan banyak memberikan bantuan dan konon secara perlahan memberikan arahan agar sang pegawai mau berpindah agama. Kasus ini telah ditangani oleh Kementerian Agama, dan cara-cara ini dapat dicegah pada masa itu. Kementerian Agama sendiri, khususnya di Kota Makassar, lebih memerankan penyuluh agama untuk menangkal upaya-upaya semacam itu yang rawan bagi kerukunan umat beragama. Melalui praktik ilmu intelijen dasar, yakni 'menyamar' seolah-olah bukan aparat dan mubalig, penyuluh agama memastikan proses-proses penyiaran agama di dalam masyarakat dapat terpantau dan terhindar dari penggunaan cara-cara yang tidak semestinya. Setiap penyuluh agama yang sudah dibagi tanggungjawab kewilayahan, melakukan pemantauan dan upaya penyuluhan agar tidak terjadi kasus-kasus keagamaan di wilayahnya. Baik kasus semacam aliran yang melakukan penyimpangan, ataupun terkait penyiaran agama.¹²

Demikian halnya dalam amatan Kesbangpolinmas Kota Makassar, instansi yang juga bertanggung jawab atas kondisi harmoni

¹² Wawancara dengan AW, Kankemenag Kota Makassar, 22 Mei 2013.

sosial politik di wilayah ini. Dikatakan, belum pernah ada informasi ataupun laporan mengenai kasus penyebaran agama kepada umat beragama lain dengan bujukan ataupun rayuan materi tertentu. Dengan perangkat intelijen yang dimilikinya (juga dalam rapat-rapat Komunitas Intelijen Daerah/Kominda), sejauh ini belum pernah ada laporan dari masyarakat atau sekadar informasi tentang kasus terkait penyiaran agama itu.¹³

Kalangan majelis dan ormas keagamaan pun menyatakan belakangan ini tidak ada lagi upaya penyiaran agama dengan cara-cara bujukan pemberian materi seperti itu. MUI Kota Makassar menyatakan tidak ada lagi praktik penyiaran semacam itu. Demikian juga pemuka agama Katolik dan Kristen, mereka mengatakan tidak ada lagi upaya penyebaran agama dengan cara-cara bujukan atau pemberian tertentu. Memang diakui di masa lalu pernah ada, misalnya dengan cara bantuan sosial bagi masyarakat atau pengobatan. Perwakilan dari FKUB Kota Makassar juga menyatakan hal yang serupa, saat ini tidak ada lagi informasi tentang penyiaran agama dengan cara-cara yang berpotensi mengganggu kerukunan itu.¹⁴

Dari pendapat-pendapat di atas, tampak bahwa untuk masa sekarang ini di Makassar tidak ada lagi upaya penyiaran atau penyebaran agama kepada orang yang sudah beragama melalui cara-cara bujukan, pengobatan gratis, atau dengan pemberian materi tertentu. Meski demikian, dalam perkembangannya, ada informasi lain yang cukup 'lantang' beredar di dunia maya. Informasi itu memberitakan adanya indikasi upaya pemurtadan di dalam masyarakat Kota Makassar dan telah mendapat respon banyak pihak. Sebuah artikel di laman VOA-Islam, misalnya, menampilkan judul yang cukup bombastis dan provokatif tentang ini, yakni: "*Selamatkan! Makassar Terancam Kristenisasi Berkedok Pengobatan Gratis.*" Dalam laman yang diunggah pada 17 Agustus 2013 ini diberitakan bahwa pada tanggal 21-24 Agustus 2013 akan ada kegiatan pemurtadan berkedok pengobatan gratis di Lapangan Karebosi, Makassar, oleh Pendeta

Dr. Peter Youngren asal Amerika Serikat. Meski belum bisa dibuktikan benar tidaknya terjadi upaya "pemurtadan" (pengalihagamaan) sebagaimana ditakutkan itu, namun informasi yang beredar via BBM ini memang dalam perkembangannya cukup mendorong Pemkot Kota Makassar mencabut izin acara ini. Setelah melalui rapat terpadu Musyawarah Pemimpin Daerah (Muspida) pada 19 Agustus 2013, Pemerintah Kota Makassar akhirnya mencabut izin rencana acara Festival Persahabatan oleh pendeta asal Amerika Serikat, Dr. Peter Youngren, yang berupa pengobatan gratis tersebut. Alasannya demi kepentingan yang lebih besar, yakni menghindari terjadinya gejolak yang berpotensi mengganggu kondisi keamanan dan agar tetap kondusif. Keputusan Pemkot Makassar itu dilakukan atas dasar kepentingan yang lebih besar, yakni menghindari terjadinya gejolak yang berpotensi mengganggu kondisi keamanan dan agar tetap kondusif. Bersama dengan pelarangan pelaksanaan kegiatan acara di tempat terbuka ini, Pemkot juga menyarankan kepada panitia untuk memindahkan acara tersebut di tempat tertutup atau di rumah ibadah.¹⁵

Di dalam lingkungan Kota Makassar yang secara demografis mayoritas beragama Islam dan berkarakter agamis-taat ini, isu pemurtadan dan kristenisasi memang akan cukup cepat membesar gaung dan responnya. Hal ini sejatinya dapat dipahami, sebagaimana isu Islamisasi juga akan cepat terrespon di tengah umat mayoritas Kristen di Papua atau mayoritas Katolik di NTT, misalnya. Gerakan penyiaran kalangan minoritas akan mendapat respon yang cepat dari kalangan agama dominan di tempat itu. Sebaliknya, upaya penyiaran agama kalangan mayoritas di suatu daerah akan lebih direspon biasa saja atau bahkan lebih permisif dan didukung. Dalam konteks Makassar yang mayoritas Islam, upaya penyiaran, dakwah, atau pengislaman, diresponi oleh masyarakat secara positif dan mendapat dukungan atau ekspose memadai. Sebagai contoh, di Masjid Al Markaz Al Islamy Makassar, hampir setiap hari Jumat ada prosesi pengislaman (*syahadah*) yang ditunjukkan secara demonstratif

¹³ Wawancara dengan Ams, Waka Kesbanglinmas Kota Makassar, 23 Mei 2013.

¹⁴ Diskusi pendalaman pada acara FGD di Kantor Kementerian Agama Kota Makassar 30 Mei 2013.

¹⁵ Baca "Pemkot Makassar Larang Pengobatan Gratis dari Seorang Pendeta", dalam laman www.indonesia.ucan-news.com/2013/08/20/pemkot-makassar-larang-pengobatan-gratis-dari-seorang-pendeta/ diunduh pada 30 September 2013.

di hadapan jemaah shalat Jumat. Selain sebagai bentuk pengumuman dan menjadi wahana penguatan iman bagi sang muallaf dan jemaah pada umumnya, prosesi ini di sisi lain juga dapat memberi kesan “keberhasilan” proses dakwah, Islamisasi.¹⁶

Sementara itu, penyebaran agama dengan cara penyebaran pamflet, majalah, buletin, buku-buku, dan barang cetakan lainnya kepada umat agama lain, tidak terjadi atau setidaknya tidak secara vulgar dilakukan. Baik kalangan aparat Pemerintah maupun kalangan pemuka agama menyatakan hal-hal seperti itu tidak terjadi atau mengemuka di masyarakat. Jikapun ada selebaran, buletin, atau buku-buku keagamaan yang bersifat penyiaran agama, selalu dibuat dengan target “untuk kalangan sendiri” atau untuk kalangan umat agama bersangkutan. Namun demikian, observasi peneliti di lapangan, ditemukan juga adanya “upaya yang terindikasi sengaja” untuk menyediakan bacaan bernuansa penyiaran agama tertentu yang disimpan di tempat-tempat yang diharapkan dibaca pemeluk agama lain. Meski bentuk dan sampulnya terkesan majalah umum, namun ketika dibuka dan dibaca terasa sekali unsur penyiaran agamanya.¹⁷ Hanya saja, tidak terdengar ada respon berlebihan dari kalangan masyarakat atas upaya terselubung semacam ini.

Adapun mengenai penyiaran agama dengan

¹⁶ Hingga penelitian dilakukan telah ada 2.873 orang muallaf yang diislamkan di hadapan ribuan jemaah Jumat Masjid Al-Markaz ini. Alasan masuk Islam rata-rata atas kehendak sendiri, atau karena alasan mau menikahi pasangan yang muslim. Menurut pengurus Al-Markaz, pihaknya hanya melayani/menerima (secara pasif) siapapun yang ingin diislamkan di masjid besar ini. Tidak ada upaya dakwah tersendiri untuk mengislamkan ini. Wawancara dengan Sdri. T, pengurus bagian muallaf Masjid Al-Markaz Al-Islami pada 24 Mei 2013.

¹⁷ Pengalaman/observasi peneliti sendiri ketika menginap di Hotel X di kota ini, ditemukan ada sebuah majalah kecil yang disimpan di meja kecil di samping kasur tidur. Majalah dengan sampul dan *headline* seperti majalah motivasi ini, ketika *iseng-iseng* dibaca isinya ternyata berisi tentang testimoni pemeluk agama, berita tentang aktivitas organisasi aliran agama tertentu, dan artikel penyiaran agama. Ketika penulis coba simpan ke dalam laci, besok paginya setelah kamar dibereskan, majalah kembali ke tempatnya, di atas meja kecil yang ‘mengundang’ mata tamu untuk melihat dan membacanya. Dalam kasus lain, ekspose sejumlah majalah populer keagamaan di ruang-ruang publik cukup marak, dan ini fenomena umum. Sebagaimana diketahui, pascareformasi dan pascakebebasan pers, telah bermunculan majalah-majalah keagamaan yang tidak dapat dipungkiri bermuatan penyiaran agama—bahkan ada yang terkesan ‘menyerang’ pihak lain. Majalah-majalah itu dijual secara terbuka di mall, pasar, hingga pinggir jalan.

mengunjungi rumah ke rumah, diakui perwakilan Kristen hal tersebut masih ada di kalangan Kristen terutama yang dilakukan oleh kelompok Saksi Yehova.¹⁸ Bagi kalangan Kristen sendiri kelompok ini memang cukup mengkhawatirkan, karena kerap menggarap jemaat dari kelompok Kristen lain, dan karenanya tidak jarang terjadi gesekan antardenominasi.

Bantuan Luar Negeri kepada Lembaga Keagamaan

Bantuan keagamaan luar negeri, sebagaimana ditegaskan di dalam SKB No.1 Tahun 1979, adalah segala bentuk bantuan yang berasal dari luar negeri yang berwujud bantuan tenaga, barang dan/atau keuangan, fasilitas pendidikan, dan bentuk bantuan lainnya yang diberikan oleh Pemerintah Negara Asing, organisasi, atau perseorangan di luar negeri kepada lembaga keagamaan dalam rangka pembinaan, pengembangan dan penyiaran agama di Indonesia. Di dalam Pasal 6 SKB ini dinyatakan bahwa segala bentuk usaha untuk memperoleh dan/atau penerimaan bantuan luar negeri dilaksanakan dan melalui persetujuan Panitia Koordinasi Kerjasama Teknik Luar Negeri (PKKTLN) setelah mendapat rekomendasi dari Kementerian Agama.

Terkait bantuan keagamaan dari luar negeri untuk lembaga keagamaan tidak selalu mudah untuk diungkap. Hal yang merupakan “rahasia dapur” di lembaga/institusi keagamaan ini, cenderung dianggap sensitif dan pantang untuk diinformasikan. Sejauh informasi yang didapat dari aparat terkait (Pemda dan Kementerian Agama setempat), hingga penelitian ini dilakukan, tidak satupun ada laporan dari lembaga keagamaan atas bantuan luar negeri yang mungkin mereka terima. Pemerintah sendiri ‘enggan’ untuk menanyakan karena khawatir dimaknai sebagai ingin mendapat bagian atau jatah tertentu. Karenanya, meski diketahui banyak rumah-rumah ibadat yang berdiri megah, atau sekolah-sekolah keagamaan yang mewah, lalu diasumsikan mendapat bantuan dari pihak asing, namun Pemerintah setempat tidak pernah bertanya: dari mana dana pembangunan rumah ibadat ini, misalnya. Bahkan ketika salah seorang

¹⁸ Disampaikan Kasi Kristen Kanwil Agama, wawancara pada 22 Mei 2013, juga disampaikan perwakilan PGI Kota Makassar dalam FGD pada 30 Mei 2013.

pejabat Pemerintah ikut meresmikan rumah ibadah atau sekolah bersangkutan.

Di kalangan Kristen, dijelaskan Pendeta A, bahwa kalau tahun 1970-1980an memang banyak gereja mendapat bantuan dari luar negeri. Hal ini juga yang antara lain menyebabkan adanya SKB ini. Namun sejak tahun 1990-an sudah tidak ada lagi bantuan finansial untuk bangunan fisik, apalagi untuk biaya gaji. Jikapun adanya sekarang hanya bantuan program, itupun dalam bentuk proposal. Bantuan program itu bisa berasal dari gereja di luar negeri (Amerika, Jerman, dan lain-lain), bisa dari NGO, bisa juga dari atas nama perorangan. Namun pada umumnya sekarang bantuan-bantuan itu cukup terbuka, bahkan harus dipastikan akuntabilitasnya oleh akuntan publik. Di kalangan Katolik saat ini memang ada bantuan dari luar negeri (yakni NGO di Jerman), yang jumlahnya hanya Rp 50 juta. Bantuan program ini digunakan untuk pelatihan kader lintas agama, pemuda dan perempuan.¹⁹

Demikian halnya di kalangan muslim, sebagaimana antara lain dijelaskan seorang pengurus ormas keagamaan Wahdah Islamiyah, bahwa tidak ada bantuan finansial dari luar negeri untuk pembangunan fisik atau menggaji pegawai di lembaganya. Lembaga yang cukup maju dalam pendidikan dan dakwahnya ini menghidupi organisasi dan pegawainya dari usaha-usaha yang dilakukannya, semisal dari lembaga pendidikan, toko buku, ataupun toko yang dimilikinya. Selain itu ada juga sedekah atau infaq yang dikumpulkan dari anggotanya yang dikumpulkan secara rutin dan tertib. Memang ada juga bantuan 'alakadarnya' dari tamu-tamu dari luar negeri (misalnya Arab Saudi atau Madinah) yang ketika berkunjung ke suatu masjid di Makassar dan mengeluarkan infaq untuk membantu pembangunan masjid tersebut.²⁰

Demikianlah, kecurigaan pihak tertentu tentang bantuan dari negara-negara di Barat ke sejumlah gereja, atau bantuan dari negara-negara Arab untuk sejumlah masjid, harus berhenti pada asumsi, sulit dibuktikan. Meski demikian, sebagaimana diungkap salah seorang narasumber, bahwa ada banyak jalan untuk menyalakan masuknya bantuan luar negeri untuk

lembaga-lembaga keagamaan di dalam negeri secara 'aman'. Jikapun akan ada bantuan yang diterima, tentu tidak akan menggunakan transfer via bank karena terlalu beresiko. Terlalu mudah bagi lembaga pengawasan semacam PPATK, misalnya, untuk mencurigai aliran dana besar dari luar negeri ke pihak tertentu di dalam negeri. Bisa dicurigai jaringan terorisme atau kartel bisnis tertentu, dan sebagainya. Jika bantuan dibawa *by hand* berupa uang tunai yang cukup besar, juga terlalu beresiko pada pintu pemeriksaan di imigrasi.²¹ Modus-modus yang diduga kerap dilakukan, misalnya, dalam bentuk membawa uang tunai meski tidak bisa terlalu besar, yang dibawa *by hand* oleh seseorang dalam kerangka berwisata ke Indonesia. Cara lain, seorang wisatawan asing yang sedang berlibur di Indonesia mengambil uang dari rekeningnya via ATM Bank di luar negeri. Ada juga yang menyampaikan bantuan itu melalui skema modal asing (PMA) untuk suatu perusahaan, padahal uang itulah yang dipakai untuk bantuan ke lembaga keagamaan.

Sejauh ini aliran dana luar negeri memang sulit tertahankan dan terdeteksi. Kementerian Luar Negeri kerap mengeluhkan adanya bantuan-bantuan untuk ormas dan lembaga dari luar negeri tanpa ada izin atau sekedar pemberitahuan ke pihaknya, sebagai lembaga resmi Pemerintah yang mengatur ihwal hubungan dengan luar negeri.²² Upaya pemantauan melalui mekanisme pelaporan akuntabilitas keuangan ormas atau lembaga masyarakat pada RUU Keormasan pun belum tentu berhasil. Ada resistensi yang cukup besar dari beberapa LSM.

Penggunaan Tenaga Rohaniawan Asing

Pasal 7 SKB No. 1 Tahun 1979 menyebutkan bahwa semua lembaga keagamaan wajib mengadakan pendidikan dan latihan bagi warga negara Indonesia untuk dapat menggantikan

²¹ Kasus terbaru misalnya menimpa Ust. Yusuf Mansur ketika membawa uang tunai sebesar RM 1,5 juta atau sekitar Rp 4,8 miliar dalam koper, hasil pengumpulan infaq di Malaysia untuk pembangunan sarana pendidikan di pesantrennya. Beliau sempat tertahan dan dipermasalahkan ketika melewati bagian Bea Cukai Bandara Batam. Selanjutnya baca *Kompas*, Senin, 20 Mei 2013.

²² Misalnya diungkapkan Direktur HAM dan Kemanusiaan Kemenlu pada suatu rapat tentang tindak lanjut kerja-sama hasil dialog bilateral Indonesia-Norwegia tahun 2012.

¹⁹ Penjelasan A dan B pada FGD 30 Mei 2013.

²⁰ Wawancara dengan pengurus WI pada 27 Mei 2013.

tenaga-tenaga rohaniawan dan atau tenaga asing lainnya, yang melakukan kegiatan dalam rangka bantuan luar negeri. Penggunaan tenaga rohaniawan asing dan atau tenaga ahli asing lainnya atau penerimaan segala bentuk bantuan lainnya dalam rangka bantuan luar negeri dilaksanakan dengan memperhatikan ketentuan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Di Kota Makassar ada beberapa tenaga asing yang dipekerjakan untuk melakukan penyiaran agama. Sebagaimana diungkapkan perwakilan Katolik, bahwa saat ini ada tinggal seorang tenaga asing dan itupun sudah akan selesai, sudah tidak dapat diperpanjang izin tinggalnya. Tenaga dari Jerman yang kini menjadi dosen di salahsatu kampus di Makassar ini. Sekarang ini konon memang cukup sulit untuk mengurus izin tenaga keagamaan dari luar negeri. Jika di Indonesia memang belum ada spesifikasi bersangkutan, maka bisa jadi diperbolehkan. Namun jika kualifikasi tenaga dimaksud itu sudah ada di dalam negeri, biasanya sulit diizinkan. Belum lagi biayanya izin dan perpanjangan itu cukup mahal. Untuk memperbaiki KIM saja sekitar 1000 dollar.²³ Sedangkan untuk menggantikan tenaga asing tersebut telah disiapkan tenaga-tenaga lokal dari Indonesia melalui mekanisme pendidikan di dalam negeri, baik kampus sekolah keagamaan ataupun pendidikan khusus calon pendeta.

Di kalangan muslim, tidak ada tenaga asing yang dipekerjakan untuk penyiaran agama. Jikapun di beberapa lembaga bahasa Arab ada *native* yang mengajar bahasa, mereka masuk sebagai dosen di dunia pendidikan. Banyak pula tenaga-tenaga lokal yang berkuliah dan sempat bermukim di luar negeri, lalu kembali ke Indonesia dan mendirikan yayasan pendidikan dan dakwah. Adapun diklat khusus untuk pengganti tenaga asing tidak dilakukan, melainkan tenaga-tenaga keagamaan dididik dan lahir dari kampus Islam seperti IAIN/UIN/STAIN maupun pondok-pondok pesantren.²⁴

Faktor Pendukung dan Penghambat Implementasi SKB

Upaya implementasi SKB No. 1 Tahun 1979 menghadapi sejumlah hambatan, meski juga ada sejumlah dukungan. Dari wawancara dan

observasi, diketahui diantara hal yang mendukung implementasi SKB tersebut adalah:

1. Pada hakikatnya segenap umat beragama cenderung pada semangat kerukunan, tenggang rasa, saling menghargai dan saling menghormati antara sesama umat beragama, dalam proses interaksi dan penyiaran masing-masing agama. Kecenderungan alamiah ini mendukung pada terlaksananya proses penyiaran agama yang baik, saling menghormati, dan mendukung kerukunan umat beragama.
2. Peran aktif Pemerintah daerah dan pusat dalam meresponi dan mencari solusi atas kondisi-kondisi gesekan atau konflik yang berkaitan dengan proses penyiaran agama. Respon berupa kebijakan atau regulasi, maupun respon dalam bentuk program-program penguatan toleransi dan saling pemahaman masyarakat.
3. Modal dasar adanya hubungan antarumat beragama, baik dalam forums seperti FKUB, ataupun dalam kegiatan keseharian, mendukung terbangunnya kesalingpahaman yang berwujud pada saling menjaga dalam proses penyiaran agamanya.

Sedangkan beberapa hal yang menghambat proses implementasi SKB antara lain:

1. Lemahnya pengetahuan dan pemahaman masyarakat terhadap butir-butir atau diktum yang diatur di dalam SKB No. 1 Tahun 1979. Bahwa banyak diantara pelaku penyiaran agama belum secara baik mengetahui dan memahami aturan ini, sehingga sesekali justeru melanggar aturan ini.
2. Wacana jaminan kebebasan beragama yang berkelindan dengan jaminan kebebasan berekspresi dan mengungkapkan keyakinan seseorang, dalam tingkat tertentu berseberangan dengan implementasi SKB ini. Misalnya, kebebasan untuk menulis dan menerbitkan buku (atau sekadar buletin) yang isinya boleh jadi kurang sensitif kerukunan, dapat berdampak pada terganggunya kerukunan umat beragama.
3. Kemajuan teknologi, selain banyak sisi positifnya juga membawa dampak negatif yang cukup rawan dalam perspektif kerukunan umat beragama. Saat ini, dengan mudahnya seseorang mem-*posting* suatu status/statemen atau mengunggah suatu

²³ Wawancara dengan A pada 30 Mei 2013

²⁴ Wawancara dengan bagian dakwah WI, pada 27 Mei 2013.

video yang mengandung substansi penyebaran agama pada pemeluk agama lain via *Youtube*. Dalam tingkat tertentu, “kreativitas” ini terkadang menyerempet kelompok lain, yang ujungnya dapat mengeskalasi pertentangan.

Analisa

Karakter masyarakat Kota Makassar yang relijius dan berbudaya menjadi ruang yang kondusif bagi terlaksananya proses penyiaran agama-agama dalam kondisi baik, mendukung pemeliharaan kerukunan umat beragama. Namun demikian, heterogenitas latar belakang agama, suku, dan budaya serta perkembangan kota perdagangan dan bisnis, menjadi tantangan tersendiri dalam konteks penyiaran agama di kota ini.

Apakah SKB No. 1 Tahun 1979, berdasarkan perspektif/respon masyarakat, telah terimplementasi? Atau, bagaimana masyarakat melihat implementasinya itu? Berikut tabel evaluasi untuk membantu merangkum data-data dan informasi di atas:

Tabel 3. Evaluasi Implementasi Substansi SKB No. 1/1979 di Lapangan

Substansi SKB 1 Tahun 1979	Respon atau Fakta lapangan	Ok?
Tidak menyiarakan agama pada orang yang sudah memeluk agama, dan dengan disertai bujukan materi tertentu.	<ul style="list-style-type: none"> • Di Makassar tidak ada lagi praktik penyiaran agama melalui bujukan, paksaan, atau pemberian materi tertentu. Respon semua responden demikian, meski observasi lapangan dan perkembangan terbaru ada indikasi praktik demikian. • Penyebaran agama melalui bahan cetak an juga tidak menonjol ada. • Penyiaran agama dengan cara door-to-door pada umumnya tidak ada lagi, kecuali apa yang dilakukan oleh kelompok Saksi Yehuwa di lingkungan Kristen. 	<ul style="list-style-type: none"> • Ok • Ok • Ok
Memberikan laporan pada Pemerintah atas bantuan dana dan/atau tenaga keagamaan dari luar negeri, juga dilidat bagi WNI pengganti rohaniawan asing	<ul style="list-style-type: none"> • Tidak ada satupun laporan tentang penerimaan dana bantuan dari luar negeri ke lembaga keagamaan lokal. • Demikian juga, tidak ada catatan atau laporan tentang aktivitas tenaga asing di lembaga keagamaan di Makassar. • Dilidat khusus penyiapan tenaga asing tidak ada, melainkan digunakan mekanisme lokal dari sekolah dan kampus. 	<ul style="list-style-type: none"> • X • X • Ok
Peran Pemerintah Daerah (gubernur/bup/walikota/kab/korwil/korakenag) dlm implementasi SKB 1/1979	<ul style="list-style-type: none"> • Pemkot Makassar menaekamalkan peran Muspida dan pakem. Sedangkan Kemenag Kota Makassar mengoptimalkan peran perguruan agama dalam melihat implementasi SKB ini. 	<ul style="list-style-type: none"> • Ok

Dari gambaran pada tabel di atas, tampak bahwa secara empirik SKB No. 1/1979 telah berjalan atau terimplementasi di Kota Makassar, kecuali pada bagian pelaporan dana bantuan luar negeri dan bantuan tenaga asing untuk lembaga keagamaan. Namun demikian, ada potensi konfliktual yang cukup besar terkait penyiaran agama dalam konstruk masyarakat Makassar yang semakin heterogen dan terbuka, dalam dinamika politik lokal.

Kesbangpolinmas merasa perlu penguatan

peraturan soal penyiaran agama, di SKB tidak terlalu banyak disinggung masalah sanksi, SKB diusulkan menjadi UU. Terkait substansi, agar ada aturan bahwa suatu kelompok tidak menyalahkan kelompok lain. Kalangan umat beragama pun membutuhkannya. MUI berpendapat karena pemahaman agamanya kurang, sehingga terlalu mudah menyalahkan pihak lain. Perlu regulasi yang menengahnya, termasuk pengaturan terkait penggunaan penguat suara. Perwakilan tokoh agama juga memandang Pemerintah perlu mengatur ihwal lalu lintas penyiaran agama ini demi terciptanya ketertiban dan kerukunan umat beragama.

Dari paparan di atas, secara akademis penting dicermati wacana mengenai konsep implementasi hukum. Menurut Asshiddiqie, hukum dalam arti luas meliputi keseluruhan aturan normatif yang mengatur dan menjadi pedoman perilaku dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara dengan didukung oleh sistem sanksi tertentu terhadap setiap penyimpangan terhadapnya.²⁵ Maka dalam implementasi hukum, selain memerlukan sosialisasi dan edukasi masyarakat terkait hukum atau regulasi dimaksud, juga perlu didukung sanksi atas penyimpangannya. Penelitian ini membuktikan, kurangnya sosialisasi dan lemahnya kekuatan hukum SKB menyebabkan potensi ketidakrukunan karena penyiaran agama masih ada.

Sementara itu, secara empirik, diskursus penyiaran agama kerap dilekatkan dengan kasus kerukunan atau gangguan ketertiban sosial. Di sisi lain, secara teoritik, kehadiran suatu regulasi dimaksudkan untuk menciptakan ketertiban dalam masyarakat dan menjadi jembatan dari berbagai kepentingan. Maka temuan penelitian ini dapat berkontribusi mendorong implementasi atau bahkan penguatan regulasi penyiaran agama untuk tetap terciptanya kerukunan antarumat beragama.

E. PENUTUP

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut:

1. Praktik penyiaran agama di Kota Makassar telah berjalan baik, hanya saja terkait pelaporan dana luar negeri untuk lembaga

²⁵ Jimly Asshiddiqie, *Hukum Tata Negara dan Pilar-Pilar Demokrasi* (Jakarta: Konstitusi Press, 2006), 3.

keagamaan dan bantuan tenaga asing belum ada pelaporannya. Penyiaran dengan media tertulis tidak ada masalah, namun penyiaran *door-to-door* diketahui masih ada yang melakukannya.

2. Faktor pendukung terimplementasikannya SKB 1/1979 adalah adanya keinginan masyarakat untuk damai, peran regulatif-educatif Pemerintah, serta modal sosial hubungan lintas agama yang telah terjalin cukup baik. Sedangkan hambatannya, selain kekurangtahuan dan kekurangpahaman atas regulasi (SKB), juga tantangan pemahaman HAM yang salah, serta *side effect* kemajuan teknologi komunikasi yang kontraproduktif untuk penyiaran agama dan kerukunan umat beragama.

Berdasar simpulan di atas, direkomendasikan beberapa hal sebagai berikut:

1. Perlu pemutakhiran SKB No. 1 Tahun 1979 mengikuti tuntutan penyesuaiannya dengan

UU No. 32 Tahun 2004, sekaligus menyempurnakan substansinya mengikuti perkembangan zaman. Kajian akademis untuk menyinkronkannya dengan UU tentang ITE, UU tentang Penyiaran, dan sebagainya juga penting dilakukan. Regulasi tentang pengaturan akuntabilitas lembaga keagamaan agar diperkuat dengan di-*entry*-kan ke dalam RUU Keormasan. Di samping itu, sosialisasi aturan ini juga perlu digalakkan.

2. Perlu dilakukan kajian lebih jauh tentang peran media cetak dan elektronik (termasuk media sosial) terkait penyiaran agama, serta kaitannya dengan pemeliharaan kerukunan umat beragama.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Asry, Yusuf, (Ed.). *Gerakan Dakwah Islam dalam Perspektif Kerukunan Umat Beragama*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2012.
- Hakim, Bashori A. dan Titik Suwaryati, (Ed.). *Pandangan Masyarakat terhadap Penyiaran/ Dakwah Agama*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2007.
- Hasanah, Uswatun. *Solidaritas Sosial (Kasus pada Komunitas Wahdah Islamiyah di Kota Makasar)*. Makasar: Program Pascasarjana Universitas Negeri Makasar, 2010.
- Karim, Muchith, A. "Penyiaran Agama dalam Perspektif Islam dan Kristen di Panakkukang, Kota Makasar", dalam *Harmoni*, Volume X Nomor 2 April-Juni 2012.
- Makasar Dalam Angka 2012*. Makasar: BPS Kota Makasar, 2012.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2002.
- Laman www.indonesia.ucan-news.com/2013/08/20/pemkot-Makasar-larang-pengobatan-gratis-dari-seorang---pen-deta/ diunduh pada 30 September 2013.
- Laporan Asia Briefing No. 114, *Indonesia: "Christianisation" and Intolerance*, yang diterbitkan International Crisis Group, www.icg.org, yang dirilis pada 24 November 2010.
- Said, Nurman. *Masyarakat Muslim Makasar: Studi tentang Pola-pola Integrasi Sosial antara Muslim Pagama dengan Muslim Sossorang*, Disertasi. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2007.
- Sairin, Weinata. *Himpunan Peraturan di Bidang Keagamaan*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 1994.
- Tim Penyusun. *Kompilasi Peraturan Perundang-undangan dan Kebijakan Kehidupan Beragama*. Jakarta: Puslit-bang Kehidupan Keagamaan, 2011.

KEOTENTIKAN AJARAN TASAWUF

DIMYATI SAJARI^{3*)}

ABSTRAK

Tuduhan tentang ketidakotentikan ajaran tasawuf masih terjadi di era kontemporer ini. Tulisan ini ikut serta menjawab tuduhan ini. Melalui penelusuran pengertian dan asal usul kata sufi (tasawuf) serta sejarah munculnya tasawuf menunjukkan bahwa tuduhan itu tidak benar dikarenakan tidak dapat dibuktikan. Memang terdapat suatu bukti akan adanya pengaruh dari luar, tetapi disebabkan pengaruh itu terjadi ketika tasawuf telah terpancang kuat, tidak terjadi ketika tasawuf masih dalam bentuk gerakan zuhud, maka pengaruh itu hanya menyentuh di permukaan, tidak menyentuh esensi ajaran tasawuf. Dengan demikian, tasawuf itu otentik ajaran Islam, otentik bersumber dari al-Qur'an dan al-Hadis, bukan sesuatu yang diselundupkan ke dalam Islam.

KATA KUNCI:

Tasawuf, Zuhud (Asketik), Bid'ah, Otentik, Spiritualitas

ABSTRACT

The accusation against the authenticity of tasawuf (Islamic mysticism or Sufism) teachings still lingers on in this contemporary era. This article contributes on answering this accusation by revisiting the nature and the origin of tasawuf. By examining the history of tasawuf, this article argues that the accusation is not true and cannot be proven. Though there is some evidence that external influence occurs, this only touches the surface (in the form of zuhud movement) not in the essence of the Sufism teaching. Therefore it can be concluded that Sufism is authentically Islamic teaching originally from Quran and hadiths, thus it is not transferred to Islam.

KEY WORDS:

Sufism, Ascetic, Heresy, Authentic, Spirituality

*) Dosen "Ilmu Pemikiran Islam" Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan (FITK) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Jl. Ir. H. Juanda No. 95 Ciputat 15413. Email: dimyati@uinjkt.ac.id atau dimyatisajari@yahoo.com

** Naskah diterima September 2015, direvisi Oktober 2015, disetujui untuk dimuat November 2015.

A. PENDAHULUAN

Dewasa ini, tuduhan tentang ketidakotentikan tasawuf masih terjadi. Misalnya, Ahmad bin Abdul Aziz al-Hushain dan Abdullah Mustofa Numsuk menyatakan bahwa tasawuf itu merupakan ajaran Buddha.¹ Muhammad al-Abduh dan Thariq Abdul Halim mengatakan bahwa tasawuf merupakan *bid'ah* dalam Islam dan kaum sufi dipandang sebagai ahli *bid'ah*.² Di Indonesia, Hartono Ahmad Jaiz, melalui penukilannya terhadap fatwa-fatwa Saudi Arabia, menyetujui bahwa tasawuf/tarekat itu tidak ada dasarnya di dalam Al-Qur'an dan Al-Sunnah, sehingga tasawuf/tarekat dia vonis sebagai *bid'ah* yang sesat menyesatkan. Dzikir bersama-sama pun dikelompokkan Jaiz termasuk kategori *bid'ah*.³

Tuduhan itu, seperti tuduhan bahwa kaum sufi menolak ibadah formal (aspek ritual Islam); kaum sufi hanya mengurus penyucian batin; kaum sufi hanya menyimpang dari syari'at dan mengabaikan hukum-hukum syari'at yang lahiriah;⁴ merupakan rangkaian panjang yang senantiasa mewarnai sejarah tasawuf, dari dulu hingga sekarang.⁵ Tuduhan ini, sebenarnya, telah ditanggapi oleh kaum sufi atau para pendukung tasawuf. Akan tetapi, karena yang mereka kehendaki adalah para pelaku tasawuf itu meninggalkan dunia tasawuf, bukan jawaban atau penjelasan, maka sebagian mereka

bersikukuh tidak mau menerima jawaban itu. Akibatnya, mereka (sebagian kaum eksotik itu) tetap melakukan "penyerangan" terhadap tasawuf hingga sekarang. Tentu saja tidak semua pengkritik tasawuf itu selamanya anti-tasawuf. Justeru sebagian dari ulama terkemuka, sebagaimana dikemukakan Fazlur Rahman, akhirnya bergabung dan menjadi pendukung utama kehidupan sufistik.⁶

Terlepas dari ketidakediaan sebagian para penuduh tasawuf itu hingga kini (dan tidak menutup kemungkinan mereka pun dapat berubah), makalah ini bermaksud untuk ikut serta memberikan jawaban itu. Tulisan ini disajikan untuk melengkapi tulisan penulis tentang "Loyalitas Kaum Sufi terhadap Syari'at" yang telah dipublikasikan di *Jurnal Ahkam*.⁷ Bila di tulisan "Loyalitas Kaum Sufi terhadap Syari'at" bertujuan untuk memberikan jawaban bahwa hukum syari'at merupakan supremasi tertinggi dalam Islam, sehingga tidak seorang pun umat, apalagi kaum sufi, yang menolak atau mengabaikan syari'at, maka tulisan ini hendak menunjukkan bahwa tasawuf itu otentik Islam, otentik berdasarkan al-Qur'an dan al-Hadis, dan bukan sesuatu di luar Islam yang diselundupkan ke dalam Islam. Tulisan ini sejalan dengan jawaban Abû Bakr Sirâj al-Dîn terhadap tuduhan kaum ulama yang menuduh bahwa praktek-praktek dan teori-teori sufisme tidak berasal dari era kerasulan. Dalam artikelnya "The Nature and Origin of Sufism" Sirâj al-Dîn menyatakan bahwa hakikat dan asal-usul praktek-praktek dan teori-teori sufisme benar-benar berasal dari era kerasulan, bersumber dari al-Qur'an dan al-Sunnah.⁸ Hal yang sama diungkap oleh penulis-penulis yang bukunya dirujuk dalam makalah ini, semisal A.J. Arberry, Titus Burckhardt, Reynold A. Nicholson, dan Martin Lings, yang menjawab tuduhan itu dan menunjukkan keotentikan ajaran tasawuf.

Makalah ini, seperti diungkap di atas, bertujuan ikut serta memberikan jawaban terhadap tuduhan mengenai ketidakotentikan

¹ Ahmad bin Abdul Aziz al-Hushain dan Abdullah Mustofa Numsuk, *Kesestatan Sufi: Tasawuf, Ajaran Budha!* (Jakarta: Pustaka as-Sunnah, 2001), 6-8.

² Muhammad al-Abduh dan Thariq Abdul Halim, *Koreksi bagi Kaum Sufi*, terj. A. Bahauddin dan Muslim Muslih (Jakarta: Kalam Mulia, 1998), 1-5. *Bid'ah* adalah mengada-ada dalam Islam, yakni suatu amaliah yang belum pernah dicontohkan sebelumnya oleh Nabi Saw.

³ Hartono Ahmad Jaiz, *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002), 256-59.

⁴ Adanya tuduhan-tuduhan ini diungkap Julian Johansen, *Sufism and Islamic Reform in Egypt: The Battle for Islamic Tradition* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 1 dan Syekh Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism* (Shaftesbury, Dorset, Brisbane dll: Element, 1997), 77-8.

⁵ Atas dasar inilah, barangkali, yang melatari Johansen berpendapat bahwa tasawuf merupakan satu-satunya "khazanah spiritual dan intelektual" dalam Islam yang paling menyita perhatian hampir di sepanjang sejarah Islam. Menurut Johansen, tasawuf senantiasa menjadi sebuah isu perdebatan. Julian Johansen, *Sufism and Islamic Reform in Egypt*, 1. Lihat pula Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago dan London: University of Chicago Press, 1979), 134 dan Elizabeth Sirriyeh, *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World* (RoutledgeCurzon: Taylor & Francis Group, 1999).

⁶ Fazlur Rahman, *Islam*, 134-37.

⁷ Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, *Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. XIV No. 1, Januari 2014, 123-34.

⁸ Abû Bakr Sirâj al-Dîn, "The Nature and Origin of Sufism," dalam Seyyed Hossein Nasr (Ed.), *Islamic Spirituality* (New York: Crossroad, 1987), 236.

ajaran tasawuf. Benarkah demikian? Benarkah tasawuf tidak otentik ajaran Islam? Dalam rangka menjawab pertanyaan ini, penyajian makalah ini dibagi menjadi dua bagian, yaitu bagian tentang pengertian dan asal usul kata tasawuf serta bagian tentang sejarah tasawuf. Asumsi yang dibangun dalam tulisan ini adalah: tidak mungkin tasawuf sebagai suatu ajaran yang diamalkan umat Islam dan pengamalan itu tetap eksis berabad-abad hingga sekarang kalau tidak otentik Islam, apalagi bertentangan dengan Islam. Suatu ajaran yang tidak bersumber dari Islam dan bertentangan dengan Islam, pastilah dia akan cepat sirna dari dunia Islam. Kenyataannya, tasawuf tetap eksis hingga kini dan pendukung atau pelaku tasawuf tidak pernah surut sampai dewasa ini. Hal ini dapat diasumsikan, tasawuf itu otentik ajaran Islam.

B. PENGERTIAN TASAWUF DAN ASAL-USUL KATA TASAWUF

Sebelum mengkaji tentang pengertian tasawuf dan asal-usul kata tasawuf, tepatlah dipahami pernyataan Abû al-Hasan 'Alî b. Ahmad bin Sahl al-Bûsyinjî (w. 348 H), sebagaimana dinukil 'Alî ibn 'Utsmân al-Hujwîrî (w. 463 H/1071 M). Pernyataan al-Bûsyinjî ini penting diketahui bagi orang yang mempersoalkan istilah tasawuf atau orang yang memandang istilah tasawuf sebagai istilah yang baru, yang konsekuensinya—sebagai istilah baru—tasawuf dianggap tidak berasal dari Islam. Padahal, sebagai sebuah ajaran, tasawuf itu telah diamalkan sebelum istilah tasawuf itu ada atau sebelum istilah tasawuf itu menjadi populer di tengah-tengah umat. Hal inilah yang dapat dipahami dari ungkapan al-Bûsyinjî yang menyatakan bahwa tasawuf pada masanya merupakan nama tanpa hakikat, tetapi sebelum eranya(tasawuf itu) merupakan hakikat tanpa nama.⁹

Ungkapan al-Bûsyinjî itu mengisyaratkan bahwa pada masanya istilah kata tasawuf itu sudah menjadi suatu istilah yang sangat populer di masyarakat, tetapi hakikat pengamalan tasawuf itu sendiri diakuinya tiada lagi. Namun, pada era sebelumnya al-Bûsyinjî mengakui bahwa

pengamalan tasawuf justru merupakan realita yang hakiki yang tidak dapat dipungkiri lagi. Meski pandangan al-Bûsyinjî ini sangat bermakna, tetapi pandangan al-Bûsyinjî ini belum tentu disetujui oleh semua pendukung sufi yang sama-sama bermaksud membela tasawuf dan kaum sufi, seperti yang akan terlihat dalam tulisan ini. Adapun penilaiannya bahwa pada masa al-Bûsyinjî tasawuf itu nama tanpa hakikat, boleh dikata pula sebagai suatu generalisasi yang bersifat pukul rata. Oleh karena itu, penjelasan mengenai pengertian dan asal usul kata tasawuf akan diketahui adanya perbedaan pandangan di antara pendukung tasawuf ini, meski keduanya sama-sama melakukan pembelaan terhadap tasawuf dan kaum sufi dari segala bentuk tuduhan.

Tentang pengertian tasawuf terdapat banyak sekali pengertian atau definisi. Ibrâhîm Basyûnî mengatakan bahwa hingga abad ke-3 H saja, yakni sejak tahun 200 H sampai tahun 334 H (tahun wafatnya al-Syibli), telah terdapat empat puluh definisi. Menurut Basyûnî, banyaknya definisi tentang tasawuf ini dikarenakan sulitnya menghasilkan definisi yang mencakup keseluruhan makna mengenai tasawuf. Basyûnî mengatakan bahwa hal ini disebabkan kaum sufi tidak membatasi tasawuf itu sebagai ilmu sebagaimana para filosof membatasi filsafat.¹⁰ Hampir senada dengan pendapat Basyûnî ini, Reynold A. Nicholson mengatakan bahwa adanya beberapa definisi tentang tasawuf justru menunjukkan makna yang sangat penting yang terletak pada kenyataan bahwa tasawuf itu sesungguhnya merupakan sesuatu yang tidak dapat didefinisikan.¹¹ Lebih lanjut Nicholson mengemukakan bahwa beragam pengertian tentang tasawuf itu hanya mampu menjelaskan apa yang telah dialami sang sufi itu sendiri. Oleh karena itu, menurut Nicholson, tidak akan pernah ada rumusan yang utuh yang mampu menyentuh setiap relung pengalaman spiritual manusia; rumusan yang ada hanya mampu menyentuh sebagian saja dari beberapa segi dan sifat tasawuf.

Seorang sufi yang hidup di abad ke-4 H,

⁹ 'Alî ibn 'Utsmân al-Hujwîrî, *Kasyf al-Mahjûb*, terj. ke dalam Bahasa Arab Is'ad Abd al-Hâdî Qundail (Kairo: Dar al-Kutub, 1974), 239.

¹⁰ Ibrâhîm Basyûnî, *Nasy'at al-Tashawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif Bimishra, t.t.), 17.

¹¹ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1966), 25.

yaitu Abû Nashr al-Sarrâj al-Thûsî (w. 377/988) di dalam kitabnya *Al-Luma'* mengutip tujuh definisi mengenai tasawuf.¹² Definisi pertama diambil dari Muḥammad bin 'Alî al-Qashshâb, guru al-Junaid al-Baghdâdî (w. 298 H/911 M). Menurut al-Qashshâb, seperti dinukil al-Sarrâj, tasawuf adalah akhlak yang mulia, yang tampak jelas di zaman yang mulia, yang berasal dari orang yang mulia, beserta kaum yang mulia. Adapun menurut al-Junaid, tokoh kedua yang pendapatnya dikutip al-Sarrâj, tasawuf adalah hendaknya engkau bersama Allah tanpa menyertakan yang selain-Nya.

Kemudian, sufi yang ketiga yang dirujuk al-Sarrâj adalah Ruwaim bin Aḥmad (w. 303/915). Dalam pandangan Ruwaim, tasawuf adalah mengarahkan diri bersama Allah atas apa yang dikehendaki-Nya. Tokoh yang keempat yang dinukil al-Sarrâj adalah Sumnûn bin Ḥamza. Sufi ini menyatakan bahwa tasawuf adalah hendaknya engkau merasa tidak memiliki sesuatu dan tidak dimiliki oleh sesuatu. Selanjutnya, Abû Muhammad al-Jarîrî (w. w. 311 H). Bagi al-Jarîrî, tasawuf adalah masuk ke dalam setiap akhlak yang mulia dan keluar dari setiap akhlak yang hina. Sementara 'Amr bin 'Utsmân al-Makkî berpendapat bahwa tasawuf adalah hendaknya seorang hamba melakukan sesuatu yang utama di setiap waktu itu. Terakhir, tokoh yang dirujuk adalah 'Alî bin 'Abd al-Rahmân al-Qannâd. Menurutny, sebagaimana ditulis al-Sarrâj, tasawuf adalah menempuh maqam-maqam dan mempertahankannya dengan melanggengkan berkomunikasi dengan Allah.¹³

Selain ketujuh pengertian di atas, al-Sarrâj masih menukil beberapa definisi tentang tasawuf ketika membahas mengenai jati diri kaum sufi. Al-Sarrâj mengatakan bahwa banyak jawaban tentang tasawuf yang diberikan oleh tokoh-tokoh yang kesufiannya tidak diragukan lagi. Di antara jamaah yang memberikan jawaban ini, menurut al-Sarrâj, adalah Ibrâhîm b. al-Muwallad al-Raqî. Al-Sarrâj menginformasikan bahwa al-Raqî ini memberikan jawaban tentang tasawuf lebih dari seratus jawaban. Kemudian, al-Sarrâj mengelompokkan jawaban-jawaban syaikh sufi

mengenai tasawuf itu menjadi tiga kelompok. *Pertama*, jawaban yang membutuhkan persyaratan ilmu, yaitu menyucikan hati dari kotoran-kotoran, berakhlak mulia ketika bersama dengan sesama, dan mengikuti Rasulullah Saw. dalam syaria. *Kedua*, jawaban yang mempergunakan bahasa hakikat (*lisân al-haqîqat*), yaitu tiadanya rasa memiliki, keluar dari perbudakan sifat hina, dan mencukupkan diri hanya dengan Sang Pencipta langit. *Ketiga*, jawaban melalui bahasa Tuhan (*lisân al-Haqq*), yakni menyucikan kekotoran mereka melalui kesucian-Nya dan menyucikan sifat-sifat hina mereka melalui Sifat-Nya.¹⁴

Di samping itu, Abû Bakr Muḥammad al-Kalâbâdzî (w. 385 H/995 M), seorang sufi yang hidup sezaman dengan al-Sarrâj, mengutip pandangan Abû al-Ḥasan al-Nûrî (w. 295/908) dan al-Junaid al-Baghdâdî.¹⁵ Tokoh kedua yang dikutip al-Kalâbâdzî ini, yakni al-Junaid, pandangannya telah dinukil al-Sarrâj di atas, tetapi pandangan al-Junaid tentang tasawuf berbeda antara yang dinukil al-Kalâbâdzî dengan yang dirujuk al-Sarrâj tersebut. Menurut al-Nûrî, seperti dikutip al-Kalâbâdzî, tasawuf adalah meninggalkan setiap kesenangan hawa nafsu,¹⁶ sedangkan dalam pandangan al-Junaid, sebagaimana dinukil al-Kalâbâdzî, tasawuf adalah sucinya hati dari hal-hal yang bertalian dengan makhluk, memutuskan watak-watak bawaan instinktif (yang rendah), memadamkan sifat-sifat kebiologisan (yang buruk), menjauhi ajakan hawa nafsu, menempatkan sifat-sifat spiritual (sifat yang baik), mengkaji ilmu-ilmu hakikat, mengamalkan sesuatu yang keutamaannya lebih abadi, memberikan nasihat untuk seluruh umat, benar-benar patuh kepada Allah, dan mengikuti Rasulullah Saw. di dalam melaksanakan syari'at.

Dari pengertian-pengertian itu dapat dilihat adanya benang merah yang menghubungkannya, yaitu akhlak. Dari sinilah, barangkali, yang menyebabkan beberapa sufi, semisal Abû al-Ḥasan al-Nûrî, Abû Muhammad Murta'isy (w. 328/939) dan Abû 'Alî al-Qarmîni,

¹⁴ Abû Nashr al-Sarrâj, *Al-Luma'*, 48.

¹⁵ Abû Bakr Muḥammad al-Kalâbâdzî, *Al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*, selanjutnya ditulis *Al-Ta'arruf* (Kairo: Maktabat al-Kulliyât al-Azhariyyat, 1969), 34.

¹⁶ Definisi al-Nûrî ini dinukil pula oleh 'Alî ibn 'Utsmân al-Hujwîrî di dalam kitabnya *Kasyf al-Mahjûb*, 232.

¹² Abû Nashr al-Sarrâj al-Thûsî, *al-Luma'*, Pentahqiq dan Kata Pengantar: 'Abd al-Ḥalîm Mahmûd dan Thâhâ 'Abd al-Bâqî Surûr (Kairo: Maktabat al-Tsaqâfat al-Dîniyyat, t.t.), 45.

¹³ Abû Nashr al-Sarrâj, *Al-Luma'*, 45.

yang pendapatnya dinukil al-Hujwîrî mengaitkan tasawuf dengan akhlak.¹⁷ Abû al-Hasan al-Nûrî, misalnya, mengatakan bahwa tasawuf itu bukan bentuk dan bukan pula ilmu pengetahuan, tetapi akhlak. Begitu pula Abû Muhammad Murta'isy mendefinisikan tasawuf sebagai akhlak yang baik (*al-tashawwuf husn al-khuluq*). Dengan nada yang hampir sama, Abû 'Alî al-Qarmîni menyatakan bahwa tasawuf adalah akhlak kerelaan (*al-akhlâq al-mardhiyyat*). "Oleh karena itu," tulis al-Hujwîrî, "para pendukung keyakinan ini telah menyucikan akhlak dan tindakan mereka serta berusaha membebaskan diri mereka dari noda-noda bawaan." Dikarenakan kesucian akhlak, tindakan dan kesucian batin (jiwa) mereka itulah mereka disebut sufi.¹⁸

Untuk memahami lebih jelas lagi mengenai makna atau pengertian tasawuf di atas, maka perlu dilihat asal-usul kata tasawuf tersebut. Menurut bahasa, tasawuf (*tashawwuf*) berasal dari kata sufi (*shûfi*), sedangkan kata sufi sendiri ada yang mengatakan berasal dari kata *shafâ'* (kesucian) dan *shafwat* (pilihan). Ada pula yang mengatakan berasal dari kata *al-shaff* atau *al-shuffat* dan ada pula yang mengemukakan berasal dari kata *shûf*.

Menurut al-Kalâbâdzî, bila kata sufi itu berasal dari kata *shafâ'* (kesucian) dan *shafwat* (pilihan), maka kata ini akan menjadi *al-shafawiyyat*. Jika kata sufi ini berasal dari kata *al-shaff* (barisan) atau *al-shuffat* (bangku), maka kata ini akan menjadi *al-shaffiyyat* dan *al-shuffiyyat*. Boleh jadi, kata al-Kalâbâdzî, adanya huruf *waw* sebelum huruf *fa'* pada kata *shûfiyat* merupakan tambahan pada kata *shaffiyat* dan kata *shuffiyat*, yang berfungsi memperpanjang di dalam pengucapannya, sebagaimana yang biasa berlaku. Akan tetapi, al-Kalâbâdzî tetap mengatakan bahwa dari sudut bahasa yang benar kata sufi itu berasal dari kata *shûf* sehingga pengucapannya seperti halnya kata itu sendiri.¹⁹

Akan tetapi, tidak semua orang mengatakan bahwa asal-usul kata sufi itu dari *shûf*, yakni *shûf* dalam arti *tashawwafa* (memakai baju wol), sebagaimana kata *taqammasha* (dari kata *qamîsh*) yang berarti memakai baju gamis. "Orang Arab,"

kata Qusyayrî (w. 465 H/1073 M), "tidak menghususkan makna *tashawwafa* dengan pengenaan pakaian wol, tapi ada yang mengaitkan kata sufi itu dengan sifat masjid Rasulullah Saw, ada yang menghubungkan dengan kata *al-shafwu* (suci), dan ada yang menisbahkan kepada kata *al-shaff* (barisan)." Namun, dalam pandangan Qusyayrî, penisbatan kepada sifat masjid Nabi Saw. bukan untuk para sufi; kata *al-shafwu* sebagai asal kata sufi sangat jauh dari segi tata bahasa Arab; dan kata *al-shaff* tidak sesuai dengan penisbatan kepada kata sufi. Tampaknya, dari beberapa pendapat ini Qusyayrî ingin mengatakan bahwa asal kata sufi yang benar adalah dari kata *shûf*, yang menurutnya bukan merupakan kata jadian (*ghayru musytaq*), melainkan kata yang baku (*jâmid*), sebagaimana nama julukan (gelar).²⁰

Di samping itu, ada pula yang berpendapat bahwa kata sufi itu berasal dari kata *sophos* (hikmat) dalam bahasa Yunani. Namun, pendapat ini ditolak walau diakui bahwa kaum sufi itu memang berkaitan erat dengan hikmat. Alasannya adalah dikarenakan huruf *sigma* dalam bahasa Yunani ketika diterjemahkan ke dalam bahasa Arab menjadi huruf *sin*, bukan *shad*, seperti kata *philosophia* menjadi *falsafat*. Oleh karena itu, kalau kata sufi itu berasal dari kata *sophos* seharusnya menjadi *sûfi*, bukan *shûfi*.²¹

Walaupun kata sufi itu dari segi bahasa yang benar berasal dari kata *shûf* dan sufi itu disebut sufi dikarenakan pakaian mereka dari *shûf* (wol), tetapi munculnya beberapa teori tentang asal-usul kata sufi itu tampaknya menunjukkan indikasi bahwa para sufi itu memang memiliki kualitas-kualitas tersebut. Mereka memang mempunyai sifat-sifat seperti *ahl al-shuffat* (miskin, tapi rajin beribadah dan baik hati/dermawan), mereka memang berada di *shaff* terdepan, dan mereka memang orang-orang yang disucikan Allah Swt. Di sinilah al-Hujwîrî mengatakan bahwa secara umum kesucian (*shafâ'*) itu terpuji dan ketidaksucian (kotor, *kadr*) itu tercela. "Oleh karena itu," tulis al-Hujwîrî, "para pendukung

²⁰Abul Qasim Abdul Karim Hawazin al-Qusyairî an-Naisaburi, *Risalah Qusyairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Pustaka Amani, 2002), 415.

²¹Muhammad Ghallâb, *al-Tashawwuf al-Muqâran* (Kairo: Maktabat Nahdhat Mishra wa Muthbi'utihâ, t.t.), 27 dan Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine* (Kashmir-Lahore: SH. Muhammad Asyraf, 1973), 3.

¹⁷Al-Hujwîrî, *Kasyf al-Mahjûb*, 237-38.

¹⁸Al-Hujwîrî, *Kasyf al-Mahjûb*, 227.

¹⁹Abû Bakr Muhammad al-Kalâbâdzî, *al-Ta'arruf*, 33.

keyakinan ini telah menyucikan akhlak dan tindakan mereka serta berusaha membebaskan diri mereka dari noda-noda bawaan." Disebabkan kesucian (baik) akhlak dan tindakan mereka serta kesucian batin (jiwa) mereka itulah mereka disebut sufi.²² Jadi, inti sufisme atau tasawuf adalah penyucian diri sehingga sufi itu disebut sufi dikarenakan kesucian batin mereka atau kesucian hati mereka, dan kesucian mereka ini hanya untuk Allah Swt. semata.²³

Dengan kata lain, sufi adalah orang yang telah suci batinnya atau kalbunya dan telah "sampai" kepada al-Haqq, sedangkan orang yang berusaha untuk mencapai kesucian ini disebut *mutashawwif* disebabkan *tashawwuf* termasuk ke dalam bentuk *tafâ'ul*, yang mengandung makna "bersusah payah" (*takalluf*). Dengan demikian, *tasawuf* adalah sebuah upaya penyucian diri untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt.²⁴

Adapun munculnya teori-teori yang berbeda tentang sejarah kemunculan tasawuf dan tentang asal-usul kata tasawuf itu disebabkan teori-teori itu muncul jauh belakangan dibandingkan keberadaan tasawuf itu sendiri. Abû al-Hasan 'Alî b. Ahmad b. Sahl al-Bûsyinjî (w. 348 H), seperti telah dikutip di atas, menyatakan, "Tasawuf pada saat ini merupakan nama tanpa hakikat, tetapi sebelumnya merupakan hakikat tanpa nama"²⁵

Dari ungkapan al-Bûsyinjî itu dapat diketahui bahwa tasawuf sebelumnya, yakni pada masa sahabat, *tâbi'in* dan *tâbi'u at-tâbi'in*, merupakan hakikat (amaliah) tanpa nama, tapi pada masanya (abad keempat hijriah) merupakan nama tanpa hakikat. Hal ini berarti, perilaku sufistik telah ada sebelum istilah tasawuf itu sendiri ada sehingga ketika istilah itu ada memunculkan beberapa teori yang berbeda. Pendapat al-Bûsyinjî ini, tentu saja, bertentangan dengan pendapat Abû Nashr al-Sarrâj al-Thûsî yang menyatakan bahwa istilah sufi telah ada sebelum datangnya Islam.²⁶

Namun, dua pandangan itu dapat disatukan dengan menyatakan bahwa teori-teori tentang

asal-usul tasawuf itu berbeda-beda dikarenakan penulis-penulis mengenai asal-usul tasawuf itu lahir jauh belakangan. Jadi, yang lahirnya jauh belakangan adalah penulis-penulis tentang asal-usul kata sufi atau tasawuf, bukan waktu dikenalnya istilah tasawuf. Al-Sarrâj sendiri, yang bukunya dianggap sebagai buku pertama mengenai pedoman tasawuf yang tetap eksis hingga sekarang, hidup di pertengahan abad keempat hijriah (w. 377 H/988 M). Padahal, sebagaimana akan diungkap di bawah tatkala mengungkap sejarah tasawuf, kata sufi atau tasawuf sebagai istilah telah ada sebelum Islam dan dipergunakan secara luas pada abad kedua hijriah atau pada paruh kedua abad kedelapan masehi. Artinya, terdapat sekitar dua abad antara meluasnya penggunaan kata sufi atau tasawuf itu dengan hidupnya al-Sarrâj. Begitu juga jaraknya dengan kehidupan Abû Bakr Muhammad al-Kalâbâdzî (w. 385 H/995 M) dan Abû Thâlib al-Makkî (w. 386 H/996 M), dua tokoh penulis buku pedoman tasawuf yang hidup sezaman dengan al-Sarrâj. Dengan demikian, tidak aneh kalau muncul beberapa teori tentang asal-usul kata tasawuf.

Selain itu, perbedaan teori-teori itu mungkin juga disebabkan sang perumus teori merumuskan teorinya berdasarkan informasi dan penglihatannya terhadap keadaan atau sifat-sifat sang sufi, yang boleh jadi informasi dan penglihatan mereka pun tidak sama. Akibatnya, muncullah teori-teori yang berbeda tentang kemunculan dan asal-usul tasawuf, meski perbedaan itu dari segi kualitas menunjukkan kebenarannya. Artinya, kaum sufi memiliki kualitas sebagaimana yang diindikasikan dari teori-teori tersebut: mereka memakai wol (*shûf*), mereka berada di barisan terdepan (*al-shaff al-awwal*), mereka miskin, tapi rajin ibadah dan baik hati seperti *ahl al-shuffat*, mereka orang-orang suci (*shafâ'*) dan pilihan (*shafwat*), dan mereka pun orang-orang bijak (*sophos*).

Sejarah Tasawuf

Tokoh yang pada awalnya sebutan sufi ditujukan kepadanya adalah Abû Hâsyim al-Kûfî (w. 160/776)²⁷ atau, ada juga yang menyebutnya

²²Al-Hujwîrî, *Kasyf al-Mahjûb*, 227.

²³Al-Hujwîrî, *Kasyf al-Mahjûb*, 228.

²⁴Al-Hujwîrî, *Kasyf al-Mahjûb*, 231 dan Abu al-Qasim al-Qusyairi, *Sufi Book of Spiritual Ascent (al-Risalah al-Qusyairiyah)*, terj. Rabia Harris (Chicago: ABC International Group Inc., 1997), 297.

²⁵Al-Hujwîrî, *Kasyf al-Mahjûb*, 239.

²⁶Abû Nashr al-Sarrâj, *al-Luma'*, 42-3.

²⁷'Alî ibn 'Utsmân al-Hujwîrî, *Kasyf al-Mahjûb*, 231 dan Abu al-Qasim al-Qusyairi, *Sufi Book of Spiritual Ascent (al-Risalah al-Qusyairiyah)*, 297.

dengan nama, 'Utsmân bin Syârik dari Kûfah. Namun, Abû Hâsyim bukanlah sufi yang pertama dikarenakan tasawuf pada mulanya berbentuk gerakan kezuhudan (asketis). "Tipe yang tertua dari sufisme (tasawuf)," tulis Reynold A. Nicholson, "adalah kehidupan asketis."²⁸ Nicholson juga mengatakan bahwa istilah sufi itu pertama kalinya dikenakan pada orang-orang Islam yang hidup asketis.²⁹ Dengan kata lain, sufi-sufi yang awal itu sebelum disebut sufi disebut zahid-zahid (*zuhhâd*),³⁰ meski ada pula yang menyebut zahid-zahid itu sebagai tokoh-tokoh sufi yang awal.³¹ Dengan demikian, gerakan tasawuf pada mulanya adalah gerakan kezuhudan dan sebutan sufi itu pada awalnya ditujukan kepada zahid-zahid tersebut.³²

Zahid-zahid itu disebut sufi disebabkan mereka memakai pakaian wol dari bulu domba (*shûf*). Menurut Nicholson, gaya ini meniru gaya hidup asketik kaum Nasrani³³ atau, menurut Julian Baldick, gaya ini terpengaruh oleh gaya hidup asketik kaum Nasrani.³⁴

Pengaruh asketik Nasrani terhadap tasawuf atau zahid-zahid itu mungkin saja benar, tetapi mungkin juga salah (dalam arti, tidak ada pengaruh dari Nasrani atau agama-agama dan tradisi-tradisi lain terhadap tasawuf). Pengaruh asketik Nasrani terhadap tasawuf dikatakan "mungkin saja benar" disebabkan terbukti ada beberapa sufi (zahid), seperti Ahmad ibn al-

Ahwârî dan Ibrâhîm ibn Adham, yang melakukan dialog atau belajar dengan pendeta Nasrani.³⁵ Di lain hal, semisal dikatakan Arberry, sudah lazim disepakati bahwa tidak satupun gerakan keagamaan lahir dan berkembang tanpa berbenturan dengan berbagai keyakinan dan kepercayaan lain yang telah mapan, yang cenderung meninggalkan pengaruh dalam pembentukan pemikiran dan perasaan baru.³⁶

Walau begitu, landasan-landasan tasawuf beserta amalan-amalan tasawuf telah terpancang kukuh, jauh sebelum ia membuka kemungkinan bagi pengaruh-pengaruh dari luar. "Ketika pengaruh itu akhirnya terasa," tulis Martin Lings, "maka pengaruh-pengaruh itu hanya menyentuh permukaannya saja."³⁷ Begitu pula Nicholson, sebagaimana dikutip Taftâzânî, menyatakan, "meski kami mengakui agama Nasrani mempunyai dampak terhadap pembentukan tasawuf dari jenis pertamanya, tetapi kami berpendapat bahwa ucapan-ucapan para sufi yang asketis, seperti Ibrâhîm ibn Adham, Fudhail ibn 'Iyâdh dan Syaqq al-Balakhî, tidak menunjukkan bahwa mereka itu terkena dampak agama Nasrani, kecuali sedikit sekali. Dalam kata lain, tampaknya bahwa tasawuf jenis asketis ini adalah hasil gerakan Islam itu sendiri, bahkan hasil nyata dari ide Islam tentang Allah."³⁸ Dalam kalimat Harun Nasution, terlepas dari kemungkinan adanya atau tidak adanya pengaruh dari luar, ayat-ayat dan hadis-hadis Nabi Saw. dapat membawa kepada timbulnya aliran sufi dalam Islam, yaitu kalau yang dimaksud dengan sufisme ialah ajaran-ajaran tentang berada sedekat mungkin dengan Tuhan.³⁹

Dari pernyataan Martin Lings dan

²⁸ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 4 dan A.J. Arberry, *Sufism*, 35.

²⁹ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 3-4.

³⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufism* (London: Unwin Paperbacks, 1980), 99.

³¹ A.J. Arberry, *Sufism*, 33.

³² Perbedaan gerakan kezuhudan dan gerakan tasawuf adalah gerakan kezuhudan merupakan gerakan murni keagamaan (kesalihan, spiritualitas), sementara gerakan tasawuf merupakan gerakan keagamaan (spiritualitas) yang telah dimasuki unsur-unsur intelektualitas, gerakan tasawuf merupakan elaborasi terhadap gerakan kezuhudan, gerakan kezuhudan tidak mengandung unsur teosofi, sedangkan gerakan tasawuf telah mengandung unsur teosofi, gerakan kezuhudan merupakan gerakan hidup sederhana dan menjauhi kenikmatan duniawi, sementara gerakan tasawuf merupakan gerakan yang menjadikan kehidupan zuhud itu sebagai langkah awal untuk menggapai kehidupan spiritual yang lebih tinggi. Lih. M. Hamiduddin, "Early Sufis: Doctrine," dalam M.M. Syarif (Ed.), *A History of Muslim Philosophy* (Delhi: Low Price Publications, 1995), 316; A.J. Arberry, *Sufism*, 33; dan Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 6.

³³ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 4.

³⁴ Julian Baldick, *Mystical Islam: An Introduction to Sufism* (London: I.B. Tauris & Co Ltd., 1989), 15.

³⁵ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 11 dan A.J. Arberry, *Sufism*, 36-7.

³⁶ A.J. Arberry, *Sufism*, 11.

³⁷ Martin Lings, *What is Sufism?* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1975), 5. Dengan demikian, tidak tepat tuduhan Ahmad bin Abdul Aziz al-Hushain dan Abdullah Mustofa Numsuk bahwa tasawuf itu merupakan ajaran Budha. Kalaupun ternyata pengaruh itu ada, maka pengaruh itu hanya menyentuh permukaannya saja sehingga tidak mampu merubah esensinya. Oleh karena tidak mampu merubah esensinya, maka tidak dapat dikatakan bahwa tasawuf itu merupakan ajaran Budha.

³⁸ Abu al-Wafa' al-Ghunaimi al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi' 'Utsmani (Bandung: Pustaka, 1985), 56.

³⁹ Harun Nasution, *Falsafat & Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), Cet. Ke-9, 61.

Nicholson itu dapat ditegaskan bahwa pengaruh Nasrani dan agama-agama atau tradisi-tradisi lain, bila pengaruh itu ada, maka hanya menyentuh permukaannya saja atau hanya sedikit saja. Inti ajaran tasawuf tidak tersentuh sama sekali. Bahkan, dapat dikatakan, kalau ada pengaruh agama Nasrani, agama-agama dan tradisi-tradisi lain, termasuk ajaran Buddha, maka pengaruh itu terjadi ketika gerakan kezuhudan telah berubah menjadi gerakan tasawuf. Sufi-sufi awal (zahid-zahid) tidak terpengaruh oleh ajaran-ajaran non-Islam, sehingga inti ajaran tasawuf tetap tidak berubah, tetap Islam.

Zahid-zahid (sufi-sufi awal) itu tidak terpengaruh oleh asketisme Nasrani dikarenakan: *Pertama*, kesamaan pakaian, yakni memakai wol (*shûf*), tidak dapat dijadikan alasan bahwa zahid-zahid itu terpengaruh oleh asketik-asketik Nasrani disebabkan memakai pakaian wol dalam tradisi Islam dipandang bukan monopoli Nabi Isa a.s. yang kemudian diikuti asketik-asketik Nasrani, tetapi nabi-nabi lain pun, termasuk Nabi Muhammad Saw., memakai wol. "Namun, wol itu merupakan pakaian para nabi dan rasul." Demikian jawaban Nabi Saw. terhadap keluhan 'Uyainah ibn Hishn yang memusingkan bau pakaian wol *ahl al-shuffat*.⁴⁰

Selain itu, sahabat Abû Mûsâ al-Asy'arî meriwayatkan pula bahwa Nabi Saw. bersabda: "Sesungguhnya sebanyak 70 orang nabi telah melewati padang *al-Ruhâ'* dengan kaki telanjang (tanpa sandal, alas kaki) dan mengenakan mantel, dan mereka sedang memperbaiki *al-bait al-'atîq*." Abû Mûsâ al-Asy'arî pun meriwayatkan: "Nabi Saw. berpakaian wol, mengendarai keledai dan mendatangi orang-orang lemah yang meminta bantuan."⁴¹

Kedua, Nabi Saw. memakai wol, maka para sahabat pun, terutama sahabat yang dikenal sebagai *ahl badr* dan atau *ahl al-shuffat*,⁴² berpakaian wol. Hâsan al-Bashrî menyatakan bahwa dia telah bertemu dengan 70 orang yang mengikuti perang Badar dan pakaian mereka adalah wol.⁴³ Berpakaian wol, hidup mulia dan

berzuhud ini dilakukan para sahabat, seperti dikemukakan Arberry, atas dasar meneladani Nabi Saw.⁴⁴ Apa yang dilakukan sahabat-sahabat ini ditiru generasi sesudahnya (*tâbi'in*) dan generasi sesudah sahabat ditiru generasi setelahnya lagi (*tâbi' al-tâbi'in*) dan seterusnya. Dengan kata lain, yang pertama (Nabi Saw.) menyeru kepada yang kedua (sahabat), yang kedua menyeru kepada yang ketiga (*tâbi'in*), yang ketiga menyeru kepada yang keempat (*tâbi' al-tâbi'in*), dan seterusnya.⁴⁵ Dengan demikian, kehidupan zuhud dan berpakaian wol bersumber langsung dari Nabi Saw., bukan dari asketik-asketik Nasrani. "Tidak ada alasan yang memadai untuk meragukan keotentikan sejarah spiritual yang diwariskan para guru sufi," tulis Titus Burckhardt, "dikarenakan warisan para guru sufi ini dapat ditelusuri dalam suatu mata rantai (*silsilat*) yang tidak terputus sampai Nabi Saw. sendiri."⁴⁶ Hal ini berarti, ajaran para guru sufi berasal dari Nabi Saw., bukan dari sumber-sumber di luar Islam, sehingga—seperti dikatakan Burckhardt—tidak ada alasan yang memadai untuk meragukan keotentikan sejarah spiritual yang diwariskan para guru sufi.

Salah satu bukti bahwa generasi *tâbi'in* meniru generasi sahabat adalah Hâsan al-Bashrî (w. 110 H/728 M), tokoh terpenting gerakan zuhud, adalah murid 'Alî ibn Abî Thâlib (dan Hâsan ibn 'Alî). Uwais al-Qurni juga murid 'Alî,⁴⁷ sehingga ada hubungan yang tidak terputus antara sahabat dengan generasi *tâbi'in*.

Ketiga, hidup zuhud dan berpakaian wol itu berasal dari Nabi Saw., yang berarti dapat dipahami bahwa tasawuf itu bersumber langsung dari al-Qur'an dan Hadis Nabi Saw. "Al-Qur'an merupakan pewenang tertinggi," tulis Arberry, "yang darinya para sufi mencari tuntunan dan pembenaran." Arberry pun mengakui bahwa al-Hadis merupakan "pilar kedua" setelah al-Qur'an, yang kepadanya sang sufi dan seluruh generasi Muslim menyandarkan kepercayaan dan kehidupannya. "Pilar ketiga" adalah ajaran wali-wali-Nya dan "pilar keempat" adalah

⁴⁰ Abû Bakr Muhammad al-Kalâbâdzî, *al-Ta'arruf*, 30.

⁴¹ Abû Bakr Muhammad al-Kalâbâdzî, *al-Ta'arruf*, 31.

⁴² Tentang nama-nama *ahl al-shuffat* ini lihat Al-Hujwîrî, *Kasyf al-Mahjûb*, Bab 9.

⁴³ Abû Bakr Muhammad al-Kalâbâdzî, *al-Ta'arruf*, 31.

⁴⁴ A.J. Arberry, *Sufism*, 32.

⁴⁵ Mengenai estafetisasi ajaran Nabi Saw. ini lihat Al-Hujwîrî, *Kasyf al-Mahjûb*, 7-13.

⁴⁶ Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, 5.

⁴⁷ S.H. Nasr, *Living Sufism*, 99.

⁴⁸ A.J. Arberry, *Sufism*, Bab *Introduction*.

pengalaman-pengalaman spiritual pribadi sang sufi.⁴⁸ Jadi, tasawuf tidak bersumber dari ‘sesuatu’ di luar Islam, tetapi secara otentik bersumber dari Islam sendiri, bersumber dari al-Qur’an dan Hadis, di samping ajaran para wali dan pengalaman spiritual pribadi para sufi. “Sufi juga termasuk kelompok ahli ilmu,” tulis al-Sarrâj, “yang mengamalkan ayat al-Qur’an dan Hadis-hadis Rasulullah Saw.”⁴⁹ Burckhardt pun menegaskan bahwa alasan yang paling menentukan untuk menyetujui kalau asal usul sufisme pengikut Muhammad Saw. adalah terletak pada sufisme itu sendiri. Lebih lanjut Burckhardt mengemukakan, sekiranya kearifan sufi itu berasal dari sumber di luar Islam, maka orang-orang yang mencita-citakan kearifan itu—yang sudah tentu tidak berpegang kepada teks-teks buku dan tidak pula semata-mata bersifat mental-spiritual—tidak dapat menyandarkan kepada simbolisme al-Qur’an dan tidak akan mampu menyadari bahwa kearifan itu selalu kembali lagi serta tidak akan sanggup memahami kalau, dalam kenyataannya, segala sesuatu yang membentuk suatu bagian integral dari metode spiritual sufisme adalah secara terus-menerus diambil dari al-Qur’an dan ajaran Nabi Saw.⁵⁰ Pandangan Arberrry, Burckhardt dan al-Sarrâj ini menunjukkan tidak mungkinnya ajaran tasawuf dari sumber non-Islam, yang berarti pula tidak mungkinnya membuktikan ketidakotentikan tasawuf.

Keempat, kata tasawuf atau sufi bukanlah kata yang baru,⁵¹ sehingga ajaran tasawuf bukanlah ajaran yang baru yang berasal dari ajaran non-Islam, tetapi benar-benar merupakan bagian dari ajaran Islam. Menurut al-Sarrâj, kata itu telah dipergunakan para era *tâbi’in*, *tâbi’ al-tâbi’in*, pada era Nabi Saw. dan sahabat, bahkan pada era pra-Islam.⁵² Al-Sarrâj mengutip laporan Hasan Bashrî yang menginformasikan bahwa dia melihat seorang sufi sedang berthawaf (mengelilingi Ka’bah) dan dia menawarinya sesuatu, tetapi sufi itu tidak mau menerimanya. Sang sufi itu pun mengakui, seperti dilaporkan Hasan Bashrî yang

dinukil al-Sarrâj, bahwa dia masih memiliki uang empat *dawânîq* (2/3 dirham). “Cukuplah bagiku,” kata sufi itu sebagaimana informasi Hasan Bashrî yang ditulis al-Sarrâj, “apa yang aku miliki ini.”⁵³ Bagi al-Sarrâj, laporan Hasan Bashrî ini merupakan bukti bahwa kata itu telah dipergunakan pada masa Hasan Bashrî, masa *tâbi’in*.⁵⁴ Kemudian, al-Sarrâj merujuk ungkapan Sufyan al-Tsauri (w. 161/777)⁵⁵ yang mengatakan, “kalau Abû Hasyim itu bukan seorang sufi, niscaya aku tidak akan mengenal makna yang sebenarnya mengenai rahasia pamer (*riyâ’*),” sebagai bukti bahwa kata itu telah digunakan pada zaman *tâbi’ al-tâbi’in*, masa Sufyan al-Tsauri dan Abû Hasyimal-Kûfi (w. 160/776).

Selanjutnya, al-Sarrâj mengemukakan bahwa para sahabat itu tidak disebut sufi, meski pada era sahabat ini telah digunakan, dikarenakan bagi sahabat, bersahabat dengan Rasulullah Saw. merupakan suatu kehormatan dan keistimewaan tersendiri, (yang tidak dialami dan dimiliki oleh generasi-generasi sesudah mereka) sehingga untuk menghormati dan memulyakannya mereka disebut sahabat Nabi Saw., bukan sebutan yang lain, termasuk sebutan sufi. Dengan demikian, sebutan sahabat bagi mereka merupakan kemuliaan dan kehormatan atas persahabatannya bersama Rasulullah Saw. Oleh karenanya, ketika para sahabat itu dinisbatkan kepada Rasulullah Saw. yang merupakan keadaan yang paling mulia, maka mustahil mengutamakan mereka dengan suatu keutamaan selain persahabatannya bersama Rasulullah Saw.⁵⁶ Adapun bukti bahwa pada zaman sahabat dan Nabi Saw. kata sufi itu telah digunakan dapat dilihat dari sabda-sabda Nabi

⁵³ Abû Nashr al-Sarrâj al-Thûsi, *al-Luma’*, 42.

⁵⁴ Abû Nashr al-Sarrâj, *al-Luma’*, 42-3.

⁵⁵ Sufyan al-Tsauri, menurut al-Hujwîrî, merupakan salah satu dari empat tokoh, yakni Abû Hanîfah, Mis’ar ibn Kidam, Syuraik dan Sufyan sendiri, yang diundang Khalifah al-Manshûr untuk dipilih, salah satunya, menjadi qadhi. Di tengah perjalanan menuju Khalifah, Abû Hanîfah usul supaya Mis’ar pura-pura gila, Sufyan supaya lari, dia akan menolak jabatan itu, dan hendaknya Syuraik yang menjadi qadhi. Akhirnya, Syuraik dipilih sebagai qadhi. Al-Hujwîrî, *Kasyf al-Mahjûb*, 303.

⁵⁶ Posisi mereka sebagai sahabat Rasulullah Saw. ini yang membuat mereka menjadi pemimpin-pemimpin ahli zuhud, ahli ibadah, orang-orang yang bertawakal, orang-orang fakir, orang-orang yang ridha, orang-orang yang sabar, orang-orang yang rendah hati (*mukhbitîn*) dan lain sebagainya.

⁴⁹ Abû Nashr al-Sarrâj, *al-Luma’*, 31.

⁵⁰ Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, 5-6.

⁵¹ Al-Qusyairî menyatakan secara eksplisit, sebagaimana dinukil Hamiduddin, bahwa kata tasawuf telah digunakan umat sebelum abad ke-2 H/8 M atau sebelum tahun 200 H/815 M. M. Hamiduddin, “Early Sufis,” 315-16.

⁵² Abû Nashr al-Sarrâj, *al-Luma’*, 42-3.

Saw. dan pernyataan-pernyataan Abû Mûsâ al-Asy'arî yang telah dinukil di atas.

Terakhir, untuk menunjukkan bahwa kata sufi itu telah dipakai di zaman pra-Islam, al-Sarrâj mengutip kitab "Sejarah Mekkah" (*Akhbar Makkah*) karya Muḥammad bin Ishaq bin Yasar (w. 150/767). Di dalam kitab *Akhbar Makkah* yang dinukil al-Sarrâj ini diceritakan bahwa sebelum Islam datang pernah terjadi di suatu waktu yang cukup lama tidak seorangpun yang berthawaf di *Bayt al-Harâm*. Kemudian, datanglah dari negeri yang jauh seorang laki-laki sufi yang berthawaf di *Bayt al-Harâm*. "Bila cerita ini benar," kata al-Sarrâj, "maka cerita ini menunjukkan bahwa istilah sufi telah dikenal sebelum masa Islam." Dalam penilaian al-Sarrâj, orang yang dinamai dengan sebutan sufi pada masa pra-Islam ini pastilah orang yang memiliki keutamaan dan kebaikan.⁵⁷

Pandangan al-Sarrâj itu, kata M. Hamiduddin, didukung Abû al-Fârâbî ibn al-Jawzî, Zamakhsyari dan Fîrûzâbâdî. Hamiduddin menginformasikan bahwa Zaki Mubâarak dalam kitabnya *al-Tashawwuf al-Islâmî fî al-Adab wa al-Akhâlâq* telah mengutip dari kitab *Talbîs Iblis* Ibn Zawzî yang menyebutkan kalau Muḥammad ibn Nâshir telah menceritakan kepada Ibn Zawzî tentang Abû Ishâq Ibrâhîm ibn Sa'îd al-Hîbal. Tokoh yang disebut terakhir ini mengisahkan bahwa 'Abû Muḥammad 'Abd al-Ghânî ibn Sa'îd al-Hâfizh pernah bertanya kepada Walîd ibn Qâsim mengenai sebab-sebab seseorang disebut sufi. Walîd ibn Qâsim diinformasikan memberikan jawaban bahwa pada masa pra-Islam telah ada sekelompok orang yang dikenal sebagai sufi (*al-shûfiyyat*). Orang-orang yang disebut sebagai sufi pada zaman pra-Islam ini digambarkan Walîd ibn Qâsim dengan sifat meninggalkan hal-hal yang duniawi demi Tuhan Yang Maha Kuasa dan menjadikan Ka'bah sebagai tempat tetap dan pengabdian (ibadah) mereka. Kemudian, ditegaskan bahwa orang-orang yang hidup seperti mereka inilah yang dikenal sebagai sufi.⁵⁸

Musthafâ 'Abd al-Râziq mengomentari tentang munculnya istilah sufi atau tasawuf di atas dengan menegaskan bahwa penggunaan istilah sufi dan *mutashawwif* secara luas baru

terjadi pada abad kedua hijriah dan sesudahnya. Menurutny, sama saja apakah istilah sufi ini digunakan untuk menjelaskan orang yang zuhud yang terjadi pada pertengahan abad kedua hijriah; atautkah merupakan suatu istilah yang telah dikenal di dalam Islam sebelum abad kedua hijriah; dan atautkah merupakan suatu istilah yang termasuk istilah jahiliyyah.⁵⁹

Penegasan 'Abd al-Râziq itu sejalan dengan penyebutan tokoh-tokoh tertentu sebagai sufi pada abad kedua hijriah atau pada paruh kedua abad kedelapan masehi, seperti telah disebutkan di atas, yaitu Jâbir ibn Ḥayyân (tahun kematiannya tidak diketahui secara pasti), seorang kimiawan dan murid Imâm Ja'far al-Shâdiq (w. 148/765), dan Abû Hâsyim al-Kûfî al-Shûfî (w. 160/776). Kemudian, di awal abad ketiga hijriah 'Abd al-Râziq merupakan tokoh pertama di Baghdad yang disebut sufi. Dengan demikian, bisa saja istilah sufi atau tasawuf itu telah dikenal sebelum abad kedua dan, bahkan, sebelum datangnya Islam, tapi istilah ini menjadi populer atau digunakan secara luas pada abad kedua dan ketiga hijriah. Sejak abad kedua dan ketiga hijriah inilah tokoh-tokoh yang sebelumnya disebut *zuhhâd*, *nussâk*, 'ubbâd atau *qurrâ* disebut sebagai sufi.⁶⁰ Dalam pandangan Arberry, setelah pertengahan abad ketiga hijriah atau kesembilan masehi gelar sufi menjadi sebutan permanen bagi para pelaku kezuhudan.⁶¹ Dengan demikian, istilah sufi atau tasawuf bukanlah istilah baru dalam Islam. Sebagai sebuah istilah yang tidak baru dalam Islam, berarti tuduhan ketidakotentikan ajaran tasawuf tidak dapat dibuktikan.

E. PENUTUP

⁵⁹Louis Massignon & Musthafâ 'Abd al-Râziq mengatakan bahwa al-Sarrâj mengemukakan pendapat ini untuk membebaskan paham tasawuf dari tuduhan sebagai istilah baru yang tidak dikenal pada zaman sahabat dan *tâbi'in*. Louis Massignon & Musthafâ 'Abd al-Râziq, *Islam & Tasawuf*, terj. Irwan Raihan & M. Halabi Hamdy (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001), 44.

⁶⁰'Abd al-Qâdir Aḥmad 'Athâ', *al-Tashawwuf al-Islâmiyy bayn al-Ashhâlat wa 'il-Iqtibâs fî 'Ashr al-Nâblisî* (Beirut: Dâr al-Jayl, 1987), 180. Muhammad al-Abduh dan Thariq Abdul Halim tidak menyetujui penisbatan sufi untuk *zuhhâd*, *nussâk*, 'ubbâd atau *qurrâ* ini dikarenakan dia menyatakan bahwa *zuhhâd*, *nussâk*, 'ubbâd atau *qurrâ* ini merupakan kelompok umat yang berada pada jalur yang benar, sementara kaum sufi dia pandang sebagai ahli bid'ah. Muhammad al-Abduh dan Thariq Abdul Halim, *Koreksi bagi Kaum Sufi*, 3.

⁶¹A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, 35.

⁵⁷Abû Nashr al-Sarrâj, *al-Luma'*, 42-3.

⁵⁸M. Hamiduddin, "Early Sufis: Doctrine," 315.

Dari uraian-urian di atas dapat dilihat tidak mungkin membuktikan ketidakotentikan ajaran tasawuf. Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa tidak benar tasawuf itu tidak otentik Islam. Kesimpulan ini atas dasar bukti yang menunjukkan bahwa tasawuf itu otentik ajaran Islam, otentik bersumber dari al-Qur'an dan al-Hadis, seperti di uraikan di atas. Kalau ada pengaruh dari luar, maka pengaruh itu tidak terjadi ketika tasawuf masih dalam bentuk awalnya, yakni dalam bentuk gerakan kezuhudan, tetapi tatkala tasawuf itu telah menjadi gerakan tasawuf yang mengandung unsur-unsur intelektualitas. Itu

pun hanya menyentuh permukaannya saja, hanya menyentuh kulitnya saja, sehingga inti ajaran tasawuf tetap ajaran Islam yang tidak terpengaruh oleh unsur apa pun. Oleh sebab itulah benar apa yang dikatakan Titus Burckhardt: "Sufisme (tasawuf) tidak dapat disebut sebagai sesuatu yang ditambah-tambahkan kedalam Islam dikarenakan, kalau demikian (sesuatu yang ditambah-tambahkan ke dalam Islam), maka tasawuf akan menjadi sesuatu yang bersifat pinggiran dalam kaitannya dengan sarana-sarana spiritualitas Islam." Kenyataannya, tasawuf merupakan jantung spiritualitas umat Islam hingga sekarang. *Wa Allâhu a'lam.*[]

DAFTAR PUSTAKA

- Abduh, Muhammad al- dan Halim, Thariq Abdul. *Koreksi bagi Kaum Sufi*, terj. A. Bahauddin dan Muslim Muslih. Jakarta: Kalam Mulia, 1998.
- 'Athâ', 'Abd al-Qâdir Ahmad. *al-Tashawwuf al-Islâmiyy bayn al-Ashâlat wa 'il-Iqtibâs fî 'Ashr al-Nâblisî*. Beirut: Dâr al-Jayl, 1987.
- Baldick, Julian. *Mystical Islam: An Introduction to Sufism*. London: I.B. Tauris & Co Ltd., 1989.
- Basyûnî, Ibrâhîm. *Nasy'at al-Tashawwuf al-Islâmî*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif Bimishra, t.t.
- Burckhardt, Titus. *An Introduction to Sufi Doctrine*. Kashmir-Lahore: SH. Muhammad Asyraf, 1973.
- Ghallâb, Muḥammad. *al-Tashawwuf al-Muqâran*. Kairo: Maktabat Naḥdhat Mishra wa Muthbi'utihâ, t.t.
- Hamiduddin, M., "Early Sufis: Doctrine," dalam M.M. Syarif (Ed.). *A History of Muslim Philosophy*. Delhi: Low Price Publications, 1995.
- Hujwîrî, 'Alî ibn 'Utsmân al-. *Kasyf al-Maḥjûb*, terj. ke dalam Bahasa Arab Is'ad Abd al-Hâdî Qundail. Kairo: Dar al-Kutub, 1974.
- Hushain, Ahmad bin Abdul Aziz al- dan Numsuk, Abdullah Mustofa. *Kesesatan Sufi: Tasawuf, Ajaran Budha!*. Jakarta: Pustaka as-Sunnah, 2001.
- Jaiz, Hartono Ahmad. *Aliran dan Paham Sesat di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2002.
- Johansen, Julian. *Sufism and Islamic Reform in Egypt: The Battle for Islamic Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Kalâbâdzî, Abû Bakr Muḥammad al-. *Al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*. Kairo: Maktabat al-Kulliyyât al-Azhariyyat, 1969.
- Lings, Martin. *What is Sufism?*. London: George Allen & Unwin Ltd., 1975.
- Massignon, Louis, & Musthafâ 'Abd al-Râziq. *Islam & Tasawuf*, terj. Irwan Raihan & M. Halabi Hamdy. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Living Sufism*. London: Unwin Paperbacks, 1980.
- Nasution, Harun. *Falsafat & Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.
- Nicholson, Reynold A. *Th Mystics of Islam*. London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1966.
- Qusyairî, Abul Qasim Abdul Karim Hawazin al-. *Risalah Qusyairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Pustaka Amani, 2002.
- — — *Sufi Book of Spiritual Ascent (al-Risalah al-Qusyairiyah)*, terj. Rabia Harris. Chicago: ABC International Group Inc., 1997 .
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago dan London: University of Chicago Press, 1979.
- Sirriyeh, Elizabeth. *Sufis and Anti-Sufis: The Defence, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*. RoutledgeCurzon: Taylor & Francis Group, 1999.
- Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghunaimi al-. *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi' 'Utsmani. Bandung: Pustaka, 1985.
- Thûsî, Abû Nashr al-Sarrâj al-. *Al-Luma'*, Pentahqiq dan Kata Pengantar: 'Abd al-Halîm Mahmûd dan Thâhâ 'Abd al-Bâqî Surûr. Kairo: Maktabat al-Tsaqâfat al-Dîniyyat, t.t.

AKTIVITAS DAN RELASI SOSIAL MAJELIS AGAMA BUDDHA TANTRAYANA ZHENFO ZONG KASOGATAN DI KALIMANTAN BARAT

M. TAUFIK HIDAYATULLOH*

ABSTRAK

Penelitian ini dilaksanakan di Kalimantan Barat pada Tahun 2015. Subjek penelitian adalah pengurus Majelis Agama Buddha Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan Indonesia Kalimantan Barat, Kantor Kementerian Agama Kalimantan Barat (Pembimas Buddha, Penyelenggara Bimbingan Masyarakat Kota Pontianak dan Kabupaten Kubu Raya), Forum Kerukunan Umat Beragama Kalimantan Barat, Tokoh agama maupun pengurus Majelis aliran lainnya yang dipilih secara purposive. Jumlah responden dalam penelitian ini berjumlah 12 orang. Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah wawancara mendalam dengan berbagai informan, dan penelusuran dokumen. Data dianalisis dengan menggunakan teknik yang dikemukakan oleh Miles dan Huberman, yakni reduksi data (pemilahan, pemusat perhatian), penyajian (display) data dan penarikan kesimpulan.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa; (1) Majelis Agama Buddha Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan sudah memiliki kecukupan sarana maupun prasarananya baik berkaitan dengan tempat ibadah, pembinaan umat Buddha dan pembinaan anak-anak dan kesejahteraan umat Buddha, dan (2) Tercatat beberapa gesekan / konflik yang terjadi yaitu ; konflik dalam bidang pendidikan dan konflik akibat konversi agama. Relasi sosial ummat Buddha dengan masyarakat masih terbatas pada bidang-bidang tertentu. Sedangkan relasi dengan pemerintah menunjukkan hubungan yang erat.

KATA KUNCI:

Umat Buddha, Konflik, Relasi Sosial

ABSTRACT

This study aims at firstly reporting the activities and organization structure of Tantrayana Zhenfo Kong Buddha forum Kasogatan Indonesia in West Borneo. Secondly, it is explaining the internal conflicts among Buddhists and the resolutions. The study was conducted in West Borneo in 2015 by involving the Tantrayana Zhenfo Kong Buddha forum, regional ministry office (Buddha division, community counseling of Pontianak city and Kubu Raya regency), Forum of Interreligious relation (FKUB) of West Borneo, some religious figures, and forum administrators. 12 researchers conducted this study. Data were collected through in-depth interviews and documentary study. The data were analyzed by following Miles and Huberman's sequences, namely data reduction, data display, and conclusion.

The results of this study indicate that the Buddha forum of Tantrayana Zhenfo Kong Kasogatan Indonesia has sufficient facilities in terms of houses of worship, Buddhist counseling, and children care. Additionally, it is found that there are some emerging conflicts, such as: conflicts in education and conflicts of conversion. In terms of social relationship with local people, Buddhists in west Borneo are involved in social gathering for only particular events. On the other hands, they have a relatively close relationship with the government.

KEY WORDS:

Buddhist, Conflict, Social Relation

*Penyuluh Agama Islam Kemenag Kab. Bogor, Jl. Bersih No. 1, Komplek Pemda Cibinong Bogor, email; taufikmtht@yahoo.co.id

** Naskah diterima Agustus 2015, direvisi Oktober 2015, disetujui untuk dimuat November 2015.

A. PENDAHULUAN

Latar Belakang Masalah

Menurut Durkheim, agama adalah realitas sosial dan kekuatan kolektif masyarakat yang berada di atas individu-individu, sehingga para pemeluknya tunduk dan bergantung pada kekuatan moral daripadanya, menerima segala sesuatu yang baik dan meninggalkan larangannya¹, sehingga agama dipahami sebagai jalan menuju kehidupan sejati, yang diyakini setiap pemeluknya dan menjadi pedoman atau lentera dalam hidupnya. Watak dasarnya adalah memperbaiki realitas kehidupan yang ada (*das sein*) agar sesuai dengan kehidupan seharusnya (*das sollen*). Jika suatu kelompok individu dan masyarakat secara sosial semakin tunduk dan mematuhi ajarannya, berarti agama itu bermakna tinggi dan berfungsi baik. Sebaliknya jika individu atau masyarakat secara sosial tidak lagi tunduk pada ajaran agamanya, berarti agama itu sudah kehilangan makna, apalagi berfungsi, sehingga beragamapun sekedar pengakuan administratif belaka.

Agama Buddha merupakan agama tua yang kedatangannya bersamaan dengan Hindu di Indonesia. Pada masa Majapahit, agama Buddha dengan agama Hindu dapat hidup berdampingan secara damai². Sebagai bukti, sejumlah warisan kejayaan kerajaan Hindu dan Buddhapun dapat ditemukan di seluruh Indonesia, seperti candi dan berbagai situs sejarah yang menceritakan perhatian raja terhadap agama Syiwa Buddha. Patung-patung dan prasasti sebagai situs sejarah kerajaan Hindu Buddha sebagai simbol bahwa agama Hindu Buddha pernah mendominasi kehidupan sosial keagamaan masyarakat, bertebaran merata di seluruh pelosok Nusantara, sebelum akhirnya digantikan dengan Islam.

Perkembangan agama Buddha dicirikan dengan perkembangan dinamika ummatnya, diiringi dengan perkembangan berbagai aliran atau sekte seperti ; Theravada, Mahayana dan Tantrayana. Di samping itu banyak majelis yang dikelola oleh komunitas beragama Buddha di seluruh Indonesia, baik itu bersekte Theravada, Mahayana maupun Tantrayana. Seperti

dijelaskan oleh Dirjen Bimas Buddha, sekte Mahayana berkembang pesat di China, Korea dan Jepang. Theravada/Hinayana (mazhab yang berusaha tetap seperti ajaran Buddha Gautama/fundamentalis) masih bertahan di Srilangka, dan Birma. Sementara itu Tantrayana berkembang di Tibet. Beberapa sekte dibawah Mahayana adalah Maetriya yang berkembang di Taiwan dan Nicheren berkembang di Jepang³. Begitu banyak sekte dan aliran sehingga dalam mazhab Mahayana masih terbagi menjadi sekitar 18 sekte, Budhayana terdiri dari 14 sekte, Tridarma sebagai gabungan Buddha, Khonghuchu dan Tao (Loutse) dan seterusnya.

Sekte dan majelis dalam suatu agama merupakan sebuah sunatullah (hukum alam). Keberbedaan yang muncul kerap kali menyulut persinggungan yang bisa memantik konflik demi untuk menyingkirkan yang berbeda. Potensi konflik yang dapat memuncak setidaknya dapat diantisipasi dengan cara menemukan berbagai aliran atau sekte tersebut. Atas dasar inilah, maka dirasakan perlu melakukan kajian lapangan, sehingga diketahui gerakan dan aktivitasnya dalam upaya tetap menjaga keharmonisan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

Masalah, Tujuan dan Kegunaan Penelitian

1. Masalah Penelitian

Berdasarkan latar belakang di atas, maka permasalahan yang akan dikaji adalah: Bagaimana manajemen organisasi dan aktivitas Majelis Tantrayana Kasogatan Indonesia? Bagaimana dinamika atau konflik-konflik intern yang pernah terjadi dan cara penyelesaiannya ? dan Bagaimana hubungannya dengan pemerintah dan masyarakat setempat ?

2. Tujuan Penelitian

Tujuan yang ingin dicapai, yaitu untuk ; mengetahui manajemen organisasinya (struktur, keanggotaan), dan aktivitasnya (pembinaan, dana dan sarannya); konflik-konflik intern yang

¹ Bernard Raho SVD, *Agama dalam Perspektif Sosiologi* (Jakarta : Penerbit Obor, 2013), 44.

² *Buddha Dharma Education Association*. 2008. "Buddhism in Indonesia". Dalam [http:// www.buddhanet.net/e-learning/buddhistworld/indo-txt.htm](http://www.buddhanet.net/e-learning/buddhistworld/indo-txt.htm) [Diunduh 23 April 2015].

³Dirjen Bimas Agama Buddha, Bahan pengayaan dalam rangka penyusunan Desain Operasional Penelitian oleh Puslitbang Kehidupan Keagamaan 2015; lihat pula penjelasan Jo Pristiana dalam *brain storming* bahan penyusunan desain penelitian ini; lihat pula Power Point oleh Dirjen Bimas Agama Buddha, dalam *brain storming* untuk melengkapi bahan penyusunan desain operasional penelitian, Maret 2015.

pernah terjadi dan cara penyelesaiannya, serta hubungannya dengan pemerintah dan masyarakat setempat.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian eksploratif, dimana peneliti menggali informasi tentang keberadaan majelis Tantrayana Kasogatan Indonesia. Dalam menggambarkan realitas sosial, penelitian ini bersifat deskriptif analitik, sehingga data yang dipaparkan betul-betul merupakan serangkaian fenomena dan kenyataan yang memiliki hubungan langsung dengan keberadaan agama Buddha aliran Kasogatan.

Penelitian dilaksanakan di Kalimantan Barat pada Tahun 2015. Subjek penelitian adalah para narasumber yang terdiri dari pimpinan Majelis Kasogatan, pimpinan agama, penganut agama Buddha aliran Kasogatan, Kantor Kementerian Agama Kabupaten Kubu Raya/Kota Pontianak, pemerintah daerah, dan masyarakat sekitar. Beberapa pihak berhasil diwawancarai yang berasal dari; unsur pimpinan Majelis Kasogatan (Kabupaten Kubu Raya dan Kota Pontianak), Kepala Kantor Kementerian Agama (Kota Pontianak), Pengurus Walubi (Pimpinan wilayah yang berkedudukan di Provinsi Kalimantan Barat ataupun Pimpinan Daerah yang berkedudukan di Kota/Kabupaten), Tokoh agama non Buddha, Forum Kerukunan Umat Beragama Kalimantan Barat dan Akademisi.

Pemilihan narasumber yang diwawancarai tersebut dipilih secara ditentukan dengan beberapa pertimbangan seperti: tokoh agama yang dianggap mengetahui eksistensi Majelis Kasogatan, seseorang yang ditokohkan pada lembaga, institusi atau organisasi kemasyarakatan atau keagamaan. Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah wawancara mendalam dengan berbagai informan dan penelusuran dokumen. Data dianalisis dengan menggunakan teknik yang dikemukakan oleh Miles dan Huberman⁴, yakni reduksi data (pemilahan, pemusat perhatian), penyajian (*display*) data dan penarikan kesimpulan.

C. SEJARAH MAJELIS AGAMA BUDDHA TANTRAYANA ZHENFO ZONG KASOGATAN INDONESIA KALIMANTAN BARAT Latar Belakang Pendirian Majelis Kasogatan

Pendiri aliran Tantrayana Zhenfo Zong bernama Liansheng Huo Fo atau disebut juga dengan Lu Sheng Yen (sering disebut sebagai Maha Acarya Lian Sheng). Ia adalah seorang warga Amerika Serikat keturunan Tionghoa. Di mulai dari Amerika Serikat inilah, Agama Buddha aliran Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan mulai menyebar ke seantero dunia, termasuk ke Indonesia. Di Indonesia, Agama Buddha aliran Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan mulai menyebar ke berbagai provinsi, termasuk ke Kalimantan Barat.

Di Kalimantan Barat, berdirinya Majelis Agama Buddha Kasogatan sekitar tahun 1985-an ke Singkawang dan kemudian ke Pontianak di tahun 1987-an. Masuknya aliran Tantrayana Kasogatan di Kalimantan Barat terjadi karena beberapa jalur. *Pertama*, beberapa umat Buddha ada yang membaca buku tulisan Maha Acarya Lian Sheng, kemudian mengangkat guru bersama (bersarana) kepadanya. *Kedua*, adanya hubungan antara Majelis Kasogatan pusat dengan beberapa umat Buddha di Kalimantan Barat, dan *Ketiga*, melihat beberapa aliran lain mendirikan majelis, maka ada inisiatif (lebih dekat dengan ikut-ikutan) dari beberapa tokoh agama Buddha yang telah bersarana kepada Maha Acarya Lian Sheng untuk mendirikan juga majelis agama yang akan menaungi dan membina umat yang telah menganut aliran Kasogatan⁵.

Proses Pendirian Majelis Kasogatan

Sebagaimana pada umumnya aliran yang baru masuk ke sebuah daerah, mula-mula umat Buddha mengadakan puja bakti di rumah-rumah, kemudian menyelenggarakan ritual sendiri dengan cara meminjam Vihara Sakyamuni di tahun 1987 selama kurang dari 20 tahun. Setelah itu sejak tahun 1999 mulai membangun sebuah vihara besar di Jalan Ahmad Yani II dan selesai tahun 2004. Vihara tersebut bernama Vihara Vajra Bumi Kertayuga (penuh dengan pahala sejati laksana intan) seluas 1.800 meter persegi yang mengadopsi bentuk Vihara Tibet.

Sejak masuknya Majelis Agama Buddha Kasogatan ke Kalimantan Barat tahun 1985-an,

⁴ Muhammad Idrus, *Metode Penelitian Ilmu Sosial : Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif* (Jakarta : Erlangga, 2009), 147-148.

⁵ Wawancara dengan Pandita Rudy Cahyadi Lim sebagai Pandita Lokapalasaraya Vihara Vajra Bhumi Kertayuga, 21 April 2015.

organisasi majelis solid dalam mengatur dan membina umat Buddha aliran Tantrayana Kasogatan. Namun memasuki tahun 1998, akibat konflik kepengurusan, ada sebagian anggota Majelis Agama Buddha Kasogatan Kalimantan Barat yang memisahkan diri dan membentuk organisasi baru dengan nama Majelis Agama Buddha Tantrayana Indonesia (Madhatantri)⁶. Tempat ibadah pun berpisah ketika tahun 1991 didirikan Vihara Buddha Vajra, yang beralamat di Jalan Siam Gang Kelantan IV No162 Pontianak dalam rangka mewartakan kepentingan beribadah umatnya. Dengan demikian, di Kalimantan Barat terdapat dua organisasi yang menjadi wadah dari umat Buddha aliran Tantrayana, yaitu Majelis Agama Buddha Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan Indonesia (lebih dikenal dengan nama Kasogatan) dan Majelis Agama Buddha Tantrayana Indonesia (lebih dikenal dengan nama Madhatantri).

Jumlah vihara yang menjadi tempat ibadah umat Buddha Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan Indonesia (selanjutnya untuk memudahkan penyebutan akan menggunakan nama Kasogatan) bisa dikatakan masih sedikit. Saat ini di seluruh wilayah Kalimantan Barat baru terdapat 6 buah vihara yang tersebar di empat kabupaten/kota, yaitu 1 vihara di Kabupaten Kubu Raya—ini merupakan vihara paling besar, 3 vihara di Kabupaten Landak, 1 vihara di Kota Singkawang dan 1 vihara di Kabupaten Sambas. Jumlah keseluruhan vihara di bawah naungan aliran Buddha Kasogatan di Kalimantan Barat sebanyak 6 buah vihara.

Anggota aliran Kasogatan di Kalimantan Barat sejauh ini belum dapat diketahui jumlahnya. Selain karena tidak adanya data⁷, juga disebabkan oleh jumlah umat yang beribadah di vihara tidak mewakili jumlah keseluruhan umat Buddha Kasogatan⁸. Untuk anggota Vihara Vajra Bumi Kertayuga di Kubu Raya, diperoleh informasi ada 200 orang anggota

yang aktif ibadah setiap hari minggu. Jumlah anggota yang hadir saat ibadah tahunan cenderung meningkat terutama menjelang imlek hingga mencapai 1.000 orang. Dilihat dari sisi etnis, bahwa umat Buddha Kasogatan beretnis Tionghoa sebanyak 89%, Dayak 10% dan etnis lainnya 1%⁹.

Dilihat secara umum bahwa aliran Kasogatan di Kalimantan Barat diperkirakan menempati peringkat ke tiga pemeluk terbesar setelah peringkat pertama diduduki oleh aliran Mapanbumi (Maitreya) dan kedua oleh Magabudhi (Theravada)¹⁰. Baik Maitreya, Theravada dan Tantrayana termasuk ke dalam Mahayana yang ternyata menjadi umat Buddha yang mayoritas. Hal ini disebabkan oleh kemudahan mempraktekannya¹¹ dan pengajaran yang menggunakan bahasa Indonesia¹². Secara lebih khusus lagi bahwa umat Buddha aliran Kasogatan dipandang cepat perkembangannya karena didukung oleh kemampuan pengurus yang rata-rata memahami manajemen¹³.

D. KEGIATAN MAJELIS TANTRAYANA ZHENFO ZONG KASOGATAN INDONESIA KALIMANTAN BARAT

1. Fungsi Tugas Struktur Majelis Agama Buddha Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan Indonesia di Kalimantan Barat

Struktur Majelis Tantrayana Kasogatan Indonesia Kalimantan Barat terdapat beberapa organ organisasi yang terdiri atas; Yayasan Vajra Bumi Kertayuga dipimpin Lie Min Fhung sebagai ketua dan Firmanto, SH sebagai sekretaris, Vihara Vajra Bumi Kertayuga pimpinan Yo Sai Heng, Lotus Light Charity dipimpin oleh Tansil Halim dan Pandita Rudy Cahyadi, dan Sekolah minggu Vihara Vajra Bumi Kertayuga dengan Eddo

⁹ Wawancara dengan Pandita Hendra, ST sebagai Wakil Sekretaris Majelis Agama Buddha Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan Indonesia Kalimantan Barat, 16 April 2015.

¹⁰ Wawancara dengan Pandita Hendra, ST sebagai Wakil Sekretaris Majelis Agama Buddha Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan Indonesia Kalimantan Barat, 16 April 2015.

¹¹ Wawancara dengan Rakiman, S.Thi sebagai Penyelenggara Bimas Buddha Kabupaten Kubu Raya, 25 April 2015.

¹² Wawancara dengan Budi sebagai Pengurus Majelis agama Buddha Mapanbumi Kota Pontianak, 22 April 2015.

¹³ Wawancara dengan Rakiman, S.Thi sebagai Penyelenggara Bimas Buddha Kabupaten Kubu Raya, 25 April 2015.

⁶ Nuhri M Nuh, *Respon Masyarakat terhadap Aliran dan Paham Keagamaan Kontemporer di Indonesia* (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI, 2012), 23.

⁷ Wawancara dengan Eddo sebagai Pengurus Muda Mudi Vihara Vajra Bumi Kertayuga, 20 April 2015.

⁸ Wawancara dengan Pandita Rudy Cahyadi Lim sebagai Pandita Lokapalasaraya Vihara Vajra Bumi Kertayuga, 21 April 2015.

sebagai kepala sekolah minggu.

Berdasarkan susunan pengurus organisasi di lingkungan Kasogatan baik dilihat dari pengurus Majelis Agama Buddha Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan Indonesia Provinsi Kalimantan Barat dan pengurus Vihara Vajra Bhumi Kertayuga ternyata banyak kepengurusan ganda di antara para pengurusnya, hal ini disebabkan keterbatasan sumber daya manusia yang memiliki kemauan dan kemampuan berorganisasi memajukan pembinaan umat Buddha Kasogatan.

Adanya organisasi dan organ pelengkap nya meniscayakan adanya umat. Berbicara tentang persebaran umat Buddha Tantrayana Zenfo Zong Kasogatan di seluruh wilayah Kalimantan Barat baru masih terbatas pada beberapa kabupaten/kota, maka Majelis Agama Buddha Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan Indonesia tingkat kabupaten/kota, tersebar di empat daerah, yaitu Kabupaten Kubu Raya, Kabupaten Landak, Kota Singkawang dan Kabupaten Sambas.

Rekrutmen anggota yang dijalankan oleh Majelis Agama Buddha Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan Indonesia Provinsi Kalimantan Barat terdiri dari 4 cara, yaitu ; Merekrut anggota baru pada upacara tahunan karena umat membawa relasi dan manfaatnya karena ada testimoni sebanyak 50 %-an, Darma duta pada saat sembahyang duka sebanyak 30 %-an, Buku karangan Mahaacarya 20 %-an dan Sekolah minggu sebanyak 1 %-an.

2. Kegiatan Pembinaan Majelis Agama Buddha Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan Indonesia di Kalimantan Barat

Untuk meningkatkan kualitas beragama umat, kegiatan pembinaan mutlak dilakukan yang selama ini dilakukan dengan cara: Konsultasi, baik kepada Acarya—tergantung kedatangan minimal 4 kali dalam setahun maupun kepada Bikkulama. Tema yang diusung ketika konsultasi ke Acarya adalah tentang usaha, kesehatan ataupun perjodohan. Adapun tema konsultasi kepada Bikkulama berkisar pada tata cara ibadah, Ceramah dharma seminggu dua kali setelah selesai kebaktian, dan Kelas Dharma oleh Acarya.

3. Pendanaan dalam Majelis Agama Buddha Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan Indonesia

di Kalimantan Barat

Roda organisasi majelis maupun organ-organ nya memerlukan dana untuk menggerakkannya. Adapun dana diperoleh melalui beberapa jalan, yaitu; melalui koperasi yang melayani keperluan peribadatan, kegiatan penyewaan fasilitas pendukung ibadah maupun fasilitas umum, kegiatan dana dari kegiatan upacara dan sumbangan sukarela. Secara detail, pendanaan berasal dari; upacara, koperasi, penyewaan tempat abu, sumbangan sukarela, pendaftaran dewa tahunan, peringatan Dewi Kwan Im, pemasangan lampion di vihara, menyewakan stand atau space iklan di pasar imlek, derma tahunan sebesar Rp. 25.000,- yang diberikan pada bendahara vihara, dan dana paramitha.

4. Sarana dan Prasarana dalam Majelis Agama Buddha Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan Indonesia di Kalimantan Barat

Selain sarana berbagai organ organisasi majelis, Majelis Agama Buddha Tantrayana Zenfo Zong Kasogatan Indonesia juga dilengkapi oleh vihara pusat bernama Vihara Vajra Bhumi Kertayuga, juga vihara yang tersebar di berbagai kabupaten dan kota, di antaranya; 3 vihara di Kabupaten Landak, 1 vihara di Kota Singkawang dan 1 vihara di Kabupaten Sambas.

5. Relasi Sosial Inter dan Antar Agama

Pengurus majelis sebagaimana organisasi pada umumnya mengisi berbagai jabatan seperti ketua, wakil ketua, sekretaris, bendahara dan berbagai ketua bidang. Semua jabatan tersebut diadakan dalam rangka memudahkan pembagian kerja di antara pengurus bersangkutan. Hubungan antar anggota pengurus majelis Kasogatan diluar penyelenggaraan musyawarah bersifat kembali seperti biasa tanpa ada perbedaan. Artinya, sesama pengurus dapat melakukan hubungan informal.

Relasi sosial Majelis Kasogatan dengan majelis lainnya berjalan cukup baik. Hubungan antar majelis terjadi saat ulang tahun vihara dari aliran tertentu akan mengundang dari perwakilan aliran lainnya¹⁴. Hubungan antar aliran juga terjadi saat memperingati Waisak dimana seluruh aliran diminta untuk masuk menjadi panitia perayaan

¹⁴ Wawancara dengan Pandita Hendra, ST sebagai Wakil Sekretaris Majelis Agama Buddha Tantrayana Zhenfo Zong

WAISAK bersama¹⁵. Belum lagi tentang perwakilan agama Buddha dalam masalah kerukunan hidup beragama yang tergabung dalam FKUB ternyata seluruh aliran satu suara dan mempercayakan sepenuhnya kepada perwakilan umat Buddha apapun alirannya. Meski demikian, masing-masing aliran sangat tertutup sehingga mereduksi kemungkinan interaksi ajaran dengan aliran lain¹⁶.

Menyangkut pergaulan di antara masyarakat biasa (antar penganut agama), penganut agama Buddha Kasogatan tidak terlalu terbuka. Ummat Buddha yang kebanyakan beretnis Tionghoa kurang dapat bergaul dengan non Tionghoa, kalau ada orang asing yang masuk ke sebuah gang contohnya, maka mereka cenderung curiga dan tertutup¹⁷. Namun demikian dikecualikan bila pergaulannya berbentuk kerjasama usaha¹⁸, ketika merayakan hari raya¹⁹ dan melakukan ngembun [ronda malam] dalam pergaulan kewargaan²⁰.

Secara eksternal, saling menghormati antar pemeluk agama terjadi terutama dengan penduduk Tionghoa saat malam imlek dilakukan kaum Kristiani dengan cara melaksanakan ibadah syukur menjelang imlek. Sementara itu, hubungan dengan Muslim sejauh ini masih kondusif di tengah adanya kekhawatiran akan efek tindakan umat Buddha di Myanmar yang melakukan diskriminasi terhadap umat minoritas dapat mempengaruhi relasi sosial (aksi balasan) di Kalimantan Barat.

Relasi sosial antara aliran Kasogatan yang diwakili oleh Majelis Kasogatan dengan pemerintah juga berjalan dengan baik. Hal tersebut dibuktikan dengan kehadiran perwakilan pemerintah baik dari pemerintah daerah maupun Kemenag dalam berbagai acara seperti pelantikan pengurus WALUBI ataupun

kegiatan lainnya.

6. Kegiatan Sosial Keagamaan

Adanya dana yang terkumpul memungkinkan dilakukannya pendistribusian kepada umat yang membutuhkan. Tercatat beberapa kegiatan telah dilaksanakan sejak beberapa tahun yang lalu. Salah satu kinerja organisasi majelis yang cukup menonjol adalah bantuan sosial kepada masyarakat yang membutuhkan. Beberapa bentuk bantuan sosial ini adalah; bantuan sembako pada hari Waisak yang dilakukan majelis rutin per tahunnya, bantuan sembako kepada panti jompo dan yatim piatu secara rutin dilakukan oleh vihara setiap bulan, bantuan sosial kunjungan ke rumah umat, pengobatan juga kebaktian singkat dan do'a oleh Lotus Light Charity.

7. Konflik yang Pernah Terjadi

Sejauh ini belum ada konflik yang memasuki tahapan agresi (kekerasan yang berhadapan dengan kekerasan) baik antar aliran dalam agama Buddha maupun antar agama Buddha dengan berbagai agama lainnya. Meskipun demikian, tercatat beberapa gesekan yang terjadi utamanya antara umat Buddha dengan umat Kristiani. *Pertama*, terkait dengan perilaku seorang oknum pendeta yang pernah melakukan upaya pembakaran rupang dari salah satu vihara aliran Mapanbumi/LKBI/BDI sekitar tahun 2010, akibat adanya anggapan bahwa rupang adalah berhala yang harus dilenyapkan dengan dibakar.

Kedua, konflik dalam bidang pendidikan. Pernah ada kasus di salah satu SD di mana kepala sekolah beragama Katolik namun mengajak siswa beragama Buddha untuk belajar agama Katolik meski di sana ada juga guru agama Buddha. Kasus lainnya terjadi di salah satu SMP, siswa diminta mengisi surat pernyataan untuk mengikuti pelajaran agama Kristen/Katolik padahal menurut UU Sisdiknas bahwa bila tidak ada guru agama di sekolah yang sama dengan agama siswa, maka siswa dapat dididik oleh guru agama yang berada di luar sekolah²¹. Upaya konversi agama Buddha ke Kristen/Katolik lebih banyak terjadi lewat media pendidikan. Hal ini

Kasogatan Indonesia Kalimantan Barat, 16 April 2015.

¹⁵ Wawancara dengan Pandita Edy Tansuri sebagai Ketua WALUBI Kalimantan Barat, 18 April 2015.

¹⁶ Wawancara dengan Pandita Edy Tansuri sebagai Ketua WALUBI Kalimantan Barat, 18 April 2015.

¹⁷ Wawancara dengan Pendeta Ir. Iwan Luwuk sebagai Wakil Sekretaris FKUB Kota Pontianak / Pendeta Gereja Pantekosta Indonesia Barat Kota Pontianak, 24 April 2015.

¹⁸ Wawancara dengan Rakiman, S.Thi sebagai Penyelenggara Bimas Buddha Kabupaten Kubu Raya, 25 April 2015.

¹⁹ Wawancara dengan Budi sebagai Pengurus Majelis Agama Buddha Mapanbumi Kota Pontianak, 22 April 2015.

²⁰ Wawancara dengan Budi sebagai Pengurus Majelis Agama Buddha Mapanbumi Kota Pontianak, 22 April 2015.

²¹ Wawancara dengan Drs. Sarjono, MM sebagai Pembimas Agama Buddha Kanwil Kemenag Provinsi Kalimantan Barat, 25 April 2015; Pendeta Ir. Iwan Luwuk sebagai Wakil Sekretaris

terjadi karena di sekolah negeri hampir tidak ada guru Agama Buddha, sehingga siswa ikut ke ajaran lain²².

E. PEMBAHASAN

1. Aspek Majelis

Struktur keorganisasian Majelis Agama Buddha Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan memiliki kecukupan sarana maupun prasarannya baik berkaitan dengan tempat ibadah (melalui keberadaan vihara), pembinaan umat Buddha (melalui peran para Bhikulama, Acarya maupun Maha Acarya) dan pembinaan anak-anak (melalui sekolah minggu) dan kesejahteraan umat Buddha (melalui peran lembaga otonom *charity*).

Masalah pendanaan merupakan hal yang dianggap penting bagi kelangsungan organisasi majelis beserta dengan beragam kegiatan pembinaan umat. Oleh sebab itu, aliran Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan sejauh ini dianggap berhasil dalam upaya mereka menggali beragam pendanaan baik yang bersifat usaha profit maupun non profit (dana paramitha). Cara yang digunakannya pun sangat sesuai dengan kebutuhan umat sehingga relatif tidak menghadapi kendala yang berarti.

2. Aspek Potensi Konflik dan Penyelesaiannya

Relasi sosial umat Buddha dengan non Buddha paling dekat terhadap umat Kristiani dan paling jauh dengan kalangan Muslim. Hal ini disebabkan oleh masalah makanan yang linier dengan keserbasalahan atau tidaknya bila melakukan perjamuan, tingkat kekhawatiran kehilangan identitas ketionghoannya yang dipersepsikan hilang, tidak setuju dengan sikap kekerasan (yang dialamatkan kepada beberapa ormas yang menggunakan kekerasan dalam menyelesaikan permasalahan).

Eksistensi Majelis Agama Buddha Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan Indonesia Kalimantan Barat ditunjukkan oleh tumbuh dan berkembangnya aliran ini di daerah penelitian.

Masuknya aliran Kasogatan di Kalimantan Barat sampai sejauh ini masih mengikuti (dipengaruhi) perkembangan di tingkat pusat. Artinya bila perpecahan majelis terjadi di tingkat pusat maka akan mengakibatkan besarnya potensi terjadinya perpecahan juga di tingkat provinsi, kabupaten/kota.

Beberapa konflik yang rawan muncul, yaitu: efek dari konversi agama yang tidak disetujui orang tua yang berpindah agama, kegiatan misionari (agama non Buddha) yang tidak didukung dengan etika dan masalah dalam pengajaran terhadap siswa beragama Buddha di sekolah yang tidak ada pengajar beragama Buddha.

Selama ini potensi konflik yang diakibatkan oleh perbedaan aliran dalam agama Buddha dapat diredam. Beberapa faktor penyebabnya, di antaranya: percaya karma dan percaya reinkarnasi sehingga masih ada kemungkinan terjadi perbaikan di masa kelahiran yang akan datang.

Adanya konflik dalam hal pengajaran maupun konflik terkait konversi agama selama ini belum terselesaikan dengan baik sehingga rawan terjadi eskalasi yang lebih tinggi di masa yang akan datang. Adapun masalah yang sudah tertangani hanya terkait kegiatan misionari yang tidak didukung etika yang penyelesaiannya dapat diselesaikan melalui musyawarah melibatkan tokoh dan pemerintah setempat.

E. PENUTUP

Kesimpulan

Berdasarkan paparan di atas dapat disebutkan beberapa kesimpulan sebagai berikut:

1. Secara umum kelahiran aliran Kasogatan merupakan sebuah harapan akan kebangkitan kembali agama Buddha di Indonesia (yakni pada zaman keprabuan Majapahit, zaman kedatangan Sriwijaya, serta pada zaman Mataram purba). Aliran ini di Indonesia dipelopori oleh mendiang Bhikkhu Ashin Jinnarakitta Mahathera pada tahun 1953. Pimpinan aliran Kasogatan di Kalimantan Barat bernama Herman Kora yang memimpin sejumlah *manpower* dengan berbagai fungsi, tugas dan dukungan sejumlah dana yang berasal dari donasi umat maupun usaha otonom. Majelis Agama Buddha Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan sudah memiliki kecukupan sarana maupun

FKUB Kota Pontianak/Pendeta Gereja Pantekosta Indonesia Barat Kota Pontianak, 24 April 2015.

²² Wawancara dengan Drs. Sarjono, MM sebagai Pembimas Agama Buddha Kanwil Kemenag Provinsi Kalimantan Barat, 25 April 2015.

prasarananya baik berkaitan dengan tempat ibadah, pembinaan umat Buddha dan pembinaan anak-anak dan kesejahteraan umat Buddha.

2. Penelitian ini tidak menemukan adanya konflik atau gesekan di antara majelis yang ada di Kalimantan Barat. Namun dalam hubungan ke luar, tercatat beberapa gesekan/konflik yang terjadi yaitu: gesekan karena masalah pembakaran rupang, konflik dalam bidang pendidikan dan konflik akibat konversi agama. Relasi sosial umat Buddha dengan masyarakat masih terbatas pada bidang-bidang tertentu.

Rekomendasi

Penelitian ini sudah berupaya menjawab pertanyaan dengan semaksimal mungkin. Maka dari itu saran peneliti adalah :

1. Hasil penelitian ini secara umum kiranya dapat digunakan oleh Kementerian Agama RI, khususnya Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Buddha, sebagai bahan dalam

menyusun kebijakan yang terkait dengan pembinaan keorganisasian lingkup agama Buddha.

2. Menyangkut hubungan antaragama, di Kalimantan Barat khususnya pemeluk agama Buddha aliran Kasogatan dengan Kristiani mengalami konflik (meskipun masih dalam tahap prasangka) pada aktivitas efek konversi agama, pendidikan keagamaan Buddha dan kegiatan misionari (agama) yang tidak didukung dengan etika. Maka dari itu perlu dilakukan pengawasan dan pembinaan di daerah melalui perangkat penyelenggara bimbingan masyarakat Buddha dan Pembimas Buddha.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Alfian. 2009. "Sekte-Sekte dalam Agama Buddha". Dalam <http://jayalah-indonesiakuter cinta.blogspot.com/2009/09/sekte-sekte-dalam-agama-buddha.htm?m=1> [Diunduh 30 Februari 2015].
- Buddha Dharma Education Association. 2008. "Buddhism in Indonesia". dalam <http://www.buddhanet.net/e-learning/buddhistworld/indo-txt.htm> [Diunduh 23 April 2015].
- Sumedha Widyadharma, 1995. "Agama Buddha dan Perkembangannya di Indonesia". Dalam <http://www.samaggi-phala.or.id/naskah-dhamma/agama-buddha-dan-perkembangannya-di-indonesia/> [Diunduh 3 dan 23 Maret 2015].
- SVD, Bernard Raho. *Agama dalam Perspektif Sosiologi*. Jakarta: Penerbit Obor, 2013.
- Idrus, Muhammad. *Metode Penelitian Ilmu Sosial : Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif*. Jakarta: Erlangga, 2009.
- Nuh, Nuhrison M. *Respon Masyarakat terhadap Aliran dan Paham Keagamaan Kontemporer di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat, Kementerian Agama RI, 2012.

MEREVITALISASI MAQÂSID AL-SYARÎ 'AH SEBAGAI PARADIGMA IJTIHAD DALAM LEGISLASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA

AHMAD ALIMD*

ABSTRAK

Maqâsid al-Syarî'ah harus direvitalisasikan sebagai paradig*m* ijtihad dalam legislasi hukum Islam di Indonesia, karena legislasi merupakan cara yang sangat penting dalam memelihara dan melindungi *al-Kullîyah al-Khamsah* (Panca Prinsip Universal). Dengan cara ini norma hukum Islam menjadi lebih bermakna, karena bukan hanya bersifat normatif, melainkan menjadi sumber hukum yang mengikat (*authoritative source/legal binding*) dengan tetap tidak kehilangan substansinya. Substansi hukum Islam adalah jiwa kerahmatan bagi semesta alam (rahmatan lil 'alamin), yaitu rasa keadilan, kebaikan dan kebenaran. Revitalisasi *Maqâsid al-Syarî'ah* dilakukan melalui mekanisme *al-Siyâsah al-Syar'iyah* (kebijakan politik). Mekanisme ini ditempuh dengan melalui tahap pembuatan fatwa oleh lembaga-lembaga keagamaan otoritatif/kompeten, seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Lembaga Bahtsul Masail NU (LBM NU), dan Lajnah Tarjih Muhammadiyah. Hasil-hasil fatwa tersebut kemudian diserap atau diadaptasikan ke dalam peraturan perundang-undangan. Dalam pembuatan fatwa tersebut harus pula memperhatikan lima perangkat otoritatif versi Khaled Abou El-Fadl, yaitu kejujuran, kesungguhan, kemenyeluruhan, kerasionalan, dan pengendalian diri/kehati-hatian. Proses dan mekanisme demikian merupakan wujud ijtihad komprehensif (ijtihad kolektif, kreatif-inovatif dan implementatif).

KATA KUNCI:

Maqâsid Al-Syarî'ah, Al-Siyâsah Al-Syar'iyah, Fatwa, Bahts Al-Masâ'il, Perangkat Otoritatif, Ijtihad.

ABSTRACT

This paper argues that Maqâsid al-Syarî'ah should be revitalized as a paradigm of ijtihâd in the legislation of Islamic law in Indonesia in order to preserve and protect al-Kullîyah al-Khamsah (Five Universal Principles). In this way, the norms of Islamic law becomes more meaningful instead of normative, and it becomes a legally binding law without losing its substance. The substance of Islamic law is the soul of mercy for the worlds (rahmatan li al-'âlamîn), namely a sense of justice, goodness and truth. The revitalization of Maqâsid al-Syarî'ah is conducted through the mechanism of al-Siyâsah al-Syar'iyah (legitimate policy). This mechanism is manifested by the issue of fatwa by authorized religious institutions, such as the Majelis Ulama Indonesia (Indonesian Ulama Council), Bahts al-Masâ'il Nahdhatul Ulama (LBM NU), and Majelis Tarjih Muhammadiyah. After that, the results of this arad are absorbed or adapted to the legislation. The formulation of the arad should also pay attention to the five authoritative devices of Khaled Abou El-Fadl's version, namely honesty, seriousness, comprehensiveness, rationality and self-restraint. Such process and mechanism are the essentials of comprehensive ijtihâd (collective ijtihâd, creative-inovative and implementable).

KEYWORDS:

Maqâsid Al-Syarî'ah, Al-Siyâsah Al-Syar'iyah, Fatwa, Bahts Al-Masâ'il, Authoritative Devices, Ijtihâd

* Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Nahdlatul Ulama (STISNU) Nusantara, Jl. Perintis Kemerdekaan II Cikokol Babakan Kota Tangerang Banten. E-mail: alimd3708@gmail.com

** Naskah diterima September 2015, direvisi Oktober 2015, disetujui untuk dimuat November 2015.

A. PENDAHULUAN

Peraturan perundang-undangan di Indonesia yang berkaitan dengan hukum Islam telah banyak yang mencerminkan substansi ajaran Islam (*Maqâsid al-Syarî'ah*). Sungguhpun demikian, masih banyak ditemukan ketentuan hukum Islam di dalamnya yang belum sepenuhnya mencerminkan *Maqâsid al-Syarî'ah*. Sebagai contoh, ketentuan mengenai anak luar perkawinan dalam UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan dan ketentuan mengenai Wasiat Wajibah dalam Kompilasi Hukum Islam (KHI) hanya terbatas pada anak angkat dan orang tua angkat, tidak mencakup anak dan orang tua yang berbeda agama ataupun anak luar perkawinan.¹

Kenyataan di atas tidak lepas dari pemahaman terhadap teks-teks hukum Islam/Syariah terutama Nash qur'an dan Sunnah. Disadari bahwa dalam memahami Hukum Islam tersebut terkait dengan perkembangan masyarakat, terdapat dua kecenderungan yang tampak kontradiktif. Sebagian ahli fikih terkesan ekstra hati-hati dan teliti, bahkan cenderung khawatir menggunakan *ra'y* (nalar) dalam merumuskan hukum terkait dengan perubahan situasi dan kondisi yang melingkupinya; sementara sebagian ulama lainnya tampak lebih berani menggunakan *ra'y* dalam mengkontekstualisasikan hukum Islam itu dengan mempertimbangkan perubahan sosial masyarakat.

Dalam upaya untuk menghadapi problem hukum terkait dengan perubahan situasi dan kondisi tersebut, para ahli hukum Islam (*fuqaha*) telah berhasil membentuk sistem hukum Islam dan membangun metode penemuan hukum (*principles of islamic jurisprudence*). Dalam hal ini muncul metode-metode *istinbat* dengan menggunakan kaidah ushul dan kaidah fikih sebagai sarana penemuan hukum Islam (*rechtoinding/istinbat*), dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan hukum (kemaslahatan). Dalam perkembangannya, muncul kajian-kajian kritis yang menghendaki agar norma hukum Islam lebih maslahat, penting diformulasikan ke dalam legislasi (peraturan perundang-

undangan). Caranya adalah dengan mendasarkan penemuan hukum itu pada nilai-nilai esensial/substansial dari tujuan syariat/ajaran Islam, yang dikenal sebagai *Maqâsid al-Syarî'ah*.

Untuk itu, *Maqâsid al-Syarî'ah* sangat penting diimplementasikan ke dalam legislasi hukum Islam di Indonesia, baik di bidang perdata (seperti perkawinan, waris, wasiat) dan pidana maupun ekonomi syariah.² Untuk memahami kerangka pikir ini perlu memahami terlebih dahulu mengenai urgensi *Maqâsid al-Syarî'ah* sebagai paradigma *ijtihad/istinbat al-hukm*.³ Berpijak pada kerangka pikir di atas, tulisan ini akan menganalisis bagaimana kerangka filosofis urgensi merevitalisasi *Maqâsid al-Syarî'ah* sebagai paradigma *ijtihad* dalam legislasi hukum Islam di Indonesia?; dan bagaimana formula implementasi *Maqâsid al-Syarî'ah* sebagai paradigma *ijtihad* dalam legislasi hukum Islam di Indonesia?

B. MAQÂSID AL-SYARÎ'AH DAN URGENSINYA DALAM ISTINBAT AL-HUKM

1. Landasan Filosofis *Maqâsid al-Syarî'ah*

Istilah *Maqâsid al-Syarî'ah* merupakan kata majemuk (*murakkab idafi*), terdiri dari kata *Maqâsid*⁴ dan *al-Syarî'ah*,⁵ yang bermakna tujuan-

²Istilah ekonomi syariah ini khas Indonesia. Di luar negeri digunakan istilah ekonomi Islam (*islamic economic, al-iqtisâd al-Islâmî*), sebagaimana bank Islam (*islamic banking, al-bunûk al-Islâmîyah*). Ekonomi Syariah dapat diartikan sebagai sekumpulan dasar-dasar umum dan ketentuan aktivitas ekonomi yang sesuai dengan prinsip syariah, yang digali dari sumber hukum Islam (Al-quran, Sunnah dan *ijtihad*).

³*Ijtihâd* berarti "pengerahan kesanggupan untuk mengerjakan sesuatu yang sulit". Definisi *ijtihad* menurut bahasa ini relevan dengan definisi *ijtihad* menurut terminologi, karena untuk melakukannya diperlukan beberapa persyaratan yang tidak mungkin pekerjaan itu dilakukan setiap orang. *Ijtihâd*, menurut terminologi *fuqaha*, adalah pengerahan segenap kesanggupan dalam melakukan pengkajian terhadap sesuatu yang terpuji, disertai daya kekuatan (*bayl al-majhûd wa-istifrâ' al-wus' fi fi'l syay' fihî kulfah wa-juhûd*). Lihat Fakhr al-Dîn al-Râzî, *al-Mahsûl fi 'Ilm al-Usûl*, Tâhâ Jâbir al-'Alwânî, ed. (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1992), Juz VI, 6 dst., Hasan Hanafî, *Min al-Nass ilâ al-Wâqî'* (Kairo: Markaz al-Kitâb li-al-Nasyr, 2005), Jilid II, 444 dst., Muhammad Hâsyim Kamâlî, *Principles of Islamic Jurisprudence*, reprint (Cambridge: Islamic Texts Society, 1991), 366 dst., dan Ali MD, "Mengharmoniskan Hubungan Syiah dan Sunni", 129-134.

⁴Kata "*Maqâsid*" adalah jamak (plural) dari kata "*Maqsad*" (*masdar mîmî*) dari kata kerja "*qasada, yaqsidu qasdan wa-maqsadan*" yang memiliki arti sebagai legitimasi; komitmen terhadap jalan yang benar (QS. al-Nahl: 9), dan dapat diartikan sebagai keseimbangan dan moderat (QS. Luqman: 19).

⁵Kata "*Syarî'ah*" secara harfiah berasal dari akar kata "*syara'a*" dan memiliki dua arti yaitu: sumber air (mata air) yang dapat

¹Lihat Ahmad Ali MD, "Mengharmoniskan Hubungan Syiah dan Sunni: Perspektif Ushul Fikih". *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Vol. 13 No. 3 (2014), 133.

tujuan Syariat.⁶ Sederhananya, *Maqâsid al-Syarî'ah* berarti "tujuan-tujuan ajaran agama atau segala yang menjadi maksud dan tujuan dalam agama". *Maqâsid al-Syarî'ah* dalam istilah terminologi dapat dilihat dari berbagai literatur ulama klasik, meskipun tidak ditemukan rumusan definitif.⁷ Definisi epistemologi *Maqâsid al-Syarî'ah* justru ditemukan dalam karya ulama kontemporer.⁸ Ibn 'Âsyûr, misalnya, mendefinisikan bahwa: "*Maqâsid al-Tasyrî' al-'Âmmah hiya: al-ma'ânî wa-al-hikam al-malhûzah li-al-Syarî' fi jamî' ahwâl al-tasyrî' aw-ma'zâmihâ, bi-haytsu lâ takhtassu mulâhazatuhâ bi-al-kawf fi naw'in khâssin min ahkâm al-syarî'ah...*"⁹

Berdasarkan beberapa definisi yang dikemukakan para ulama dapat dikatakan bahwa kandungan *Maqâsid al-Syarî'ah* atau tujuan

digunakan sebagai air minum (*masyra'at al-mâ': mawrid al-mâ'*), dan jalan yang benar (lurus) (QS. al-Jâtsiyah: 18). Dalam kaitan ini, kedua arti tersebut dapat dipadukan: *Syarî'ah* berarti jalan yang membekas menuju air karena sudah sering dilalui, dan sebagai sumber air yang selalu diambil orang untuk keperluan hidupnya. Lihat *al-Munjid fi al-Lughah wa-al-A'lâm* (Beirut: Dâr al-Masyraq, 1998), 382-383, al-Jurjânî, *al-Ta'rîfât* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), 130, dan Fyzee, Asaf A.A. *Outlines of Muhammadan Law* (London: Oxford University Press, 1955), 15.

⁶Lihat Bernard G. Weiss, *The Spirit of Islamic Law* (Athens: The University of Georgia Press, 1998), 80.

⁷Karya-karya dimaksud seperti karya al-Juwaynî, al-Râzî, al-Ghazâlî, al-'Izz ibn 'Abd al-Salâm, termasuk al-Syâtibî yang dianggap bapak *Maqâsid*. Mungkin hal ini disebabkan penggunaan term *Maqâsid al-Syarî'ah* waktu itu belum menjadi disiplin ilmu yang mandiri atau belum dianggap perlu diberi penjelasan, karena bagi kalangan tertentu, maknanya dipandang sudah jelas. Misalnya, al-Ghazâlî dalam membahas *Maqâsid* tidak memberikan batasan secara rinci pengertian *Maqâsid al-Syarî'ah*, kecuali hanya mengatakan: "*wa-maqsûdu al-syarî' min al-khalqî khamsatun wahuwa: an yahfaza 'alayhim dînahum wa-nafsahum, wa-'aqlahum wa-naslahum wa-mâlahum*" (tujuan syariat Allah SWT bagi makhluk-Nya adalah untuk menjaga agama mereka, jiwa, akal, keturunan, dan harta mereka). Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ min 'Ilm al-Usul* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000), 174. Kata *Maqâsid* dalam kitab *al-Muwâfaqât* ditujukan bukan untuk konsumsi umum. Di dalamnya hanya dikatakan: "Sungguh syariat itu bertujuan untuk mewujudkan kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat, atau hukum-hukum itu disyariatkan untuk kemaslahatan manusia". al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, Juz II, 6.

⁸Di antaranya Ibn 'Âsyûr, 'Alâl al-Fâsî, Ahmad al-Raysûnî dan Wahbah al-Zuhaylî.

⁹Yakni "*Maqâsid al-Syarî'ah* adalah makna dan hikmah yang dicatatkan atau diperlihatkan oleh Allah SWT dalam semua atau sebagian besar syariat-Nya, juga masuk dalam wilayah ini sifat-sifat syariat atau tujuan umumnya." Muhammad al-Tâhir Ibn 'Âsyûr, *Maqâsid al-Syarî'ah al-Islâmiyah* (Kairo: Dâr al-Salâm, 2005), 49. Definisi ini senada dengan rumusan 'Alâl al-Fâsî, "*al-Murad bi-Maqâsid al-Sharî'ah: al-ghayah minha wa-al-asrar allati wada'aha al-Syarî' 'inda kulli hukmin min ahkamihâ*". 'Alâl al-Fâsî, *Maqâsid al-Syarî'ah al-Islâmiyah wa-Makârimuhâ* (T.t.p.: Dâr al-Gharb al-Islâmî, 1991), 7.

¹⁰Al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, Juz II, 131.

hukum Islam adalah untuk kemaslahatan manusia (*li-masâlih al-'ibâd*). Pandangan tersebut didasarkan pada titik tolak pemahaman bahwa "di balik suatu kewajiban (*taklîf*) yang diciptakan adalah dalam rangka mewujudkan kemaslahatan manusia, sehingga setiap hukum pasti mempunyai tujuan tertentu". Jadi bila ada hukum yang tidak mempunyai tujuan, berarti memberi beban *taklîf* yang tidak dapat dilaksanakan, dan itu mustahil dalam Islam.¹⁰ Jelasnya, hukum yang telah ditentukan dan diturunkan kepada manusia tidaklah dibuat untuk hukum itu sendiri, melainkan untuk kemaslahatan manusia. Inilah esensi ajaran Islam.

Kontruksi *Maqâsid al-Syarî'ah* ditinjau dari historisnya telah dikembangkan oleh para ulama mujtahid pra al-Syâtibî, namun masih dalam bentuk doktrin yang pembahasannya belum dibangun secara epistemologis, bahkan hanya dijadikan sebagai sub pembahasan atau menjadi pembahasan kecil dalam beberapa kajian.¹¹ Pemikiran *Maqâsid* pada fase ini muncul dengan corak dan versi yang beraneka ragam, meskipun hanya terkesan penambahan dan pengembangan. Para ulama umumnya sepakat bahwa tujuan syariah adalah mewujudkan maslahat (*jalb al-maslahah/manfa'ah*) dan menghindarkan mafsadah (*daf' al-mafsadah*), dan untuk mewujudkan *Maqâsid al-Syarî'ah/al-maslahah* mereka pun sepakat mengklasifikasikannya kepada tiga tingkatan: *al-darûriyât*,¹² *al-hâjîyât*¹³

¹¹Ini misalnya pertama kali dilakukan al-Tirmidzi al-Hakim (± w. 285 H.) dalam karya-karyanya, seperti *al-Salâh wa-Maqâsiduh*, *al-Hajj wa-Asrâruh*, *al-'Illah*, *'Ilal al-Syarî'ah*, dan *'Ilal al-'Ubudiyah*. Setelahnya muncul antara lain Abû Mansûr al-Mâtiridî (w. 333. H.); Abû Bakr al-Qaffâl al-Syâsyî (w. 365 H.), Abû Bakr al-Abharî (w.375 H) dan al-Bâqilânî (w. 403 H.), kemudian dilanjutkan al-Juwaynî (w. 478 H.) dan al-Ghazâlî (w. 505 H.), serta para ulama fikih, seperti al-'Izz ibn 'Abd al-Salâm (w. 660 H.), Syihâb al-Dîn al-Qarâfî (w. 685 H.), Najm al-Dîn al-Tûfî (w. 716 H.), Ibn Taimîyah (w. 728 H.) dan muridnya Ibn al-Qayyîm al-Jawzîyah (w. 751 H.), serta Abû Ishâq al-Syâtibî (w. 790 H.). Lihat al-Kaylânî, *Qawâ'id al-Maqâsid 'inda al-Imâm al-Syâtibî*, 14 dst.

¹²*Maqâsid al-Darûriyât* (primer) adalah sesuatu yang mutlak ada demi terwujudnya kemaslahatan agama dan dunia. Apabila kategori ini tidak terpenuhi, maka akan menimbulkan kerusakan bahkan hilangnya hidup dan kehidupan, seperti makan dan minum, salat, puasa, zakat dan ibadah lainnya. *Maqâsid al-Darûriyât* ini ada lima, dikenal sebagai *al-Kulliyat al-Khamsah*. Perlindungan *al-Kulliyat al-Khamsah* ini dapat dilakukan dengan dua cara, yaitu: 1) dari segi eksistensinya/internal (*min nâ hiyati al-wujûd*), yakni dengan menjaga dan memelihara sesuatu yang dapat melanggengkan eksistensinya; dan 2) dari segi ketidakadaannya/eksternal (*min nâhiyat al-'adam*), yakni dengan cara mencegah sesuatu yang menyebabkan ketidakadaannya. al-

dan *al-tahsînîyât*.¹⁴ Ketiga tingkatan *Maqâsid al-Syarî'ah* di atas masing-masing dikembangkan pula ke dalam tiga klasifikasi tingkatan (*al-darûrîyât*, *al-hâjîyât* dan *al-tahsînîyât*).¹⁵ Konstruksi *Maqâsid* demikian menjadi dasar bagi ulama

Syâtîbî, *al-Muwâfaqât*, Juz II, 8. *Maqâsid al-darûrîyât* merupakan tujuan utama dalam pembinaan hukum yang mutlak harus dicapai dan segala tuntutan (perintah) terkait dengannya bersifat mutlak dan pasti, serta hukum syara' yang berlatar belakang pemenuhan kebutuhan ini menjadi wajib. Sebaliknya, larangan yang berkaitan dengan dharuriyat juga tegas dan mutlak dan hukum yang ditimbulkan menjadi haram (*harâm yâti*). Beberapa contohnya: (1) Menjaga agama dari segi eksistensinya/internal (*min nâ hiyati al-wujûd*), yaitu penegakan syiar agama (salat, puasa zakat dsb), dakwah Islam, jihad fi sabilillah; dan menjaga agama dari segi negatif/eksternal (*min nâhiyat al-'adam*), yaitu menjaga dari upaya penyimpangan ajaran agama dan memberikan hukuman atas orang murtad; (2) Menjaga jiwa dari segi internal, yaitu memberi nutrisi, makanan dan minuman; dan menjaga jiwa dari segi eksternal, seperti menjalankan sanksi qisas dan diyat terhadap pidana pembunuhan; (3) Menjaga akal dari segi internal, yaitu dengan menuntut ilmu dan melatih berpikir positif; dan menjaga akal dari segi eksternal, yaitu menjatuhkan *hadd al-syurb* (sanksi terhadap pengonsumsi minuman keras dan dan penyalahgunaan narkoba); (4) Menjaga keturunan/harga diri dari segi internal, yaitu anjuran nikah, dan menjaga keturunan/harga diri dari segi eksternal, yaitu penjatuhan *hadd al-zinâ* (sanksi zina) terhadap pelakunya; (5) Menjaga harta dari segi internal, yaitu anjuran bekerja dan mencari rizki yang halal; dan menjaga harta dari segi eksternal, yakni larangan mencuri dan menipu harta orang lain dan penjatuhan *hadd al-sariqah* (sanksi pencurian/penipuan) atas pelakunya. Al-Syâtîbî, *al-Muwâfaqât*, Juz II, 7-8.

¹³*Maqâsid Hâjîyât* (sekunder) adalah sesuatu yang sebaiknya ada agar dapat leluasa dalam melaksanakannya dan terhindar dari kesulitan. Jika sesuatu ini tidak ada, maka tidak akan meniadakan atau merusak kehidupan ataupun menimbulkan kematian, melainkan hanya mengakibatkan kesulitan dan kesempitan (*al-masyaaqqah wa-al-haraj*). Tujuan *hâjîyât* jika ditinjau dari segi penetapan hukum dapat dikelompokkan pada tiga bagian: *Pertama*, sesuatu yang disuruh syara' untuk melaksanakan kewajiban dengan baik, yang disebut "*muqaddimah wâjib*". Contoh: membangun sarana pendidikan, seperti sekolah dan segala yang disuruh agama untuk menuntut ilmu guna meningkatkan kualitas akal. *Kedua*, sesuatu yang dilarung syara', dimaksudkan guna menghindarkan pelanggaran salah satu unsur *darûrîyât*, seperti larangan zina berada pada tingkat *darûrîyât*, sehingga segala yang mengarah pada perzinahan juga dilarang, seperti berduaan dengan lawan jenis. Ini dimaksudkan untuk menutup pintu pelanggaran terhadap larangan yang bersifat *darûrîyât*. *Ketiga*, segala bentuk kemudahan dan keringanan (rukhsah) yang diberikan karena ada kesukaran dan kesulitan sebagai pengecualian dari hukum '*azîmah*, baik dalam masalah ibadah maupun muamalat. Contohnya, boleh qasar dan jama' salat, dan boleh berbuka puasa pada bulan Ramadhan bagi musafir atau orang sakit, dan boleh *ijârah*, sewa menyewa, jual salam, dan transaksi *mudârabah*, dsb. Al-Syâtîbî, *al-Muwâfaqât*, Juz II, 10.

¹⁴*Maqâsid Tahsînîyât* adalah sesuatu yang sebaiknya ada untuk memperindah kehidupan, namun jika tidak terpenuhi kehidupan tidak akan rusak dan juga tidak akan menimbulkan kesulitan, hanya dinilai kurang pantas dan tidak layak menurut ukuran tata-krama dan kesopanan. Al-Syâtîbî, *al-Muwâfaqât*, Juz II, 10.

¹⁵Misalnya *hifz al-dîn*, berdasarkan tingkat kepentingannya dapat dibedakan menjadi tiga peringkat: a) peringkat *darûrîyât*, yaitu memelihara agama dalam peringkat primer, seperti salat fardu lima waktu; b) peringkat *hâjîyât*, melaksanakan ketentuan

semasa al-Juwaynî,¹⁶ dielaborasi lebih lanjut oleh al-Ghazâlî,¹⁷ al-Râzî,¹⁸ terutama al-Syâtîbî, dan direvitalisasi atau diliberasikan oleh Najm al-Dîn al-Tûfî (w. 716/1316).¹⁹

Teori *Maqâsid al-Syarî'ah* yang dikembangkan al-Syâtîbî dalam kitab *al-Muwâfaqât*, diposisikan sebagai salah satu bagian dalam corak aliran yang terpisah dari aliran Ushul Fiqh lainnya (aliran Mutakallimin dan Fuqaha). Ini karena al-Shatibi dianggap mampu menggabungkan teori-teori Ushul Fiqh (*nazarîyat usûlîyah*) dengan

agama dengan tujuan menghindari kesulitan, seperti salat jama' dan qasar bagi musafir. c) peringkat *tahsînîyât*, mengikuti petunjuk agama untuk menjunjung tinggi martabat manusia/akhlaq mulia, sekaligus melengkapi pelaksanaan kewajibannya kepada Tuhan, seperti menutup aurat baik pada waktu salat maupun di luarnya, dan membersihkan badan, pakaian dan tempatnya. Pengabaian terhadap peringkat yang pertama mengancam eksistensi agama; sedangkan pengabaian terhadap peringkat yang kedua tidak akan mengancam eksistensi agama, tetapi mempersulit pelaksanaannya; sementara pengabaian terhadap peringkat yang ketiga tidak menyebabkan apa pun dan keduanya, tetapi mengurangi kelengkapan dan kesempurnaan dalam menjalani kehidupan ini. Lihat al-Syâtîbî, *al-Muwâfaqât*, Juz II, 8-15, dan al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, 174.

¹⁶*Maqâsid* itu didasarkan pada lima pilar, yaitu: 1) sesuatu yang dapat dinalar dan dipahami maknanya, sehingga diinterpretasikan sebagai *darûrîyât*, seperti sanksi qisas disyariatkan untuk menghindarkan manusia dari pertumpahan darah; 2) sesuatu yang berhubungan dengan hajat umum tapi tidak mencapai tingkatan *darûrîyât*, seperti *ijârah* disyariatkan karena ada kebutuhan bagi orang yang tidak mempunyai milik; 3) sesuatu yang tidak berhubungan dengan darurat khusus atau hajat umum, tapi dapat mencapai keutamaan dan kesenangan, seperti membersihkan hadats dan menghilangkan kotoran; dan 5) sesuatu yang tidak berdasar kepada *darûrîyât* ataupun *hâjîyât*, namun dapat menjadi suplemen. Lihat 'Abd al-Mâlik ibn 'Abdillâh al-Juwaynî, *al-Burhân fi Usûl al-Fiqh* (Kairo: Dâr al-Ans, 1400), Juz II, 810, 811, 823, 905, 911, 913, 914, 925, 961 dan 1238.

¹⁷Al-Ghazâlî, murid al-Juwaynî dalam mengembangkan pemikiran *Maqâsid* tidak jauh berbeda dengan gurunya, tetapi sedikit lebih jauh mengelaborasi tiga tingkatan *Maqâsid* (*al-darûrîyât*, *al-hâjîyât* dan *al-tahsînîyât*) dan menambahkan bahwa tingkatan *Maqâsid* yang lebih rendah akan menjadi penyempurna (*mukammilat*) bagi *Maqâsid* yang lebih kuat, sehingga *al-hâjîyât* sebagai penyempurna *al-darûrîyât* dan *al-tahsînîyât* menjadi penyempurna *al-hâjîyât*. Hal ini tidak dapat dibolak-balik. Al-Ghazâlî, *al-Mustasfâ*, 174.

¹⁸Konstruksi *Maqâsid* versi al-Râzî dan Ibn 'Abd al-Salâm juga tidak berbeda jauh dengan pemikiran *Maqâsid*nya al-Ghazâlî, karena dapat dipastikan sumbernya satu, yaitu *Maqâsid*nya al-Juwaynî, sehingga mereka hanya menambah dan menyempurnakan bangunan *Maqâsid* keduanya (al-Juwaynî dan al-Ghazâlî). Lihat al-Râzî, *al-Mahsûl fi 'Ilm al-Usûl*, ed. Taha Jâbir Fayyâd al-'Alwânî (Beirut: Muassasat al-Risâlah, 1992), Juz VI, 157-159, dan 'Izz al-Dîn Ibn 'Abd al-Salâm, *Qawâ'id al-Ahkâm fi Masâlih al-Anâm*, ed. 'Abd al-Latîf Hasan 'Abd al-Rahmân (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), Juz I, 7 dst, Juz II, 45 dst.

¹⁹Hal ini karena al-Tûfî menghilangkan keterikatan pada klasifikasi atau kategori *maslahah* yang dibuat oleh para ulama sebagai *mu'tabarah*, *mulghah* dan *mursalah*. Lihat Najm al-Dîn al-Tûfî, *Syarh Mukhtasar al-Rawdah* (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1990), Juz III, 214.

konsep *Maqâsid al-Syarî'ah* sehingga produk hukum yang dihasilkan dipandang lebih hidup dan lebih kontekstual. Tesis *Maqâsid al-Syarî'ah* yang dikembangkan al-Syat'ibî diklasifikasi menjadi dua bagian penting, yaitu *Qasd al-Syâri'* (maksud Syari') dan *Qasd al-Mukallaf* (maksud mukallaf).²⁰

2. Urgensi Memahami *Maqâsid al-Syarî'ah* dalam Penetapan Hukum Islam

Paradigma *Maqâsid al-Syarî'ah* harus mendapat penekanan dalam setiap teori ijthad alternatif, sebab kajian terhadap *Maqâsid al-Syarî'ah* itu sendiri dapat memperkaya dan memperkuat pemikiran Islam kontemporer, serta

²⁰*Qasd al-Syâri'* (maksud Syari') dibagi lagi menjadi empat bagian: 1) Tujuan Allah SWT dalam menetapkan syariat atau hukum (*Qasd al-Syâri' fi Wad' al-Syarî'ah*) tiada lain kecuali untuk memberikan kemaslahatan dan menghindarkan kemudharatan (*jalb al-masâlih wa-dar' al-mafâsid*). Kemaslahatan ini diklasifikasikan menjadi *al-darûriyât*, *al-hâjîyât* dan *al-tahsînîyât*. 2) Tujuan-Nya menurunkan syariat untuk dapat dipahami (*Qasd al-Syâri' fi Wad' al-Syarî'ah li-al-Ifhâm*). Terkait hal ini ada dua hal penting. *Pertama*, syariat diturunkan dalam Bahasa Arab (QS. Yusuf: 2; QS. al-Syu'ara: 195), sehingga untuk memahaminya terlebih dahulu harus memahami seluk beluk ketatabahasaan Arab. *Kedua*, syariat bersifat *ummiyyah*, artinya diturunkan kepada umat yang *ummi*, yang tidak mengetahui ilmu-ilmu lain, keadaan mereka diibaratkan seperti ketika dilahirkan, tidak belajar ilmu apa-apa. Ini dimaksudkan agar syariah mudah dipahami oleh semua kalangan, karena pangkal syariah adalah kemaslahatan manusia. 3) Tujuan-Nya dalam menetapkan syariat adalah untuk dilaksanakan sesuai dengan yang ketentuannya (*Qasd al-Syâri' fi Wad'i al-Syarî'ah li-al-Taklîf bi-Muqtadâhâ*). Dalam kaitan ini, ada dua hal penting. *Pertama*, taklif yang di luar kemampuan manusia secara syari tidak dianggap sah meskipun akal membolehkannya. *Kedua*, taklif yang mengandung kesulitan (*al-taklîf bimâ fihî masyaqqah*), bukanlah untuk menimbulkan kesulitan atas mukallaf, tetapi justru ada manfaat tersendiri baginya. (3) Tujuan-Nya menurunkan Syariat berlaku untuk semua hambanya (*Qasd al-Syâri' fi Dukhûl al-Mukallaf tahta Ahkâm al-Syarî'ah*), tidak ada pengecualian selain dengan sesuatu yang sudah digariskan syariat. Tujuan penetapan syariah adalah untuk membebaskan manusia dari belenggu hawa nafsu, sehingga akan muncul pengakuan darinya secara sukarela sebagai hamba Allah SWT, sebagaimana ia tidak bisa melepaskan diri dari predikat sebagai hamba ("*al-maqsad al syar'i min wad'i al-syarî'ah ikhrâju al-mukallaf 'an dâ'i'yati hawâhu, hattâ yakûna 'abdan li-llâhi ihtiyâran kamâ yakûnu 'abdan li-llâhi idtirâran*"). Adapun *Maqâshid* yang kedua (Tujuan Syari' kepada subyek hukum, *mukallaf*), ditekankan pada dua hal: a) Tujuan Syari' kepada *mukallaf* adalah segala niat (maksud) dari perbuatan yang akan dilakukan harus sejalan dengan tuntutan syariah, sehingga "niat" menjadi dasar dari suatu amal perbuatan. Keabsahan atau tidaknya suatu amal, dan pembedaan kategorisasi ibadah wajib atau sunnah dan seterusnya sangat bergandung pada niat; b) Siapapun yang menjalankan perintah Allah SWT, tetapi bermaksud atau berniat lain maka tidak seperti yang dimaksudkan syariah (perbuatannya batal). Lihat al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, Juz II, 128, 149, 183.

mengarahkan kepada sasaran yang tepat.²¹ Intinya, signifikansi paradigma *Maqâsid al-Syarî'ah* adalah untuk mengarahkan kepada suatu kesimpulan hukum yang tepat sasaran, yakni memberikan kemaslahatan bagi manusia.²²

Dalam perkembangan selanjutnya, konsep *Maqâsid al-Syarî'ah* terus mengalami pengembangan. *Maqâsid al-Syarî'ah* semakin dikembangkan lagi muatannya, bukan hanya terbatas *al-Kullîyyah al-Khamsah* (Lima Prinsip Syariat Universal): *hifz al-dîn*, *hifz al-nafs*, *hifz al-nasl*, *hifz al-'aql*, dan *hifz al-mâl*, tetapi juga mencakup *al-'adâlah* (keadilan), *al-musâwah* (egalitarian), *al-hurrîyah* (kebebasan), *al-huqûq al-ijtimâ'îyah wa-al-iqtisâdîyah* (hak-hak sosial dan perekonomian).²³ Pada masa sekarang, *al-Kullîyyah al-Khamsah*, menurut Jamâl 'Atîyah, dapat dikembangkan menjadi empat segmen: segmen individu (*majâl al-fard*), keluarga (*majâl al-usrah*), umat (*majâl al-ummah*), dan kemanusiaan (*majâl al-insân*).²⁴

Stressing pada *Maqâsid al-Syarî'ah* dewasa ini menjadi semakin signifikan untuk kebutuhan proyek Islam. Dalam konteks inilah, Walid Saif menegaskan bahwa proyek Islam harus ditekankan pada prinsip-prinsip Islam dan tujuan Syariat (*Maqâsid al-Syarî'ah*) untuk memproduksi sebuah model modern bagi kemajuan dan peradaban yang merefleksikan nilai-nilai universalnya. Hal ini pada esensinya merupakan proses kesejarahan yang dapat dicapai dengan pencerahan (*enlightenment*), partisipasi aktif dalam urusan-urusan dunia, produksi pengetahuan dan akumulasi kemajuan-kemajuan dalam seluruh level kehidupan sosial (masyarakat).²⁵ Dengan demikian, penekanan *Maqâsid al-Syarî'ah* tersebut telah menjadi *trend* pemikiran yang berlangsung

²¹Lihat Ahmad al-Raysûnî, "Tasdîr (Pengantar)", dalam 'Abd al-Rahmân Ibrâhîm al-Kaylânî, *Qawâ'id al-Maqâsid 'inda al-Imâm al-Syâtibî: 'Ardan wa-Dirâsah* (Damaskus: Dâr al-Fikr dan al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 2000), 7-9.

²²Dalam konteks ini, al-Syâtibî (w. 790/1388), menyatakan bahwa: "Siapun yang tidak mendalam pengetahuan atau wawasannya tentang *Maqâsid al-Syarî'ah*, maka ia memahami Syariat tidak sesuai dengan tujuan yang dikehendaki Syariat itu sendiri. Dikutip dalam al-Raisûnî, "Tasdîr (Pengantar)", 9.

²³Lebih rinci lihat Jamâl 'Atîyah, *Nahwa Tafîl Maqâsid al-Syarî'ah* (Damaskus: Dâr al-Fikr dan al-Ma'had al-'Âlamî li al-Fikr al-Islâmî, 2001), 98, dst.

²⁴Lihat 'Atîyah, *Nahwa Tafîl Maqâsid al-Syarî'ah*, 139, dst.

²⁵Lihat Walid Saif, "Human Rights and Islamic Revivalism", dalam Tarik Mitri (ed.) *Religion, Law and Society: a Cristian-Muslim Discussion* (Geneva: WCC Publication, 1995), 123.

mulai abad ke-20 M.²⁶

Berdasarkan realitas di atas, dalam kaitannya dengan penetapan hukum Islam, kedudukan *Maqâsid al-Syarî'ah* menjadi sangat urgen, karena sebagaimana dikatakan Ibn al-Qayyim al-Jauziyyah, segala ketentuan yang menyimpang dari keadilan dan kemaslahatan bukanlah syariat/hukum Islam. Kedudukan *Maqâsid al-Syarî'ah* lebih lanjut dapat dilihat dari kerangka praksis *masalahah* yang mencakup dua bentuk, yaitu mewujudkan manfaat, kebaikan, dan kesenangan untuk manusia (*jalb al-manâfi' al-masâlih*), dan menghindarkan manusia dari kerusakan dan keburukan (*daf' al-mafâsid*). Untuk menentukan baik-buruknya (manfaat atau mafsadah) suatu perbuatan dan guna mewujudkan tujuan pokok pembentukan dan pembinaan hukum, tolak ukur yang digunakan adalah sesuatu yang menjadi kebutuhan dasar kehidupan manusia. Tuntutan kebutuhan tersebut mempunyai tingkatan-tingkatan yang berurutan, sebagaimana telah disebutkan, yaitu *darûrîyat*, *hâjîyat* dan *tahsinât*.

C. IMPLEMENTASI MAQÂSID AL-SYARÎ'AH DALAM LEGISLASI HUKUM ISLAM

Memahami hukum Islam dan melegislasikannya ke dalam peraturan perundang-undangan (hukum positif) haruslah dilakukan dalam kerangka paradigma ijtihad yang menekankan *Maqâsid al-Syarî'ah* melalui metode *masalahah*, sebagai cara praktisnya. *Maslahah* dalam kaitannya dengan legislasi adalah bagian dari metode besar *al-Siyâsah al-Syar'îyah*.²⁷

Legislasi, sebagai bagian dari *al-Siyâsah al-*

Syar'îyah, dapat dilihat sebagai cara untuk memelihara dan melindungi *al-Kullîyat al-Khamsah* (Panca Nilai Universal). Pemeliharaan dan perlindungan *al-Kullîyat al-Khamsah* itu dapat dilakukan dengan dua cara, yaitu dari segi positif/eksistensinya (*min nâhiyati al-wujûd*), yakni dengan cara menjaga dan memelihara segala yang dapat melanggengkan eksistensi *al-Kullîyat al-Khamsah*; dan dari segi negatif/penegasian (*min nâhiyat al-'adam*), yakni dilakukan dengan cara mencegah hal-hal yang menyebabkan penegasian masalahat dalam *al-Kullîyat al-Khamsah*.²⁸

Di sinilah legislasi diperlukan agar *al-Kullîyat al-Khamsah* itu dapat dipenuhi. Tolak ukur pemenuhan *al-Kullîyat al-Khamsah* itu melalui legislasi tersebut keberadaan hukum Islam menjadi bersifat mengikat (*legal binding*) atas warga negara, mempunyai kekuatan hukum atas pelanggaran terhadapnya. Sebagaimana diketahui bahwa hukum Islam, ditinjau dari periodisasi penerimaannya di Indonesia, pada dasarnya dapat diklasifikasikan menjadi dua macam, yaitu hukum Islam yang bersifat *persuasive source*, dan hukum Islam yang bersifat *authoritative source*. Hukum Islam sebagai *persuasive source* maksudnya adalah hukum Islam diyakini dapat diterima keberlakuannya oleh setiap orang Islam. Sedangkan hukum Islam sebagai *authority source* berarti hukum Islam diyakini oleh setiap orang Islam memiliki kekuatan yang harus dilaksanakan. Dengan ungkapan lain, hukum Islam dapat berlaku secara yuridis formal apabila dikodifikasikan dalam produk perundang-undangan nasional. Untuk mengembangkan proses transformasi hukum Islam ke dalam supremasi hukum nasional, diperlukan partisipasi semua pihak dan lembaga terkait, seperti halnya hubungan hukum Islam dengan badan kekuasaan negara yang mengacu kepada kebijakan politik hukum yang ditetapkan (*adatrechts politiek*). Politik hukum itu, dalam bahasa fiqh, disebut *al-Siyâsah al-Syar'îyah*, merupakan produk interaksi kalangan elite politik

²⁶Lihat David Johnston, "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Ushûl al-Fiqh", dalam *Islamic Law and Society*, Vol. 11, No. 2, Leiden: Koninklijke Brill NV, (2004), 233-235. Dalam penelitian Johnston dan Wael B. Hallaq, pendekatan yang menekankan pada *Maqâsid al-Syarî'ah* tersebut dapat dikelompokkan menjadi dua alur, kecenderungan atau model, yaitu model "religius utilitarianism" (*utilitarianisme religius*)/pendekatan *Maqâsidî* ("purposeful"/"purposive") dan model "religious liberalism" (liberalisme religius). Lihat Wael B. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunnî Ushûl al-Fiqh* (United Kingdom: Cambridge University, 1997), 255, dan Johnston, "A Turn", 233-235.

²⁷*Al-Siyâsah al-Syar'îyah* artinya *siyâsah* (kebijakan) yang berlandaskan pada kaidah-kaidah syara', hukum-hukum dan petunjuk-petunjuknya. Makna *siyâsah*, sebagaimana dikatakan Yûsuf al-Qarâdâwî, mencakup dua pengertian, yakni arti umum, dan arti khusus. Dalam arti umum, *siyâsah* berarti mengatur persoalan-persoalan manusia dan kebutuhannya dalam kehidupan ini dengan syariat agama, sedangkan dalam arti khusus, *siyâsah* berarti kebijakan yang diambil imam (pemimpin/penguasa), atau suatu ketentuan yang dikeluarkan dari hukum-hukum dan

ketetapan-ketetapan, yang dimaksudkan untuk mencegah kerusakan (*mafsadat*) yang nyata, atau untuk tindakan preventif dari kerusakan yang mungkin terjadi, maupun untuk pembenahan (perbaikan) yang bersifat spesifik. Lihat Yûsuf al-Qarâdâwî, *al-Siyâsat al-Syar'îyah fî Daw' Nusûs al-Syarî'ah wa-Maqâsidihâ* (Kairo: Maktabat Wahbah, 1998), 27, 32, dan Ahmad Ali MD, "Argumen Kriminalisasi Poligami", *Dialog*, Vol. 35, No. 1 (2012), 67-68.

yang berbasis kepada berbagai kelompok sosial budaya. Ketika elite politik Islam memiliki daya tawar yang kuat dalam interaksi politik itu, maka peluang bagi pengembangan hukum Islam untuk ditransformasikan ke dalam peraturan perundang-undangan semakin besar. Dengan adanya sifat kemengikatan ini diharapkan norma hukum Islam dapat dilaksanakan oleh umat Islam dengan penuh kesadaran dan kesungguhan. Agar norma hukum Islam dalam bentuk legislasi itu dapat ditaati dan diamalkan oleh warga negara, maka harus didasarkan pada orientasi kemaslahatan rakyat.

Singkatnya, implementasi *Maqâsid al-Syarî'ah* ke dalam legislasi hukum Islam di Indonesia dapat dilakukan melalui beberapa tahapan, yakni mula-mula melalui pembuatan fatwa oleh lembaga-lembaga otoritatif, seperti MUI— khusus dalam bidang ekonomi oleh DSN-MUI, LBM NU, dan Lajnah Tarjih Muhammadiyah, yang kemudian diserap atau diadaptasi ke dalam peraturan perundang-undangan. Mekanisme demikian merupakan bentuk *ijtihâd jamâ'î* (ijtihad kolektif).

Oleh karena *Maqâsid al-Syarî'ah* masih bersifat abstrak dan ideal, maka detail dan praktisnya haruslah dirupakan dalam bentuk pendapat-pendapat hukum/fiqh/fatwa. Pendapat-pendapat hukum/fiqh/fatwa tetap harus mengandung substansi hukum Islam (*Maqâsid al-Syarî'ah*) berupa keadilan, kesetaraan dan kemaslahatan (kebaikan/kepentingan bersama). Dalam mewujudkan kerangka pikir di atas, maka dalam membuat fatwa hukum yang kemudian akan diadopsi atau diadaptasi ke dalam peraturan perundang-undangan, haruslah mendasarkan pada perangkat metodologis yang dikemukakan oleh para ahli ushul fikih dalam mewujudkan dialog antara *nass*, *maslahah* dan *wâqi'ah* (realitas). Ada tiga perangkat metodologis yang harus diperhatikan.²⁹ *Pertama*, *Tahqîq al-Manât*, yakni upaya seorang mujtahid untuk mengidentifikasi dan memverifikasi substansi obyek hukum, sehingga dapat menghindari kesalahan teknis dalam penyesuaian antara satu hukum dengan obyeknya. *Kedua*, *I'tibâr Ma'âlat al-Ahkâm*, yakni mempertimbangkan dan memantau kondisi

aplikasi hukum yang telah ditempuh pada perangkat *Tahqîq al-Manât*. Jika pada perangkat pertama (*Tahqîq al-Manât*) menekankan urgensi seorang mujtahid memahami dan mendalami sesuatu/peristiwa (kasus) yang sedang terjadi, maka perangkat yang kedua (*I'tibâr Ma'âlat al-Ahkâm*) adalah mewajibkan untuk memahami dan mempertimbangkan dampak atau implikasi hukum yang akan terjadi (*mutawaqqa'*); menarik kemaslahatan ataukah justru menyebabkan kemafsadatan.³⁰ *Ketiga*, *Murâ'at al-taghayyurât*, yakni anjuran kepada setiap yang ingin melibatkan diri dalam proses penemuan dan penetapan hukum (*istinbât*) agar selalu memantau perkembangan dan perubahan yang terjadi dalam dunia realita, karena kebijaksanaan hukum akan dapat berubah berdasarkan perubahan waktu, tempat, kondisi, motivasi, dan adat-istiadat/tradisi.³¹ Oleh karena itu, ikhtilaf ulama mengenai suatu hukum harus pula dipertimbangkan dalam penetapan suatu hukum (*murâ'ât al-khilâf*).³²

Perangkat metodologis demikian, ditopang oleh Khaled Abou El-Fadl (Guru Besar Hukum Islam di Fakultas Hukum UCLA, Amerika Serikat). Menurutnya ada lima paramater yang harus diperhatikan dengan sungguh-sungguh dalam memahami dan menetapkan hukum Islam (*istinbât*), termasuk dalam upaya melegislasikannya ke dalam hukum positif, sehingga pemahaman dan penerapan hukum Islam itu bersifat otoritatif dan tidak otoriter. Kelima syarat di atas sebagai berikut.³³ *Pertama*: melakukan kejujuran (*honesty*), yakni seorang wakil (pengemban amanat dalam membuat keputusan hukum) tidak bersikap pura-pura memahami sesuatu yang tidak diketahuinya, tetapi bersikap jujur mengenai wawasan dan kemampuannya dalam memahami perintah Tuhan. *Kedua*, kesungguhan (*diligence*), yakni penuh tanggung jawab agar tidak mencederai yang berhak menerima hak.³⁴ *Ketiga*,

³⁰Lihat istilah ini dalam al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, Juz IV, 140, dan 151.

³¹Ibn Qayyim mengatakan: *Faslun fi Taghayyur al-Fatwâ wa-Ikhtilâfuhâ bi-hasbi taghayyur al-azminah wa-al-amkinah wa-al-ahwâl wa-al-niyât wa-al-'awâ'id*. Ibn al-Qayyim al-Jawziyah, *I'lâm al-Muwaqqi'în 'an Rabb al-'Âlamîn* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2003), Juz II, 3.

³²Lihat al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, Juz IV, 146-148.

³³Khaled M. Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women* (Oxford: Oneworld, 2001), 54-56.

³⁴Maksudnya bahwa seseorang bertanggung jawab atas

²⁸Al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, Juz II, 8.

²⁹Ketiga perangkat metodologis ini diadaptasi dari Al-Syâtibî dan Ibn Qayyim al-Jawziyah. Lihat al-Syâtibî, *al-Muwâfaqât*, Juz IV, 64-76, 140, dst.

kemenyeluruhan (*comprehensiveness*), yakni mempertimbangkan berbagai aspek yang terkait.³⁵ *Keempat*, merasionalisasikan (*reasonableness*), yakni melakukan interpretasi dan menganalisis hukum itu secara rasional (logis).³⁶ *Kelima*, melakukan pengendalian diri (*self-restraint*), yakni seseorang harus mengenal batasan peran yang dimiliki, sehingga dapat menahan diri untuk tidak menarik kesimpulan mengenai suatu persoalan ketika bukti-buktinya tidak mencukupi.³⁷

Kelima prasyarat di atas hendaklah dijadikan sebagai parameter sah untuk meneliti berbagai

keputusannya yang menyesatkan atau melanggar hak orang lain. Oleh karena itu, bagi orang-orang yang berakal, semakin bersentuhan dengan hak orang lain, maka semakin besar pula keharusannya untuk semakin berhati-hati, dan semakin keras upaya mereka dalam melaksanakan kewajibannya terhadap orang lain. Semakin besar pelanggaran yang dilakukan terhadap hak orang lain, maka semakin besar pula pertanggung jawabannya di sisi Tuhan. Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name*, 54.

³⁵Meskipun rasionalitas ini dipandang sebagai konsep yang abstrak, tetapi setidaknya merupakan sesuatu yang dalam kondisi tertentu dipandang benar secara umum. Ketika seseorang, kelompok atau lembaga memilih sebuah formula, maka ia/mereka harus mengenal komunitas interpretasi dan komunitas makna yang akan dihadapi. Singkatnya, penyumbatan terhadap proses interpretasi tersebut adalah bentuk kezaliman dan sikap otoriter. Jadi, seseorang, kelompok atau lembaga yang akan mengambil keputusan hukum haruslah telah mencoba untuk menyelidiki perintah Allah SWT secara menyeluruh dan berharap telah mempertimbangkan semua perintah-Nya yang relevan, dan selalu berupaya menemukan semua perintah yang relevan, serta tidak melepaskan tanggung jawabnya untuk menyelidiki atau menemukan alur pembuktian tertentu. Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name*, 55.

³⁶Untuk itu, harus dipertimbangkan perihal formula tertentu yang tetap sehingga bisa dipahami oleh komunitas tertentu. Di samping itu harus pula menyadari bahwa penelusuran makna bukanlah persoalan pribadi, tetapi realitas dan makna tersebut diformulasikan dalam dan oleh berbagai komunitas. Ini bukan berarti bahwa komunitas makna tertentu harus diikuti dan tidak boleh diabaikan atau kesampingkan, tetapi justru menegaskan bahwa komunitas makna yang sudah *established* dan integritas teks itu sendiri harus dihormati. Penafsiran yang esktrim (berlebihan) terhadap teks bisa terjadi dengan cara membuka teks itu dimasuki dengan beragam makna yang tak terbatas, sehingga tidak tertampung oleh teks itu. Di sisi lain, teks yang terbuka untuk dimasuki berbagai makna dapat ditafsirkan, tetapi justru diyakini dengan kuat hanya dapat menampung sebuah makna. Jika demikian, seseorang telah sewenang-wenang menutup cakupan makna teks tersebut. Membuka teks tanpa batasan ataupun menutupnya secara otoriter adalah bentuk pelanggaran terhadap prasyarat rasionalitas dan prasyarat yang lainnya. Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name*, 55-56.

³⁷Prasyarat ini secara logis menghendaki agar seorang wakil menunjukkan tingkat kerendahan dan pengendalian diri yang layak dalam menjelaskan kehendak hukum Tuhan. Prasyarat ini sebenarnya telah dijelaskan dengan baik dalam ungkapan, *wa-Allâh a'lam* (Dan Tuhan tahu yang terbaik). Abou El-Fadl, *Speaking in God's Name*, 55-56.

kemungkinan pemaknaan teks sebelum digunakan untuk membuat keputusan dan/atau penetapan hukum, serta ada rasa yakin bahwa seseorang/kelompok ataupun lembaga betul-betul mengemban sebagai perintah Tuhan. Dengan memperhatikan kelima prasyarat otoritatif ini dalam merumuskan hukum Islam, maka dapat diharapkan hasilnya betul-betul membawa kemaslahatan bagi manusia.

Dalam kerangka itu, legislasi hukum Islam di Indonesia harus diserasikan dengan *Maqâsid al-Syarî'ah*. Contoh implementasi *Maqâsid al-Syarî'ah* ke dalam legislasi hukum Islam adalah ketentuan mengenai anak luar perkawinan harus pula mendapatkan hak-hak keperdataannya, termasuk hak waris. Di sinilah, Wasiat Wajibah harus pula diperluas kepada anak luar perkawinan dan ahli waris non Muslim. Legislasi hukum Islam melalui tahapan pembuatan fatwa oleh lembaga-lembaga yang otoritatif dengan mengedepankan *Maqâsid al-Syarî'ah* serta memperhatikan kelima prasyarat otoritatif di atas merupakan bentuk *ijtihâd jama'î* (ijihad kolektif), *ijtihâd insyâ'î* (ijihad inovatif), sekaligus *ijtihâd tatbîqî* (ijihad implementatif).

E. PENUTUP

1. Kerangka filosofis revitalisasi *Maqâsid al-Syarî'ah* sebagai paradigma ijihad dalam legislasi hukum Islam di Indonesia, berpijak pada argumen bahwa legislasi itu menjadi salah satu cara yang sangat penting dalam memelihara dan melindungi *al-Kullîyah al-Khamsah*. Dengan legislasi, norma hukum Islam bukan hanya bersifat norma yang tidak mengikat melainkan menjadi sumber hukum yang mengikat (*authoritative source/legal binding*), dengan tetap tidak kehilangan substansinya, yaitu jiwa kerahmatan bagi semesta alam (rahmatan lil 'alamin), yang berupa rasa keadilan, kebaikan dan kebenaran.

Implementasi *Maqâsid al-Syarî'ah* itu dilakukan melalui mekanisme *al-Siyâsah al-Syar'îyah*, yang terlebih dahulu dapat dibuat melalui tahapan pembuatan fatwa oleh lembaga keagamaan yang otoritatif/kompeten, seperti MUI, LBM NU, dan Lajnah Tarjih Muhammadiyah. Hasil-hasil fatwa tersebut kemudian diserap atau diadaptasikan ke dalam peraturan perundang-undangan. Dalam membuat fatwa hingga bentuk legislasi hukum Islam, yang didasarkan pada paradigma *Maqâsid al-Syarî'ah*, harus

memperhatikan tiga perangkat metodologis, yaitu *tahqîq al-manâh*, *i'tibâr ma'âlât al-ahkâm*, dan *murâ'ât al-taghayyurât*. Ketiga perangkat tersebut harus pula dilengkapi dengan lima parameter pemahaman dan penetapan hukum agar otoritatif, dan tidak sewenang-wenang, sebagaimana dikemukakan Khaled Abou El Fadl, yakni kejujuran (*honesty*), kesungguhan, kemenyeluruhan, rasionalitas, dan pengendalian diri (*self-restrain*). Legislasi hukum Islam melalui

proses tahapan dan mekanisme demikian merupakan bentuk ijhtihad komprehensif, yakni *ijhtihâd jama'î* (ijhtihad kolektif), *ijhtihâd insyâ'î* (ijhtihad kreatif-inovatif), sekaligus *ijhtihâd tatbîqî* (ijhtihad implementatif).[]

DAFTAR PUSTAKA

- Abû al-Fadl, Khâlid M. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority*. Oxford: Oneworld, 2001.
- Ali MD, Ahmad. "Mengharmoniskan Hubungan Syiah dan Sunni: Perspektif Ushul Fikih". *Harmoni: Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Vol. 13 No. 3 (2014), 126-137.
- . "Argumen Kriminalisasi Poligami". *Dialog: Jurnal Penelitian dan Kajian Keagamaan*. Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, Vol. 35, No. 1 (2012), 57-71.
- 'At}îyah, Jamâl al-Dîn. *Nah}wa Taf'îl Maqâs}id al-Syarî'ah*. Damaskus: Dâr al-Fikr dan al-Ma'had al-'Âlamî li-al-Fikr al-Islâmî, 2001.
- al-Fâsî, 'Alal. *Maqâs}id al-Syarî'ah al-Islâmîyah wa-Makârîmuhâ*. Maroko: Mat}ba'ah al-Risâlah, 1979.
- Fyze, Asaf A.A. *Outlines of Muhammadan Law*. Edisi ke-2. London: Oxford University Press, 1955.
- al-Ghazâlî, Abû H{âmîd. *al-Mustas}fâ*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2000.
- Hallaq, Wael B. *A History of Islamic Legal Theories: an Introduction to Sunni Us}ûl al-Fiqh*. United Kindom: Cambridge University, 1997.
- Ibn 'Abd al-Salâm, 'Izz al-Dîn. *Qawâ'id al-Ah}kâm fî Mas}âlîh} al-Anâm*. Editor 'Abd al-Lat}îf H{asan 'Abd al-Rah}mân. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999.
- Ibn 'Âsyûr, Muh}ammad al-T{âhir, *Maqâs}id al-Syarî'ah al-Islâmîyah*. Kairo: Dâr al-Salâm, 2005.
- Ibn Qayyim al-Jawzîyah, Syam al-Dîn Abî 'Abdillâh Muh}ammad. *I'lâm al-Muwaqqi'in 'an Rabb al-'Âlamîn*. Editor S}idqî Muh}ammad Jamîl al-'At}t}âr. Kairo: Dâr al-Kutub al-H{adîtsah, 2003.
- Johnston, David. "A Turn in the Epistemology and Hermeneutics of Twentieth Century Us}ûl al-Fiqh", in *Islamic Law and Society*, 11, 2, Leiden, Koninklijke Brill NV, 2004, 233-282.
- al-Jurjânî. *al-Ta'rifât*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- al-Juwaynî, 'Abd al-Mâlik ibn 'Abdillâh. *Al-Burhân fî Us}ûl al-Fiqh*. Kairo: Dâr al-Ans, 1400.
- al-Kaylânî, 'Abd al-Rah}mân Ibrâhîm. *Qawâ'id al-Maqâs}id 'inda al-Imâm al-Syât}îbî: 'Ard}an wa-Dirâsah*. Damaskus: Dâr al-Fikr dan al-Ma'had al-'Âlamî li-al-Fikr al-Islâmî, 2000.
- Ma'lûf, Louis. *al-Mun}jîd fî al-Lughah wa-al-A'lâm*. Beirut: Dâr al-Masyraq, 1998.
- al-Qarâd}âwî, Yûsûf. *al-Siyâsat al-Syarî'iyah fî D{aw' Nus}ûs} al-Syarî'ah wa-Maqâs}idihâ*. Kairo: Maktabat Wahbah, 1998.
- al-Raisûnî, Ah}mad. *al-Ijhtihâd, al-Nas}s}, al-Wâqî', al-Mas}lah}ah*. Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu'âs}ir, 2002.
- al-Syât}îbî Ibrâhîm ibn Mâsâ al-Lakhamî al-Gharnat}î al-Mâlikî, Abû Ish}âq. *al-Muwâfaqât fî Us}ûl al-Syarî'ah*. Editor 'Abdullâh Darrâz. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003.
- al-T{ûfî, Najm al-Dîn. *Syarh} Mukhtasar al-Rawd}ah*. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1990.
- Weiss, Bernard G. *The Spirit of Islamic Law*. London: the University of Georgian Press, 1998.

MODEL PENYELENGGARAAN PENDIDIKAN SEKOLAH ISLAM TERPADU (STUDI KASUS DI SDIT AL-BIRUNI MAKASSAR)

FARIDA HANUN*)

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui model penyelenggaraan pendidikan alternatif di SDIT Al-Biruni Makassar Sulawesi Selatan dengan menggunakan metode kualitatif. Hasil penelitian menunjukkan: (a) Model Sekolah Islam Terpadu melalui proses pendidikan yang mengintegrasikan pelajaran umum dan agama mampu menghasilkan siswa yang memiliki sederet keunggulan kompetitif dan menguasai kemampuan akademik, non akademik, keagamaan dan sosial, (b) akses mengikuti pendidikan agama alternatif baru dirasakan pada kalangan elit muslim, karena biaya sekolah yang mahal, (c) Kementerian Agama perlu memberikan masukan yang konstruktif terkait format sekolah agama alternatif yang telah berkembang di masyarakat.

KATA KUNCI:

Model, Penyelenggaraan, Pendidikan, Alternatif

ABSTRACT

This study aims at determining an alternative model of education in SDIT Al-Biruni Makassar in South Sulawesi by utilizing qualitative methods. The results of this study indicated that: (a) Integrated Islamic school model that incorporates general and religious subjects is able to generate students with competitive excellences in academics, non-academics, religion and social relation; (b) the access to this alternative model of education is currently limited to wealthy Muslims, due to the expensive school fees, (c) the Ministry of Religious Affairs should provide constructive supports to the alternative model of Islamic schools developing in the community.

KEY WORDS:

Model, Implementation, Education, Alternative

A. PENDAHULUAN

Pendidikan menjadi bagian penting ketika dipahami secara luas sebagai sebuah proses belajar yang berlangsung terus menerus sepanjang hayat. Pendidikan membantu manusia untuk menemukan potensi dan bakatnya serta berkembang sesuai dengan keunikan dan

keahliannya masing-masing, sehingga dapat dikatakan bahwa pendidikan adalah hak untuk semua orang

Namun, esensi dari pendidikan sebagai proses belajar mengoptimalkan potensi unik pribadi akhir-akhir ini menjadi bias. Proses pendidikan formal yang berjalan di sekolah-sekolah perlu dicermati lagi. Sistem pendidikan tersebut membuat para siswa menjadi obyek pasif yang harus menguasai seluruh mata pelajaran yang diberikan, bukan menjadikan para siswa tertarik dan mencintai apa yang dipelajari. Sedangkan

*) Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Jl. MH. Thamrin N0. 6 Jakarta. E-Mail: farida_ridwan@yahoo.com

** Naskah diterima Juli 2015, direvisi September 2015, disetujui untuk dimuat November 2015.

kurikulum yang padat dan harus diselesaikan dalam waktu tertentu membuat para guru mengajar dengan suasana kelas yang tegang, monolog, tidak kontekstual karena terlalu teoretis dan abstrak, serta tidak mencelupkan anak ke dalam pengalaman konkret.

Menurut Tilaar, proses pendidikan yang satu arah, monolog, dan menindas perkembangan peserta didik adalah pendidikan yang tidak mengakui partisipasi.¹ Selanjutnya kondisi sistem pendidikan formal sebagaimana yang dijelaskan oleh Ivan Illich, perlu upaya pembaharuan struktur pendidikan, yaitu suatu perubahan yang masih berada dalam kemampuan sarana-sarana yang dimiliki masyarakat.²

Saat ini, pendidikan nasional di Indonesia, perlu melakukan perubahan dan penyesuaian sistem pendidikan nasional sehingga dapat mewujudkan proses pendidikan yang lebih mengintegrasikan pelajaran Islam ke setiap pelajaran umum. Masyarakat mulai sadar dan melihat bahwa pendidikan di Sekolah Dasar merupakan pondasi dari pendidikan selanjutnya. Pembentukan kecerdasan tidak hanya dinilai dari umum tapi juga agama, khususnya agama Islam. Masa pendidikan dasar adalah masa pendidikan moral. Hal ini yang akan menentukan bagaimana anak berkembang. Kemerosotan moral yang terjadi pun juga disebabkan salah satunya oleh penanaman nilai agama pada anak usia dini yang diabaikan

Terkait dengan penanaman nilai-nilai agama yang memang merupakan hal yang tidak boleh dilupakan dalam setiap elemen pendidikan dan sesuai dengan tujuan pendidikan nasional adalah berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warganegara yang demokratis dan bertanggungjawab.³

Pendidikan agama seyogyanya bukan hanya pentransferan materi saja tetapi lebih jauh

adalah bahwa agama dapat menyatu dalam kepribadian dan panduan dalam aktifitas hidup sehari-hari. Dengan kondisi ini, mendorong orang tua untuk memilih lembaga pendidikan ideal sebagai salah satu alternatif mengatasi keterbatasan pendidikan formal dalam memberikan pelajaran agama. Dari berbagai persoalan yang ada, lahirnya berbagai sekolah alternatif yang merupakan sesuatu yang wajar sebagai upaya dari masyarakat untuk mencari solusi alternatif terhadap berbagai masalah dalam pendidikan yang ditemukan. Saat ini fenomena kemunculan salah satu lembaga pendidikan alternatif yang berada di Indonesia yaitu Sekolah Dasar Islam Terpadu menjadi pusat perhatian masyarakat.

Lembaga pendidikan tersebut dipandang sebagai model yang lebih baik, dan mempunyai berbagai bentuk keunggulan (*excellencies*) terkait dengan berbagai komponen sistem pendidikannya. Misalnya kualitas guru, sistem akademik, sosio-kultural sekolah, manajemen, sarana dan fasilitas, termasuk sumber-sumber belajar lainnya, serta keunggulan menyangkut profil siswa atau lulusannya.

Berdasarkan latar belakang di atas, penelitian ini perlu dilakukan. Adapun masalah penelitian di antaranya: faktor-faktor apa yang melatarbelakangi munculnya Sekolah Dasar Islam Terpadu (SDIT)? Bagaimana strategi yang dikembangkan dalam upaya peningkatan kualitas pendidikan agama (kurikulum, pendidik, peserta didik, sarana prasarana, metode pembelajaran dan sistem evaluasi)?

Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui model penyelenggaraan pendidikan alternatif di SDIT Al-Biruni. Sedangkan manfaat penelitian ini diharapkan menjadi masukan sebagai bahan pertimbangan bagi pimpinan Kementerian Agama dalam hal ini Ditjen Pendidikan Islam dalam menentukan kebijakan pembinaan Pendidikan Agama pada masa mendatang.

Kajian Literatur

Pengertian Model Penyelenggaraan Pendidikan Alternatif

Pengertian model menurut Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas, adalah rencana, representasi, atau deskripsi yang menjelaskan suatu objek, sistem, atau konsep, yang seringkali

¹ HAR Tilaar, *Perubahan Sosial dan Pendidikan: Pengantar Paedagogik Transformatif Untuk Indonesia* (Jakarta: Grasindo, 2002), 34.

² Ivan Illich, *Bebaskan Masyarakat dari Belenggu Sekolah* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000), 99.

³ Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional Pasal 3.

berupa penyederhanaan atau idealisasi. Sedangkan menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia, model adalah pola (contoh, acuan, ragam, dsb) dari sesuatu yang akan dibuat atau dihasilkan.

Dewey mendefinisikan pendidikan sebagai suatu proses pengalaman, dan kehidupan itu adalah pertumbuhan, karena itu pendidikan berarti suatu proses penyesuaian pada tiap-tiap fase serta menambah kecakapan di dalam diri seseorang.⁴

Definisi penyelenggaraan pendidikan menurut Peraturan Pemerintah Nomor 66 Tahun 2010 adalah kegiatan pelaksanaan komponen sistem pendidikan pada satuan atau program pendidikan pada jalur, jenjang dan jenis pendidikan agar proses pendidikan dapat berlangsung sesuai dengan tujuan pendidikan nasional.⁵

Adapun yang dimaksud dengan pendidikan alternatif menurut Yusuf Hadi Miarso⁶ adalah istilah dari berbagai program pendidikan yang dilakukan dengan cara berbeda dari cara tradisional. Pendidikan alternatif dapat mengembangkan paradigma baru yang dianggap dapat dijadikan jalan keluar sebagai lawan dari tipologi belajar konvensional. Pendidikan alternatif membangun pembelajaran yang faktual, konseptual, dan kontekstual. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Johar, pendidikan alternatif adalah pendidikan yang berorientasi kepada proses pendidikan yang mengembangkan kompetensi: 1) metodologi, 2) konseptualisasi, 3) pemahaman konsep, 4) aplikasi, dan 5) nilai (*value*).⁷

Pemerintah memberi peluang kepada masyarakat untuk melembagakan pendidikan alternatif dengan kriteria yang mereka ciptakan namun tetap berada dalam garis kebijakan nasional pendidikan.

Penyelenggaraan Sekolah Islam Terpadu

Pendidikan Islam sekarang ini menghadapi

⁴ Jhon Dewey, *Experience and Education* (Jakarta: Teraju Mizan, 2004), 24.

⁵ Peraturan Pemerintah Nomor 66 Tahun 2010 Tentang Perubahan Atas Peraturan Pemerintah Nomor 17 Tahun 2010 Tentang Pengelolaan dan Penyelenggaraan Pendidikan.

⁶ Yusufhadi Miarso, *Pendidikan Alternatif Sebuah Agenda Reformasi* (Jakarta: Jurusan Teknologi Pendidikan UNJ, 1999), 1.

⁷ Johar, *Kurikulum yang Mencerdaskan. Visi 2030 dan Pendidikan Alternatif* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2008), 149.

tantangan yaitu bagaimana upaya untuk membangun paradigma baru pendidikan Islam, visi, misi, dan tujuan, yang didukung dengan sistem kurikulum atau materi pendidikan, manajemen dan organisasi, metode pembelajaran untuk dapat mempersiapkan manusia yang berkualitas, bermoral tinggi dalam menghadapi perubahan masyarakat global yang begitu cepat. Perubahan yang perlu dilakukan pendidikan Islam, yaitu: [1] Membangun sistem pendidikan Islam yang mampu mengembangkan sumber daya manusia yang berkualitas agar mampu mengantisipasi kemajuan iptek untuk menghadapi tantangan dunia global menuju masyarakat Indonesia baru yang dilandasi dengan nilai-nilai *ilahiyyah*, kemanusiaan [*insaniyyah*], dan masyarakat, serta budaya, [2] menata manajemen pendidikan Islam dengan berorientasi pada manajemen berbasis sekolah agar mampu menyerap aspirasi masyarakat, dapat mendayagunakan potensi masyarakat, dan daerah dalam rangka penyelenggaraan pendidikan Islam yang berkualitas, [3] meningkatkan demokratisasi penyelenggaraan pendidikan Islam secara berkelanjutan dalam upaya memenuhi kebutuhan masyarakat agar dapat menggali serta mendayagunakan potensi masyarakat.⁸

Dari uraian di atas, menegaskan bahwa lembaga-lembaga pendidikan Islam harus mendisain model-model pendidikan alternatif yang sesuai dengan kebutuhan perkembangan sekarang ini. Muncul pertanyaan model-model pendidikan Islam bagaimana, yang diharapkan dapat menghadapi dan menjawab tantangan perubahan yang terjadi dalam kehidupan masyarakat baik sosial maupun kultural menuju masyarakat Indonesia baru?

Saat ini di Indonesia terdapat berbagai bentuk dan jenis pendidikan Islam, apabila dicermati model-model pendidikan Islam alternatif sekarang ini sekurang-kurangnya berbasis pada empat jenis lembaga pendidikan Islam yang dapat mengambil peran dalam memberdayakan umat, yaitu pendidikan Islam berbasis pondok pesantren, pendidikan Islam berbasis pada

⁸ Hujair AH. Sanaky, *Mengembangkan Madrasah Menjadi Pendidikan Alternatif*, Jurnal Pendidikan Islam, Jurusan Tarbiyah, Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia, Vol. VIII TH VI Januari 2003, 35-45.

⁹ Ibid.

masjid, pendidikan Islam berbasis pada sekolah atau madrasah, dan pendidikan Islam berbasis pada pendidikan umum yang bernafaskan Islam⁹. Kalau melihat empat jenis lembaga pendidikan Islam sebagaimana disebutkan di atas, maka Sekolah Islam Terpadu termasuk jenis pendidikan Islam berbasis pada pendidikan umum yang bernafaskan Islam.

Adapun yang dimaksud dengan Sekolah Islam Terpadu adalah sekolah yang memadukan antara pelajaran umum berdasarkan kurikulum nasional dengan pelajaran agama.¹⁰ Akhir-akhir ini Sekolah Islam Terpadu banyak diminati oleh masyarakat. SDIT kemudian menjadi model dan percontohan Sekolah Dasar Islam Terpadu di Indonesia dan menjadi trend sekolah bagi kalangan muda muslim. Sekolah Islam terpadu ini awalnya sebagai sekolah alternatif, yang ingin melahirkan generasi yang memiliki keseimbangan iman & taqwa dengan ilmu & teknologi.

Ada beberapa faktor yang melatarbelakangi berdirinya SDIT, diantaranya secara historis memang bangsa Indonesia tidak akan pernah lepas dari nilai-nilai religius yang menjadi sumber dan daya kekuatan bangsa. Di sisi lain masyarakat bosan dengan Sistem Pendidikan Nasional dan model pendidikan umum yang terus memisahkan antara pendidikan agama (Islam) dengan pendidikan umum. Sementara itu Sekolah Islam Terpadu menawarkan hal yang lebih dibandingkan dengan pendidikan umum. Selain mengintegrasikan pendidikan agama dengan pendidikan umum, juga mencoba menerapkan sistem pembelajaran yang tidak melulu nilai angka yang diprioritaskan, tapi mulai mengarah kepada nilai akhlak yang dimiliki anak didik. Dengan demikian, SDIT selain mengolah anak didik menjadi sumber daya manusia yang pintar juga unggul secara perilaku

Lingkungan SDIT berupaya memberikan penekanan terhadap aspek-aspek agama yang akan diajarkan kepada anak-anaknya. Sebagaimana yang diusulkan Neil Postman,

untuk mengawali pengenalan agama di sekolah dasar dan memberi kesempatan untuk mempelajari agama.¹¹

Dengan demikian yang dimaksud dengan model penyelenggaraan pendidikan alternatif dalam penelitian ini adalah bentuk layanan pendidikan agama pada sekolah umum berciri khas Islam dengan sistem pendidikan Islam yang integratif dan terpadu.

Metodologi

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif,¹² yaitu prosedur penelitian yang menghasilkan data deskripsi berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang dan perilaku yang dapat diamati.

Lokasi penelitian dilakukan pada sekolah penyelenggara pendidikan agama alternatif SD IT Al-Biruni dengan alasan: (1) sekolah tersebut mempunyai jumlah jam pendidikan agama lebih banyak dari pada di sekolah reguler (biasa), (2) kelebihan jumlah jam pendidikan agama dilakukan di luar jam sekolah, dan (3) mempunyai keunggulan dalam proses pembelajaran pendidikan agama.

Pengumpulan data dilakukan dengan menggunakan beberapa teknik: a) studi Kepustakaan; b) pedoman wawancara; wawancara dilakukan dengan dua cara; formal dan informal, c) daftar isian, yang diisi oleh *stakeholders* yang berguna untuk mengetahui lebih dalam tentang penyelenggaraan pendidikan agama alternatif. Informan penelitian ini terdiri dari unsur-unsur sebagai berikut: Pimpinan yayasan, pimpinan lembaga, wakil kurikulum, pendidik, dan peserta didik.

Analisis data merupakan tindak lanjut dari semua tahap kerja di atas. Di lapangan, peneliti sebagai instrumen, dengan bantuan pedoman wawancara dan studi dokumen, peneliti merekam, mencatat, mengkaji, melakukan *check* dan *recheck*, mengklasifikasi, serta mengembangkan dan mengabstraksi data dan informasi yang diperoleh dari responden. Data-data yang dihimpun melalui wawancara mendalam, kuesioner dan studi pustaka akan diolah dan dirumuskan menjadi laporan penelitian.

B. HASIL PENELITIAN DAN PEMBAHASAN Profil Kelembagaan SD IT Al Biruni

¹⁰ Zuhairansyah Arifin, *Dilema Pendidikan Islam pada Sekolah Elit Muslim Antara Komersial dan Marginalitas* (Riau: Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Suska, 2014), 34.

¹¹ Neil Postman, *Matinya Pendidikan: Redefinisi Nilai-nilai Sekolah* (Yogyakarta: Jendela, 2001), 250.

¹² Moleong, L.J, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, Cetakan Keenambelas, 2000), 45.

Sejarah berdirinya Sekolah Dasar Islam Terpadu (SDIT) Al-Biruni dimulai sejak 14 Juli 2002 dengan lokasi di Hotel Marannu Jl. Sultan Hasanuddin Makassar. Pendiri dari sekolah ini adalah Muh. Arafah Kube, S.T dengan Dr. Erna Tri Herdiani. Pada pendiriannya ini mereka didampingi dan dibantu oleh teman-teman seperjuangannya yaitu Jahrim, S.T. dan Rahmia Siradjuddin, S.T. Di awal pendiriannya SDIT Al-Biruni memiliki 11 siswa namun sekarang jumlah siswa sudah lebih dari dua ratus orang.

Adapun yang melatarbelakangi pendirian sekolah ini adalah semangat membangun bangsa Indonesia agar memiliki sumber daya manusia yang handal khususnya sumber daya manusia muslim yang Islami. Harapan dengan didirikannya sekolah ini adalah tercetaknya satu generasi yang mencintai Allah dan Rasulnya sehingga terbentuk suatu generasi yang cerdas dan berakhlak mulia.

Meskipun hanya dengan sarana dan prasarana yang amat terbatas, namun dengan bermodalkan semangat yang tinggi, maka SDIT Al-Biruni mulai melaksanakan proses belajar-mengajar setiap hari. Dalam prakteknya pengelola melihat adanya sistem pembelajaran yang harus diefektifkan yaitu dengan merubah jam masuk sekolah yaitu dari Senin-Jum'at mulai pukul 07.15 – 14.15 wita. Hal ini berlaku pada semester II tahun ajaran 2002 – 2003 dan berlanjut sampai dengan hari ini untuk kelas 1 dan 2 sedangkan untuk kelas 3 – 6 belajar mulai 07.15 – 16.15 wita.

Seiring waktu akhirnya Al-Biruni memerlukan SMPIT untuk siswa siswi yang ada di Kota Makassar. SMPIT Al-Biruni berdiri pada tahun 2004 dengan siswa angkatan pertama sebanyak 11. Lokasi kedua mulai tahun 2003 di jalan mesjid Raya No. 49 Makassar sampai tahun 2007. Pada tahun 2007 sampai sekarang berada di Jalan AP Pettarani Ruko Diamond No. 12-14 Makassar. Pendirian SDIT Al-Biruni yang disahkan tahun 2003 dengan berada di bawah Yayasan Al-Biruni Mandiri, kini telah mendapatkan nilai akreditasi A pada tahun 2007 untuk tingkat SDIT.

Sekolah Dasar Islam Terpadu (SDIT) Al-Biruni Makassar adalah sekolah yang menerapkan kurikulum Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan dengan program Full Days School, yang memadukan potensi tiga penanggung jawab pendidikan (sekolah, orang

tua dan masyarakat) secara proaktif dan efektif dalam bingkai kooperatif. Selain itu, SDIT Al-Biruni mengintegrasikan kekayaan nilai-nilai Islami dalam setiap sesi pembelajaran dan perkembangan anak didik yang diramu dalam muatan-muatan pendidikan indoor dan outdoor.

Adapun visi dari SDIT Al-Biruni adalah "*Be a Leadership School in East Indonesia.*" Sedangkan misi lembaga ini meliputi: a) menciptakan manusia kreatif, mandiri, berakhlak mulia, tangguh dan berwawasan global, b) mencetak peneliti muda yang handal dalam aplikasi ilmu dan teknologi, c) menjalin ukhuwah antar orang tua, pemerintah dan masyarakat.

Sedangkan tujuan sekolah ini didirikan agar siswa-siswinya mempunyai: a) aqidah yang bersih (*Salimul Aqidah*), b) ibadah yang benar (*Shahihul Ibadah*), c) pribadi yang matang (*Matinul Khuluq*), d) mandiri (*Qadirun Alal Kasbi*), cerdas dan berpengetahuan (*Mutsaqqaful Fikri*), e) sehat dan kuat (*Qawiyul Jismi*), f) bersungguh-sungguh dan disiplin (*Mujahidun Linafsihi*), g) tertib dan cermat (*Munazhzhom Fi Syu'unih*), h) efisien (*Harisun 'Ala waqtihi*), i) bermanfaat (*Nafiun Lighoirihi*).

Pengembangan Kurikulum

Kurikulum Sekolah Islam Terpadu Al-Biruni Makassar mengacu pada kurikulum Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia (Kurikulum KTSP) dan diintegrasikan dengan muatan-muatan pendidikan Islam. Muatan kurikulum Sekolah Islam Terpadu Al-Biruni untuk tingkat Sekolah Dasar dan Menengah Pertama adalah : a) pendidikan agama Islam, b) pendidikan Kewarganegaraan, c) pendidikan Jasmani, d) pendidikan karakter, e) Ilmu Pengetahuan Alam, f) Ilmu Pengetahuan Sosial, g) Bahasa Arab, h) Bahasa Indonesia, i) Bahasa Inggris, j) Matematika, k) Mental Aritmatika, l) Tahfidzh Al-Qur'an, m) Teknologi Informatik (TIK), n) Kerajinan Tangan dan kesenian dan o) Pramuka.

Berpijak pada visi misi, dan tujuan serta mendukung sasaran yang dibidik maka karakteristik sekolah Islam Al-Biruni dirancang dengan sistem terpadu dengan optimalisasi fungsi sekolah sebagai media dan sentra kegiatan siswa yang memiliki tiga kriteria dasar : 1) guru tidak hanya berperan sebagai pengajar (*mudarris*) tetapi juga sebagai pendidik setia yang memahami

perkembangan siswa sekaligus eksistensinya menjadi sumber keteladanan yang nyata bagi siswa, 2) lingkungan pembelajaran dan pendidikan dirancang tidak sebatas bangunan sekolah tetapi melibatkan pihak-pihak terkait yang mendukung pengetahuan dan pengembangan pembelajaran anak didik, dan 3) proses pendidikan bernuansa religius dan terpadu sehingga terbentuk karakter keagamaan yang baik, berinteraksi secara simbiosis mutualistik (*ta'aawun bil khayri*), saling mengingatkan dan menasehati (*tawaashau bil haq wa shabr*) dan tercipta masyarakat belajar (*learning society*) yang mampu mengembangkan potensi dasarnya secara terus menerus dan berkesinambungan sehingga siap menjadi pelajar sekaligus pengajar.

Selanjutnya sekolah ini melakukan pengembangan aspek kurikulum pendidikan agama melalui revisi dan evaluasi dilakukan setiap satu semester sekali, pengembangan kurikulum dilakukan dalam satu tahun tetapi metode pembelajaran dalam satu semester. Sedangkan ruang lingkup materi yang diajarkan dan dikembangkan dalam pendidikan agama menyangkut aspek agama, praktek ibadah dalam keseharian pembelajaran, hafalan Al-qur'an di mata pelajaran tahfiz dan pemahaman ada di pembelajaran di kelas. Jenis materi tersebut diajarkan dan dikembangkan agar siswa memahami Islam seutuhnya dan mau melaksanakan Islam dengan senang hati melalui pola pengaturan waktu pemberian pendidikan agama yang sudah dijadwalkan sebagai berikut: alokasi tahfiz 1 jam sehari, praktek ibadah wudhu, shalat dhuha, dhuhur dan ashar dilakukan setiap hari pada jam istirahat, mentoring sebagai pendalaman materi agama Islam 1,5 jam per pekan. Materi mata pelajaran termasuk sejarah, aqidah akhlak ada dalam pelajaran selama 2 jam dalam satu pekan.

Sistem Rekrutmen Pendidik

Sekolah Dasar Islam Terpadu Al-Biruni Makassar diasuh oleh para guru yang siap menjadi pendidik dan senang mengikuti program-program pengembangan sumber daya manusia di bidang pendidikan. Mereka adalah tenaga profesional lulusan Program D3 hingga S3 dari Perguruan Tinggi Negeri dan swasta yang tengah dipersiapkan melalui ratusan jam

pelatihan kependidikan yang terdiri dari Quantum Learning, Quantum Teaching, Efektif dan berbagai skill, Active Learning, Psikologi Perkembangan, Menjadi Guru Efektif dan berbagai skill profesi lainnya.

Sistem rekrutmen pimpinan dilakukan melalui beberapa tahap di antaranya: a) seleksi administrasi, wawancara pertama, psikotest, mikroteaching, dan wawancara kedua. Adapun kriteria kualifikasi kepala sekolah: a) pimpinan diupayakan sudah di Al-Biruni minimal 2 tahun, b) pendidikan minimal S1, c) punya minat dalam pendidikan, diutamakan pernah dan sedang mengikuti proses tarbiyah, d) senang dengan anak-anak, e) memiliki jiwa *leadership*, f) memiliki visi: niat untuk meningkatkan sekolah: siap bekerja keras dan g) memiliki integritas moral yang tinggi: siap bekerja *full days*.

Sedangkan sistem rekrutmen pendidik dilakukan seleksi ketat mulai dari administrasi, wawancara, psikotest dan mikroteaching. Adapun kriteria kualifikasinya sbb: a) pengalaman mengajar minimal 2 tahun, b) punya sikap dalam melakukan Islam secara utuh dalam kehidupan sehari-hari, c) siap bekerja *full days*. Dan sistem rekrutmen peserta didik diantaranya dengan menggunakan seleksi, untuk anak kelas 1 SD dites melalui kematangan sekolah sedangkan untuk sekolah kelas 2 dan seterusnya melalui tes kemampuan akademiknya.

Pengembangan Inovasi Pembelajaran pada Aspek IQ, EQ dan SQ

SDIT Al-Biruni memadukan keseimbangan IQ, EQ dan SQ. Hal ini ditandai dengan beberapa program dan kegiatan sekolah yang meliputi kajian hafalan Al-qur'an melalui tahfiz, kedalam al Islam dalam 6 mata pelajaran atau 3 jam per pekan, praktek ibadah setiap hari mulai awal sekolah dengan do'a belajar, wudu, shalat dhuha, dhuhur dan ashar, serta mabit yang diselenggarakan satu bulan sekali, tadabur alam dalam bentuk outbond, pekan ramadhan yang berisikan bakti sosial, pasar murah untuk kaum dhuafa, zakat dll.

Metode baru yang dikembangkan dalam proses pembelajaran pendidikan agama adalah metode *aktive learning* dan tematik. Metode pembelajaran ini biasanya akan terus dievaluasi dalam satu semester, jika setelah dievaluasi tidak cukup bagus maka dilakukan perubahan dalam

semester selanjutnya. Inovasi pembelajaran diterapkan dalam proses pembelajaran melalui pemberian materi disesuaikan dengan kurikulum tentang metode diserahkan pada guru dengan ketentuan *active learning* untuk siswa.

Sekolah mengembangkan dan memadukan keseimbangan *Intelligence Quotient (IQ)*, *Emotional Quotient (EQ)* dan *Spiritual Quotient (SQ)* dalam proses pembelajaran dalam bentuk meramu program/kegiatan sehingga terdapat keseimbangan di antara semuanya. Misalnya acara outbond atau tadabur alam. Acara terdiri dari praktek ibadah shalat malam, wudu, shalat fardhu berjamaah, pentas seni di malam hari, pada acara mencari jejak pelajaran sekolah pun keluar, anak berlatar mandiri jauh dari orang tua dan belajar bersosialisasi bersama teman-temannya.

Kegiatan lain, misalnya pekan ramadhan siswa belajar tentang keislaman mulai dari puasa dll melalui ramadhan event kemudian dirangkai dengan bakti sosial di panti asuhan untuk mengasah emosionalnya, mengadakan tilawah bersama setiap pagi hari untuk meningkatkan spiritual anak dan belajar seperti biasa untuk meningkatkan kecerdasan anak. Tempat pembelajaran dapat dilakukan di kelas, laboratorium, dan di tempat panti asuhan.

Dari hasil wawancara terungkap bahwa bagi peserta didik materi pelajaran yang paling penting dipelajari adalah aqidah akhlak, karena membuat pondasi dan dasar pada anak tentang tauhid sebagai dasar pembentukan sikap dan akhlak di kemudian hari. Metode pembelajaran yang paling disukai peserta didik adalah pembelajaran *game* dan *outbond* yang dikemas dalam bentuk permainan yang sarat dengan makna dan hikmah dan dilakukan di alam terbuka.

Pemanfaatan Sarana Pendidikan dan Media Pembelajaran

SDIT dalam mengelola sistem pendidikan menggunakan sarana dan media pembelajaran yang lengkap agar hasil pendidikannya lebih optimal. Fasilitas yang digunakan meliputi: a) ruangan kelas dilengkapi dengan AC, b) aula serbaguna, c) akses internet wireless SDT Al-Biruni menyediakan akses internet wireless di wilayah sekolah, d) laboratorium komputer, terdapat 10 set *Personal Computer (PC)* dan dihubungkan dengan *Local Area Network* yang

digunakan untuk *browsing* materi dan perkembangan aktual bagi dunia Islam, e) laboratorium IPA, laboratorium ini menjadi sarana penunjang bagi mata pelajaran fisika, kimia dan biologi, f) perpustakaan, fasilitas ini terletak di lantai dua menempatkan koleksi buku, antara lain majalah, novel, buku pelajaran dll, g) mushalla/masjid, disamping sebagai sarana ibadah umat Islam, mushalla digunakan dalam mata pelajaran Agama Islam, dan h) kantin.

Dalam proses kegiatan belajar mengajar menggunakan media pembelajaran dengan bantuan LCD dan komputer untuk; sarana presentasi guru, pimpinan ataupun tamu dari luar untuk menyampaikan materi tentang Islam dan pada acara mabit untuk melihat secara visual aktifitas keislaman yang ingin diterapkan atau ayat-ayat kaunyah yang terekam dalam kaset harun yahya yang menceritakan tentang proses penciptaan manusia.

Penerapan Manajemen yang Bermutu

Pencapaian kualitas pendidikan pada SDIT Al-Biruni tidak terlepas dari konsistensi sekolah ini dalam menerapkan manajemen pendidikan yang berorientasi mutu. Penerapan manajemen pendidikan didasarkan pada prinsip penerapan *Total Quality Management (TQM)* yang menekankan pada upaya memenuhi kebutuhan kualitas pendidikan yang diinginkan yaitu evaluasi dan perbaikan yang terus menerus terhadap program atau kegiatan yang dijalankan.

Ranah peningkatan mutu pendidikan yang dilakukan melalui TQM tidak hanya pada proses pembelajaran *active learning* yang selalu dievaluasi tiap semester, tapi juga mencakup keseluruhan hal yang terkait langsung dengan komponen-komponen penting yaitu: struktur dan isi kurikulum, kebijakan kelembagaan, kualifikasi guru dan karyawan, iklim dan kultur akademik, standarisasi proses dan mutu.

Iklim Sekolah yang Kondusif

Keadaan pendidikan konvensional yang terdapat di sekolah umum, memiliki keterbatasan-keterbatasan diantaranya waktu belajar yang sebentar misalnya dari 07.00-10.30. Hal ini menyebabkan orang tua harus mengisi kembali waktu anak-anak tersebut dengan les. Bagi orang tua yang sibuk kerja di luar rumah, dengan kondisi anak berada di luar kontrol lebih banyak,

terlebih dengan banyaknya korban pelecehan seksual, perkelahian dan narkoba di sekolah-sekolah, hal ini akan menjadi masalah buat keluarga. Dengan kondisi ini, orang tua cenderung merasa aman jika menitipkan anaknya di SDIT Al-Biruni yang menerapkan sistem *full days school* dari jam 07.00-14.15 dengan lingkungan sekolah yang kondusif, aman, dan Islami.

Membangun Jaringan Kelembagaan

Pendidikan merupakan tugas dan tanggung jawab orang tua, sekolah dan masyarakat. Orang tua sebagai pengguna hasil pendidikan memiliki tugas yang sama dalam mendidik anak. Hubungan para orangtua murid dengan pihak sekolah bersifat mutualistik dan bersama-sama mewujudkan kerjasama yang produktif dan saling pengertian. Melalui Komite Sekolah, orang tua murid dapat memainkan peran dalam membantu melancarkan proses pendidikan, memberikan masukan, saran, tanggapan, gagasan dan melakukan evaluasi terhadap jalannya proses pendidikan. Komite sekolah merupakan bagian integral dari struktur lembaga pendidikan. Dalam membangun jaringan keluar, SDIT Al-Biruni terhimpun dalam Jaringan Sekolah Islam Terpadu (JSIT) di Indonesia.

C. ANALISIS DAN TEMUAN

Latar Belakang Munculnya Pendidikan Agama Alternatif

Secara kelembagaan, terdapat beberapa faktor yang melatarbelakangi pendirian Sekolah Dasar Islam Terpadu (SDIT) Al-Biruni diantaranya adalah *pertama*, seiring dengan meningkatnya perekonomian masyarakat Sulawesi Selatan, para orang tua sudah mulai menyadari untuk menyekolahkan anaknya di sekolah Islam berkualitas. SDIT Al-Biruni mencoba memberikan alternatif sekolah Islam untuk orang tua agar mereka merasa aman dalam menitipkan anak-anaknya di sekolah karena terjamin pengetahuan dan keamanannya. Di lain pihak banyaknya anggapan bahwa sekolah Islam kurang bermutu di Makassar, sehingga bagi orang tua yang memiliki ekonomi menengah ke atas (segmen masyarakat elit menengah ke atas) cenderung menyekolahkan anak-anaknya ke sekolah-sekolah swasta lain yang notabene berlatar belakang agama Kristen, contoh SD

Katolik Rajawali, SD Kristen Gamaliel, SD Kristen Frater atau SD umum yang berafiliasi dengan Kristen, contoh SD Nusantara, SD Mulia Bakti. Alasan mereka memilih sekolah tersebut adalah karena kualitas akademik yang cukup bagus.

Kedua, kebutuhan terhadap kondisi lingkungan belajar yang kondusif, nyaman, aman dan Islami bagi siswa. Dengan banyaknya korban pelecehan seksual, perkelahian dan narkoba di sekolah, orang tua cenderung mencari tempat sekolah yang kondusif, aman dan Islami. Sehingga mereka aman menitipkan anaknya di sekolah. Jadi SDIT Al-Biruni mencoba menawarkan hal tersebut. *Ketiga*, kondisi pendidikan konvensional yang tidak memenuhi harapan dan memiliki keterbatasan. Sekolah umum belum memenuhi keinginan orang tua baik dari segi sarana ataupun secara metode pembelajarannya. Dan *Keempat*, corak pemikiran masyarakat semakin religius. Masyarakat sudah mulai memahami pentingnya arti pendidikan Islam bagi anak-anaknya. Masyarakat sekarang cenderung menyekolahkan anaknya di sekolah yang menanamkan keislaman lebih karena mereka beranggapan anak soleh lebih utama dibandingkan dengan akademiknya. Respon masyarakat terhadap bangkitnya sekolah umum yang bernuansa keislaman ditanggapi positif, dengan berdirinya sekolah-sekolah bernuansa keislaman. Hal ini ditandai dengan tumbuhnya sekolah Islam lainnya dan siswanya pun tetap banyak, kondisi ini dilihat di SDIT Al-Ikhtiar, SD Islam Al-Azhar, SDIT Al-Fithyan dll.

Selain faktor eksternal, ada juga faktor internal yang mempengaruhi munculnya pendirian SDIT Al-Biruni diantaranya: *pertama*, tingkat kesempatan memberi kemandirian dan kreativitas individu siswa. Banyaknya jiwa-jiwa kreatifitas yang kurang di sekolah dasar negeri dan swasta dikarenakan sedikitnya waktu yang dapat mereka lakukan di sekolah karena banyaknya siswa dalam satu kelas atau sedikitnya waktu belajar di kelas. Hal ini akan berdampak pada tidak optimalnya perkembangan potensi anak. Dengan kondisi ini, SDIT Al-Biruni dibentuk karena prihatin atas ketidakmandirian dan rendahnya kreatifitas siswa dan diperkuat dengan adanya kesempatan bagi yayasan untuk menyelenggarakan sekolah yang tidak bertentangan pendirian izinnya dengan Kemendikbud.

Kedua, tingkat pengamalan spiritual anak. Pendirian sekolah ini disebabkan oleh kurangnya pengamalan spiritual pada siswa-siswi di Makassar. Hal ini ditunjukkan oleh masih sedikitnya anak-anak dan remaja dengan senang hati menggunakan baju muslimah ke luar rumah. Terdapatnya sekolah Islam yang hanya mewajibkan menggunakan kerudung pada hari Jum'at saja. Seiring perkembangan teknologi anak-anak juga harus dibekali dengan filter untuk memilah acara televisi atau ajakan temannya yang menyimpang atau tidak diridhai oleh Allah SWT.

Ketiga, motivasi. Rendahnya motivasi siswa untuk aktif mendorong sekolah ini menciptakan suasana agar siswa senang dan aktif dalam kegiatan sekolah, oleh karena itu sekolah SDIT ini diharapkan mampu memotivasi siswa dalam berpartisipasi aktif pada pembelajaran dengan adanya *student active learning*, *field trip*, kunjungan edukasi, serta pada pelaksanaan kegiatan Islami lainnya. Dan *keempat*, niat yang luhur. SDIT Al-Biruni terdorong untuk menciptakan sosok manusia Indonesia seutuhnya yaitu cerdas dunia akhirat, berprestasi di bidang akademik dengan nilai yang tinggi, dan berakhlak mulia, yaitu salah satunya melalui hafalan Al-qur'an.

Dampak Penyelenggaraan Pendidikan Agama Alternatif

Dampak dari penyelenggaraan pendidikan agama alternatif ini di antaranya, *pertama*, bagi peserta didik. Pendidikan agama dapat menciptakan anak yang siap melaksanakan ajaran Islam secara menyeluruh, misalnya; rata-rata siswa yang memiliki akhlak yang sholeh biasanya anaknya cerdas dalam akademik. Pada umumnya siswa menjadi lebih santun, mau pergi ke masjid dan mau menghafal Al-qur'an. Mereka juga sangat bersyukur atas nikmat yang telah Allah berikan jika melihat teman-temannya di panti asuhan yang tidak memiliki orangtua. *Kedua*, kondisi lingkungan yang kondusif dimana antara semua *stakeholder* (yayasan, pimpinan, guru, TU dan siswa) mempunyai sikap dalam menerapkan Islam secara utuh pada kehidupan sehari-hari sehingga iklim kebersamaan (*sense of togetherness*), saling memiliki (*sense of belongingness*), saling percaya (*sense of trustworthyness*), saling transfer ilmu dan adanya niat yang ikhlas untuk berdakwah terlihat jelas di SDIT Al-Biruni.

Namun di sisi lain, SDIT Al-Biruni yang

menggunakan sistem *fulldays* memerlukan biaya mahal dalam penyelenggaraan sistem pendidikannya, mengikuti hukum pasar yakni *supply and demand*. Dampak dari kondisi ini adalah tidak semua orang memiliki peluang untuk dapat mengaksesnya.

Kendala dan Pendukung

Kendala utama dalam menyelenggarakan sekolah *full days* ini adalah a) kesadaran dan kemampuan pendidik dalam membina siswa. Mereka masih banyak memerlukan pelatihan dan pembinaan dalam mendidik, karena sebagian mereka rata-rata *fresh graduate*, sehingga perlu dana cukup besar untuk pelatihan yang akan diselenggarakan agar kemampuan mereka sesuai dengan yang diharapkan, b) bagi pendidik waktu persiapan pembelajaran dirasakan sangat kurang; c) metode pembelajaran yang digunakan yaitu *active learning* memerlukan persiapan yang matang; d) fasilitas yang tersedia cukup memadai, hanya jika ada peralatan yang rusak baru menjadi kendala; e) sumber pembiayaan: berasal dari orang tua, BOS dan dana gratis, tapi belum mencukupi untuk pembiayaan secara keseluruhan; f) motivasi peserta didik dalam mempelajari pendidikan agama cenderung karena mengikuti orang tua, belum kepada tingkat kesadaran perlunya pendidikan agama bagi kehidupan; h) sistem penyelenggaraan pendidikan keagamaan pada lembaga ini sudah bagus, hanya kontrol hariannya masih belum berjalan, terlihat terlalu percaya pada pendidik.

Adapun faktor pendukung terselenggaranya pendidikan agama di SD IT Al-Biruni di antaranya dapat dilihat dari antusiasme seluruh pihak dalam kegiatan sekolah yang dilakukan secara bersama. Pimpinan yang siap berjuang untuk peningkatan sekolah ke arah yang lebih baik untuk menerapkan Islam dalam segala aspek kehidupan.

Selain itu dengan adanya beberapa pendidik yang sudah memiliki kesadaran bahwa mendidik siswa merupakan suatu ibadah bukan sekedar mencari nafkah, kondisi ini tentunya akan mempengaruhi kualitas proses belajar mengajar di kelas.

Dari sisi potensi siswa dan peranan orang tua yang memiliki harapan besar untuk arah sekolah Islam yang lebih baik, ditambah dengan peran pimpinan dan para pendidik dalam

pembinaan pendidikan agama, mereka semuanya sebagai pelaksana bagi pembinaan pendidikan agama di sekolah merangkap juga sebagai guru mentor yang diselenggarakan 1 pekan sekali. Semua kondisi ini tentunya turut mendukung keberhasilan *output* siswa.

Harapan Mendatang

Dalam meningkatkan akses atau kesempatan mempelajari pendidikan agama (untuk semua kalangan baik ekonomi lemah, menengah dan atas, SDIT Al-Biruni mencoba membuka akses dengan masyarakat di sekitarnya untuk dapat mengkaji pendidikan agama lebih lanjut. Untuk dari kalangan menengah ke atas, dengan bersekolah di SDIT dan SMPIT Al-Biruni serta untuk kalangan lemah, yayasan membuka kesempatan untuk bersekolah di SDIT ini dengan memberikan beasiswa dan dibukanya kelas TPA dan TKA untuk mereka yang sekolah di negeri dan masyarakat sekitar. Dan lebih penting lagi ke depan dalam hal promosi perlu ditingkatkan sehingga akan banyak kalangan atas yang masuk sekolah ini. Bagi kalangan menengah ke bawah diinformasikan kalau sekolah ini pun mengadakan subsidi silang (untuk pemberian beasiswa).

Selanjutnya dalam pengelolaan pendidikan agama, tata kelola dianggap baik apabila pembelajaran terselenggara sesuai pencapaian target, silabus dan lulusan yang dihasilkan optimal. Peningkatan ini dapat dilakukan melalui diusahakannya tata kelola yang ada sesuai dengan standar ISO.

D. PENUTUP

Kesimpulan penelitian ini di antaranya: pertama, latar belakang munculnya Sekolah Dasar Islam Terpadu (SDIT) diawali dengan adanya kebutuhan masyarakat terhadap kondisi lingkungan belajar yang kondusif, nyaman, aman dan Islami bagi siswa dan di sisi lain kondisi pendidikan konvensional tidak memenuhi harapan dan memiliki keterbatasan. Sehingga masyarakat memberikan respon yang positif berdirinya sekolah bernuansa keislaman. Hal ini ditandai dengan tumbuhnya sekolah Islam terpadu. Kedua, SDIT Al-Biruni merupakan sekolah yang berupaya mewujudkan suatu institusi pendidikan yang berbasiskan pada pendidikan secara holistik sebagai upaya untuk

memunculkan solusi (jalan keluar) dari keterpurukan model pendidikan yang selama ini diterapkan dan terbukti belum mampu melahirkan manusia-manusia Indonesia yang kompetitif dan sekaligus memiliki integritas dan moralitas yang tinggi.

Ketiga, akses untuk dapat mengikuti SDIT baru dapat dirasakan pada kalangan elit muslim, karena biaya yang mahal dalam penyelenggaraannya. Keempat, format SDIT yang diharapkan ke depan adalah format sekolah yang mampu membantu peserta didik menguasai kompetensi: keagamaan, akademik, ekonomi, dan sosial dengan memperhatikan azas-azas psikologi dan pedagogi, sehingga pendidikan dapat mampu menumbuhkan dan mengembangkan potensi fitrah peserta didik yang memiliki sederet keunggulan kompetitif guna menghadapi segala tantangan ke depan.

Rekomendasi dari kesimpulan di atas di antaranya: dalam meningkatkan akses atau kesempatan mempelajari pendidikan agama, ke depan perlu dipikirkan format sekolah agama alternatif untuk semua kalangan baik ekonomi lemah, menengah dan atas.

Tata kelola penyelenggara sekolah agama alternatif agar sesuai pencapaian target, silabus dan lulusan yang dihasilkan optimal, maka perlu diupayakan ke arah yang sesuai dengan standar pendidikan nasional. Terakhir, Kementerian Agama perlu memberikan masukan yang konstruktif terkait format pendidikan agama alternatif yang telah berkembang di masyarakat.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Arifin, Zuhairansyah. *Dilema Pendidikan Islam pada Sekolah Elit Muslim Antara Komersial dan Marginalitas*. Riau: Fakultas Tarbiyah dan Keguruan UIN Suska, 2014.
- Illich, Ivan. *Bebaskan Masyarakat dari Belenggu Sekolah*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2000.
- Moleong, L.J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Cetakan Keenambelas. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000.
- Peraturan Pemerintah No. 66 Tahun 2010 Tentang Perubahan Atas Peraturan Pemerintah nomor 17 Tahun 2010 tentang Pengelolaan dan Penyelenggaraan Pendidikan.
- Postman, Neil. *Matinya pendidikan: Redefinisi nilai-nilai sekolah*. Yogyakarta: Jendela, 2001.
- Sanaky, Hujair AH. *Mengembangkan Madrasah menjadi pendidikan Alternatif*. Jurnal Pendidikan Islam, Jurusan Tarbiyah, Fakultas Ilmu Agama Islam Universitas Islam Indonesia, Vol. VIII TH VI Januari 2003.
- Tilaar, HAR. *Perubahan Sosial dan Pendidikan: Pengantar Paedagogik Transformatif Untuk Indonesia*. Jakarta: Grasindo, 2002.
- Undang Undang Nomor 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional Pasal 3.

TINJAUAN TEOLOGIS ATAS HAK SIPIL KEAGAMAAN WARGA AHMADIYAH

ABD. JAMIL WAHAB*)

ABSTRAK

Fenomena penolakan terhadap JAI, kini tidak hanya dalam bentuk serangan fisik dan fatwa, namun juga pelarangan untuk mencantumkan agama Islam dalam identitas kependudukan (KTP) seperti yang terjadi pada JAI di Kabupaten Kuningan. Berdasarkan kajian dengan pendekatan kualitatif dengan tema menggunakan tinjauan teologis, ditemukan beberapa perbedaan penafsiran antara JAI Manislor dengan pendapat umumnya Umat Islam. Perbedaan pandangan teologi tersebut, lebih disebabkan karena adanya perbedaan interpretasi atas *nash* (al-Qur'an dan al-Hadits). Untuk itu JAI tidak sampai harus dinyatakan telah keluar dari Islam, sebab perbedaan keyakinan di atas lebih disebabkan adanya perbedaan interpretasi atas *nash*, bukan pengingkaran atas *nash* tersebut. Pengkafiran atau pernyataan suatu kelompok tertentu telah keluar dari suatu agama tanpa berdasarkan keputusan pengadilan adalah tindakan yang melanggar hukum, baik berdasarkan norma agama maupun hukum positif negara. Berdasarkan kesimpulan tersebut, hasil kajian ini merekomendasikan yaitu, semata-mata dalam rangka memenuhi hak-hak konstitusional warga JAI Kuningan dan menjalankan peraturan perundangan yang ada, agar pemerintah segera memberikan hak sipil JAI, dengan membolehkan JAI mencantumkan Islam pada kolom agama dalam KTP mereka.

KATA KUNCI:

Ahmadiyah Manislor, Khatamun Nabiyyin, Imam Ghazali

ABSTRACT

The rejection acts towards JAI does not only limit to the physical attacks and fatwas, but also on the banning of mentioning the religion of Islam on their national identity cards as happened in JAI Kuningan. By employing qualitative approach and theological review, it is found that the conflicts rooted on the different interpretation between JAI Manislor and Muslims in common. This study concluded that JAI should not be dismissed from Islam since the difference lies on the different interpretation of the texts, not on the denial of the texts. One particular group's verdict that dismisses JAI from Islam without court ruling is an unlawful act, either by the religious norm or by state law. Thus, this study recommends that in order to protect the constitutional rights of JAI Kuningan and to practice the existing legislation, the government should provide the civil rights of JAI to put Islam on the religion column on their identity cards.

KEY WORDS:

Ahmadiyah Manislor, Khatamun Nabiyyin, Imam Ghazali

*) Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Jl. M. H. Thamrin No. 6 Jakarta, Email: ajamilwahab@gmail.com

** Naskah diterima Juli 2015, direvisi September 2015, disetujui untuk dimuat Oktober 2015.

A. PENDAHULUAN

Latar Belakang

Kehadiran Jamaah Ahmadiyah Indonesia (JAI) di tanah air, ternyata banyak mendapat penolakan dari umat Islam, baik dalam bentuk pernyataan keberatan maupun perusakan bangunan rumah, masjid dan mushalla milik Ahmadiyah di berbagai daerah.¹ Sikap penolakan juga dilakukan dalam bentuk fatwa, antara lain fatwa yang dikeluarkan oleh MUI pada tahun 1980 yang menyatakan bahwa Ahmadiyah Qodian adalah jemaah di luar Islam, sesat dan menyesatkan. MUI juga kembali memfatwakan pada tahun 2005 bahwa aliran Ahmadiyah Qodian dan Ahmadiyah Lahore adalah sesat dan menyesatkan.

Di era reformasi, khususnya pasca keluarnya fatwa MUI tahun 2005, beberapa peristiwa konflik terkait Ahmadiyah kembali meletus. Sebagai contoh, di Parung pada 15 Juli 2005, sekelompok orang yang menamakan dirinya Gerakan Umat Islam (GUI) membubarkan pertemuan tahunan Jemaat Ahmadiyah, dan menghancurkan bangunan milik Jemaat Ahmadiyah. Pada tahun yang sama di Nusa Tenggara Barat kelompok Ahmadiyah juga diserang massa, akibat serangan tersebut kelompok Ahmadiyah terusir dari tempat tinggalnya dan kemudian mengungsi ke Transito Mataram. Pada 15 Desember 2007 terjadi penyerbuan rumah dan tempat ibadah Ahmadiyah di Kuningan Jawa Barat.

Setelah melalui berbagai pertimbangan, pada 9 Juni 2008 akhirnya Pemerintah menerbitkan Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama, Jaksa Agung, dan Menteri Dalam Negeri Nomor: 3 Tahun 2008, Nomor: KEP-033/A/JA/6/2008, Nomor: 199 Tahun 2008 tentang Peringatan dan Perintah kepada Penganut, Anggota, dan/atau Anggota Pengurus Jemaat Ahmadiyah Indonesia dan Warga Masyarakat. Isi SKB tersebut intinya adalah, di samping terdapat larangan bagi penganut, anggota, atau pengurus Ahmadiyah

untuk melakukan penyebaran agama yang menyimpang dari pokok-pokok ajaran Islam, juga terdapat larangan kepada warga masyarakat untuk tidak melakukan perbuatan yang melawan hukum terhadap penganut Ahmadiyah. SKB ini kemudian disosialisasikan ke masyarakat umum dan kalangan JAI.

Namun demikian, meski SKB sudah ditetapkan sejak tahun 2008 nampaknya belum dapat mencegah munculnya berbagai peristiwa kekerasan terhadap warga Ahmadiyah. Pasca terbitnya SKB, tindak kekerasan terhadap Ahmadiyah ternyata terus terjadi, antara lain di Manislor Kuningan (2010), penyerangan warga Ahmadiyah di Parakan Salak Sukabumi (2010), pembakaran masjid Ahmadiyah di Cisalada Kabupaten Bogor (2010). Pada 6 Februari 2011 terjadi serangan terhadap warga Ahmadiyah di Cikeusik Pandegelang Banten yang menimbulkan korban jiwa dari pihak Ahmadiyah. Selanjutnya terjadi pelemparan benda tumpul terhadap masjid Ahmadiyah di Tasikmalaya pertengahan April 2012. Masih di Tasikmalaya kembali terjadi serangan dengan kerugian yang lebih besar dialami warga Ahmadiyah, itu terjadi di tahun 2013. Pihak Ahmadiyah dituduh melanggar SKB, namun dari hasil kajian Puslitbang Kehidupan Keagamaan, pihak yang melakukan penyerangan tidak dapat menyebutkan secara spesifik apa pelanggaran pihak Ahmadiyah. Alih-alih membuktikan pelanggaran yang dilakukan Ahmadiyah, pihak penyerang justru melanggar salah satu diktum dalam SKB, yaitu larangan tidak melakukan perbuatan dan/ tindakan melawan hukum terhadap pihak Ahmadiyah.

Fenomena penolakan terhadap JAI kini tidak hanya dalam bentuk serangan fisik dan fatwa, setelah tujuh tahun terbitnya SKB tersebut, di Kuningan Jawa Barat, kini muncul desakan beberapa pihak, terutama MUI Kabupaten Kuningan agar Pemerintah Daerah Kuningan tidak membolehkan warga Ahmadiyah mencantumkan kata Islam dalam kolom agama di e-KTP. Pada tahun 2012, pihak Bupati Kuningan pernah mengirim surat kepada Menteri Dalam Negeri (Kemendagri) terkait penjelasan tentang status agama warga Ahmadiyah Kuningan di e-KTP. Jawaban telah diberikan oleh Mendagri tertanggal 4 September 2012, dalam poin ke 3 disebutkan bahwa "berkaitan dengan

¹ Antara lain di Sumatera Timur (1953), Medan (1964), Cianjur (1968), Kuningan (1969), Nusa Tenggara Barat (1976), Kalimantan Tengah (1981), Sulawesi Selatan (1981), Kalimantan Barat, Surabaya, Parung, Bogor (1981), Riau, Palembang, Sumatera Barat, Timor Timur dan Jakarta (1990). Akhir-akhir ini penolakan tersebut muncul kembali di beberapa daerah, seperti di NTB tahun (2005 dan 2006), Parung Bogor (2006), Kuningan, Majalengka, dan Sukabumi (2008), Cikeusik Pandeglang (2011), Tasikmalaya (2012 dan 2013) dan lainnya.

pencantuman agama Islam, maka berdasarkan konfirmasi kami dengan Kementerian Agama bahwa saat ini Pemerintah sedang mengkaji secara komprehensif status Ahmadiyah.”

Saat ini (2015) tuntutan penolakan itu muncul kembali, padahal e-KTP selesai dicetak dan akan dibagikan, akhirnya sejumlah e-KTP yang telah dicetak itu batal dibagikan kepada warga Ahmadiyah Manislor Kuningan. Sebelumnya (pada 20 Januari dan 24 Maret tahun 2015), pihak Bupati Kuningan kembali mengirim surat kepada Menteri Dalam Negeri dan juga Menteri Agama melalui Kankemenag Kuningan terkait status agama dalam e-KTP warga JAI Manislor Kuningan. Surat Bupati tersebut ditindaklanjuti oleh Kakankemenag Kab. Kuningan dengan berkirim surat kepada Menteri Agama agar memberikan penjelasan tentang status agama warga Ahmadiyah Kuningan (sebagaimana surat Bupati Kab. Kuningan).

Dari uraian tersebut terdapat beberapa permasalahan penting yaitu, *pertama*, meski SKB sudah dikeluarkan, penyerangan terhadap warga Ahmadiyah di berbagai daerah masih terus terjadi. *Kedua*, terdapat pandangan sebagian pihak, bahwa Ahmadiyah bukan bagian dari Islam sehingga mendesak pemerintah untuk tidak memperbolehkan warga Ahmadiyah mencantumkan kata Islam dalam kolom agama di e-KTP. *Ketiga*, terganggunya hak sipil warga Ahmadiyah untuk mendapatkan kartu identitas (KTP) sebagaimana warga negara lainnya, termasuk mencantumkan agama sesuai keyakinan dalam KTP tersebut. Dari permasalahan tersebut maka dalam kajian ini diajukan permasalahan penelitian yaitu: (1) bagaimana sesungguhnya status keagamaan warga Ahmadiyah ditinjau dari perspektif teologis? (2) bagaimana seharusnya sikap pemerintah dalam penanganan kasus KTP warga Ahmadiyah di Manislor Kuningan?

Kajian yang komprehensif atas permasalahan tersebut sangat penting dilakukan mengingat beberapa pertimbangan yaitu, *pertama*, perlu kejelasan, bagaimana sesungguhnya kebijakan yang harus diambil pemerintah terkait pro kontra pencantuman status agama warga Ahmadiyah dalam KTP. *Kedua*, semakin banyaknya desakan agar Kementerian Agama segera memberikan jawaban tentang eksistensi warga Ahmadiyah secara umum, dan khususnya warga yang ada

di Desa Manislor Kuningan Jawa Barat.

Landasan Konseptual

Sebelum menguraikan hasil temuan, perlu dijelaskan pengertian seputar teologi. Ada beberapa pengertian dalam teologi yaitu, *pertama*, teologi membahas ajaran-ajaran dasar suatu agama (Nasution. 1972: ix). *Kedua*, teologi adalah ilmu yang membahas tentang Tuhan dan manusia serta hubungan manusia dengan Tuhan (Bakhtiar. 2007: 17). *Ketiga*, teologi dijiwai oleh wahyu (ibid: 19). Teologi biasanya dinisbatkan pada kualifikasi tertentu, seperti kualifikasi agama seperti teologi Islam, teologi Kristen, atau kualifikasi berdasarkan objek pembahasan tertentu seperti teologi feminisme, teologi pembebasan, teologi lingkungan, dan teologi pluralisme.

MUI pada tahun 1980, dalam Musyawarah Nasional (Munas) II mengeluarkan fatwa Nomor 05/KEP/Munas/MUI/1980 tertanggal 1 Juni 1980, dan menyatakan bahwa Ahmadiyah adalah kelompok di luar Islam, sesat dan menyesatkan. Pada tahun 2005 MUI menegaskan kembali fatwa tersebut dalam Munas VII dengan Surat Keputusan Nomor: 11/MUNAS/MUI/15/2005 tertanggal 28 Juli 2005 yang menyatakan bahwa aliran Ahmadiyah berada di luar Islam, sesat dan menyesatkan, serta orang Islam yang mengikutinya adalah *murtad* (keluar dari Islam).

Fatwa MUI ini hingga saat ini dinilai kontroversial oleh sebagian pihak, bahkan dalam *Koran Tempo* 28 Desember 2007 sebuah artikel yang ditulis Akh Muzakki (dosen IAIN Sunan Ampel Surabaya, kandidat doktor di University of Queensland, Australia), “Fatwa dan Kekerasan”, Muzakki berpendapat bahwa aksi kekerasan atas nama agama terhadap Ahmadiyah dipicu oleh adanya fatwa MUI, meskipun MUI tidak menyarankan apalagi mendorong masyarakat melakukan kekerasan terhadap kelompok pengikut Ahmadiyah. Muzakki dalam artikelnya menggunakan teori “analisis tindak ujar” (*speech act analysis*) seperti yang dikembangkan oleh Austin (1962). Menurut Muzakki Fatwa MUI dalam kasus Ahmadiyah dinilai sebagai “tindak perlukosi” (*perlocutionary act*) yaitu tindak ujar yang memiliki daya dorong, serta pengaruh kuat bagi yang menerima atau mendengarnya untuk melakukan sesuatu, dalam kasus ini masyarakat mendasarkan aksi

kekerasan terhadap pihak Ahmadiyah karena adanya Fatwa MUI.²

Dari uraian tersebut, nampak ada permasalahan serius terkait pandangan teologis terhadap faham Ahmadiyah, dimana terdapat perspektif yang berbeda antara satu dengan lainnya. Sementara itu, pemerintah sendiri telah mengeluarkan SKB tiga menteri yang terdiri dari Menteri Agama, Menteri Dalam Negeri, dan Jaksa Agung terkait keberadaan Jama'ah Ahmadiyah (Nomor 3 Tahun 2008, Nomor Kep-033/A/AJ/6/2008 dan Nomor 1999 tahun 2008). SKB yang dikeluarkan pada 9 Juni 2008 itu, pada prinsipnya tidak melarang JAI untuk meyakini dan menjalankan keyakinan keagamaannya, namun hanya membatasi, dengan melarang pada forum yang bersifat eksternum, penyebaran faham yang dinilai menyimpang dari pokok-pokok ajaran Islam oleh pandangan kelompok *mainstream* (arus utama).

Secara umum, dalam merespon perbedaan faham keagamaan dan aliran teologis dalam Islam, para ulama biasanya membaginya dalam empat tahap, yaitu: *Pertama*, menyalahkan (*takhtiah*), sikap ini adalah yang terendah sebab yang melakukannya masih mungkin benar. *Kedua*, menilai *bid'ah* atau membid'ahkan (*tabdi'*), yaitu menganggap sebuah amalan yang dilakukan sebagai mengada-ada dalam agama (tidak berdasarkan dalil yang benar). *Ketiga*, menyesatkan (*tadlil*), kelompok dianggap sesat karena dianggap menyimpang dari pokok-pokok ajaran Islam. *Keempat*, mengkafirkan (*takfir*), sikap ini adalah puncak 'lebel' pada kelompok yang dianggap telah benar-benar salah jalan karena pindah dari keyakinan Islam.³ Tingkatan penilaian atas suatu pandangan teologis tersebut, selanjutnya akan digunakan dalam menganalisis pandangan teologis JAI di Manislor Kabupaten Kuningan.

Metode Penelitian

Kajian ini menggunakan pendekatan kualitatif, dilakukan pada tahun 2015 di Kabupaten Kuningan. Dalam kajian ini, pengumpulan data menggunakan teknik

wawancara, observasi, dan kajian pustaka. Wawancara dilakukan dengan beberapa tokoh kunci yaitu: tokoh-tokoh Ahmadiyah Manislor Kuningan, yaitu: Kepala Desa Manislor, Mubaligh Ahmadiyah, Ketua JAI cabang Manislor Kuningan, tokoh-tokoh non Ahmadiyah yaitu: Ketua MUI Kuningan, Kepala dan Ka-TU Kankemenag Kab. Kuningan, Kasat Intel Polres Kuningan, Kabankesbang Kab. Kuningan, Intelektual dan aktivis LSM Kuningan, serta warga JAI dan non-JAI di lingkungan lokasi penelitian.

Observasi dilakukan terhadap beberapa aktivitas keagamaan warga Ahmadiyah khususnya pada saat shalat wajib dan shalat Jumat di masjid An-Nur sebagai pusat kegiatan Ahmadiyah, serta kondisi sosial warga Manislor dan sekitarnya. Untuk memperdalam kajian, dilakukan juga kajian pustaka atas beberapa literatur buku-buku versi Ahmadiyah, dan beberapa kajian terdahulu tentang Ahmadiyah di Manislor Kuningan, serta beberapa dokumen keputusan pemerintah daerah dan pusat tentang Ahmadiyah. Sedangkan pengolahan dan analisis data dilakukan melalui beberapa tahapan yaitu, data yang berhasil dikumpulkan nantinya akan diseleksi dan disusun, kemudian dijelaskan secara sistematis.

Dalam melakukan kajian tentang Ahmadiyah di Manislor ini, peneliti mencoba akan menggunakan pendekatan normatif. Dalam studi perbandingan agama atau studi agama-agama pada umumnya, setidaknya ada dua kelompok besar cara pandang atau pendekatan, yakni normatif dan deskriptif-historis (Shihab, 1999 dan Abdullah, 1996). Pendekatan normatif menitikberatkan pada kajian mengenai normativitas ajaran agama, sedangkan pendekatan deskriptif-historis terkait dengan historisitas pemahaman dan interpretasi orang atau kelompok terhadap ajaran dan praktik keagamaan yang dianutnya. Pendekatan normatif adalah upaya untuk menjelaskan sebuah agama dengan menitikberatkan kebenaran doktrinal, keunggulan sistem nilai, otentisitas teks serta fleksibilitas ajarannya sepanjang masa. Pendekatan ini dengan sendirinya menggunakan cara-cara yang bersifat persuasif-apologetik, yaitu dengan membandingkan suatu pemahaman keagamaan dengan pemahaman keagamaan lain, penekanan

²Abdul Jami Wahab, *Manajemen Konflik Keagamaan* (Jakarta: PT. Elexmedian, 2014), 57.

³Imam Ghazali Said, *Pengkafiran Muslim Menurut Abu Hamid al Ghazali* (Surabaya: Diantama, 2012), 161.

unsur-unsur kelemahan dan kekurangan pihak lain menjadi sorotan. Adapun pendekatan deskriptif-historis menguraikan secara komprehensif aspek-aspek kesejarahan, struktur, doktrin, dan elemen-elemen lainnya tanpa terlibat dalam pemberian penilaian (lihat Shihab, 1999: 46 – 47).

Polemik tentang Ahmadiyah di Kuningan

Sejarah konflik masyarakat dan penganut Ahmadiyah telah cukup lama dan terus berulang. Pada masa kedatangan ajaran Ahmadiyah ke Kuningan (akhir 1953) dan perkembangan awal, respons masyarakat telah ada meski kemudian berjalan baik terbukti dengan pertumbuhan jumlah penganut Ahmadiyah yang cukup signifikan di Manislor. Sejak masuknya Pak Bening, gelombang masuknya warga Manislor ke Ahmadiyah cukup signifikan. Mulanya ada sekitar 80 orang, berkembang terus hingga saat ini berjumlah sekitar 3000-an. Penolakan dan gesekan terjadi sejak lama, terutama pasca 2002 dengan adanya Pernyataan Bersama MUI, Ormas Agama Islam, dan Pimpinan Pondok Pesantren se-Kabupaten Kuningan tentang Pembekuan dan Pembubaran Ahmadiyah di Kabupaten Kuningan. Kemudian pada tahun-tahun berikutnya hingga puncaknya pada 2010.

Dari uraian di atas, masyarakat Kuningan telah sangat lama mengalami dinamika relasi dengan penganut Ahmadiyah, yakni sejak 1953. Hubungan dalam kronologis di atas menunjukkan titik-titik konflik, namun di luar masa itu kondisi relatif kondusif. Dari observasi lapangan (Mei 2015), kehidupan masyarakat di Desa Manislor berjalan normal dalam hiruk-pikuk urusan kemasyarakatan berjalan seperti biasa.

Relasi negatif pada intinya menyangkut penolakan warga masyarakat atas ajaran yang dibawa oleh Jemaat Ahmadiyah. Penolakan tersebut diawali dengan adanya perbedaan pandangan teologis, kemudian bergerak pada hal-hal pelayanan sipil, yakni penolakan pelayanan pernikahan di Kantor Urusan Agama bagi penganut Ahmadiyah Manislor, dan dalam konteks terkini penolakan pencantuman agama “Islam” pada e-KTP penganut Ahmadiyah Manislor.

Dalam dokumen Keputusan Bersama Muspida, Pimpinan DPRD, MUI, Pimpinan

Pondok Pesantren dan Ormas Islam Kabupaten Kuningan tertuang bahwa pelarangan aliran/ajaran Jemaat Ahmadiyah Indonesia di Kab. Kuningan itu ditanda tangani oleh berbagai pihak yaitu FPI, Forum Komunikasi Pondok Pesantren (FKPP), Muhammadiyah, NU, Gamas (Gerakan Anti Maksiat), Robithah Ma’ahid Islamiyah, Majelis Dakwah Islamiyah, Persatuan Umat Islam (PUI), Matla’ul Anwar yang ada di Kabupaten Kuningan. Pernyataan penolakan itu lengkap dibubuhi cap stempel organisasi masing-masing. Penolakan terhadap JAI di Desa Manislor lebih dikarenakan karena mereka menganggap JAI adalah sesat. Tuduhan sesat tersebut didasari adanya fatwa MUI Pusat tahun 2005.

Pandangan Teologis Fahaman Ahmadiyah

a. Persoalan *Khatamun Nabiyyin* (Nabi Penutup)

Persoalan yang paling banyak disorot dalam kasus fahaman Ahmadiyah adalah adanya fahaman yang mengakui adanya nabi setelah Nabi Muhammad, dalam hal ini pendiri sekaligus pemimpin utama Ahmadiyah yaitu Mirza Ghulam Ahmad diyakini warga Ahmadiyah sebagai Imam Mahdi al-Masih al-Mau’ud dan seorang nabi. Dalam wawancara dengan beberapa tokoh Ahmadiyah, antara lain dengan Yusuf Ahmadi yaitu Kepala Desa Manislor, memang dinyatakan bahwa Mirza Ghulam Ahmad berstatus Imam Mahdi al-Masih al-Mau’ud dan seorang nabi (wawancara, tgl. 13 Mei 2015). Namun demikian, oleh kepala desa disarankan, terkait soal keagamaan Ahmadiyah, agar ditanyakan kepada yang ahli dalam bidang keagamaan yaitu mubaligh Ahmadiyah yang ada di Manislor yaitu Nasiruddin Ahmad.⁴ Setelah bertemu dengan Nasiruddin Ahmad, maka ditanyakan soal *Khatamun Nabiyyin* (nabi penutup). Dalam penjelasannya Nasiruddin mengatakan, bahwa dalam keyakinan Ahmadiyah terdapat keyakinan bahwa Nabi Muhammad SAW adalah sebagai nabi penutup (terakhir) yang membawa syariat. Artinya tidak akan ada nabi lagi yang akan diturunkan untuk membawa syariat setelah nabi

⁴Nasiruddin Ahmad adalah Mubaligh Ahmadiyah yang saat ini membimbing JAI untuk dua kabupaten yaitu Kuningan dan Majalengka. Beliau sudah menjadi Mubaligh selama 21 tahun, sebelumnya ditugaskan menjadi Mubaligh oleh pusat Ahmadiyah di beberapa daerah di Indonesia, sebelum ditugaskan di Kuningan, terakhir dia bertugas di Lombok NTB.

Muhammad SAW. Itu adalah keyakinan yang prinsip (utama). Untuk lebih melengkapi uraiannya, saat wawancara, Nasiruddin Ahmadi menunjukkan sebuah diktat yang berisi tulisan penjelasan beliau tentang Ahmadiyah. Dalam diktat itu di hal 4 Nasirudin mengutip pernyataan Hadhrat al-Hafiz Mirza Nasir Ahmad (tokoh Ahmadiyah), "Yang Mulia, Muhammad Rasulallah SAW., adalah satu-satunya dalam kedudukan Muhammadiyah. Selain beliau tidak ada orang lain yang memperoleh kedudukan itu. Beliau SAW adalah *Khataman Nabiyyin*. Dan dari segi pengangkatan/ketinggian rohani, beliau SAW, adalah Nabi terakhir. Nabi Muhammad sudah menjadi Nabi terakhir sejak saat Adam a.s. belum menjadi Nabi, dan bahkan sejak beliau SAW, belum dianugerahi wujud jasmani" (Hadhrat al-Hafiz Mirza Nasir Ahmad dalam Nasiruddin Ahmadi, 2011: 4).

Lebih lanjut Nasiruddin Ahmadi juga menulis pernyataan Hadrat Mirza Ghulam Ahmad di hal 5, bahwa Hadhrat Mirza Ghulam Ahmad mengatakan: "...sesudah beliau kini tiada nabi lagi kecuali yang secara "*buruzi*" (cermin) dikenakan jubah Muhammadiyah. Sebab seorang *khadim* (pelayan) tidaklah terpisah dari *makhdumnya* (majikannya), demikian pula sebuah dahan tidak terpisah dari akarnya, barang siapa karena sama sekali melarutkan diri (*fana fir rasul*) di dalam wujud majikannya dan menerima gelar kenabian dari Tuhan, ia tidak mencemari gelar *khaatamun Nubuwwat*. Tak ubahlah halnya seperti kamu sekalian melihat rupamu pada cermin, kamu tidak menjadi dua bahkan kamu tetap satu adanya, kendatipun nampak duanya. Bedanya hanya terletak dalam bentuk *zil* (bayangan) dan bentuk asal belaka. Demikianlah Tuhan menghendaki tentang seorang Masih Mau'ud" (Hadrat Mirza Ghulam Ahmad dalam Nasiruddin Ahmadi 2011 :5).

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa dalam keyakinan JAI tentang hal Khatamun Nabiyyin adalah, sesudah beliau, Muhammad Rasulallah SAW, tiada nabi lagi kecuali yang secara "*buruzi*" (cermin). Dalam perspektif JAI, Muhammad Rasulallah SAW adalah satu-satunya dalam kedudukan Muhammadiyah beliau. Selain beliau tidak ada orang lain yang memperoleh kedudukan itu. Hal ini sejalan dengan pendapat yang ditulis oleh MA. Suryawan (intelektual Ahmadiyah) dalam bukunya "*Bukan Sekedar*

Hitam Putih" menulis, pendirian Jemaat Ahmadiyah adalah mengimani seluruh makna ayat khaataman-nabiyyiin yang bersesuaian dengan Al-Qur'an, Sunnah, Hadits, Ijma' dari orang-orang shaleh terdahulu, dan juga bersesuaian dengan ungkapan serta pemakaian bahasa Arab. Jemaat Ahmadiyah mengimani makna harfiah (*letterlijk*) ayat ini, dan juga mengimani makna-makna hakikinya yang memiliki pengertian bahwa Rasulullah s.a.w. adalah yang paling sempurna dari seluruh nabi; stempel para nabi; dan merupakan cincin [perhiasan] para nabi. Seluruh potensi nubuwat telah berakhir pada diri beliau. Kunci setiap fadhilah (keunggulan) telah diserahkan ke tangan beliau.⁵

Suryawan juga menuliskan, perkataan *aakhirul anbiya'*, itu juga berarti dapat datang nabi lagi setelah Nabi Muhammad saw. yang merupakan bayangan kenabian Rasulullah saw. Dan, nabi-nabi itu tidak membawa syari'at baru, mereka hanya mengikuti syari'at Rasulullah saw. dan mereka diutus hanya untuk menyebarkan ajaran Nabi Muhammad saw. saja, serta segala sesuatu yang mereka peroleh adalah karena keberkatan dari beliau saw. Dengan kedatangan nabi-nabi semacam itu sekali-kali tidak mengurangi atau merendahkan kedudukan Nabi Muhammad s.a.w. sebagai *aakhirul anbiya'*.⁶

Masih dalam bukunya tersebut, MA. Suryawan juga mengutip beberapa pernyataan Hadrat Mirza Ghulam Ahmad berkenaan dengan *khaataman nabiyyiin* sebagai berikut: "Tuduhan yang dilontarkan terhadap diri saya dan terhadap jemaat saya bahwa kami tidak mempercayai Rasulullah saw. sebagai *Khaataman Nabiyyiin* merupakan kedustaan besar yang dilontarkan pada kami. Kami meyakini Rasulullah saw. sebagai *Khaatamul Anbiya'* dengan begitu kuat, yakin, penuh makrifat dan bashirat, yakni seratus ribu bagian dari yang itu pun tidak dilakukan oleh orang-orang lain. Dan memang tidak demikian kemampuan mereka. Mereka tidak memahami hakikat dan rahasia yang terkandung di dalam khaatamun nubuwat Sang *Khaatamul Anbiya'*. Mereka hanya mendengar sebuah kata dari para tetua mereka, tetapi tidak tahu menahu

⁵MA. Suryawan, *Bukan Sekedar Hitam Putih: Kontroversi Ahmadiyah* (Jakarta: Azzahra Publising, 2006), 21.

⁶*Ibid.*, hal 51.

tentang hakikatnya. Dan mereka tidak tahu apa yang dimaksud dengan Khaatamun Nubuwwat. Apa makna mengimaninya? Namun, kami dengan penuh bashirat (Allah Ta'ala yang lebih tahu) meyakini Rasulullah saw. sebagai *Khaatamul Anbiya'*. Dan Allah Ta'ala telah membukakan hakikat *Khaatamun Nubuwwat* kepada kami sedemikian rupa, yakni dari serbat irfan yang telah diminumkan kepada kami itu kami mendapatkan suatu kelezatan khusus yang tidak dapat diukur oleh siapa pun kecuali oleh orang-orang yang memang telah kenyang minum dari mata-air ini juga." (MA. Suryawan. 2006: 56-57).

Pandangan bahwa *Khatamun Nabiyyin* dalam pandangan JAI memang tidak dalam pengertian yang mutlak sama sekali tidak ada nabi lain. Ahmad Nuruddin (1987) dalam bukunya "Masalah Kenabian" memberikan argumentasi bahwa terdapat pandangan ulama-ulama yang memiliki pandangan, pengertian *Khatamun Nabiyyin* adalah nubuwat yang mengandung syari'at dan bukanlah sembarang kenabian. Dalam bukunya tersebut Ahmad Nuruddin menukil pendapat beberapa ulama antara lain pendapat Syekh Muhyidiin Ibnu Arabi yang mengatakan, "Maksud sabda Nabi saw. Sesungguhnya kerasulan dan kenabian telah terputus dan tidak ada lagi rasul dan nabi sesudahku, ialah tidak akan ada nabi yang membawa syari'at yang akan menentang syari'atku" (*Futuhatul Makkiyyah*, Jilid II: 73). Selanjutnya beliau (Ibnu Arabi) berkata, "Maka tidaklah nubuwat itu terangkat seluruhnya. Karena itu kami mengatakan, sesungguhnya yang terangkat ialah nubuwat tasyri'i (kenabian yang pakai syari'at), maka inilah makna tidak ada nabi sesudah beliau".⁷

Dengan demikian, dapat disimpulkan JAI Manislor Kuningan, meyakini bahwa Muhammad Rasulullah adalah *Khatamun Nabiyyin* (nabi penutup) dengan pemahaman, selain beliau tidak ada orang lain yang memperoleh kedudukan itu. Nabi Muhammad adalah *khataman Nabiyyin*. Dan dari segi pengangkatan/ketinggian rohani, beliau adalah Nabi terakhir, sesudahnya tiada nabi lagi kecuali yang secara "*buruzi*" (cermin) dan dalam bentuk *zil* (bayangan), adanya nabi secara "*buruzi*" tersebut

⁷Ahmad Nuruddin, *Masalah Kenabian* (Jakarta: JAI, 1989), 6-7.

dalam pandangan JAI tidak mencemari gelar *khaatamun Nubuwwat*.

b. Status Hadhrat Mirza Ghulam Ahmad

Dalam pandangan JAI, Hadhrat Mirza Ghulam Ahmad memang diyakini seorang guru, mursyid, pembawa berita gembira dan peringatan serta pengemban *mubasysyirat*, pendiri dan pemimpin Jemaat Ahmadiyah yang bertugas memperkuat dakwah dan syiar Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw, namun Hadhrat Mirza Ghulam Ahmad juga diyakini sebagai Imam Mahdi dan Al-Masih Al-Mau'ud. Saat wawancara dengan Nasiruddin Ahmadi (mubaligh Ahmadiyah) ditanyakan mengapa Mirza Ghulam Ahmad dipercayai sebagai Nabi, beliau (Nasiruddin Ahmadi) menjawab: "Berdasarkan Al-Hadits dari Nabi Muhammad yang shohih, dinyatakan bahwa suatu masa akan datang Imam Mahdi yang berpangkat Nabi. Untuk itu, Ahmadiyah meyakini bahwa Imam Mahdi itu telah turun yaitu Mirza Gulam Ahmad dan karena dalam Al-Hadits tersebut dinyatakan bahwa Imam Mahdi atau Al-Masih Al-Mau'ud adalah Nabi, maka Mirza juga harus diyakini seorang nabi. Nasiruddin Ahmad juga menambahkan, bahwa ada penjelasan dari NU dalam Mukhtamar ke-3 (beliau menunjukkan buku berjudul "Kumpulan Masalah Diniyah dalam Mukhtamar NU ke 1 sd 15", di halaman 34-35 tertulis (beliau membacakan) sebagai berikut "kita wajib berkeyakinan bahwa Nabi Isa a.s. itu akan diturunkan kembali pada akhir zaman nanti sebagai nabi dan rosul yang melaksanakan syariat Nabi Muhammad saw. dan hal itu tidak berarti menghalangi Nabi Muhammad sebagai Nabi yang terakhir, sebab Nabi Isa as, hanya akan melaksanakan syari'at Nabi Muhammad. Sedangkan madzhab empat pada waktu itu hapus (tidak berlaku)." (wawancara, tgl. 14 Mei 2015).

Dalam hal pemahaman tentang Imam Mahdi dan Al-Masih Al-Mau'ud, nampak adanya sisi persamaan dan sisi perbedaan antara pandangan Ahmadiyah dan ulama Islam umumnya. Sisi persamaannya adalah sama-sama mengakui akan turunnya Imam Mahdi dan Al-Masih Al-Mau'ud untuk mengembalikan umat pada ajaran Nabi Muhammad saw. Adapun sisi perbedaannya adalah dalam pandangan Ahmadiyah yang dimaksud Imam Mahdi dan Al-Masih Al-Mau'ud adalah Mirza Gulam Ahmad, sementara mayoritas ulama Islam menyatakan Imam Mahdi

dan Al-Masih Al-Mau'ud adalah Nabi Isa, yang akan diturunkan kembali setelah diselamatkan dan diangkat oleh Allah saat peristiwa penyaliban. Dalam laporan hasil kajian Lajnah Pentashihan Mushaf al-Quran (2008) disebutkan bahwa, pandangan Jemaat Ahmadiyah tentang *ke-mutawatir-an* hadis-hadis turunnya al-Masih sama dengan pandangan umat Islam. Hanya saja, dalam keyakinan yang menjadi kesepakatan seluruh umat Islam, Nabi Isa (al-Masih) yang akan turun di akhir zaman nanti adalah Isa putra Maryam yang berasal dari keturunan bani Israil, yang saat ini masih hidup di langit, atau sudah wafat tetapi akan dibangkitkan kembali oleh Allah di akhir zaman sebagai bukti kekuasaan-Nya menghidupkan yang sudah mati. Sedangkan Jemaat Ahmadiyah memahaminya dengan orang yang serupa (sifat dan cirinya) dengan Nabi Isa, yaitu Mirza Ghulam Ahmad.

Dengan demikian bisa disimpulkan bahwa, dalam pandangan JAI, memang Hadhrat Mirza Ghulam Ahmad diyakini seorang guru, mursyid, pembawa berita gembira dan peringatan serta pengemban *mubasysyirat*, pendiri dan pemimpin Jemaat Ahmadiyah yang bertugas memperkuat dakwah dan syiar Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw Di samping itu, Mirza Ghulam Ahmad adalah sebagai Imam Mahdi dan Al-Masih Al-Mau'ud. Karena kedudukannya itu, dalam pandangan JAI, Hadhrat Mirza Ghulam Ahmad juga diyakini seorang nabi, namun mereka punya istilah lain, yakni nabi *umati* (nabi pengikut Nabi Muhammad) atau nabi *dzilli* (nabi di bawah bayangan Nabi Muhammad) dan nabi *buruzi* (nabi pantulan/cerminan nabi pembawa syariat) yang tidak membawa syariat baru dan tetap menjadi pengikut syariat Nabi Muhammad saw. Hal ini sejalan dengan pendapat MA. Suryawan yang menyatakan, dengan status Mirza sebagai nabi *ummata*, nabi *dzilli*, atau *buruzi*, maka nabi Mirza tidak membawa syariat baru dan tetap menjadi pengikut syariat Nabi Muhammad saw. Masih dalam pandangan JAI, derajat *nubuwwah* (kenabian) yang tanpa syariat, sama halnya dengan kualitas keruhanian yang lainnya seperti *shiddiqin*, *syuhada* dan *shalihin*. Artinya derajat-derajat keruhanian tersebut akan dapat diraih oleh siapapun asalkan dia memiliki ketaatan dan kecintaan yang tinggi terhadap Allah SWT dan Nabi Muhammad SAW, seperti mereka memahami ayat 69 surat Al Nisa yang berbunyi:

“*ma'alladziina an 'amallaahu 'alaih minan nabiyyin was shiddiqiin wasy syuhadaa i was shalihin*”, dengan arti sebagai berikut: “... diantara orang-orang yang memperoleh nikmat (memiliki ketaatan dan kecintaan kepada Allah dan nabi Muhammad saw) mereka akan sampai kepada derajat *kenabian*, *shiddiqin*, *syuhada* dan *shalihin*”, dan menurut jemaat Ahmadiyah Mirza Ghulam Ahmad adalah orang yang telah sampai pada derajat kenabian tersebut.⁸

c. Kitab *Tadzkiroh*

Warga Ahmadiyah meyakini bahwa tidak ada wahyu syariat setelah Al-Quranul Karim yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, dan bagi warga Ahmadiyah Al-Qur'an dan sunnah Nabi Muhammad Rasulullah saw adalah sumber ajaran Islam yang mereka jadikan pedoman hidup. Pernyataan tersebut seluruhnya diyakini oleh para tokoh Ahmadiyah di Manislor, bahkan hal tersebut secara implisit merupakan tujuan dari organisasi Ahmadiyah Pasal 3 Ayat (2) yaitu, Jemaat Ahmadiyah Indonesia bertujuan mengembangkan agama Islam, ajaran Nabi Muhammad saw menurut Al-Qur'an, Sunnah dan Hadits.

Pemahaman bahwa Al-Qur'an satu-satunya kitab suci bagi Ahmadiyah juga terdapat dalam tulisan Nasiruddin Ahmadi tentang Ahmadiyah, di hal 4 yang menegaskan: “Tidak ada kitab kami selain Qur'an Syarif. Dan tidak ada rasul kami kecuali Muhammad Musthafa shallallaahu 'alaihi wasallam. Dan tidak ada agama kami kecuali Islam. Dan kita mengimani bahwa nabi kita saw. adalah Khaatamul Anbiya', dan Qur'an Syarif adalah *Khaatamul Kutub*.” (Maktubaat-e-Ahmadiyyah, jld. 5, no. 4 dalam Nasiruddin Ahmadi, 2011: 4).

Dalam pandangan kelompok tertentu yang menolak Ahmadiyah, warga Ahmadiyah dinyatakan menerima wahyu setelah Al-Qur'anul Karim yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, hal tersebut dinilai menyalahi aqidah Islam yang menyatakan bahwa Al-Qur'an adalah wahyu terakhir. Dalam pandangan tokoh Ahmadiyah seperti yang dinyatakan oleh Nasiruddin Ahmadi, pandangan tersebut adalah sebuah kekeliruan, karena menurut keyakinan

⁸MA. Suryawan, *Bukan Sekedar Hitam Putih: Kontroversi Ahmadiyah* (Jakarta: Azzahra Publising, 2006), 34.

mereka, tidak ada wahyu syariat setelah Al-Qur'an Karim, namun wahyu yang bersifat non syariat bisa saja Allah turunkan kepada hambanya yang saleh. Soal menerima wahyu itu, bukan hanya beliau (Mirza Gulam Ahmad) tapi Syekh Abdul Kadir Jailani, dan wali-wali lainnya itu mendapat wahyu. Bahkan wahyu kepada Syekh Abdul Kadir Jailani dan wali-wali lainnya disebut wahyu yang berulang, artinya wahyu yang turun kepada Nabi Muhammad itu berulang lagi, kalau dalam perspektif tasawuf itu tidak aneh. Menerima wahyu yang berulang-ulang. Nasiruddin kemudian menjelaskan, "yang lebih tahu itu beliau sendiri, bukan umatnya, sebagai contoh, saya saja secara pribadi ketika mendapat kesulitan-kesulitan, waktu saya tugas di NTT saya kena Malaria dan kena Tipes juga. Saya berdoa, Ya Allah apabila saya mati bagaimana ajaran-Mu ini tersebar, akhirnya saya mimpi indah, saya menerima kata-kata *innallaha ma'assobirin*, apakah saya jadi kafir dengan mimpi itu? Apakah saya jadi nabi dengan mendengar ayat itu? kan tidak. Dalam sejarah, ibu nabi Musa juga dinyatakan menerima wahyu ketika harus membuang bayi Musa ke sungai untuk menyelamatkannya (dari pembunuhan Fir'aun). Tentang bagaimana proses wahyu itu diturunkan oleh Allah, terdapat dalam surat As-Syu'ara, dalam ayat tersebut dijelaskan berbagai cara Allah memberikan wahyu." Nasiruddin menambahkan, "wahyu itu domain Allah bukan domain kita. Benar atau tidaknya tergantung pada beberapa hal yaitu, *pertama*, bagaimana pribadi orangnya. *Kedua*, isi wahyu itu bualan atau tidak. *Ketiga*, nanti pengujiannya Allah sendiri yang akan menghukum bagaimana orang yang mengaku-ngaku itu. Contoh Musailamah al-Kadzab dia hancur kehidupannya" (wawancara tgl. 14 Mei 2015 di kediaman Nasiruddin Ahmadi).

Lebih lanjut, Nasiruddin Ahmadi menjelaskan bahwa, *Tadzkirah* itu statusnya sama dengan buku-buku Ahmadiyah lainnya, dia bukan kitab suci. Kitab suci JAI adalah hanya Al-Quran, tidak ada kitab suci yang lain. *Tadzkirah* buku biasa sebagaimana karangan kitab-kitab yang lain. Nasiruddin juga menambahkan, selama ini dia belum pernah mempelajari *Tadzkirah*, dan banyak tokoh Ahmadiyah lainnya yang juga belum membacanya. Menurut Nasiruddin Ahmadi,

Tadzkirah itu adalah karya-karya (tulisan, pernyataan, dan pendapat) Hazrat Mirza Gulam Ahmad yang dikompilasi setelah 27 tahun setelah meninggal, asal mulanya tulisan-tulisan atau karya-karya beliau itu berserakan, baik berasal dari wahyu, mimpi-mimpi, juga hasil-hasil dialog di surat kabar dengan pendeta dan lain-lain, kemudian buku-buku itu dikumpulkan untuk mengenang karya Hazrat Mirza Gulam Ahmad maka dinamai *Tadzkirah* yang artinya mengenang. Beliau sendiri dalam setiap pembicaraannya selalu Al-Quran dan Al-Quran. Memang dalam *Tadzkirah* terdapat wahyu yang diterima Hazrat Mirza Gulam Ahmad. Namun untuk kitab suci, warga JAI hanya mengakui Al-Qur'an sebagai satu-satunya kitab suci (wawancara tgl. 14 Mei 2015 di kediaman Nasiruddin Ahmadi).

Pendapat Nasiruddin Ahmadi sebagaimana dijelaskan di atas, tidak jauh berbeda dengan apa yang ditulis oleh MA. Suryawan dalam bukunya "Bukan Sekedar Hitam Putih", ia menyatakan: "Selama Hz. Mirza Ghulam Ahmad hidup, tidak ada buku yang bernama *Tadzkirah* dalam lingkungan Jemaat Ahmadiyah dan Hz. Mirza Ghulam Ahmad a.s. tidak pernah menulis buku yang berjudul *Tadzkirah*. Buku *Tadzkirah* ini dibuat kemudian atas prakarsa Hz. Mirza Bashiruddin Mahmud Ahmad r.a. pada sekitar tahun 1935. Untuk maksud ini dibentuklah sebuah panitia yang terdiri dari Maulana Muhammad Ismail dan Syekh Abdul Qadir. Panitia tersebut menyusun buku *Tadzkirah* secara sistematis dan kronologis. Setelah pekerjaan tersebut selesai, maka buku tersebut diberi nama *Tadzkirah*. *Tadzkirah* sendiri mempunyai arti kenangan atau peringatan. Buku ini dicetak dalam jumlah yang terbatas. Di Indonesia pun jumlahnya sangat terbatas dan hanya dimiliki oleh mereka yang mengerti bahasa Urdu.⁹ Selanjutnya, MA. Suryawan juga menjelaskan, dalam bahasa apakah wahyu yang diterima oleh Hz. Mirza Ghulam Ahmad? Bagian terbesar adalah dalam bahasa Arab dan Urdu, sebagian kecil dalam bahasa Persia dan Inggris, dan sedikit sekali dalam bahasa Yahudi, Hindi dan Punjabi. Ada beberapa wahyu yang beliau terima merupakan pengulangan dari ayat-ayat suci Al-

⁹MA. Suryawan, 61-63.

Qur'an. Hal tersebut dimaksudkan sebagai penekanan pada beberapa segi konotasi ayat-ayat tertentu dan penerapannya pada situasi tertentu. Dengan adanya beberapa wahyu yang sama redaksinya dengan ayat suci Al-Qur'an serta diulang-ulang, bukanlah pilihan dan keinginan dari Hz. Mirza Ghulam Ahmad a.s. sebagai penerima wahyu, namun hal itu semata-mata merupakan kehendak dari Allah Ta'ala sebagai Pemberi Wahyu (MA. Suryawan. 2006: 56-57).

Lebih lanjut MA. Suryawan menuliskan, dikatakan pula oleh para ulama penentang Ahmadiyah bahwa pintu wahyu telah tertutup, malaikat Jibril tidak mungkin datang lagi ke dunia menyampaikan wahyu sehingga adanya nabi setelah Nabi Muhammad saw. tidak dapat dibenarkan. Bagaimanakah kita sebagai manusia, yang juga ciptaan-Nya, mencoba menghalang-halangi sifat *Mutakallim* (Maha Berkata-kata) Allah dan dengan bangga mengatakan sampai dengan hari ini Allah tidak pernah sekali pun berkata-kata kepada makhluk-Nya? Apa dasarnya kita dapat mengklaim bahwa malaikat Jibril tidak pernah turun lagi ke dunia untuk menyampaikan wahyu? Bagaimana pula kita dapat mengklaim bahwa seorang nabi tidak mungkin datang setelah Nabi Besar Muhammad saw? Apakah kita yang mengatur pekerjaan Allah? Wahyu, kasyaf serta mimpi yang diterima oleh Hz. Mirza Ghulam Ahmad merupakan manifestasi dari sifat *mutakallim* Allah Ta'ala, sebagaimana kita meyakini dan mengimani sifat-sifat Allah Ta'ala yang lain itu kekal adanya. Kalau dahulu Dia bercakap-cakap dengan hamba yang dikehendaki-Nya, maka sampai akhir dunia ini pun Dia akan terus bercakap-cakap dengan hamba-hamba pilihan-Nya. Bentuk percakapan Tuhan dengan hamba pilihan-Nya bisa dalam bentuk wahyu secara lisan, kasyaf atau mimpi, dan kepada siapa Tuhan memilih untuk menyampaikan wahyu (bercakap-cakap), pilihan itu merupakan hak prerogatif Tuhan semata – bukan urusan manusia.¹⁰

B. ANALISIS DAN PEMBAHASAN

Secara umum, dari hasil kajian sebagaimana diuraikan di atas, maka ada hal yang dalam perspektif non Ahmadi dinilai masih “menganjal” atau dinilai bertentangan dengan

¹⁰MA. Suryawan, 65.

pemahaman Islam yaitu, soal status Mirza Gulam Ahmad sebagai “nabi” yang biasa dikategorikan dalam wilayah keyakinan (*aqidah*), sehingga yang mempercayainya dianggap telah menyalahi keyakinan (*aqidah*) dan dianggap telah keluar dari Islam. Untuk itu penting dibahas secara mendalam, apakah yang menjadi batasan (kriteria) bagi iman dan tidaknya seseorang.

Batasan Iman dan Kufur telah dijelaskan oleh Abu Hamid al-Ghazali (Imam Al-Ghazali) dalam kitabnya “*Fayshal At-Tafriqah bayna al-Islam wa al-Zandaqah*”,¹¹ dalam pasal II tentang Batasan Kufur beliau menyebutkan bahwa, selama mereka konsisten pada ucapan sakral “Tiada Tuhan Selain Allah dan Muhammad utusan Allah” secara jujur tanpa kontradiksi. Itu berarti mereka itu Muslim. Paling tidak menurut saya *kufur* itu menilai bohong sekecil apapun terhadap ajaran yang diinformasikan oleh Rasulullah saw. Sedangkan *iman* adalah menilai dan menganggap benar dan jujur pada semua ajaran yang diinformasikan oleh Rasulullah saw. Orang Yahudi dan Nashrani dinilai *kufur* karena mereka menilai Rasulullah Muhammad itu bohong.”¹²Selanjutnya masih dalam kitab yang sama, Abu Hamid al-Ghazali menjelaskan dalam Pasal VIII, “Ketahuilah bahwa sikap dan pendapat yang membuat pelakunya *kafir* atau tidak, memerlukan penjelasan panjang. Pendapat tersebut perlu menyebut aneka diskusi dan perdebatan aliran dan madzhab. Masing-masing aliran perlu dinilai, sejauh mana jauh dekatnya pada makna tersurat dan posisi pentakwilannya? Jika ini dijelaskan secara detail, tentu tidak terbahaskan dalam beberapa jilid kitab. Waktu saya tidak cukup untuk menjelaskan itu semua. Di sini saya sekarang cukuplah mengemukakan wasiat dan aturan. Pesan penting dan wasiat saya adalah, mencegah lisan anda sekuat kemampuan untuk mengkafirkan orang-orang yang jika shalat menghadap kiblat, mengucapkan tuhan yang layak disembah itu hanya Allah dan Muhammad itu utusan Allah, tanpa menentang arti syahadat ini. Menentang arti syahadat maksudnya mereka keterlalu-

¹¹Kitab ini telah diterjemahkan oleh Imam Ghazali Said dalam bukunya dengan judul *Pengkafiran Sesama Muslim Menurut Abu Hamid Al-Ghazali*, diterbitkan oleh Diantama, Surabaya. Kutipan karya Imam Ghazali ini didasarkan atas buku Imam Ghazali Said tersebut.

¹²Al-Ghazali, *Fayshal At-Tafriqah bayna al-Islam wa al-Zandaqah* (T,th), 92.

dalam menilai bohong pada Rasulullah, dengan alasan atau tanpa paksaan. Mengkafirkan itu sangat bahaya, sedang diam itu tidak ada bahayanya.¹³ Adapun bahayanya pengkafiran dijelaskan oleh Imam al-Ghazali, bahwa pengkafiran adalah ketentuan syariat yang punya konsekuensi diperbolehkannya penyitaan harta, penumpahan darah, dan vonis kekal di dalam api neraka.¹⁴

Imam al-Ghazali juga menyebutkan contoh, bahwa termasuk dalam *kufr* adalah jika ada orang yang berpendapat; Baitullah yang di Makkah itu bukan Ka'bah yang menjadi obyek perintah Allah agar kaum muslimin melaksanakan haji ke sana, karena secara mutawatir pendapat di atas bertentangan dengan informasi Rasulullah saw. Berdasarkan informasi mutawatir bahwa Baitullah itu identik dengan Ka'bah.¹⁵ Dalam penjelasannya lebih lanjut dijelaskan oleh Al-Ghazali, andaikan seseorang mengingkari kebenaran hadits Ahad, maka ia tak boleh dikafirkan. Tapi jika seseorang mengingkari konsensus ulama (*ijma*), maka hal ini harus diperhatikan dari berbagai sisi. Sebab *ijma* sebagai sumber hukum Islam masih diperdebatkan. Pembahasan terakhir ini masuk dalam kategori *furu'* (ibid: 127). Imam al-Ghazali juga menyebutkan, orang yang menakwilkan dalam memahami teks suci itu tidak boleh dikafirkan.¹⁶

Dalam *Ensiklopedia Ijma* (kitab *Mausu'atul Ijma'*) karya Sa'di Abu Habieb dijelaskan tentang batasan iman, bahwa iman ialah kepercayaan dalam hati, ucapan dengan lisan dan perbuatan dengan anggota-anggota badan. Ia mencakup perbuatan taat dan meninggalkan maksiat. Ia bisa bertambah dan berkurang. Inilah yang diandalkan (*muktamad*) menurut Ahlus Sunnah dari Salaf umat dan Khalafnya. Ahlus Sunnah sepakat bahwa *pengitlakan* (pengenaan) iman pada orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, penghalalan yang halal, pengharaman yang haram, dan kewajiban yang wajib, serta kepercayaan dengan hati terhadap agama Islam dengan keyakinan yang kuat, sepi dari keraguan, dan mengucapkan dua syahadat, baik disertai dalil atau tidak. Ahlus Sunnah juga telah

sepakat, barangsiapa mengucapkan keislaman tanpa meyakini dalam hati, ia kafir dihadapan Allah dan kaum muslimin. Barang siapa berikrar dan beramal tidak atas dasar ilmu dan pengetahuan akan Tuhannya, atau ia mengetahui-Nya dan beramal tapi menentang dengan lisannya dan mendustakan apa yang diketahuinya tentang Tauhid, ia tidak berhak disebut mukmin-tanpa khilaf di antara semua ulama.¹⁷

Dalam *Ensiklopedia Ijma* tersebut, juga dijelaskan tentang iman orang yang melakukan dosa-dosa besar. *Ahlul Haq* (ahli kebenaran) telah sepakat bahwa pezina, pencuri, pembunuh, dan pelaku-pelaku dosa besar lainnya-selain syirik-tidak menjadi kafir karenanya, tetapi mereka adalah mukmin-mukmin yang kurang iman. Bila mereka bertaubat, hukuman mereka gugur, dan bila mereka mati dalam keadaan bergelimang dosa besar, mereka berada dalam *masyiatullah* (wewenang Allah untuk memutuskannya, ed.). Bila Allah menghendaki, Ia ampuni mereka dan Ia masukkan ke surga langsung, dan bila Ia menghendaki, Ia menyiksa mereka kemudian memasukkan mereka ke surga (Sa'di Abu Habieb. 2003: 258). Dalam *Ensiklopedia Ijma* juga dinyatakan bahwa, ulama sepakat bahwa tobat dari semua maksiat, besar maupun kecil, wajib dilakukan seketika, tidak boleh diakhirkan/ditunda. Ulama sepakat pula atas diterimanya taubat selagi orang belum yakin dirinya hampir mati (Sa'di Abu Habieb. 2003 :865).

Dari uraian tersebut, terdapat beberapa kriteria tentang batasan Islam dan tidaknya seseorang. Imam Ghazali menyatakan, selama mereka konsisten pada ucapan sakral "Tiada Tuhan Selain Allah dan Muhammad utusan Allah" secara jujur tanpa kontradiksi. Itu berarti mereka itu Muslim. Sedangkan dalam *Ensiklopedia Ijma* dinyatakan bahwa, Ahlus Sunnah sepakat bahwa *pengitlakan* (pengenaan) iman pada orang yang beriman kepada Allah dan Rasul-Nya, penghalalan yang halal, pengharaman yang haram, dan kewajiban yang wajib, serta kepercayaan dengan hati terhadap agama Islam dengan keyakinan yang kuat, sepi dari keraguan, dan mengucapkan dua syahadat, baik

¹³Ibid., hal. 124-125.

¹⁴Ibid., hal. 130.

¹⁵Ibid., hal. 126.

¹⁶Ibid., hal. 156.

¹⁷Sa'di Abu Habieb, *Ensiklopedia Ijma* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), 257.

disertai dalil atau tidak. Untuk itu vonis atas Iman dan Islam atau tidaknya seseorang harus menjadi kehati-hatian semua pihak, sebab menurut Imam Ghazali sikap dan pendapat yang membuat pelakunya *kafir* atau tidak, memerlukan penjelasan panjang. Sementara dalam *Ensiklopedia Ijma* dinyatakan, hanya perbuatan syirik yang secara tegas dinyatakan oleh para ulama secara ijmak yang bisa menyebabkan seseorang (pelakunya) bisa disebut kafir.

Meski telah disebutkan beberapa kriteria atas batasan sejauhmana iman dan Islam-nya seseorang sebagaimana dijelaskan di atas, namun bisa dipastikan, masih ada kemungkinan perbedaan interpretasi para ulama lainnya atas batasan iman dan Islamnya seseorang. Sehingga akan terjadi perbedaan pendapat, karena hal itu akan sangat tergantung pada kriteria apa yang dipakai dan pendapat siapa yang dijadikan rujukan. Dalam kajian tentang faham dan kegiatan keagamaan JAI Manislor ini, dengan tidak mengurangi kemungkinan adanya pendapat yang berbeda, dan tetap menghormati adanya perbedaan pendapat, kami lebih memilih mengikuti wasiat (pernyataan) Imam Ghazali sebagaimana disebutkan di atas, "Mencegah lisan anda sekuat kemampuan untuk mengkafirkan orang-orang yang jika shalat menghadap kiblat, mengucapkan tuhan yang layak disembah itu hanya Allah dan Muhammad itu utusan Allah", juga pernyataan beliau "Mengkafirkan itu sangat bahaya, sedang diam itu tidak ada bahayanya."

C. PENUTUP

Berdasarkan kajian di atas, secara teologis, ditemukan beberapa perbedaan penafsiran antara JAI Manislor dengan pendapat umumnya umat Islam. Perbedaan pandangan teologi tersebut, lebih disebabkan karena adanya interpretasi yang berbeda atas *nash* (Al-Qur'an dan al-Hadits), yaitu, *Pertama*, perbedaan pemahaman tentang adanya Nabi setelah Nabi Muhammad saw. Dalam pandangan mayoritas umat Islam *Khatamun Nabiyyin* (nabi penutup) dimaknai tidak ada lagi nabi setelah Muhammad saw. Sementara dalam perspektif JAI Manislor, *Khatamun Nabiyyin* (nabi penutup), adalah bahwa Nabi Muhammad saw adalah sebagai nabi penutup (terakhir) yang membawa syariat. *Kedua*, mayoritas umat Islam meyakini Imam Al-Masih Al-Mau'ud adalah Nabi Isa yang akan diturunkan kembali oleh Allah.

Sementara JAI Manislor meyakini, Mirza Ghulam Ahmad adalah sebagai Imam Mahdi dan Al-Masih Al-Mau'ud, sementara Nabi Isa telah wafat. Karena kedudukannya itu, dalam pandangan JAI, Hadhrat Mirza Ghulam Ahmad juga diyakini seorang nabi.

Dalam perspektif peneliti, saat ini penilaian terhadap faham JAI tidak sampai pada pengkafiran atau telah keluar dari Islam, sebab perbedaan keyakinan di atas lebih disebabkan adanya perbedaan interpretasi atas *nash* (Al-Qur'an dan Al-Hadits), bukan pengingkaran atas *nash* tersebut. Di samping itu, vonis pengkafiran harus dikeluarkan melalui keputusan pengadilan agama yang fair dan terbuka. Keputusan (fatwa) sepihak terhadap JAI tanpa kehadiran mereka untuk memberikan jawaban/tanggapan/sanggahan, apalagi sampai pada pengkafiran, atau tindakan kekerasan dan anarkisme tanpa berdasarkan keputusan pengadilan adalah tindakan yang melanggar hukum, baik berdasarkan norma agama maupun hukum positif negara.

Berdasarkan kesimpulan di atas, hasil kajian ini merekomendasikan, *pertama*, semata-mata dalam rangka memenuhi hak-hak konstitusional warga JAI Kuningan dan menjalankan peraturan perundangan yang ada (UU HAM, UU Adminduk, dan lainnya), sehingga akan lebih bersifat memberikan kepastian hukum. Persetujuan atas status Islam itu memang bukan wilayah justifikasi negara, namun negara sesuai konstitusi, harus memberikan perlindungan dan jaminan atas kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu. *Kedua*, jika pandangan JAI tersebut dianggap kontroversial dan karenanya dinilai meresahkan oleh mayoritas umat Islam, maka dibutuhkan proses dialog yang tenang tanpa intimidasi (tekanan) untuk mengajak mereka (JAI) untuk mengklarifikasi dan berdiskusi, sehingga dapat dicapai kesepakatan dalam menafsirkan pemahaman tentang Islam yang tidak kontroversial.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmadi, Nasiruddin. *Penjelasan Jamaah Islam Ahmadiyah Wilayah-NTB, Eksistensi Hukum dan Theologi*. Diklat dieluarkan DPW Jamaah Islam Ahmadiyah NTB.. 2011.
- Dzahir, Ihsan Ilahi. *Ahmadiyah Qodianiayah, Sebuah Kajian Analitis*. Jakarta: Balitbang Agama Jakarta, 2008.
- Habieb, Sa'di Abu. *Ensiklopedia Ijma*. Alih Bahasa Sahal Mahfudz dan Mustofa Bisri. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003.
- Madsen, Abdus Salam. *Teologi Ahmadiyah*. Jakarta: Sinar Islam, 1986.
- Mudzhar, Atho. *Menjaga Aswaja dan Kerukunan Umat*. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2012.
- Nasution, Harun. *Teologi Islam, Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*. Jakarta: UI Press, 1986.
- Nuruddin, Ahmad. *Masalah Kenabian*. Jakarta: JAI, 1989.
- Said, Imam Ghazali. *Pengkafiran Muslim Menurut Abu Hamid al Ghazali*. Surabaya: Diantama, 2012.
- Suryawan, M. A. *Bukan Sekedar Hitam Putih: Kontroversi Ahmadiyah*. Jakarta: Azzahra Publihsing, 2006.
- Sya'rawi, Syekh Mutawalli. *Kemunculan Nabi Isa, Imam Mahdi dan Dajal*. Tengerang: Qultum Media, 2008.
- Wahab, Abdul Jamil. *Manajemen Konflik Keagamaan*. Jakarta: PT. Elexmedian Komputindo Kompas Gramedia, 2014.
- Yusuf, Munirul Islam dan Ekky O. Sabandi. *Ahmadiyah Menggugat! Menjawab Tulisan: Menggugat Ahmadiyah*. Mubarak Publishing. Cet. Kedua, 2012.

URGENSI LITERASI EKONOMI ISLAM PADA GENERASI MUDA MUSLIM

SUSIANA MANISIH*

ABSTRAK

Ekonomi Islam secara sistem dan metodologi telah diakui sejajar dengan ekonomi umum (non Islam). Ekonomi Islam yang berlandaskan hukum Islam secara praktek sudah dapat diterapkan dalam semua sektor perekonomian baik keuangan maupun riil. Perkembangan praktek ekonomi Islam di Indonesia hingga sekarang cukup pesat. Perkembangan di sektor perbankan bahkan melampaui perkembangan perbankan non syariah. Demikian juga di sektor riil, sertifikasi halal MUI dapat menjadi panduan konsumen muslim dalam membeli produk-produk yang halal. Literasi ekonomi Islam diartikan sebagai kemampuan seseorang dalam memahami ekonomi Islam sehingga memiliki kepekaan dan daya kritis yang membuatnya dapat bertindak tepat melaksanakan kegiatan ekonomi yang dilandaskan pada prinsip-prinsip Islam. Dengan bahasa sederhana literasi ekonomi Islam diartikan sebagai kesadaran dan kecerdasan dalam berkegiatan ekonomi yang sesuai tuntutan syariah Islam. Generasi muda muslim (remaja) diharapkan dapat menjadi pelopor perkembangan ekonomi Islam di Indonesia. Kegiatan literasi ekonomi Islam terhadap generasi muda dapat dilakukan melalui pendidikan di sekolah formal, pendidikan di keluarga, maupun masyarakat. Proses literasi ekonomi Islam pada generasi muda ini dimaksudkan untuk meningkatkan kesadaran generasi muda Islam untuk berperan dalam penguatan ekonomi umat melalui praktek ekonomi Islam.

KATA KUNCI:

Ekonomi Islam, Literasi, Generasi Muda

ABSTRACT

Islamic Economics as a system and methodology has been recognized in parallel with the other economic systems. Islamic Economics based on Islamic sharia can be put into practice in all economic sectors either financial or real sectors. The rapid development of Islamic economics in Indonesia can be seen in the number of Islamic banks which outnumbers the conventional ones. Likewise on real sector, Halal label from MUI has successfully led the lifestyle of Muslim customers to purchase only halal products.

Islamic economy literacy is defined as a person's ability to understand the Islamic economy. Thus, the person has a sensitivity and critical power that allowed them to carry out economic activities in accordance with Islamic law. In short, Islamic economy literacy is defined as the awareness of practicing the Islamic economics in accordance to Islamic law. The young generation of Muslims are expected to be the pioneers of the Islamic economics development in Indonesia. The activities of Islamic economics literacy for the younger people can be done through formal education in schools, in family, and in society. Those activities are intended to raise awareness of the Muslims youth to play a role in strengthening of the Islamic economics.

KEY WORDS:

Islamic Economics, Literacy, Muslim Youth

*Guru Madrasah Aliyah Negeri 14 Jakarta dan Peneliti di Lembaga Psikometrika dan Pemberdayaan Masyarakat. Jl. Madrasah No 80, Pekayon, Pasar Rebo, Jakarta Timur. Email: manisih1@yahoo.co.id

** Naskah diterima Agustus 2015, direvisi September 2015, disetujui untuk dimuat Oktober 2015.

A. PENDAHULUAN

Perkembangan ekonomi Islam di Indonesia dewasa ini cukup pesat. Hal itu setidaknya dapat dilihat dari pertumbuhan dan perkembangan perbankan syariah maupun lembaga keuangan syariah lainnya. Berdasarkan data dari statistik perbankan syariah Bank Indonesia hingga Oktober 2013 terdapat 11 Bank Umum Syariah (BUS), 23 Bank Syariah dalam bentuk Unit Usaha Syariah (UUS), dan 160 BPRS dengan jaringan kantor sebanyak 2.925 lokasi atau tumbuh sebesar 9,8% dari bulan yang sama tahun 2012. (www.bi.go.id). Perkembangan tersebut semakin mendapat perhatian saat Presiden Susilo Bambang Yudhoyono (SBY) melakukan *launching* Gerakan Ekonomi Syariah di Monas, Jakarta, Minggu, 17 November 2013.

Perkembangan di sektor lembaga keuangan syariah tersebut memerlukan dukungan sumber daya manusia yang handal di bidang ekonomi syariah. Riyanto, Direktur Utama Bank Bukopin Syariah, mengemukakan bahwa kebutuhan SDM ekonomi Islam tahun 2010 sebanyak 21.896 orang atau meningkat sekitar 47% dari tahun sebelumnya. Dengan asumsi pertumbuhan aset perbankan dan lembaga keuangan yang terus meningkat setiap tahunnya, maka otomatis jumlah tenaga kerja yang menguasai ekonomi Islam makin dibutuhkan.

Ekonomi syariah, tentu saja tidak hanya identik dengan lembaga keuangan syariah seperti perbankan, asuransi, pegadaian, pasar modal dan pembiayaan syariah lainnya. Akan tetapi kondisi perkembangan di sektor keuangan tersebut menunjukkan bahwa industri di sektor riil baik perdagangan, industri maupun jasa juga mengalami perkembangan. Hal itu dapat dilihat dari prosentase pembiayaan lembaga keuangan syariah yang 50% lebih disalurkan untuk kredit modal kerja. Di sisi lain, fenomena kemunculan pengusaha-pengusaha muda muslim yang mulai usahanya di usia muda.

Perkembangan ekonomi Islam tersebut dinilai karena prinsip-prinsip dalam ekonomi Islam lebih tahan uji dibandingkan sistem liberal yang saat ini dinilai gagal. Prinsip ekonomi Islam yang pertama dan utama adalah tauhid, bahwa seluruh aktivitas manusia adalah ibadah karena Allah semata termasuk kegiatan ekonomi. Hal itu mengakibatkan setiap pribadi muslim bersikap sesuai tuntunan Allah termasuk dalam kegiatan

ekonomi. Prinsip *ta'awun* (tolong menolong) menumbuhkan sikap bisnis yang tidak hendak merugikan orang lain dalam bermuamalah. Sebagaimana disebut dalam Al-Qur'an Q S Al-Maidah [5]: 2

“dan tolong-menolonglah kamu dalam (mengerjakan) kebajikan dan takwa, dan jangan tolong-menolong dalam berbuat dosa dan pelanggaran. Dan bertakwalah kamu kepada Allah, sesungguhnya Allah Amat berat siksa-Nya.” Namun demikian yang masih perlu dipertanyakan adalah sudah sejauhmanakah perkembangan tersebut direspon secara positif oleh kaum muslimin di Indonesia khususnya generasi muda (remaja).

Remaja sebagai pribadi yang kreatif dan inovatif diharapkan dapat menjadi penopang pertumbuhan ekonomi Islam di Indonesia. Rasulullah SAW sendiri memulai bisnis perdagangannya sejak usia yang masih belia. Teladan Rasulullah juga sahabat-sahabat beliau dalam berwirausaha perlu digaungkan kepada generasi muda sekarang. Selain itu, pemuda sekarang juga dihadapkan pada serbuan barang-barang konsumsi yang jika tidak disikapi dengan cerdas (literate ekonomi Islam), maka generasi muda muslim kita akan menjadi sekedar konsumen di negeri sendiri. Selain itu, generasi muda muslim kita akan cenderung permisif terhadap barang-barang konsumsi tanpa peduli kehalalan dan prinsip-prinsip Islam lainnya dalam berkonsumsi.

Memperhatikan hal tersebut di atas, literasi ekonomi Islam perlu dilakukan sejak dini yaitu sejak generasi muda muslim kita beranjak remaja. Dengan kemampuan literasi ekonomi Islam yang mumpuni, generasi muda muslim kita diharapkan dapat menjadi pelaku-pelaku ekonomi yang menjalankan prinsip-prinsip Islam.

B. KAJIAN KONSEP

1. Konsep Dasar Ilmu Ekonomi Islam

Menurut Mannan (1993), ilmu ekonomi Islam adalah ilmu pengetahuan sosial yang mempelajari masalah-masalah ekonomi rakyat yang diilhami oleh nilai-nilai Islam¹. Pengertian ini berbeda dengan pengertian ilmu ekonomi

¹ Muhammad Abdul Mannan, *Teori dan Praktek Ekonomi Islam* (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Wakaf, 1993), 19.

modern yang mendefinisikan ilmu ekonomi sebagai ilmu yang mempelajari usaha manusia memenuhi kebutuhan hidupnya dalam keterbatasan sumber daya yang dimiliki. Mannan menjelaskan bahwa ilmu ekonomi Islam mengkaji manusia seutuhnya bukan manusia yang terisolasi, tetapi individu sosial yang meyakini nilai-nilai Islam. Sebagai individu sosial, maka aktivitas ekonomi seorang muslim tidak saja memperhatikan kepentingan dirinya sendiri, namun harus memperhatikan kepentingan orang lain bahkan termasuk yang non muslim. Hal itu seperti diungkapkan oleh sayyidina Ali Bin Abi Thalib "dalam muamalah, kewajiban mereka (non muslim) adalah kewajiban kita, dan hak mereka adalah hak kita". (Antonio, 2001).

Landasan Teologis Ekonomi Syariah

Pada hakekatnya seluruh tindakan seorang muslim didasarkan pada keyakinan kepada Allah (*tauhid*). Dengan landasan tauhid seorang muslim menyerahkan diri dan kehidupannya secara bulat kepada kehendak Allah. Seluruh aktivitas seorang muslim baik menyangkut ibadah maupun muamalah, tunduk pada ketentuan Allah dan sesuai dengan kehendak Allah. Tauhid menjadi dasar seluruh aktivitas umat Islam, baik ideologi, ekonomi, politik, sosial maupun budaya.

Ekonomi syariah, sebagai bagian dari kegiatan muamalah seorang muslim secara teologis juga berlandaskan pada konsep tauhid. Hal itu sesuai ditegaskan dalam ayat Al-Qur'an surah Az Zumar (39) ; 38, yang artinya:

"...Kalau begitu tahukah kamu tentang apa yang kamu sembah selain Allah, jika Allah hendak mendatangkan bencana kepadaku, apakah mereka mampu menghilangkan bencana itu, atau jika Allah hendak memberi rahmat kepadaku, apakah mereka dapat mencegah rahmatNya? Katakanlah, "cukuplah Allah bagiku." KepadaNya lah orang-orang yang bertawakal berserah diri."

Jadi, ekonomi Islam adalah ekonomi yang berdasarkan tauhid. Landasan ini yang membedakan ekonomi Islam dengan ekonomi kapitalisme dan sosialisme, karena keduanya didasarkan pada filsafat sekularisme dan sosialisme.

Menurut Fazlur A Rahman (1995), landasan tauhid ekonomi Islam tersebut mengajarkan dua pokok utama :

a) Allah menyediakan sumber daya alam

sangat banyak untuk memenuhi kebutuhan manusia. Dalam pandangan teologi Islam, sumber daya-sumber daya itu, merupakan nikmat Allah yang tak terhitung (tak terbatas) banyaknya, sebagaimana dalam firmanNya "Dan jika kamu menghitung-hitung nikmat Allah, niscaya kamu tidak bisa menghitungnya". (QS. 14:34). Konsep tersebut berbeda dengan pandangan ekonomi konvensional yang mengemukakan bahwa sumber daya alam terbatas (*limited*).

Menurut ekonomi Islam, krisis ekonomi yang dialami suatu negara, bukan disebabkan oleh terbatasnya sumber daya alam, melainkan karena tidak meratanya distribusi sehingga terwujud ketidakadilan sumber daya (ekonomi). Selain itu, juga disebabkan oleh penggunaan sumber daya alam secara serakah dan boros. Menurut ekonomi syariah, meskipun sumber daya yang tersedia cukup banyak, manusia sebagai khalifah Allah tidak boleh boros dan serakah dalam menggunakannya. Boros adalah perbuatan setan (QS. 17:35) dan serakah adalah perilaku binatang. Pemanfaatan sumber daya harus efisien dan memikirkan kepentingan generasi mendatang serta memperhatikan lingkungan.

b) Tauhid sebagai landasan ekonomi Islam mengandung arti bahwa semua sumber daya yang ada di alam ini merupakan ciptaan dan milik Allah secara mutlak. Hanya Allah yang mengatur segala sesuatu, termasuk mekanisme hubungan antar manusia, sistem dan perolehan rezeki. Selanjutnya, konsep tauhid mengajarkan bahwa Allah itu Esa, Pencipta segala makhluk dan semua makhluk tunduk kepadanya. Semua sumber daya alam, flora dan fauna ditundukkan oleh Allah bagi manusia sebagai sumber manfaat ekonomis (QS 6: 142-145), 16: 10-16).

2. Perbandingan Sistem Ekonomi Islam dengan Sistem Ekonomi Lain

a. Dengan Sistem Ekonomi Liberal/Kapitalis

Sistem ekonomi Islam memiliki kesamaan dengan sistem ekonomi liberal dalam hal kebebasan melakukan kegiatan ekonomi dan kebebasan memiliki benda-benda baik benda konsumsi maupun alat produksi. Perbedaan mendasar sistem ekonomi Islam dengan sistem ekonomi liberal adalah bahwa dalam sistem ekonomi Islam kebebasan ekonomi tidak bersifat

mutlak. Hal itu karena dalam Islam kebebasan manusia dibatasi oleh aturan-aturan Allah yang bertujuan untuk kemaslahatan umat secara keseluruhan. Sedangkan dalam sistem ekonomi liberal kebebasan bersifat mutlak.

b. Dengan sistem ekonomi sosialis/komando

Perbedaan mendasar sistem ekonomi Islam dengan sistem ekonomi komando adalah bahwa Islam menghormati dan mengakui hak milik individu. Sedangkan dalam sistem ekonomi komando hak milik individu tidak diakui. Demikian juga dalam sistem ekonomi komando kebebasan ekonomi tidak ada, hal itu bertentangan dengan sistem ekonomi Islam yang memberi kebebasan kepada manusia untuk melakukan aktivitas ekonomi. Namun demikian, ada sedikit kesamaan dengan sistem ekonomi komando yaitu, pemerintah diperbolehkan ikut campur tangan mengatur perekonomian. Meskipun campur tangannya hanya sedikit. Sedangkan dalam sistem ekonomi komando, pemerintah mengatur semua kegiatan ekonomi.

3. Literasi Ekonomi Islam

Secara sederhana, literasi diartikan sebagai kemampuan membaca dan menulis atau yang dikenal dengan keberaksaraan atau melek aksara. Namun saat ini literasi sudah dimaknai lebih luas lagi. Menurut Matsuura (*Director-General of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organisation*) bahwa literasi bukan hanya menyangkut keahlian berpikir dan membaca melainkan juga menyangkut proses pembelajaran (*learning*) dan keahlian hidup (*life skill*) yang akan digunakan manusia, komunitas ataupun suatu bangsa untuk bertahan dan secara berkelanjutan mengalami perubahan (Sina,2012). Dengan pengertian ini, literasi sudah menyangkut proses pembelajaran dan kemampuan untuk menghadapi perubahan dalam bidang apapun. Sehingga muncul berbagai jenis literasi seperti literasi media, literasi sains, literasi ekonomi, dan sebagainya yang tidak sekedar berkutat pada kemampuan membaca dan menulis.

Dengan berbagai pengertian itu penulis mendefinisikan literasi ekonomi adalah kemampuan seseorang untuk memahami masalah ekonomi sehingga memiliki kepekaan dan daya kritis yang membuatnya dapat bertindak secara tepat di bidang ekonomi.

Kemampuan literasi tersebut diperoleh melalui berbagai proses pembelajaran baik membaca, mengamati, mengalami hingga akhirnya memahami persoalan ekonomi. Dengan literasi ekonomi seseorang dapat bertindak tepat di bidang ekonomi.

Literasi ekonomi Islam dengan demikian dapat diartikan sebagai kemampuan seseorang dalam memahami ekonomi Islam sehingga memiliki kepekaan dan daya kritis yang membuatnya dapat bertindak tepat melaksanakan kegiatan ekonomi yang dilandaskan pada prinsip-prinsip Islam. Dengan bahasa sederhana literasi ekonomi Islam diartikan sebagai kecerdasan dalam berekonomi menurut syariah Islam.

C. PEMBAHASAN

1. Perkembangan Ekonomi Islam di Indonesia

Sebagai negara dengan jumlah penduduk muslim terbesar di dunia, sudah sewajarnya jika Indonesia berpotensi menjadi pelopor dalam perkembangan ekonomi Islam. Dr. Halim Alamsyah, Deputy Gubernur Bank Indonesia mengemukakan potensi Indonesia tersebut didukung oleh beberapa faktor yaitu²:

- a. Jumlah penduduk muslim Indonesia sangat banyak sehingga menjadi pasar konsumen yang besar untuk produk-produk sesuai syariah.
- b. Pertumbuhan ekonomi Indonesia cukup tinggi, berkisar antara 6% - 6,5% per tahun.
- c. Sumber daya alam Indonesia melimpah
- d. Iklim investasi kondusif sehingga meningkatkan gairah berinvestasi baik dari dalam maupun luar negeri.

Menurut penilaian Global Islamic Financial Report (GIFR) tahun 2011, Indonesia menduduki peringkat ke empat dalam perkembangan industri keuangan syariah setelah Mesir, Malaysia dan Saudi Arabia. Pada akhir tahun 2013 jumlah keseluruhan kantor cabang bank umum syariah, unit layanan syariah, maupun BPR syariah sebanyak 2990 cabang. (sumber statistik perbankan syariah, www.bi.go.id). Jumlah tersebut meningkat sekitar 13% dari jumlah cabang di akhir tahun 2012. Perkembangan

² Halim Alamsyah, "Perkembangan dan Prospek Perbankan Indonesia", makalah dalam rangka milad ke 8 Ikatan Ahli Ekonomi Islam Indonesia, 2015, 1.

perbankan syariah, melampaui perkembangan bank konvensional.

Perkembangan ekonomi Islam diawali dengan pendirian bank syariah pertama yaitu Bank Muamalat pada 1 November 1991. Keberadaan bank syariah di Indonesia semakin kuat setelah lahirnya UU Nomor 10 Tahun 1998 yang secara tegas mengakui keberadaan bank syariah secara ko-eksistensial dengan bank konvensional. Maka sejak saat itu banyak bank-bank umum yang mendirikan unit perbankan syariah, diantaranya bank syariah Mandiri, BRI syariah, BNI syariah dan sebagainya. Prinsip bagi hasil dalam perbankan syariah dinilai lebih aman secara syariah bagi nasabah muslim yang ingin terhindar dari praktek bunga (riba) di bank konvensional. Selain perbankan syariah, lembaga-lembaga keuangan syariah saat ini juga mulai mengalami kemajuan baik asuransi syariah, pasar modal syariah, maupun pegadaian syariah.

Lingkup ekonomi Islam tentunya tidak saja berkaitan dengan perbankan syariah atau lembaga keuangan syariah saja. Lingkup ekonomi Islam sangat luas mencakup berbagai aktivitas ekonomi yang bertujuan untuk meningkatkan kondisi ekonomi umat. Ini mencakup praktek bisnis berdasar syariah dan pemberdayaan zakat, infaq, sadaqoh yang dapat digunakan untuk menguatkan ekonomi umat Islam. Perkembangan di sektor perbankan syariah dan lembaga keuangan syariah lainnya memicu perkembangan ekonomi Islam di sektor riil barang dan jasa secara syariah.

Kesadaran untuk menerapkan prinsip dan aturan Islam dalam aktivitas ekonomi di Indonesia sudah mulai berkembang. Untuk produksi makanan dan minuman olahan, sertifikasi halal oleh MUI menjadi jaminan kehalalan produk makanan dan minuman tersebut. Label halal MUI ini menjadi dasar konsumen memilih produk makanan dan minuman yang terjamin kehalalannya. Demikian juga restoran-restoran yang sadar akan pentingnya kehalalan makanan yang mereka sajikan ikut menyematkan label halal MUI di restorannya. Dalam perkembangannya label halal MUI juga digunakan untuk produk kecantikan dan barang-barang lainnya.

Perkembangan praktek ekonomi Islam tersebut tentunya menggembirakan kita umat Islam. Di sisi lain perkembangan tersebut harus

terus ditingkatkan dan dipraktekkan secara merata di seluruh Indonesia dan bukan kota-kota besar saja. Oleh karena itu, literasi ekonomi Islam mesti digalakkan oleh kita semua melalui keluarga, pendidikan formal maupun masyarakat umum. Lebih-lebih lagi literasi ekonomi Islam terhadap remaja adalah hal penting yang harus dilakukan. Dengan literasi ekonomi Islam sejak remaja bahkan anak-anak, akan tertanam dalam jiwa generasi muda kita praktek ekonomi yang Islami. Hal ini akan menjadi panduan generasi muda muslim dalam memilih bidang pekerjaan atau bisnis yang sesuai dengan syariah Islam. Demikian juga panduan dalam mengkonsumsi barang-barang akan diperhatikan kehalalannya baik sumber, proses maupun produk yang halal. Lebih dari itu, setiap aktivitas ekonomi umat Islam baik konsumsi, produksi, maupun distribusi ditujukan dan diniatkan untuk menguatkan ekonomi umat Islam.

2. Program Literasi Ekonomi Islam kepada Generasi Muda

Kecerdasan atau literasi terhadap apapun pada seseorang tidak mungkin muncul begitu saja. Menjadi seorang yang literat membutuhkan proses panjang yang diperoleh melalui proses pembelajaran dimanapun dan kapanpun. Banyak faktor yang mempengaruhi proses literasi ekonomi seseorang diantaranya adalah faktor pendidikan, kondisi status sosial orang tua, pendidikan di rumah, dan sebagainya. Pendidikan formal maupun non formal berperan penting dalam proses literasi seseorang. Berbagai penelitian juga menunjukkan adanya pengaruh positif dan signifikan pendidikan terhadap literasi keuangan (Widayanti, 2012).

a. Literasi Ekonomi Islam melalui Pendidikan di Sekolah

Sekolah, tempat siswa SMA/MA menghabiskan sebagian besar waktunya, menjadi sarana penting bagi berbagai proses pendidikan. Sebagai gambaran di madrasah tempat penulis mengajar di DKI Jakarta, siswa berada di sekolah tingkat SMA/MA sejak pukul 06.30 hingga 15.30 (sekitar 9 jam). Oleh karena itu, sebagai sekolah yang berlandaskan Islam, dan menyadari tantangan kebutuhan ahli ekonomi Islam, MAN 14 Jakarta sejak tahun 2009 memilih mata pelajaran muatan lokal ekonomi syariah

sebagai mata pelajaran wajib bagi siswa. Mata pelajaran ekonomi syariah diajarkan pada siswa kelas X. Sebagai guru ekonomi, penulis mendapat amanah untuk menyusun silabus mata pelajaran ekonomi syariah. Berikut ini adalah silabus mata pelajaran ekonomi syariah MAN 14 Jakarta.

Tabel 1. Silabus Mata Pelajaran Ekonomi Syariah

Standar Kompetensi 1	
Memahami konsep dasar ekonomi Islam	
Kompetensi dasar	
1.1	Mendeskripsikan pengertian dan landasan tauhid ekonomi syariah
1.2	Mendeskripsikan konsumsi menurut syariah Islam
1.3	Mendeskripsikan produksi dan distribusi menurut syariah
1.4	Mendeskripsikan konsep kepemilikan dalam Islam
1.5	Mendeskripsikan konsep kekayaan dalam Islam
1.6	Mendeskripsikan dan mengidentifikasi konsep riba dalam ekonomi Islam
Standar Kompetensi 2	
Memahami lembaga perekonomian Islam	
Kompetensi dasar	
2.1	Mendeskripsikan lembaga perekonomian Islam
2.2	Mendeskripsikan jenis-jenis lembaga perekonomian Islam
Standar Kompetensi 3	
Memahami konsep perbankan Islam/syariah	
Kompetensi dasar	
3.1	Mendeskripsikan teori perbankan syariah
3.2	Menjelaskan sistem operasional perbankan syariah
3.3	Mendeskripsikan dan mengidentifikasi produk perbankan syariah
3.4	Menjalankan praktek perbankan syariah
Standar Kompetensi 4	
Memahami konsep asuransi syariah	
Kompetensi Dasar	
4.1	Mendeskripsikan prinsip asuransi syariah
4.2	Mendeskripsikan prinsip akad dalam asuransi syariah
4.2	Mendeskripsikan dan mengidentifikasi perbedaan asuransi syariah dan konvensional
4.3	menjelaskan pengelolaan dana asuransi syariah

mendalami pengertian pengajaran muatan lokal ekonomi syariah terhadap literasi ekonomi Islam siswa. Namun demikian dari evaluasi program pengajaran ekonomi syariah dapat diperoleh hasil sebagai berikut:

1. Minat siswa untuk mendalami ekonomi Islam meningkat. Hal ini dapat ditunjukkan banyak siswa yang melanjutkan studi di jurusan/

program Ekonomi Syariah di perguruan tinggi.

2. Minat siswa untuk memanfaatkan lembaga keuangan/perbankan berbasis syariah meningkat.
3. Jiwa wirausaha dan jiwa perantau untuk mencari karunia Allah di muka bumi sejak muda mulai muncul. Hal itu dapat dilihat dari pilihan siswa yang mulai beragam setelah lulus dari Madrasah Aliyah.

b. Literasi Ekonomi Islam Melalui Keluarga

Keluarga menjadi faktor pertama yang berpengaruh terhadap pembentukan literasi ekonomi Islam pada remaja. Sebagai tempat remaja lahir dan tumbuh, pola kegiatan ekonomi dalam keluarga yang diterima remaja semenjak kecil akan tertanam dalam diri remaja. Kebiasaan-kebiasaan yang ditanamkan orang tua kepada anaknya dalam kegiatan ekonomi keluarga dapat membentuk literasi ekonomi remaja. Berikut ini kebiasaan-kebiasaan dalam keluarga yang dapat berperan dalam membentuk literasi ekonomi Islam remaja.

1. Kebiasaan orang tua untuk selalu memberi teladan dalam mencari rejeki secara halal. Orang tua dapat mengajarkan kebiasaan ini kepada anak-anaknya melalui nasihat pentingnya rejeki halal dan bagaimana cara mengupayakannya.
2. Kebiasaan untuk selalu memperhatikan kehalalan barang dan jasa yang dikonsumsi. Kebiasaan ini dapat ditanamkan melalui kegiatan mengajak anak mengecek label halal sebelum membeli suatu produk yang akan dikonsumsi.
3. Kebiasaan untuk sederhana dalam berkonsumsi. Kebiasaan ini dapat dilakukan dengan kegiatan untuk membiasakan anak mengambil secukupnya makanan/minuman dan menghabiskan makanan/minuman yang diambilnya. Selain itu juga dapat dilakukan dengan membiasakan anak untuk membeli barang yang dibutuhkan bukan yang diinginkan.
4. Kebiasaan berhemat. Kebiasaan ini dapat dilakukan dengan membiasakan anak untuk menyisihkan uang jajannya untuk ditabung.
5. Kebiasaan berwira-usaha. Kebiasaan ini dapat dilakukan orang tua dengan cara melatih anak-anak berjualan barang-barang

kebutuhan anak di kelas atau tempat lain yang memungkinkan. Kebiasaan ini akan efektif jika orang tua juga memberi contoh dengan berdagang/berwirausaha.

6. Kebiasaan berbagi kepada sesama. Orang tua perlu menasihatkan kepada anak-anak secara terus menerus bahwa sebagian harta yang dimiliki adalah hak fakir miskin. Orang tua dapat menanamkan kebiasaan ini melalui kegiatan memberikan infak/sodaqoh bersama anak-anak ke pantai asuhan atau tempat lain yang membutuhkan. Kebiasaan ini juga dapat dilakukan dengan cara mengundang anak yatim/miskin ke acara-acara keluarga.

c. Literasi Ekonomi Islam melalui Lembaga Ekonomi/Keuangan Islam

Lembaga ekonomi/keuangan Islam seperti perbankan, asuransi, pasar modal berbasis syariah dapat menggalakkan program literasi ekonomi Islam melalui berbagai kegiatan. Kegiatan literasi ekonomi Islam ini dapat dilakukan dengan berbagai kegiatan yang melibatkan remaja seperti seminar, lomba-lomba, pentas seni dan kreativitas yang ada kaitannya dengan ekonomi Islam. Selain itu, penyebaran informasi tentang ekonomi Islam melalui berbagai media seperti majalah, film, dan sebagainya yang menarik bagi remaja juga dapat dilakukan. Selain itu kegiatan "open house" lembaga ekonomi Islam dengan menerima remaja untuk melihat secara langsung praktek ekonomi Islam juga dapat dilakukan.

D. KESIMPULAN

Sebagai negara dengan penduduk muslim terbesar di dunia, Indonesia berpotensi untuk menjadi pilar perkembangan ekonomi Islam dunia. Saat ini perkembangan sektor perbankan dan lembaga keuangan Islam lainnya di Indonesia sudah cukup pesat. Bahkan perkembangan perbankan syariah melampaui perkembangan bank non syariah. Perkembangan di sektor perbankan dan lembaga keuangan tersebut, menjadi indikator perkembangan praktek ekonomi Islam di sektor riil barang dan jasa.

Perkembangan tersebut tentunya harus diimbangi oleh perkembangan SDM yang menguasai ekonomi Islam. Remaja muslim diharapkan dapat mengisi ketersediaan SDM yang menguasai ekonomi Islam tersebut. Oleh

karena itu literasi ekonomi Islam perlu digalakkan terhadap remaja bahkan pada anak-anak. Remaja yang literat (cerdas) ekonomi Islam, akan memilih aktivitas ekonomi yang sesuai dengan tuntunan syariah. Jika dia menjadi pelaku bisnis atau tenaga kerja, dia akan memilih industri yang sesuai syariah. Dan jika menjadi konsumen, maka dia akan selektif memilih barang-barang konsumsi dan memastikan barang yang dikonsumsi tidak saja halal, namun juga akan berpengaruh terhadap kebangkitan ekonomi umat.

Literasi ekonomi Islam dapat dilakukan melalui pendidikan formal di madrasah aliyah/SMA umum, melalui keluarga, maupun melalui masyarakat. Madrasah Aliyah sebagai sekolah berbasis Islam, diharapkan menjadi pelopor dalam kegiatan literasi ekonomi Islam melalui pelajaran mulok ekonomi syariah. Demikian juga kegiatan-kegiatan lain yang bertujuan sebagai pendidikan literasi ekonomi Islam.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Mannan, Muhammad. *Teori dan Praktek Ekonomi Islam*. Yogyakarta: PT. Dana Abadi Wakaf, 1993.
- Alamsyah, Halim. *Perkembangan dan Prospek Perbankan Syariah di Indonesia, Tantangan dalam Menyongsong MEA 2015*. www.bi.go.id.
- Al Quran dan Terjemahannya*. Jakarta : Kementerian Agama, 1991.
- Naibaho, Kalarensi. *Menciptakan Generasi Literat Melalui Perpustakaan*. Majalah Visi Pustaka. Vol. 9 No. 3. Desember 2007.
- Rahman, A. Fazlur. *Doktrin Ekonomi Islam, Jilid I*. Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf , 1995.
- Sina, Peter. *Literasi Ekonomi*. Jakarta: www.kompasiana.com. 1 Mei 2012.
- Syafi'i Antonio, Muhammad. *Bank Syariah, Dari Teori ke Praktek*. Jakarta: Gema Insani Press. 2001.
- Widayanti, Irin. *Faktor-Faktor yang Mempengaruhi Literasi Finansial Mahasiswa Fakultas Ekonomi dan Bisnis Universitas Brawijaya Malang*. ASSET: Jurnal Akuntansi dan Pendidikan, Volume 1, Nomor 1, Oktober 2012.

ISLAM DAN DINAMIKA POLITIK INDONESIA KONTEMPORER PERSPEKTIF KOMUNIKASI POLITIK

IDING ROSYIDIN*

ABSTRAK

Meskipun Islam banyak terlibat dalam proses-proses politik sejak zaman dahulu sampai saat ini, tetapi Islam tampaknya belum benar-benar menjadi aktor atau agen politik yang menentukan dalam politik Indonesia sampai saat ini. Di antara penyebabnya adalah minimnya figur-figur politik Islam yang memiliki kredibilitas tinggi, bukan hanya di mata publik Islam, melainkan juga di mata publik Indonesia secara umum, dalam melakukan komunikasi politik dengan publik. Padahal kredibilitas merupakan faktor yang sangat penting bagi para komunikator politik seperti para figur politik Islam tersebut. Selain itu, para elite pimpinan partai politik Islam juga kurang memiliki kemampuan komunikatif yang memadai dalam mengartikulasikan masalah-masalah keislaman kepada publik. Yang tidak kalah pentingnya adalah kemampuan mereka untuk mengemas pesan-pesan politiknya kurang responsif dan cerdas sehingga tidak begitu diminati publik, bahkan oleh kalangan Islam itu sendiri. Itulah kenapa perolehan suara partai-partai politik Islam atau berbasis massa Islam kurang maksimal dalam setiap pemilihan umum.

KATA KUNCI:

Komunikasi Politik, Kredibilitas, Pesan Politik, Islam Politik, Islam Kultural.

ABSTRAK

Though Islam has been much involved in political encounters for ages, Islam has not been a real political actor or agent that determines Indonesian politics today. This is due to the lack of a credible Muslim politician figures, both from the viewpoints of Muslim public and Indonesian public in performing political communication with the public. Indeed, credibility is a determining factor for Muslim political communicators. Additionally, some Muslim figures' communication skill to articulate the Islam-related problems to the public remains low. They cannot address their political messages smartly thus publics are less interested in them, not to mention the Muslim public. That is why the Islamic political parties gain less votes in each general election.

KATA KUNCI:

Political communication, credibility, political message, Islamic politics, Islamic culture.

*) Dosen FISIP UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Jl. Kertamukti 5 Cirendeu, Jakarta Selatan 15419. Email: Iding.rosyidin@uinjkt.ac.id

** Naskah diterima Agustus 2015, direvisi September 2015, disetujui untuk dimuat November 2015.

A. PENDAHULUAN

Dalam politik Indonesia Islam merupakan salah satu variabel yang tidak dapat diabaikan atau bahkan dihilangkan sama sekali. Para pengkaji atau peneliti politik Indonesia, baik dari dalam negeri maupun luar negeri, selalu menempatkan Islam sebagai satu sentrum pembahasannya. Banyak nama-nama yang dapat disebutkan dalam hal ini, seperti Deliar Noer, Bahtiar Effendy, Ahmad Syafii Maarif, Harry J. Benda, dan lain-lain. Oleh karena itu, penelitian tentang Islam dan dinamika politik di Indonesia menjadi hal yang sangat menarik untuk terus dilakukan.

Dalam sejarahnya di Indonesia, Islam memang banyak terlibat dalam proses-proses politik bahkan dari zaman sebelum kemerdekaan sampai saat ini, meskipun setelahnya sering mengalami masa-masa pasang surut. Namun demikian, keterlibatan Islam dalam proses politik tersebut tidak pernah benar-benar berhasil menjadikan orang Islam sebagai pemain atau aktor utama dalam politik Indonesia. Kenyataan ini terutama terjadi pada zaman rejim Orde Baru (Orba) di mana Islam dimarjinalisasikan sedemikian rupa oleh para penguasa di bawah kendali (mantan) Presiden Soeharto, sehingga Islam hampir tidak bisa bergerak sama sekali. Dalam situasi seperti ini, para elite Islam mencari strategi lain, yaitu dengan mencoba menerapkan strategi yang kemudian populer dengan terminologi "Islam kultural."¹

Tumbangannya rejim Orba pada Mei 1998 yang kemudian dikenal dengan era reformasi menandai babak baru Islam dalam politik Indonesia. Islam politik yang selama kurang lebih 23 tahun tidak mampu berkutik karena ditekan penguasa akhirnya bisa bernafas kembali karena kran liberalisasi politik dibuka lebar-lebar. Tidak heran kalau kemudian berbagai kalangan Islam beramai-ramai masuk ke ranah politik dengan mendirikan partai-partai politik Islam. Sebagian

ada yang benar-benar merupakan partai baru dan sebagian lain hanya sekedar melanjutkan atau mengaitkannya dengan partai-partai Islam yang pernah ada.²

Namun sayangnya, mengentalnya kembali Islam politik dalam politik Indonesia tidak membuat kalangan Islam benar-benar tampil sebagai pihak yang dominan di panggung politik nasional. Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDIP) yang notabene merupakan partai nasionalis justru menjadi pemenangnya. Partai-partai Islam atau berbasis massa Islam umumnya berada di barisan tengah. Meskipun pada tahun 1999 kalangan Islam berhasil menaikkan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) sebagai Presiden RI mengalahkan Megawati Soekarnoputeri, namun ternyata hal tersebut tidak berakhir dengan manis.³

Pada dua pemilu berikutnya, yakni Pemilu 2004 dan Pemilu 2009 partai-partai Islam juga tidak mengalami peningkatan suara yang signifikan. Pada 2004 partai politik yang berhasil tampil menjadi pemenang pemilu adalah Partai Golkar padahal partai ini tengah mengalami hujatan publik karena kerap diasosiasikan sebagai partai rejim Orba. Sementara pada Pemilu 2009 Partai Demokrat yang notabene merupakan partai pendatang baru dan pertama kali ikut pemilu pada 2004 tampil sebagai jawara dengan perolehan suara yang sangat meyakinkan. Pada saat yang sama partai-partai Islam atau berbasis massa Islam tidak mampu meraih suara yang signifikan. Hanya Partai Keadilan Sejahtera (PKS) yang memperoleh suara paling tinggi pada Pemilu 2009.










Berikut ini adalah daftar perolehan suara sembilan partai politik yang lolos *Parliamentary*

¹ Wacana "Islam kultural" dan "Islam politik" pada masa itu sangat populer. Tokoh-tokoh Islam yang dikenal dengan pendukung aliran Islam kultural antara lain Nurcholish Madjid (Cak Nur) yang terkenal dengan gagasan "Islam Yes, Partai Islam No," Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang populer dengan pemikirannya tentang "Pribumisasi Islam," dan lain-lain. Tentang Islam Politik dan Islam Kultural Bahtiar Effendy, "Islam Kultural, Islam Politik", dalam *Repolitikasi Islam Pernahkah Islam Berhenti Berpolitik* (Bandung: Mizan, 2000), 191.

² Di antara partai-partai Islam yang benar-benar sebagai wajah baru adalah Partai Keadilan (PK) yang kemudian berubah menjadi Partai Keadilan Sejahtera (PKS) dan Partai Amanat Nasional (PAN). Sedangkan partai-partai Islam yang mengaitkan ke partai Islam di masa lalu adalah Partai Masyumi Baru, Partai Bulan Bintang (PBB), Partai Kebangkitan Nahdhatul Ulama (PKNU) dan sebagainya

³ Peristiwa naiknya Gus Dur digalang oleh koalisi partai-partai Islam yang dikenal dengan sebutan Poros Tengah dengan penggerak Amien Rais yang kemudian juga berhasil menjadi Ketu Umum MPR RI. Namun kemesraan Gus Dur Amien Rais tidak bertahan lama karena pemerintahan Gus Dur kerap dianggap tidak sejalan dengan koalisi pendukungnya sehingga akhirnya tidak berumur panjang. Melalui SU MPR yang juga dimotori Amien Rais pemerintahan Gus Dur pun berakhir.

Threshold (PT) sehingga berhak menjadi anggota DPR.⁴

No	Partai Politik	Perolehan Suara	Kursi Parlemen	
			Perhitungan I	Revisi
	 Demokrat	20,88%	148	150
	 Golkar	14,45%	108	107
	 PDIP	14,03%	93	95
	 PKS	7,88%	59	57
	 PAN	6,01%	42	43
	 PPP	5,32%	39	37
	 PKB	4,94%	26	27
	 Gerindra	4,46%	30	26
	 Hanura	3,77%	15	18
	Jumlah	100%	560	560

Sumber: KPU tgl 9 Mei 2009

B. DINAMIKA POLITIK ISLAM

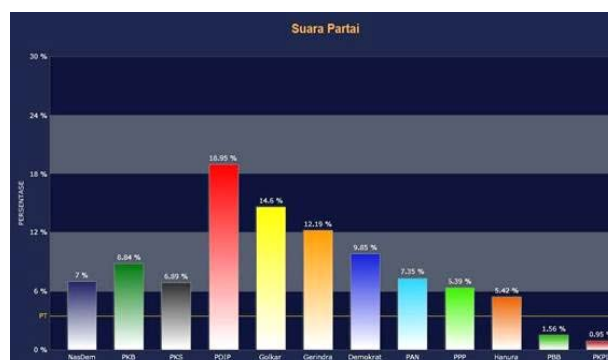
Sebelum Pemilu Legislatif digelar pada 9 April 2014 lalu sebenarnya partai-partai Islam atau berbasis massa Islam diprediksi banyak kalangan tidak akan bersinar bahkan disinyalir bakal tenggelam oleh partai-partai nasionalis. Hal ini antara lain didasarkan pada hasil jejak pendapat (*polling*) yang dilakukan sejumlah lembaga survei di Indonesia menjelang perhelatan pileg. Menurut Lingkaran Survei Indonesia (LSI) pada tahun 2013, misalnya, perolehan suara partai-partai Islam semuanya berada di bawah kisaran angka 5% di mana PKB memperoleh 4,5%, PPP 4%, PAN 4% dan PKS hanya 3,7%. Oleh karena itu, ada sejumlah kalangan yang mengatakan bahwa Pemilu 2014 akan menjadi kuburan bagi partai-partai Islam.

Namun ternyata perolehan suara hampir semua partai Islam pada Pileg 2014 kemarin mampu mematahkan prediksi tersebut. Justeru partai-partai Islam mengalami kenaikan yang

⁴ Lihat KPU, www.kpu.go.id, 9 Mei 2009 diakses pada 6 November 2015.

cukup signifikan terutama yang dialami Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) yakni 9,04% suara. Hanya satu partai Islam yang tidak dapat lolos lari angka ambang batas suara parlemen atau *parliamentary threshold* (PT), yakni Partai Bulan Bintang (PBB) karena hanya memperoleh 1,46% suara. Partai ini memang sebelumnya tidak lolos PT sehingga mendapatkan kesulitan untuk memperoleh suara tinggi apalagi angka PT dinaikkan menjadi 3,5 persen yang berlaku secara nasional. Pada pemilu sebelumnya angka PT 2,5 persen dan hanya diberlakukan untuk parlemen di tingkat pusat.

Selengkapnya perolehan suara partai-partai politik, baik Islam maupun nasionalis pada pileg 2014 adalah sebagai berikut:



Sumber: Indikator Politik Indonesia

Terlepas dari apakah naiknya perolehan suara partai-partai Islam tersebut sebagai akibat mendapatkan limpahan suara dari Partai Demokrat yang pada pemilu kali ini mengalami kemerosotan tajam atau karena adanya faktor-faktor lainnya, satu kenyataan yang tidak dapat ditolak adalah bahwa partai-partai Islam seolah-olah telah mendapatkan energi baru dengan kenaikan perolehan suara tersebut.⁵ Mereka seolah-olah mendapatkan angin segar.

Itulah mengapa sempat muncul kemudian wacana untuk mempersatukan partai-partai Islam bahkan inisiatif tersebut betul-betul ditindaklanjuti dengan pertemuan antar elite partai Islam. Memori 1999 di mana koalisi partai-partai Islam melalui “Poros Tengah” berhasil mengalahkan partai nasionalis seolah ingin diulang kembali. Tetapi ternyata tidak semua

⁵Lihat Iding R. Hasan, “Peluang Poros Islam”, *Harian Republika*, 12 April 2014.

partai Islam bersedia bergabung ke dalam poros tersebut. PKB yang notabene partai yang paling banyak mendapatkan suara pemilih justru menjadi pihak yang paling kencang untuk menolak rencana koalisi antar partai Islam tersebut itu.⁶ Para elite partai politik ini selalu mengeluarkan pernyataan-pernyataan yang nadanya tidak menganggap penting rencana tersebut.

Akibatnya, partai-partai Islam kemudian melakukan penjajakan koalisi secara sendiri-sendiri dengan partai-partai politik lainnya. Pada awalnya poros koalisi ada tiga sehingga partai-partai Islam tersebar di ketiga poros tersebut. Ketiga poros koalisi tersut adalah koalisi PDIP, Golkar dan Gerindra. PKB menjalin komunikasi dengan PDIP, PPP yang sempat mengalami konflik internal dan PAN menjajaki koalisi dengan Gerindra, sementara PKS lebih mendekati ke Partai Golkar.

Tetapi karena pada akhirnya hanya ada dua poros yang menjadi kontestan Pilpres 2014, yakni Poros Gerindra dengan Pasangan Prabowo Subianto-Hatta Rajasa sebagai capres-cawapres dan Poros PDIP dengan Pasangan Joko Widodo (Jokowi)-Jusuf Kalla (JK), maka partai-partai Islam akhirnya terbelah ke dalam dua koalisi tersebut. PAN, PPP, PKS dan PBB merapat ke poros Gerindra sedangkan PKB tetap ke PDIP. Kenyataan bahwa hanya ada dua poros koalisi menjadikan posisi partai-partai Islam yang berada di dalamnya saling berhadapan secara diametral.

C. SIMBOLISME POLITIK ISLAM

Satu hal yang dapat kita cermati pada Pilpres 2014, selain munculnya fenomena polarisasi yang diametral di tubuh umat Islam pada dua poros pasangan capres-cawapres, adalah adanya kecenderungan untuk membawa simbolisme Islam ke dalam pusaran politik praktis. Lebih jauh lagi, ditemukan pula semacam upaya untuk menjadikan Islam sebagai alat serangan politik dari satu pasangan pada pasangan lainnya.

⁶ PKB agaknya tidak dapat menghilangkan trauma dari "korban" koalisi Poros Tengah pada 1999. Gus Dur yang dinaikkan oleh poros tersebut justru dimakzulkan pula pihak yang sama. Apalagi pada pertemuan tersebut terdapat Amien Rais yang merupakan orang yang paling dianggap bertanggung jawab pada pelengseran Gus Dur sebagai penggerak Poros Tengah.

Sayangnya kecenderungan tersebut kadang-kadang dilakukan oleh sebagian elite Islam itu sendiri. Entah kecepolan atautah tidak, Amien Rais, misalnya, pernah mengibaratkan pilpres sebagai perang sehingga ia meminta pada kalangan Islam yang mendukung pasangan Prabowo-Hatta untuk memiliki mental *Perang Badr*. Penggunaan istilah Perang Badr menimbulkan kontroversi karena seolah-olah yang dilawan pasangan ini, yakni Jokowi-JK adalah kaum kafir, sebab Perang Badr terjadi antara kaum Muslim dan Kafir. Penggunaan istilah tersebut dipandang dari sudut komunikasi politik jelas mengandung pesan agresif bagi kelompok lawan.

Serangan-serangan terhadap capres juga marak terjadi di media massa terutama di media-media online seperti facebook dan twitter. Salah satu media online, yakni Voa Islam, secara tegas menyebutkan bahwa Pilpres 2014 bagi umat Islam sebagai ajang pemilihan antara *Setan* dan *Jin*. Setan jelas-jelas merupakan makhluk yang durhaka pada Tuhan karena itu harus dijauhi, sedangkan jin masih mungkin diharapkan kebajikannya karena di antara golongan jin ada yang Islam dan ada pula yang kafir.⁷ Penggambaran ini jelas ditujukan pada dua pasangan capres-capres di mana sesuatu setan ditujukan pada Jokowi dan jin pada Prabowo.

Pada saat yang sama banyak kalangan Islam yang melancarkan berbagai serangan tajam bahkan kerap berbasis data palsu atau berbaur fitnah belaka atau yang dalam komunikasi politik biasa disebut dengan kampanye hitam (*black campaign*)⁸ baik terhadap Jokowi maupun Prabowo. Jokowi misalnya sejak jauh-jauh hari sering diserang sebagai orang yang bukan Muslim,⁹ dekat dengan kalangan Nasrani,

⁷ Lihat Bagi Umat Islam Pilpres 2014 Seperti Memilih Antara Setan dan Jin, www.voa-islam.com 31 Mei 2014

⁸ Dalam literatur komunikasi politik kampanye hitam termasuk bagian dari kampanye menyerang (*attacking campaign*) yang sebenarnya harus dihindari atau tidak boleh dilakukan. Sedangkan kampanye menyerang yang dibolehkan adalah kampanye negatif (*negative campaign*). Hal ini dibolehkan karena di dalam kampanye negatif serangan terhadap lawan didasarkan pada data dan fakta yang jelas. Sementara serangan dalam kampanye hitam bersumberkan hal-hal yang tidak faktual, karangan palsu bahkan fitnah yang keji. Lihat antara lain Lynda Lee Kaid (ed.), *Handbook of Political Communication Research* (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2004).

⁹ Misalnya beredar surat nikah palsu yang tertera di dalamnya nama Jokowi dengan nama depan Nasrani

membiarkan orang non-Muslim menjadi pemimpin¹⁰ dan sebagainya.

Realitas tersebut, jelas dapat menimbulkan dampak yang sangat berbahaya terutama bagi keterlibatan Islam dalam politik Indonesia. Pertama, kecenderungan tersebut sangat rawan karena berpotensi menimbulkan konflik internal atau polarisasi di kalangan umat Islam itu sendiri, apalagi realitasnya Jokowi berpasangan dengan JK di mana yang terakhir ini kerap diidentikkan dengan tokoh Islam. Kenyataannya JK merupakan Ketua Umum Dewan Masjid Indonesia (DMI) dan relatif dekat dengan ormas-ormas Islam seperti Muhammadiyah dan NU.

Dengan kata lain, di kedua pasangan capres-cawapres tersebut sebenarnya terdapat tokoh-tokoh atau figur-figur Islam, sehingga kalau yang satu menyerang yang lain kemungkinan konflik antar sesama sangat besar. Sayangnya ormas-ormas Islam atau tokoh-tokoh Islam yang seharusnya menjadi penengah justru ikut pula dalam pusaran konflik. Para petinginya pun terpecah-pecah. Ketua PBNU sekarang, misalnya, lebih mendukung Prabowo sementara ketua sebelumnya Hasyim Muzadi lebih memilih Jokowi. Demikian pula dengan para ulama dan kyai yang berada di belakang setiap pasangan.¹¹

Kedua, pencitraan Islam yang ditampilkan seperti digambarkan di atas akan lebih dilihat publik, termasuk kalangan internasional sebagai Islam yang “marah” bukan Islam yang “ramah.” Apalagi di barisan pendukung pasangan Prabowo-Hatta terdapat kelompok Islam yang selama ini sering digambarkan sebagai kelompok radikal seperti Front Pembela Islam (FPI).¹² Ini sesungguhnya bertentangan dengan kecenderungan umat Islam Indonesia pada umumnya yang justru lebih mengharapkan Islam yang damai dan toleran.

¹⁰ Hal ini mengacu pada Wakil Gubernur DKI Jakarta Basuki Tjahaja Purnama (Ahok). Sesuai konstitusi, jika Jokowi terpilih menjadi Presiden RI secara otomatis Ahok akan menjadi Gubernur DKI. Orang-orang kemudian membandingkannya dengan kepemimpinan Jokowi di Solo di mana ia mewariskan kursi Wali Kota Solo pada wakilnya yang non-Muslim sewaktu terpilih menjadi Gubernur DKI pada 2012

¹¹ Data ini mengacu pada Pilpres 2014 yang lalu.

¹² Kehadiran FPI di barisan pendukung Prabowo menurut pengakuan Timses Prabowo tidak diundang. Tetapi terlepas diundang atau tidak, seharusnya pihak Prabowo berani tegas terhadap FPI untuk tidak menggunakan cara-cara yang keras dalam melancarkan serangannya pada pasangan rivalnya.

Ketiga, bukan tidak mungkin jika hal ini terus dibiarkan kecenderungan untuk kentalnya kembali politik aliran bisa muncul kembali. Dalam konteks politik aliran sentimen keagamaan jauh lebih menonjol daripada masalah substansi. Orang, misalnya, hanya melihat pada label atau baju dalam menjatuhkan pilihan politiknya, bukan pada isinya, yakni visi, misi dan program-program kerja yang ditawarkan. Orang juga lebih mudah memandang pihak lain sebagai “musuh” daripada sebagai partner dalam bersama-sama membangun dan memajukan negara Indonesia. Jelas kalau hal ini menyebar di kalangan umat Islam, ancaman polarisasi akan semakin nyata dan menakutkan.

D. PERSPEKTIF KOMUNIKASI POLITIK

Salah satu hal yang penting dicermati dalam konteks politik Islam di tengah dinamika politik kontemporer adalah masalah komunikasi politik partai-partai Islam secara khusus dan umat Islam secara umum. Komunikasi politik dalam pengertian yang paling sederhana adalah seperti yang dikemukakan Chaffee (1975) yakni “peran komunikasi dalam proses politik” (*role of communication in the political process*).¹³

Definisi lain menyebutkan bahwa komunikasi politik adalah “setiap bentuk penyampaian pesan, baik dalam bentuk lambang-lambang maupun dalam bentuk kata-kata tertulis atau terucapkan, ataupun dalam bentuk isyarat yang mempengaruhi kedudukan seseorang yang ada dalam suatu struktur kekuasaan tertentu. Sedangkan dalam arti luas, komunikasi politik adalah setiap jenis penyampaian pesan, khususnya yang bermuatan info politik dari suatu sumber kepada sejumlah penerima pesan.”¹⁴

Sementara Brian McNair dalam karyanya *Introduction to Political Communication* dengan mengutip Denton and Wardword menjelaskan komunikasi politik sebagai “pembicaraan tentang alokasi sumber daya publik (*pure discussion about the allocation of public resources*), otoritas pejabat (yang diberikan kekuasaan untuk membuat keputusan hukum, legislatif dan eksekutif) atau

¹³ Lynda Lee Kaid, *Handbook of Political Communication Research* (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2004), xiii.

¹⁴ Harsono Suwadi, *Komunikasi Politik* (Diktat) (Jakarta: Pascasarjana UI, 1995), .12.

(*official authority (who is given the power to make legal, legislative and executive decision)*), dan sanksi resmi (apa yang diberikan oleh negara, imbalan atau hukuman) atau (*official sanctions (what the state rewards or punishes)*).¹⁵

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa komunikasi politik adalah penyampaian pesan-pesan politik seperti pembicaraan tentang alokasi sumber daya politik, baik berupa bahasa verbal maupun nonverbal bahkan alat-alat visual seperti pakaian, make up dan sebagainya oleh komunikator politik kepada khalayak untuk mendapatkan citra diri atau identitas politiknya guna memberikan pengaruh pada khalayak yang dituju.

Komunikasi politik, seperti halnya komunikasi lainnya, memiliki beberapa unsur, yaitu komunikator politik atau pihak yang menyampaikan pesan, pesan politik, media atau saluran politik, penerima atau target politik dan efek. Unsur-unsur tersebut tentu saling melengkapi dalam proses komunikasi politik sehingga tujuan yang ingin dicapai dapat diperoleh, atau dengan kata lain proses komunikasi politik berjalan secara efektif.

Dari beberapa unsur komunikasi politik tersebut yang paling penting adalah unsur komunikator politik atau pihak yang menyampaikan pesan politik. Dalam hal ini, ada kriteria utama bagi seorang komunikator politik agar komunikasi politik yang dilakukannya dapat berlangsung secara efektif, yakni kredibilitas atau kedapatdipercayaaan. Mengacu pada Alexis S. Tan, kredibilitas komunikator politik terkait dengan sejumlah konsep kunci seperti tingkat kepercayaan (*trustworthiness*), penguasaan masalah (*expertise*) dan daya tarik (*trustworthiness*).¹⁶ Asumsinya adalah semakin tinggi tingkat kredibilitas komunikator, maka semakin efektif pula proses komunikasinya. Seorang komunikator yang dianggap kredibel oleh khalayaknya, tentu dia akan mudah menyampaikan pesan-pesannya karena pasti akan didengarkan.

E. KOMUNIKATOR POLITIK ISLAM

Bagaimana komunikator politik di kalangan umat Islam atau partai-partai Islam secara

khusus? Inilah yang justru menjadi persoalan besar jika kita melihat kiprah terutama partai-partai Islam pada saat ini. Jika sejumlah lembaga survei di Indonesia menarik sebuah kesimpulan bahwa di antara faktor-faktor yang membuat suara partai-partai Islam relatif stagnan atau menurun adalah tidak adanya tokoh-tokoh di kalangan elite partai-partai Islam yang memiliki daya tarik elektoral di kalangan masyarakat Indonesia.

Dari sisi komunikasi politik, apa yang ditemukan oleh lembaga survei tersebut memperlihatkan bahwa memang di kalangan partai-partai politik Islam sulit mencari tokoh-tokoh yang memiliki kredibilitas sebagai komunikator politik. Salah satu aspek penting dari kredibilitas adalah tingkat kepercayaan (*trustworthiness*). Menurut Jalaluddin Rakhmat, yang dimaksud dengan tingkat kepercayaan adalah kesan komunikan (khalayak) yang berkaitan dengan watak komunikator.¹⁷ Dalam perspektif ini tentu kita dapat melihat bagaimana kesan watak komunikator politik partai Islam di kalangan khalayak atau masyarakat Indonesia.

Pada sisi ini, kita justru menemukan sesuatu yang sangat ironis. Sejumlah elite politik Islam yang seharusnya dapat tampil sebagai figur yang dapat meraih kepercayaan publik, alih-alih mendapatkan hal yang sebaliknya. Hal ini, misalnya, terlihat dari terlibatnya sejumlah elite politik Islam dalam kasus-kasus korupsi yang justru sedang gencar-gencarnya diperangi oleh seluruh elemen masyarakat. Tidak tanggung-tanggung para elite politik Islam yang terlibat tersebut menempati posisi-posisi kunci di partainya seperti ketua umum atau presiden partai.

Kasus yang paling menggemparkan publik Indonesia adalah tertangkapnya mantan Presiden PKS, Luthfie Hasan Ishaq (LHI)¹⁸ dalam kasus korupsi impor daging sapi. Kasus ini dapat dipandang sebagai serangan sangat telak karena menimpa pucuk pimpinan dari partai Islam yang justru sering menyuarakan pemberantasan masalah korupsi. Slogan PKS sendiri ketika itu adalah “Bersih, Peduli dan Profesional” yang

¹⁵ Brian McNair, *Introduction to Political Communication* (London: Routledge, 2003), 3.

¹⁶ Alexis S. Tan, *Mass Communication: Theories and Research* (Macmillan Publishing Company, 1985), 122-127.

¹⁷ Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Komunikasi* (Bandung: Remaja Karya, 1985), 260.

¹⁸ LHI kini sudah divonis bersalah dan dipenjara.

tegas-tegas bermakna anti korupsi.¹⁹ Dan kasus yang paling belakangan adalah status tersangkanya Ketua Umum PPP, Suryadharma Alie yang juga Menteri Agama (kini sudah mengundurkan diri) terkait dengan korupsi dana haji. Terungkapnya kasus-kasus tersebut jelas sangat menurunkan kredibilitas komunikator politik Islam di mata khalayak Indonesia.²⁰

Sayangnya problem kredibilitas tidak hanya menimpa komunikator politik di kalangan tokoh-tokoh partai Islam, melainkan juga tokoh-tokoh Islam secara keseluruhan. Di kalangan ormas-ormas Islam, misalnya, kita kerap menemukan kasus terseretnya tokoh-tokoh kuncinya ke dalam jebakan politik praktis yang pada gilirannya kurang atau bahkan tidak mendapatkan simpati dari jamaahnya sendiri. Terbelahnya suara tokoh-tokoh Islam dalam dukung mendukung pasangan calon presiden dan calon wakil presiden misalnya tampaknya dapat dijadikan indikator dalam kasus ini. Dan seringkali dukungan yang diberikan para tokoh ormas Islam tersebut kepada pasangan tertentu tidak berbanding lurus dengan aspirasi para jamaahnya, sehingga tidak dapat dihindarkan terjadinya perpecahan di kalangan mereka sendiri.

F. MENGEMAS PESAN POLITIK

Masalah penting kedua dari sisi komunikasi politik Islam adalah terkait dengan pesan-pesan politik yang disampaikan oleh partai-partai Islam pada publik atau khalayak. Tampaknya ada kesulitan besar di kalangan partai-partai Islam untuk merumuskan dengan jelas apa pesan-pesan politik yang harus disampaikan pada khalayak sehingga bisa mendapatkan dukungan yang maksimal. Hal ini terlihat dengan jelas misalnya pada saat kampanye yang dilakukan partai-partai Islam pada Pemilu Legislatif 9 April 2014 yang lalu.

Dari perspektif komunikasi politik, masalah di atas terkait dengan pemasaran politik (*political*

marketing). Yang dimaksud dengan pemasaran politik (*political marketing*) adalah penerapan prinsip-prinsip dan prosedur-prosedur pemasaran dalam kampanye politik oleh berbagai individu dan organisasi.²¹ Ada empat unsur dalam pemasaran politik yang dikenal dengan istilah mix-marketing dan dikenal dengan 4Ps, yaitu produk (*product*), promosi (*promotion*), harga (*price*) dan tempat (*place*). Sementara Robert Lauterborn dalam Kotler menambahkan empat konsep bandingannya yang disebut dengan 4Cs, yaitu solusi bagi pelanggan (*customer solution*), biaya yang harus dibayar pelanggan (*customer cost*), kenyamanan (*convenience*), dan komunikasi (*communication*).²²

Dalam hal ini, pesan-pesan politik dapat dikaitkan dengan produk politik. Dari sisi pemasaran politik yang terpenting adalah bagaimana mengemas pesan-pesan politik tersebut sehingga layak “dijual” ke pasar (khalayak). Selama ini partai-partai Islam umumnya menghadapi problem dalam mengemas pesan-pesan politiknya di tengah-tengah umat Islam sehingga kurang mendapatkan tempat di hati mereka. Dengan kata lain, jualan yang dilakukan partai-partai Islam tidak begitu laku di kalangan khalayak umat Islam sendiri.

Dalam hal ini penulis melihat adanya kegamangan di kalangan partai-partai Islam antara tetap mempertahankan “ideologi” keislamannya atau memilih di jalur yang terbuka, dalam pengertian tidak terlalu menonjolkan sisi ideologisnya. Partai Bulan Bintang (PBB) yang lebih tetap memilih jalur yang pertama, misalnya, yakni tetap setia dengan menjual isu “syariat Islam” ternyata kurang mendapatkan tempat di hati khalayak. Demikian pula PPP yang terus mengusung slogan “rumah besar umat Islam,” mengalami hal yang tidak jauh berbeda.

Oleh karena itu, perlu ada upaya-upaya alternatif yang harus diikhtiarkan oleh partai-partai Islam dalam rangka meraih simpati khalayak dengan mengemas pesan-pesan politiknya secara lebih tepat. Dalam konteks ini, eksperimen yang dilakukan PKS, terlepas dari

¹⁹ Karena kasus korupsi yang membelitnya inilah PKS tampaknya tidak nyaman lagi untuk tetap menyuarakan slogan di atas. Oleh karena itu, pada Pemilu 2014 kemarin PKS membuat slogan baru, yakni “Cinta Kerja Harmoni.”

²⁰ Kasus yang menimpa SDA tentu sangat fatal akibatnya karena masalah korupsi yang disangkakan kepadanya terkait masalah dana haji yang notabene masalah umat yang sensitif apalagi ia sebagai menteri agama yang notabene dipandang publik sebagai lembaga yang paling anti terhadap korupsi. Selain itu SDA adalah ketua partai yang tegas-tegas mengklaim sebagai “rumah besar umat Islam.”

²¹ Bruce I. Newman, *Handbook of Political Marketing* (London: Sage Publication, Inc, 1999), xiii.

²² Philippe Kotler, *Marketing Management, Millenium Edition* (New Jersey: Prentice-Hall, 2001), 10.

plus minusnya, layak mendapatkan apresiasi. Meskipun asas partainya tetap Islam,²³ tetapi PKS menyatakan dirinya sebagai penganut ideologi terbuka. Hal itu dibuktikan dengan membuka pintu bagi orang-orang non-Muslim misalnya menjadi caleg partai ini. Sejak bermetamorfosis dari PK menjadi PKS partai kader ini memang tidak terlalu menonjolkan sisi ideologisnya dalam meraih suara khalayak seperti yang terlihat dari slogan-slogannya, seperti “Bersih, Peduli dan Profesional,” dan yang terbaru “Cinta Kerja Harmoni.”²⁴ Dalam hal ini, tampaknya ada kemiripan antara PKS dengan partai AKP di Turki yang berhasil menjadi penguasa sampai saat ini dengan tokoh-tokoh utamanya, Abdullah Gul dan Erdogan.²⁵

Selain itu, kalangan partai Islam khususnya dan umat Islam umumnya mesti memperhatikan kesantunan dalam menyampaikan pesan-pesannya kepada khalayak. Pesan-pesan agresivitas baik verbal maupun nonverbal yang selama ini kerap muncul di permukaan sudah saatnya dihindari karena pada akhirnya akan menjadi bumerang pada diri mereka sendiri. Dalam konteks ini, perlu ada kedewasaan politik di kalangan umat Islam untuk menyikapi situasi yang terjadi di Indonesia belakangan ini. Bahwa perbedaan dalam memberikan dukungan politik di kalangan umat Islam merupakan sesuatu yang wajar, tidak perlu ada saling serang apalagi melancarkan fitnah di antara mereka.

Inilah sebenarnya sejumlah tantangan yang harus segera dijawab oleh partai-partai Islam sehingga eksistensi mereka benar-benar dianggap representasi kalangan umat Islam oleh umat Islam sendiri. Problem tidak jelasnya masalah

identitas kepartaian (party ID) di kalangan masyarakat Indonesia boleh jadi dapat diatasi jika partai-partai Islam berhasil melakukan hal tersebut.

G. PENUTUP

Satu hal yang mesti dipikirkan oleh kalangan Islam saat ini adalah bagaimana menjadikan Islam politik sebagai pemain atau subyek politik yang selalu diperhitungkan oleh berbagai kalangan di Indonesia, bukan sebaliknya sebagai obyek politik yang senantiasa menjadi “permainan” kelompok-kelompok lain. Dalam hal ini, bukan masalah persatuan antar partai-partai politik atau kelompok-kelompok Islam yang mendesak dilakukan, karena hal itu sangat sulit atau bahkan cenderung mustahil dilakukan, tetapi lebih pada kemampuan bagaimana mereka dapat mengartikulasikan masalah-masalah Islam secara lebih cerdas dan rasional sehingga mampu mendapatkan respons yang baik, bukan hanya dari kalangan Islam itu sendiri, melainkan juga dari kalangan-kalangan lainnya.

Pada sisi yang lain, munculnya figur-figur Islam yang benar-benar memiliki kredibilitas yang tinggi di mata publik benar-benar sangat diharapkan. Figur-figur semacam ini tampaknya semakin berkurang dari waktu ke waktu di kalangan umat Islam sehingga membuat kalangan Islam politik tidak terlalu diminati oleh publik Indonesia secara umum. Di masa lalu, Islam sebenarnya memiliki figur-figur politik yang luar biasa dan mendapatkan apresiasi publik yang besar, bukan saja dari kalangan Islam, tetapi juga kalangan nasionalis. Tokoh-tokoh semacam HOS Tjokroaminoto dan Muhammad Natsir adalah di antara figur-figur politik Islam yang sangat kredibel untuk berbicara tentang masalah-masalah Islam.

Selain kekurangan figur-figur politik yang kredibel, kalangan Islam politik juga tampaknya kurang memiliki kemampuan komunikasi politik yang memadai. Padahal kemampuan komunikasi politik pada era teknologi dan komunikasi sekarang sangat diperlukan. Beragamnya saluran komunikasi politik, yakni media massa, baik yang konvensional seperti televisi, surat kabar, dan majalah maupun media non konvensional seperti media-media online menuntut kemampuan komunikasi dari pada elite-elite politik Islam. Termasuk dalam hal ini adalah kemampuan

²³ Hal ini berbeda dengan dua partai berbasis massa Islam, yakni PAN dan PKB yang tegas-tegas mencantumkan asas partainya Pancasila, bukan Islam.

²⁴ Eksperimen politik PKS memang tidak disepakati oleh semua kalangan termasuk oleh kalangan kader dan simpatisan PKS sendiri. Sebagian dari mereka mempertanyakan kebijakan tersebut karena boleh jadi akan menimbulkan kekecewaan di kalangan kader-kader yang tidak bersedia partainya dimasuki oleh orang-orang non-Muslim. Sebagian pengamat juga ada yang mempertanyakan, bahwa alih-alih akan memperlebar sayap PKS, justru akan mengurangi sayap yang sudah ada. Dengan kata lain, alih-laih PKS mendapatkan pasar baru, justru mereka akan kehilangan pasar tradisionalnya (captive market).

²⁵ Meski tetap identitasnya sebagai partai Islam, tetapi AKP berhasil memerankan dirinya sebagai partai terbuka sehingga pada akhirnya berhasil mendapatkan tempat di hati rakyat Turki.

mengelola pesan-pesan politik secara cerdas mengenai masalah-masalah keislaman.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Effendy, Bahtiar. *Repolitisasi Islam Pernahkah Islam Berhenti Berpolitik*. Bandung: Mizan, 2000.
- Hasan, Iding R. "Peluang Poros Islam". *Harian Republika*, 12 April 2014.
- Kaid, Lynda Lee. *Handbook of Political Communication Research*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, 2004.
- Kotler, Philip. *Marketing Management, Millenium Edition*. New Jersey: Prentce-Hall, 2001.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Islam dan Masalah Kenegaraan: Studi Tentang Percaturan dalam Konstituante*. Jakarta: LP3ES, 1985.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. *Islam dan Politik Teori Belah Bambu Masa Demokrasi Terpimpin*. Jakarta: Gema Insani Press, 1996.
- McNair, Brian. *Introduction to Political Communication*. London: Routledge, 2003.
- Newman, Bruce I. (ed). *Handbook of Political Marketing*. London: Sage Publication, Inc, 1999.
- Noer, Deliar. *Partai Islam di Pentas Nasional 1945-1965*. Jakarta: PT Pustaka Utama Grafiti Pers, 1987.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Metode Penelitian Komunikasi*. Cet Ke-13. Bandung: Remaja Karya, 2007.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Psikologi Komunikasi*. Bandung: Remaja Karya, 1985.
- Suwadi, Harsono. *Komunikasi Politik (Diktat)*. Jakarta: Pascasarjana UI, 1995.
- Tan, Alexis S., *Mass Communication: Therories and Research* Macmillan Publishing Company, 1985

STRATEGI MOBILISASI SUMBER DAYA FUNDAMENTALISME ISLAM: STUDI HIZBUT TAHRIR INDONESIA

ARIF GUNAWAN SANTOSO*

ABSTRAK

Gerakan fundamentalisme Islam identik dengan gerakan politik struktural. Cara-cara kekerasan dan pemaksaan kehendak sering disematkan pada gerakan ini. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif, penelitian ini berusaha memotret strategi gerakan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI). Dengan menggunakan teori mobilisasi sumberdaya, penulis menemukan bahwa gerakan fundamentalisme, terutama HTI, tidak menggunakan cara-cara kekerasan dan pemaksaan dalam perjuangannya. HTI, selain menjalankan strategi politik struktural, juga menjalankan strategi sosial kultural. Bahkan strategi terakhir ini menjadi sumber kekuatan HTI dalam mempertahankan eksistensinya.

KATA KUNCI:

Gerakan Sosial, HTI, Islam Radikal, Syari'at Islam, Kekerasan

ABSTRACT

Islamic fundamentalist movements are often linked to radicalism and fundamentalism which is identified by the violent and coercion acts. This research portrays the strategy of Hizb ut-Tahrir Indonesia (HTI) as one of the fundamental movement in Indonesia. By using qualitative design as the approach and resource mobilization theory as analysis tool, it is found that HTI does not utilize violence and coercion in their endeavor. Additionally, HTI employs dual approaches in promoting their ideas namely structural political strategy and socio-cultural strategy. Socio-cultural strategies become the main method of HTI in maintaining its existence.

KEY WORDS:

Social Movements, HTI, Radical Islam, Violence

A. PENDAHULUAN Latar Belakang

Gerakan fundamentalisme Islam identik dengan stereotip pejoratif.¹ Fundamentalisme diasosiasikan sebagai gerakan politis yang seringkali menggunakan aktivitas kekerasan dalam mencapai tujuannya. Selain itu, gerakan

ini juga dianggap sebagai kelompok eksklusif, intoleran, dan anti modernitas.

Di tengah stigma negatif yang disematkan ke dalam gerakan fundamentalisme Islam, gerakan ini mampu menunjukkan eksistensinya. Pada era reformasi, gerakan ini seolah mendapat momentum untuk menunjukkan eksistensi diri. Tidak hanya itu, reformasi telah menjadi media yang cukup menguntungkan bagi tumbuh dan berkembangnya gerakan fundamentalisme.

Kemunculan fundamentalisme Islam selain ditandai oleh munculnya identitas fisik seperti penggunaan jilbab, pria berjenggot, serta identitas fisik lainnya, juga ditengarai membawa agenda

*Pelaksana pada Sekretariat Badan litbang dan Diklat Kementerian Agama. Email: arifgunawan1979@kemenag.go.id

¹ Definisi fundamentalisme secara harfiah adalah konsisten dengan ajaran agama. Namun demikian, arti yang secara harfiah berkonotasi positif kemudian berubah menjadi negatif dan bersifat pejoratif. Lihat Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik*:

formalisasi syari'at Islam. Gerakan fundamentalisme Islam tidak hanya bertujuan untuk melakukan purifikasi keimanan (tauhid), mereka juga menyerukan perlunya kembali pada ajaran Islam kaffah pada ranah politik, hukum, dan sosial.²

Kehadiran gerakan fundamentalisme Islam tidak hanya berhadapan dengan stigmatisasi negatif. Dalam ranah praksis mereka, termasuk HTI, sering berbenturan dengan organisasi keagamaan lainnya, bahkan pemerintah. Nahdhatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah, sebagai dua ormas Islam *mainstream* yang lebih dulu eksis, termasuk organisasi yang secara struktural berseberangan dengan agenda-agenda gerakan fundamentalisme Islam. Bahkan secara resmi, kedua organisasi tersebut telah mengeluarkan edaran internal yang memerintahkan untuk mewaspadaai keberadaan mereka.³

Di sisi lain, sikap pemerintah terhadap gerakan fundamentalisme Islam juga seringkali tidak bersahabat. Meskipun pemerintah tidak secara tegas mengeluarkan peraturan perundang-undangan yang melarang keberadaan gerakan ini, namun sikap penentangan terhadap gerakan fundamentalisme Islam dapat dilihat dari berbagai kebijakan yang dikembangkannya.

Sebagaimana diungkap oleh Bahrul Hayat di hadapan para peneliti di lingkungan Kementerian Agama pada tahun 2009. Dalam acara Temu Riset Keagamaan yang diselenggarakan oleh Badan Litbang dan Diklat tersebut, ia menyatakan bahwa gerakan fundamentalisme Islam seperti halnya Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) merupakan ancaman serius. Namun demikian, menurutnya pemerintah belum punya payung hukum yang dapat menjerat maupun melarang aktivitas mereka.⁴

Seolah mengamini keresahan Bahrul Hayat, pemerintah pada tahun 2013 berusaha mengajukan Rancangan Undang-Undang (RUU) tentang Organisasi Kemasyarakatan (Ormas) yang disinyalir bertujuan untuk salah satunya membubarkan gerakan fundamentalisme Islam. Tanribali Lamo, dalam keterangannya kepada media massa menyatakan secara jelas bahwa salah satu ormas yang dapat terancam dibubarkan dengan disahkannya RUU ormas tersebut adalah HTI.⁵

Pertanyaan Penelitian

Berdasarkan permasalahan di atas, dirumuskan pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana strategi gerakan fundamentalisme Islam, dalam hal ini HTI, untuk mempertahankan diri di tengah tekanan yang mereka alami?
2. Bagaimanakah metode perjuangan HTI dalam rangka meningkatkan dukungan dan pengaruh di masyarakat?
3. Bagaimana strategi HTI dalam memobilisasi sumber daya yang dimilikinya?

Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan:

1. Mengetahui strategi yang diterapkan dalam menghadapi ancaman dan menjaga eksistensinya.
2. Mengetahui metode perjuangan yang dilakukan dalam meraih tujuan yang telah ditetapkan.
3. Mengetahui strategi HTI dalam memobilisasi sumber daya yang dimilikinya?

B. KAJIAN LITERATUR

Gerakan Fundamentalisme Islam

Istilah fundamentalisme yang secara historis lahir dari tradisi Protestan Amerika, mengalami perkembangan pemaknaan. Fundamentalisme sebagaimana diakui oleh Amstrong⁶ bukan merupakan monopoli gerakan agama tertentu.

Agama dan Negara, Demokrasi, Civil Society, Syariah dan HAM, Fundamentalisme, dan Anti Korupsi (Jakarta: Prenada Media Grup, 2013), 249.

²Budhy Munawar-Rachman, *Argumen Islam untuk Sekulerisme* (Jakarta: Grasindo, 2010), 119.

³Abdurrahman Wahid, Editor, *Ilusi Negara Islam, Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia* (Jakarta: The Wahid Institute, 2009), 239

⁴Dalam acara ini, penulis merupakan salah satu panitia yang mengikuti secara langsung arahan dari Sekjen Kementerian Agama, Bahrul Hayat.

⁵ <http://www.republika.co.id/berita/nasional/umum/13/03/22/mk2264-hti-terancam-dibubarkan-ini-alasannya>

⁶Sukron Kamil, *Pemikiran Politik Islam Tematik: Agama dan Negara, Demokrasi, Civil Society, Syariah dan HAM, Fundamentalisme, dan Anti Korupsi* (Jakarta: Prenada Media Group, 2013), 253.

Fundamentalisme merupakan gejala yang terdapat pada seluruh ajaran agama Kristen, Katolik, Yahudi, Hindu, Buddha, dan Islam.⁷ Sikap militansi agama yang ditunjukkan dengan pembelaan serta keyakinan akan kebenaran doktrin-doktrin agama dapat dijumpai pada setiap pemeluk agama apapun di dunia ini.⁸ Dalam konteks agama Islam, istilah fundamentalisme memiliki makna sepadan dengan makna-makna seperti radikalisme, fundamentalisme, revivalisme, neo-fundamentalisme, puritanisme, dan terorisme.⁹ Harun Nasution menyebut gerakan garis keras ini dengan sebutan Khawarij Abad 20.¹⁰

Sebagai sebuah istilah yang lahir dalam tradisi Protestan, penggunaan istilah fundamentalisme sebagai label terhadap gerakan Islam mendapat pertentangan dari berbagai kalangan. Abde Salam Sidahmeh dan Anoushiravan Ehteshami¹¹ menolak istilah fundamentalisme Islam dikarenakan istilah ini selalu dimaknai secara pejoratif. Amien Rais pada awal tahun 1980-an dan H.A. Mu'ti Nuruddin menolak fundamentalisme disematkan kepada gerakan Islam dengan alasan bahwa terminologi tersebut bukanlah berasal dari dunia Islam melainkan berasal dari dunia Barat yang Kristen.¹² Mark Jurgen Feyer juga menolak penggunaan istilah fundamentalisme.¹³ Ia mengemukakan tiga alasan yaitu: *pertama*, istilah ini mengandung makna merendahkan yang lebih bersifat tuduhan dibandingkan sebagai sebuah penjelasan; *kedua*, istilah fundamentalisme yang lahir dari tradisi Protestan dinilai tidak tepat untuk diterapkan pada kelompok lain yang

berasal dari lintas kultural; dan *ketiga*, istilah ini tidak mencerminkan sebagai sebuah gerakan politik.¹⁴

Sementara itu, John L. Esposito, menolak terminologi fundamentalisme dengan tiga alasan.¹⁵ *Pertama*, istilah ini dapat dimaknai terlalu umum. Fundamentalisme dapat diartikan sebagai penerimaan mendasar terhadap norma-norma yang berasal dari Al-qur'an dan Sunnah yang dilakukan oleh setiap muslim; *kedua*, istilah fundamentalisme lahir dari tradisi Protestan Amerika. Makna fundamentalisme dalam tradisi ini, lebih dimaknai secara pejoratif, yaitu sikap statis dan cenderung ortodoks yang menolak modernitas dan kemajuan sains teknologi. Sementara itu, dalam konteks Islam, para fundamentalis beberapa diantaranya justru berasal dari kaum intelektual yang jauh dari kesan statis dan ortodoks; dan *ketiga*, fundamentalisme sering disejajarkan dengan aktifitas politik, ekstrimis, fanatisme, terorisme, dan anti Amerika. Selanjutnya Esposito menawarkan terminologi "Islam Revivalis" atau "aktivisme Islam" untuk menjelaskan fenomena gerakan Islam kontemporer.¹⁶ Namun demikian, Armstrong mengajukan argumentasi bahwa istilah fundamentalisme, dengan segala keterbatasannya, merupakan sebuah tipe ideal untuk menunjukkan gerakan-gerakan yang memperlihatkan kemiripan.¹⁷ Sehingga dalam pandangannya, fundamentalisme dapat diterapkan pada lintas budaya dan agama serta tidak hanya terfokus pada kelompok tertentu.

Meskipun terdapat pro dan kontra penggunaan istilah fundamentalisme dalam melihat gerakan keagamaan Islam, para sarjana telah mendefinisikan fundamentalisme dengan berbagai argumen. Tidak ada satu kesepakatan di antara sarjana untuk mendefinisikan istilah ini. Zaniah Marshallsay menyatakan bahwa meskipun fundamentalisme Islam memiliki variasi yang beragam, ia menawarkan istilah fundamentalisme sebagai sebuah gerakan yang bertujuan untuk kembali ke dasar-dasar ajaran

⁷Dwi Ratnasari, "Fundamentalisme Islam," *KOMUNIKA*, Vol 4 No.1 Januari-Juni 2010. Lihat juga: Lukito, "Meninjau Ulang Fundamentalisme Kristen," 71.

⁸Muhtadi Abdul Mun'im, "Religious fundamentalism", 4. Dalam konteks inilah penyebutan istilah fundamentalisme dan radikalisme dalam tulisan ini digunakan secara bersamaan dengan tanpa membedakan makna dari kedua istilah tersebut.

⁹M. Imdadun Rahmat, "Pendahuluan" dalam *Arus Baru Islam Radikal: Tradisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia* (Jakarta: Erlangga, 2007), xv.

¹⁰Syamsul Bakri, "Islam dan Wacana Radikalisme Agama Kontemporer.", *DINIKA* Vol.3 no. 1, Januari 2004, 4.

¹¹Abde Salam Sidahmeh dan Anoushiravan Ehteshami, *Islamic Fundamentalism* (USA: Westview Press, 1999), 2.

¹²Sukron Kamil, *Pemikiran Islam Tematik*, 251.

¹³Muhammad H. M. S., "Menelisik Sumbangan Fundamentalisme Islam bagi Kemunculan dan Perkembangan Bank Islam," *Studi Agama dan Masyarakat*, Volume I, Nomor 2, Desember 2004, 42-43.

¹⁴Syamsul Arifin, "Agama Sebagai Instrumen Gerakan Sosial", 57.

¹⁵John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, edisi ketiga (New York: Oxford University Press, 1999), 5.

¹⁶John L. Esposito, *The Islamic Threat*, 7.

¹⁷Syamsul Arifin, "Agama Sebagai Instrumen Gerakan Sosial", 48.

Islam di mana gerakan yang paling radikal dalam terminologi ini menggunakan cara-cara kekerasan untuk mencapai tujuannya.¹⁸ Sementara itu, Bassam Tibi, Richard T Antoun dan Ian Lustick¹⁹ melihat fundamentalisme Islam lebih sebagai aktualisasi gerakan politik dibanding gerakan keagamaan. Menurut mereka, fundamentalisme Islam merupakan sebuah gerakan politik yang menggunakan dasar-dasar agama Islam untuk mencapai kekuasaan.²⁰ Berdasarkan pendapat tersebut, setidaknya ada satu kesepakatan dalam pemaknaan istilah fundamentalisme Islam, yaitu gerakan ini merupakan gerakan sosial politik yang memiliki pandangan bahwa dasar-dasar ajaran Islam harus menjadi landasan dalam kehidupan manusia di dunia, termasuk dalam urusan perpolitikan dan kenegaraan.

Landasan teori

Quintan Wiktorowicz menawarkan paradigma teori gerakan sosial untuk meneliti dan menganalisis gerakan fundamentalisme Islam.²¹ Salah satu teori gerakan sosial yang dapat digunakan adalah teori *Resource Mobilization Theory* (RMT). Dalam perspektif RMT, gerakan sosial dilihat dari sudut pandang sosiologis.²² Teori ini memandang bahwa munculnya gerakan sosial tidak hanya dipengaruhi oleh ketegangan-ketegangan struktural yang terjadi dalam suatu entitas. Tidak semua ketidakpuasan psikologis yang diakibatkan oleh ketegangan struktural otomatis menghasilkan sebuah gerakan sosial. Banyak negara yang menunjukkan walaupun secara psikologis masyarakatnya mengalami

ketidakpuasan, namun kondisi tersebut tidak melahirkan gerakan sosial. Oleh karena itu, teori ini melihat sebuah gerakan sosial dari sudut pandang sosial politik dan ekonomi daripada pendekatan psikologi sosial.²³

Resource Mobilization Theory menekankan pada bagaimana sebuah gerakan sosial memaksimalkan sumber daya yang dimilikinya untuk meningkatkan pengaruhnya di masyarakat. Kepemimpinan, organisasi, dan taktik dianggap sebagai faktor dominan yang mempengaruhi berhasil atau tidaknya sebuah gerakan sosial.²⁴ Goodwin dan Jasper menekankan peran penting sumber daya ekonomi, struktur politik, organisasi formal, dan jaringan sosial bagi sebuah organisasi untuk mempertahankan dan mengembangkan gerakan sosial.²⁵ Selain itu, pemanfaatan jaringan, baik struktural maupun non formal juga memberi andil dalam perkembangan suatu organisasi.²⁶

Pemanfaatan jaringan dipahami bagi sebuah gerakan sosial tidak hanya sebagai media penyebaran ide serta cita-cita dan tujuan gerakan, jaringan justru dimanfaatkan sebagai sarana untuk melakukan rekrutmen keanggotaan. Gerakan sosial yang terlembagakan secara profesional memiliki peluang untuk memperluas jaringan dan pengaruh gerakan di tengah masyarakat. Gerakan terlembagakan dengan adanya diferensiasi-diferensiasi tugas serta tanggung jawab. Gerakan yang terlembagakan juga memberikan insentif bagi pihak-pihak yang terlibat baik insentif dalam bentuk materi, solidaritas, maupun purposif.

Penelitian ini menggunakan *Resource Mobilization Theory* (RMT) sebagai pisau analisis. RMT digunakan untuk menganalisis gerakan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dalam memobilisasi sumber daya, menelusuri sumber daya apa saja yang dimiliki oleh HTI serta

¹⁸Zaniah Marshall, "Islamic Fundamentalism: Myth and Reality Confronted?" (Paper dipresentasikan pada Australian Political Studies Association Conference University of Adelaide, 29 September – 1 Oktober 2004)

¹⁹Syaifudin Kudi, "New Islamic Movement: Jejaring Fundamentalisme-Puritanisme-Revivalisme-Islamisme-Radikalisme- dan Terorisme," *REFLEKTIKA* Vol 5. Nopember 2012, 32.

²⁰Lina Khatib, "Communicating Islamic Fundamentalism as Global Citizenship", *Journal of Communication Inquiry*, 27:4 (Oktober 2003): 392.

²¹"Pendahuluan: Aktivisme Islam dan Teori Gerakan Sosial," dalam *Aktivisme Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial*, editor Quintan Wiktorowicz, Penerjemah: Tim Penerjemah Paramadina (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2012), 42.

²²Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial, Perspektif Klasik, Modern, Posmodern, dan Pos Kolonial* (Jakarta: Rajawali Grafindo Persada, 2011), 229.

²³ John D. McCharty dan Mayer N. Zald, "Resource Mobilization and Social Movement: A Partial Theory", *The American Journal of Sociology*, Vol. 82, No. 6 Mei 1977, 1213.

²⁴ Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial*, 229.

²⁵ Jeff Goodwin dan James M. Jasper, "Introduction," dalam *Rethinking Social Movements*, editor. Jeff Goodwin dan James M. Jasper, *People, Passions, Power: Social Movements, Interest Organizations, and the Political Process* (New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004), vii.

²⁶ Janine A. Clark, "Fundamentalist Women in Yemen: Informal Nodes of Activism," dalam *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach*, editor: Quintan Wiktorowicz (Indianapolis: Indiana University Press, 2004), 166.

bagaimana HTI merumuskan strategi dalam memanfaatkan sumber daya yang dimilikinya.

Penelitian Terdahulu yang Relevan

Gerakan Islam radikal yang memiliki tujuan formalisasi syariat Islam oleh negara telah menarik perhatian para peneliti dan akademisi. Beberapa penelitian yang menjadikan Hizbut Tahrir sebagai objek kajian di antaranya adalah penelitian yang dilakukan oleh Zeyno Baran. Penelitian yang dilakukan pada tahun 2004 dan kemudian dipublikasikan dengan judul "*Hizb at-Tahrir: Islam's Political Insurgency*"²⁷, memberikan simpulan bahwa Hizbut Tahrir (HT) merupakan gerakan fundamentalisme struktural yang berorientasi pada pembentukan Negara Islam. Dalam strateginya, meskipun tidak terbukti terlibat secara langsung dalam tindakan kekerasan, namun HT memberikan kontribusi secara tidak langsung dalam aktivitas terorisme dan aktivitas kekerasan atas nama agama. Baran menyebut bahwa HT telah berperan sebagai *conveyort belt* dengan memberikan landasan ideologis, memberikan inspirasi, dan menumbuhkan tindakan terorisme.

Akademisi lain yang melakukan penelitian dengan objek yang sama adalah Burhanuddin Muhtadi. Dipublikasikan dengan judul *The Quest for Hizbut Tahrir Indonesia*²⁸, Muhtadi menyoroti pandangan HTI terhadap konsep negara bangsa dan demokrasi. Temuan penelitian menunjukkan bahwa HTI menolak kedua konsep dan ide tersebut. Penolakan tersebut didasari pada pemahaman bahwa konsep kenegaraan berdasarkan Islam adalah konsep negara dengan bentuk khilafah.

Sementara itu, HTI juga berpandangan bahwa demokrasi, yang dewasa ini sedang diadopsi dan dikembangkan oleh negara-negara di seluruh dunia, termasuk Indonesia, dianggap bertentangan dengan Islam. Penolakan terhadap kedua ide dan pemikiran tersebut, menurut Muhtadi merupakan sikap yang dapat mengancam eksistensi dan keberlangsungan proses demokratisasi di Indonesia.

Mohamed Nawab Mohamed Osman, akademisi dari Malaysia juga melakukan

penelitian terhadap HTI. Penelitian yang dipublikasikan dengan judul *Reviving the Chaliphate in the Nusantara: Hizbut Tahrir Indonesia's Mobilization Strategy and its Impact in Indonesia*²⁹ menemukan bahwa HTI merupakan gerakan yang mampu memaksimalkan seluruh sumber daya yang dimilikinya. Meskipun jumlah pengikutnya relatif sedikit dibandingkan dengan jumlah pengikut NU dan Muhammadiyah, namun ia berpendapat bahwa HTI berhasil mengangkat isu khilafah menjadi tema yang diperbincangkan masyarakat luas.

Osman meragukan pendapat bahwa HTI merupakan gerakan radikal yang menggunakan cara-cara kekerasan. Meskipun tidak menggunakan cara-cara kekerasan dalam dakwahnya, ia menyatakan bahwa ide yang dibawa oleh kelompok ini merupakan ide yang paling radikal dibandingkan dengan ide dan gagasan yang dikembangkan oleh gerakan Islam lainnya.

C. METODE PENELITIAN

Jenis Penelitian dan Sumber Data

Pada tulisan ini, peneliti menggunakan metode penelitian kualitatif. Data diperoleh melalui dua cara yaitu: studi literatur dan pengamatan lapangan. Tulisan baik berupa buku, naskah, jurnal, bulletin, media, dan tulisan lainnya yang berhubungan dengan Hizbut Tahrir dan Hizbut Tahrir Indonesia dijadikan sebagai sumber data. Tulisan tidak hanya diambil dari kalangan internal, tetapi juga tulisan yang ditulis oleh *outsider*.

Studi lapangan dilakukan dengan mewawancarai beberapa pihak yang dianggap representatif. Beberapa narasumber diantaranya adalah: Juru Bicara HTI, Ismail Yusanto; Ketua DPD II HTI Bekasi Raya; dan beberapa anggota senior HTI

Waktu dan Tempat Penelitian

Penelitian dilaksanakan pada tahun 2014. Objek penelitian adalah Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), khususnya pengurus HTI pusat dan HTI Bekasi Raya. Pemilihan lokasi penelitian semata-

²⁷ Zeyno Baran, *Hizb at-Tahrir: Islam's Political Insurgency* (Washington DC: The Nixon Center, 2000)

²⁸ Burhanuddin Muhtadi, "The Quest for Hizbut Tahrir Indonesia," *Asian Journal of Sosial Science*, 37, 2009.

²⁹ Mohamed Nawab Mohamed Osman, "Reviving the Chaliphate in the Nusantara: Hizbut Tahrir Indonesia's Mobilization Strategy and its Impact in Indonesia", *Terrorism and Politic Violence*, 22, tahun 2010. 601-622.

mata karena pertimbangan bahwa karakteristik HTI di setiap tempat memiliki kesamaan. Oleh karenanya, penulis berpendapat bahwa meskipun penelitian dilakukan pada HTI pusat dan HTI Bekasi Raya, dapat dijadikan sebagai parameter dalam melihat HTI secara keseluruhan.

Teknik Analisis Data

Berbagai data yang diperoleh kemudian dianalisis dan diklasifikasi berdasarkan karakteristik dan kebutuhan. Triangulasi data dilakukan untuk menguji konsistensi dan keakuratan data. Teori gerakan sosial, terutama *Resource Mobilization Theory* (RMT) digunakan sebagai pisau analisis.

D. TEMUAN PENELITIAN

1. Hizbut Tahrir dan Hizbut Tahrir Indonesia

Hizbut Tahrir (HT) merupakan gerakan Islam yang berdiri pada tahun 1953 di Al-Quds Palestina. Pendirinya adalah Syekh Taqiyuddin An-Nabhani, seorang ulama alumni Al Azhar Mesir yang pernah menjadi hakim di Mahkamah Syariah Palestina. HT memperkenalkan dirinya sebagai Partai Politik Islam. Aktivitasnya adalah politik dan asas atau ideologinya adalah Islam.³⁰ Sejarah berdirinya tidak dapat dilepaskan dari kiprah pendirinya yaitu Syekh Taqiyuddin An-Nabhani.

Sebagai partai politik internasional, struktur organisasinya tidak dibatasi oleh-sekat-sekat negara bangsa. Meski telah berkembang dan menyebar di lebih dari 45 negara³¹, namun sktruktur kepengimpinannya tetap terpusat pada satu *amir* sebagai pengendali tertinggi organisasi. Keberadaannya di berbagai negara hanya sebagai "cabang" dari HT yang berpusat di Yordania.³²

Posisi Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) merupakan bagian dari HT secara keseluruhan.³³ Dalam hal ini, tidak ada perbedaan yang berarti, terutama dalam hal ide, tujuan, dan strategi, antara HTI dengan HT. Penambahan istilah "Indonesia" pada HT yang bergerak di Indonesia

hanya menunjukkan struktur "kewilayahan". Dengan kata lain HTI dapat dimaknai sebagai Hizbut Tahrir "wilayah" Indonesia, yaitu Hizbut Tahrir yang melakukan aktivitas dan pergerakan di Indonesia.

Struktur administrasi HTI dipimpin oleh sejumlah *majelis al-wilayah* yang dipilih oleh anggota.³⁴ *Majelis al-wilayah* dipimpin oleh satu orang yang dipilih langsung oleh *amir* HT. Mekanisme pemilihan *mu'tamad* yang langsung dipilih oleh *amir* HT membenarkan kecurigaan Fealy³⁵ bahwa HTI merupakan satu-satunya gerakan Islam yang dikontrol oleh kepemimpinan asing.³⁶

2. Sumber Daya HTI

Sebagaimana disampaikan Goodwin dan Jasper, terdapat empat hal yang berperan dalam perkembangan gerakan sosial. Keempat hal tersebut adalah sumber daya ekonomi (kekuatan finansial), organisasi formal, struktur politik, dan jaringan sosial.³⁷

Keempat hal diatas dapat diklasifikasikan dalam sumber daya internal dan sumber daya eksternal. Sumber daya internal terdiri dari kekuatan finansial dan organisasi formal, sementara itu sumber daya eksternal terdiri dari struktur politik dan jaringan sosial.

Dalam hal sumber daya internal, sebagaimana diakui oleh Ismail Yusanto, HTI

³² Wawancara dengan Juru Bicara Hizbut Tahrir Indonesia

³³ Mohamed Nawab Mohamed Osman, "Reviving the Chaliphate in the Nusantara", *Terrorism and Politic Violence*, 22, tahun 2010, 604.

³⁴ Anggota *majelis a-wilayah* diebut *mu'tamad*.

³⁵ Mohamed Nawab Mohamed Osman "Reviving the Chaliphate in the Nusantara: Hizbut Tahrir Indonesia's Mobilization Strategy and its Impact in Indonesia", 602.

³⁶ Menanggapi hal ini, Juru Bicara HTI menyatakan bahwa sesungguhnya HTI merupakan organisasi yang otonom. HTI memiliki keleluasaan dalam mengatur dan membuat program dan kegiatan secara mandiri. Namun di sisi lain, sebagaimana diakui oleh Dwijo Abu Ibad, anggota senior HTI kota Bekasi, kekuatan Hizbut Tahrir di seluruh dunia adalah adanya satu kesatuan pemikiran. Sehingga dengan demikian, keterikatan HTI terhadap pemikiran Hizbut Tahrir Internasional merupakan fakta yang tidak dapat terbantahkan bahwa HTI merupakan organisasi yang berada di bawah kontrol dan penguasaan asing. (Wawancara dengan Dwijo Abu Ibad, Anggota Senior HTI Kota Bekasi di Bekasi, Sabtu 16 Mei 2014)

³⁷ Jeff Goodwin dan James M. Jasper, "Introduction," dalam *Rethinking Sosial Movements*, editor. Jeff Goodwin dan James M. Jasper, *People, Passions, Power: Sosial Movements, Interest Organizations, and the Political Process* (New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004), vii.

³⁰ Abdurrahman Wahid menyebut ideologi seperti ini sebagai ideologi totalitarian-sentralistik. Lihat Abdurrahman Wahid, *Ilusi Negara Islam, Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, 120.

³¹ Mohamed Nawab Mohamed Osman "Reviving the Chaliphate in the Nusantara: Hizbut Tahrir Indonesia's Mobilization Strategy and its Impact in Indonesia", *Terrorism and Politic Violence*, 22, tahun 2010, 601.

hanya mengandalkan pendanaan dari kalangan internal aktivisnya.³⁸ Mereka tidak menerima sumbangan dari pihak lain, baik dari perorangan, organisasi, maupun pemerintah. Meskipun demikian, Mateen Siddiqui memiliki kecurigaan bahwa Arab Saudi-lah yang memberikan andil dalam pendanaan awal gerakan ini.³⁹

Dampak dari pembatasan penerimaan dana, HTI selalu memungut biaya bagi para peserta akbar yang diselenggarakannya. Sebagaimana yang pernah diikuti oleh penulis, dua kegiatan besar HTI yang diselenggarakan di Stadion Gelora Bung Karno Jakarta pada tahun 2013 dan 2015, selalu memungut biaya kepada peserta melalui tiket yang dijual.

Sumber daya internal HTI yang paling utama adalah kekuatan organisasi formal. HTI merupakan salah satu gerakan fundamentalisme di Indonesia yang memiliki struktur organisasi yang tertata secara rapi. Selain itu, mereka juga memiliki program dan kegiatan yang cukup banyak.

Dalam hal sumber daya eksternal berupa struktur politik dan jaringan organisasi, fakta memperlihatkan bahwa sumber daya ini memberikan dampak yang cukup baik bagi perkembangan HTI. Struktur politik yang demokratis dan terbuka pasca reformasi, secara langsung memberikan keuntungan bagi HTI untuk menyebarluaskan ide dan pengaruhnya di tengah masyarakat. Keterbukaan dan keleluasaan HTI dalam menyampaikan ide dan pengaruhnya di masyarakat juga berdampak pada meluasnya jaringan yang berhasil diraih oleh HTI.

Hal yang menarik dari upaya pembentukan jaringan yang dilakukan oleh HTI adalah mereka tidak menggunakan cara-cara pembentukan lembaga-lembaga sosial kemasyarakatan yang lazim dilakukan oleh gerakan keagamaan Islam. Ketika Wiktorowicz menjelaskan bahwa gerakan sosial keagamaan seperti layanan kesehatan dan pendidikan digunakan oleh gerakan Islam⁴⁰, HTI

justru menghindari sikap itu dengan menyatakan bahwa sebagai partai politik, aktivitas sosial seperti pelayanan kesehatan dan pendirian lembaga pendidikan merupakan hal yang terlarang. Mereka lebih memilih strategi “infiltrasi” ke dalam lembaga-lembaga sosial dan lembaga pendidikan melalui diskusi dan silaturahmi kepada pimpinan lembaga tersebut (upaya HTI dalam meraih dukungan kelembagaan dan membuat jaringan, dijelaskan pada tulisan selanjutnya).

3. Strategi dan Pola Mobilisasi HTI

Mobilisasi sumber daya HTI dipengaruhi dan ditentukan oleh konsep perubahan dan metode yang diadopsi. Mereka mendefinisikan perubahan yang menjadi tujuannya dengan istilah *inqilabi*, yaitu perubahan mendasar dan sertamerta.⁴¹ Perubahan yang sifatnya *inqilabiyyah* hanya dapat dilakukan jika adanya dukungan dari berbagai pihak, khususnya masyarakat dan *ahlul quwwah*.⁴² Oleh karena itu, prasyarat untuk melakukan perubahan sistem kenegaraan secara mendasar dan menyeluruh mengharuskan adanya kesiapan, baik dari aspek masyarakat maupun aspek *ahlul quwwah*.

Selain konsep perubahan, faktor lain yang mempengaruhi pola gerakan HTI adalah konsep *tariqah* dan *uslub*. Mereka membedakan antara metode/strategi (*tariqah*) dan teknik/tata cara (*uslub*).⁴³ *Tariqah* adalah tata cara yang sifatnya tetap dan tidak akan berubah.⁴⁴ Hal ini dikarenakan *tariqah* disusun dan ditetapkan berdasarkan dalil.⁴⁵ Mereka berargumen bahwa

³⁸Wawancara dengan Juru Bicara Hizbut Tahrir Indonesia Ismail Yusanto di Jakarta, 10 Maret 2014.

³⁹Mateen Siddiqui, “The Doctrine of Hizb ut-Tahrir” dalam *The Challenge of Hizbut-Tahrir: Deciphering and Combining Radical Islamist Ideologi*, editor Zeyno Baran (Washington: The Nixon Center, 2004), 6.

⁴⁰Quintan Wiktorowicz, “Pendahuluan: Aktivism Islam dan Teori Gerakan Sosial,” dalam *Aktivism Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial*, editor Quintan Wiktorowicz, Penerjemah: Tim Penerjemah Paramadina (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2012),

⁴¹Metode ini berbeda dengan metode yang ditetapkan oleh al Maududi maupun al Banna. lihat Mohamed Nawab Mohamed Osman, “Reviving the Chaliphate in the Nusantara”, 602.

⁴²Yang dimaksud sebagai *ahlul quwwah* adalah para pemegang kekuasaan. Mereka adalah orang atau kelompok yang memiliki otoritas dalam menjaga eksistensi negara. HTI mengidentifikasi bahwa *ahlul quwwah* terdiri dari dua kelompok (Wawancara dengan Juru Bicara HTI)

⁴³Wawancara dengan Abu Umar. Ketua DPD II HTI Kota Bekasi. Wawancara dilakukan melalui telpon pada tanggal 22 Mei 2014.

⁴⁴Taqiyuddin An-Nabhani, *Mafahim Hizb at-Tahrir*, cetakan ke-4 (Beirut: Hizbut Tahrir, 2001), 57-59.

⁴⁵Dengan berdasarkan hadits yang berbunyi “dana apa saja yang dibawa oleh Nabi maka ambillah dan apa saja yang dilarang nabi jauhilah”, HTI berpendapat bahwa seluruh perilaku nabi yang bukan merupakan kekhususan bagi beliau harus diikuti, termasuk dalam hal bagaimana nabi menjalankan dakwahnya di kota Mekah sampai berhasil mendirikan negara di Madinah. Wawancara dengan Dwijo Abu Ibad, Anggota Senior HTI Kota Bekasi di Bekasi, Sabtu 16 Mei 2014

dalam membentuk masyarakat Islam dan negara Islam, Nabi Muhammad telah menunjukkan tata caranya/*tariqah*-nya. Oleh karena itu, ketika akan membentuk institusi negara Islam, maka ia harus mencontoh dan mengikuti tata cara yang dilakukan oleh nabi.

Tariqah tersebut akan berlaku pada kondisi dan situasi apapun, serta akan terus menjadi metode baku selama tidak ditemukan dalil yang dianggap lebih kuat. Itu artinya, satu-satunya kondisi yang memungkinkan untuk merubah strateginya hanyalah jika ada pihak yang mampu meyakinkan kepada HTI bahwa terdapat dalil yang lebih kuat yang membahas masalah metode serta tahapan-tahapan yang harus ditempuh.

Dalam konteks penerapan syari'at Islam, HTI berpendapat bahwa hanya melalui sistem Khilafah-lah syari'at Islam dapat diterapkan secara sempurna. Mereka menjadikan khilafah sebagai satu-satunya *tariqah* dalam menerapkan syari'at Islam. Dengan pemahaman seperti ini, mereka menolak sistem kenegaraan lain seperti kerajaan, presidensial, republik, dan system selain khilafah. Bagi mereka, selain khilafah merupakan sistem kenegaraan yang batil dan bertentangan dengan syari'at Islam.

Berbeda dengan *tariqah*, *uslub* didefinisikan sebagai teknik menempuh strategi yang dapat berubah. Implementasi *uslub* dapat berbeda antara satu tempat dan tempat lainnya. *Uslub*-pun juga dapat berubah disesuaikan dengan kondisi dan situasi yang berkembang. Jika *tariqah* digali berdasarkan dalil dan hukumnya bersifat tetap dan wajib diikuti sesuai dengan dalil tersebut, maka *uslub* berstatus hukum mubah, dapat dilakukan dan dapat pula ditinggalkan.

Abu Umar, Ketua DPD II HTI Bekasi Raya, mencontohkan perbedaan antara *tariqah* dan *uslub* yaitu HT mengadopsi bahwa salah satu tahapan dalam dakwah adalah interaksi dengan masyarakat (*tafa'ul ma'al ummah*).⁴⁶ Dalam hal ini, berinteraksi dengan masyarakat merupakan *tariqah* yang harus dilewati dan dijalani, namun bagaimana cara untuk melakukan interaksi, apakah dengan menggunakan teknik demonstrasi, konferensi, muktamar, atau teknik lainnya, hal demikian merupakan bagian dari

⁴⁶ Wawancara dengan Abu Umar, Ketua DPD II HTI Bekasi Raya. Wawancara dilakukan melalui telepon pada tanggal 22 Mei 2014.

uslub.

Berdasarkan gambaran di atas, secara teori sulit mengharapakan HTI dapat merubah tujuan dan metode dalam memperjuangkannya. Fakta ini berpotensi menimbulkan permasalahan dalam kehidupan bernegara. Sebagaimana diketahui, bentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) sudah disepakati sebagai bentuk kenegaraan yang final dan mengikat. Dengan kata lain, sistem khilafah yang diusung oleh HTI, secara politis bertolak belakang dengan konsensus tersebut. Sementara di sisi lain, HTI menolak bentuk kenegaraan selain khilafah sebagai media penerapan syari'at Islam.

4. Diversifikasi dan Spesialisasi Sumber Daya

Salah satu komponen yang berperan dalam keberhasilan gerakan adalah kemampuan organisasi untuk melakukan diferensiasi kelembagaan dan profesionalitas partisipan.⁴⁷ Struktur kepengurusan memegang peranan penting dalam mengelola sumber daya yang dimiliki. Sebagaimana Hamas di Palestina, HTI merupakan gerakan kelembagaan dan tidak terikat pada ketokohan pemimpinnya.⁴⁸ Sebagai gerakan kelembagaan, peran struktur lembaga serta ide dan pemikiran yang diadopsi mengambil porsi yang dominan di dibandingkan dengan kharisma ketokohan.

Dalam HTI, dikenal adanya struktur administratif dan struktur fungsional. Struktur administratif bertanggungjawab terhadap keberlangsungan dakwah baik yang sifatnya syi'ar ke luar maupun agenda-agenda yang bersifat pembinaan ke dalam. Agenda dakwah yang dilakukan harus mengacu pada *tariqah* yang telah ditetapkan. Dakwah pemikiran, politis, dan tanpa kekerasan merupakan *tariqah* yang harus selalu menjadi ciri utama.

Selain bertugas dan berkewajiban untuk mengorganisir agenda dakwah yang sifatnya publik, struktur administratif juga memiliki tugas

⁴⁷ Quintan Wiktorowicz, "Pendahuluan: Aktivisme Islam dan Teori Gerakan Sosial," dalam *Aktivisme Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial*, editor Quintan Wiktorowicz, Penerjemah: Tim Penerjemah Paramadina (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2012), 57.

⁴⁸ Glenn E Robinson, "Hamas Sebagai Gerakan Sosial," dalam *Aktivisme Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial*, editor Quintan Wiktorowicz, Penerjemah: Tim Penerjemah Paramadina (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2012), 242-243.

dan tanggung jawab untuk mengelola agenda dakwah internal. Agenda dakwah internal dimaksudkan untuk melakukan pembinaan dan pengkaderan bagi para anggota dan simpatisan (*shabab*). Sebagaimana argumen Tugal⁴⁹, salah satu karakter dasar gerakan Islam adalah keseriusan mereka dalam membentuk budaya yang bercirikan Islam pada masyarakat. Menurutnya, gerakan Islam tidak hanya berorientasi pada kekuasaan semata, namun ia memiliki kepentingan untuk membentuk gaya hidup yang dimanifestasikan dalam kehidupan keseharian berdasarkan pemahaman tertentu, dalam hal ini Islam.⁵⁰

Melalui mekanisme *halaqah*, para *shabab* dibentuk pola pikir dan pola sikapnya. Mereka dididik dan dibina dengan pemikiran Islam. Tidak hanya itu, aktivitas keseharian mereka tidak luput dari perhatian dan pantauan. Otoritas yang paling bertanggung jawab atas berlangsungnya proses pembinaan dan pengkaderan internal berada pada pengurus struktural (struktur administratif). Dalam hal ini, *halaqah* menjadi bukti keseriusan HTI dalam mendidik, membina, dan membentuk partisipan organisasi.

Dalam pandangan Rijal, *halaqah* merupakan media yang dimanfaatkan oleh HTI untuk melakukan indoktrinasi kepada partisipan. Setidaknya ada dua alasan yang disampaikan. *Pertama*, *halaqah* menjadi media indoktrinasi karena dalam forum ini menisbikan cara berfikir kritis. *Kedua*, cara indoktrinasi dilakukan dengan menggunakan sumber rujukan yang hanya berasal dari kitab karya pendiri HT dan HT secara institusi tanpa ada buku atau kitab pembanding.⁵¹

Struktur fungsional di dalam HTI dikenal dengan sebutan *lajnah*, yaitu sebuah divisi khusus dimana para anggotanya terdiri dari anggota dengan latar belakang tertentu.⁵² *Lajnah* dibentuk berdasarkan kebutuhan organisasi.⁵³ Ia tidak bersifat permanen, dapat berubah dan

berbeda antara satu lokasi dengan lokasi lainnya. *Lajnah* merupakan struktur tersendiri yang berada di luar struktur administratif. Para anggotanya berkoordinasi dan bertanggung jawab dengan struktur fungsional di atasnya. Mereka menjadi garda terdepan dalam melakukan kontak dan interaksi dengan para *ahlul quwwah*.

Berbeda dengan struktur administratif, *lajnah* hanya bertugas untuk melakukan interaksi dan diskusi dengan target dakwah. Mereka tidak dibebani kewajiban untuk melakukan pembinaan. Dengan bahasa lain, para anggota *lajnah* hanya bertugas memperkenalkan ide-ide dan pemikiran HTI kepada objek dakwah. Jika objek dakwah tersebut tertarik dan ingin mengkaji lebih intensif, maka keinginan mereka akan ditindaklanjuti oleh struktur administratif.

Keberadaan *lajnah* menunjukkan bahwa HTI memiliki keseriusan untuk menggarap seluruh segmen masyarakat. Mereka melakukan diversifikasi dan spesialisasi. Mereka memanfaatkan berbagai sumber daya dari berbagai latar belakang untuk keperluan organisasi.

Kemampuan menggerakkan sumber daya yang dimilikinya tak lepas dari keikhlasan *shabab*-nya. Mereka bersedia melaksanakan perintah organisasi tanpa mendapatkan imbalan sedikitpun. Bahkan mereka tak jarang harus mengeluarkan biaya pribadi untuk menjalankan tugas organisasi.⁵⁴ Pengorbanan yang mereka lakukan merupakan bentuk manifestasi dari doktrin bahwa apa yang mereka lakukan adalah kewajiban agama. Sebuah doktrin yang menjadi ciri khas setiap gerakan yang mengatasnamakan agama, terutama Islam.

Melihat bagaimana HTI menyusun struktur organisasinya serta melakukan diversifikasi sumber daya, terlihat bahwa gerakan ini cukup serius dalam mengelola organisasi. Meskipun bagi sebagian kalangan ide mendirikan negara khilafah dinilai sebagai cita-cita yang utopis, namun tidak menyurutkan langkah mereka dalam mengelola dan menggerakkan sumber daya organisasi.

Sebagai sebuah gerakan sosial yang bergerak di bidang keagamaan, mereka mampu

⁴⁹ Cihan Tugal, "Transforming Everyday Life: Islamism and Social Movement Theory", *Theory and Society*, Volume 38, Issue 5, September 2009, 31.

⁵⁰ Cihan Tugal, "Transforming Everyday Life," 428.

⁵¹ Syamsu Rijal, "Indoctrinating Muslim Youth: Seeking Certainty Through An-Nabhani", *Al-Jami'ah*, Vol. 49, No. 2, 2011 M/1432 H, 264.

⁵² Wawancara dengan Abu Umar. Wawancara dilakukan melalui telpon pada tanggal 22 Mei 2014.

⁵³ Wawancara dengan Abu Umar. Wawancara dilakukan melalui telpon pada tanggal 22 Mei 2014.

⁵⁴ Wawancara dengan Miqdad Ali Azka. Wawancara dilakukan di Bekasi hari Minggu, 17 Mei 2014.

menjadikan doktrin perjuangan suci sebagai motor gerakan. Hal ini menunjukkan bahwa gerakan Islam mampu mengabaikan peran keuntungan materi sebagai faktor utama gerakan.

5. Mempersiapkan Masyarakat dan *Ahlul Quwwah*

Sebagaimana disampaikan di atas, prasyarat adanya perubahan sistem kenegaraan yang diinginkan adalah kesiapan masyarakat dan *ahlul quwwah*. Dengan kata lain, HTI tidak akan pernah mampu mencapai tujuannya jika kedua prasyarat tersebut dianggap belum memadai. Bahkan menurut Juru Bicara HTI, mereka haram mengambil alih kekuasaan jika salah satu aspek belum siap.⁵⁵ Ia beralasan bahwa jika salah satu aspek belum siap dan menerima ide perubahan, maka potensi adanya konflik sangat besar dan akan ada korban yang berjatuh, baik dari pihak masyarakat maupun *ahlul quwwah*. Beranjak dari konsep tersebut, HTI bergerak dan melakukan aktivitas yang menjadikan masyarakat umum dan *ahlul quwwah* sebagai objek dakwah.

a. Mempersiapkan Masyarakat melalui Aktivitas *Shabab* dan Pembinaan Umum

Interaksi antara *shabab* dengan masyarakat menjadi aktivitas menonjol. Abu Umar menjelaskan bahwa aktivitas utama mereka adalah melebur ke tengah-tengah masyarakat, berinteraksi dan berdiskusi dengan masyarakat.⁵⁶ Mereka menyebut aktivitas ini dengan *ittisal maksudah* (kontak ke masyarakat dengan maksud dan tujuan tertentu yang sudah ditetapkan). Aktivitas ini, menurut Baran, merupakan aktivitas utama dalam perekrutan anggota.⁵⁷

Para *shabab* berinteraksi dengan maksud untuk memahamkan masyarakat dengan ide dan pemikiran. Mereka berusaha menyadarkan masyarakat atas apa yang sekarang menimpa kaum muslimin. Interaksi yang dilakukan para *shabab* tidak hanya membangun kesadaran masyarakat, tetapi juga membangun kedekatan personal. Kedekatan personal dalam bentuk

persahabatan, kekerabatan, hubungan keluarga dan kedekatan personal lainnya-lah yang menjadi salah satu kunci suksesnya mereka menarik masyarakat menjadi partisipan.

Selain kedekatan personal, kesabaran para *shabab* dalam berinteraksi dan berdiskusi dengan masyarakat membawa pengaruh signifikan dalam mempengaruhi masyarakat untuk ikut berpartisipasi. Seperti disampaikan Abah Qayyum, yang merupakan ulama kharismatik asal Kabupaten Malang. Ia mengatakan bahwa pada mulanya ia memiliki pemahaman negatif terhadap HTI. Berdasarkan informasi yang diterima, ia mengambil kesimpulan bahwa gerakan HTI merupakan gerakan yang sesat. Kemudian pemahamannya itu mulai berubah semenjak dirinya aktif dikontak oleh Abu Ridha aktivis HTI Kota Malang pada tahun 2008.

Menurut pengakuannya, perubahan pemahaman yang terjadi padanya tidaklah berjalan secara instan. Ia menuturkan bahwa berbekal pandangan negatif tentang HTI, pada awal-awal kontak, ia tidak memberi respon terhadap silaturahmi yang dilakukan. Berbagai media yang diberikan kepadanya-pun hanya diletakkan begitu saja tanpa ia sentuh. Namun, berdasarkan pengakuannya, respon dingin yang beliau berikan mulai berubah seiring kesabaran dan keistiqamahan Abu Ridha. Butuh waktu dua tahun baginya untuk dapat menerima ide dan pemahaman HTI.⁵⁸ Kesabaran para aktivis HTI juga diakui oleh Abah Enthuis. Ulama yang bernama asli KH Tubagus Zaenul Arifin adalah Musytasyar PWNU Banten.⁵⁹

Optimalisasi peran *shabab* juga dimaksudkan untuk memperluas jaringan dengan mengedepankan kedekatan personal. Jaringan informal merupakan salah satu ciri utama gerakan Islam.⁶⁰ Jaringan tidak hanya sebagai sarana yang paling praktis dalam membentuk gerakan. Ia juga

⁵⁸ *Media Umat*, "Abah Qayyum, Ulama dari Malang: Dulu Benci Kini Cinta," <http://mediaumat.com/sosok/3989-93-abah-qayyum-ulama-dari-malang-dulu-benci-kini-cinta.html>. Diakses tanggal 11 Juni 2014.

⁵⁹ *Media Umat*, "Mengambil Jalan Perjuangan", <http://mediaumat.com/sosok/5437-125-mengambil-jalan-perjuangan.html>. Diakses tanggal 11 Juni 2014.

⁶⁰ Quintan Wiktorowicz, "Pendahuluan: Aktivisme Islam dan Teori Gerakan Sosial," dalam *Aktivisme Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial*, editor Quintan Wiktorowicz, Penerjemah: Tim Penerjemah Paramadina (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2012), 65.

⁵⁵ Wawancara dengan Juru Bicara Hizbut Tahrir Indonesia Ismail Yusanto di Jakarta, 10 Maret 2014.

⁵⁶ Wawancara dengan Abu Umar. Wawancara dilakukan melalui telepon pada tanggal 22 Mei 2014.

⁵⁷ Zeyno Baran, *Hizb-ut Tahrir: Islam's Political Insurgency*, 85.

berperan dalam membentuk identitas kolektif gerakan. Keaktifan mereka pada perkumpulan-perkumpulan keagamaan maupun non keagamaan dapat dimanfaatkan secara maksimal untuk menyebarkan ide dan pemikiran HTI.

Masjid sebagai sarana peribadatan umat Islam menjadi salah satu media informal yang berperan penting dalam penyebaran ide dan pemikiran HTI. Fungsi masjid yang strategis sebagai tempat pelaksanaan peribadatan menjadi media yang lazim digunakan bagi gerakan Islam dalam mengembangkan pengaruhnya.⁶¹ Masjid sebagai “ruang bebas” juga menjadi tempat yang paling aman untuk menghindari sikap represi pemerintah.⁶² Robinson menyebutkan bahwa dalam banyak kasus, pemerintah tidak berani melakukan konfrontasi secara langsung dengan masjid. Masjid kampus menjadi fenomena global dalam perannya menjadi sarana pengembangan gerakan-gerakan Islam.⁶³

Jaringan informal juga dimanfaatkan dalam peningkatan dukungan di kalangan mahasiswa. Para aktivis HTI memanfaatkan perkumpulan mahasiswa daerah rumah kontrakan bagi mahasiswa untuk menyebarkan ide dan pemikirannya. Rumah Binaan (Rubin)⁶⁴ menjadi salah satu fasilitas bagi para *shabab* untuk “menjerat” calon anggota baru. Rubin berupa sebuah rumah kontrakan/kost yang dikelola secara mandiri oleh para *shabab*. Rubin diisi oleh satu atau dua orang mahasiswa senior yang telah

aktif di HTI.⁶⁵ Dengan memanfaatkan senioritas dan peraturan Rubin yang telah dibuat sebelumnya, para mahasiswa baru diwajibkan untuk mengikuti kajian-kajian keislaman yang diselenggarakan oleh senior. Melalui mekanisme inilah mereka mendapatkan tambahan dukungan di kalangan mahasiswa.

Tidak hanya membentuk jaringan-jaringan baru, mereka juga memanfaatkan jaringan-jaringan yang sudah terbangun sebelumnya. Salah satu jaringan yang dimanfaatkan secara optimal adalah jaringan ulama dan pimpinan pondok pesantren.⁶⁶ Para ulama yang sudah bergabung bersama HTI dioptimalkan peran dan fungsinya untuk menyebarkan pengaruhnya di kalangan ulama. Sebagaimana pengakuan Abah Enthuis, ia bertekad untuk memanfaatkan jaringan keulamaan, khususnya di wilayah Banten, untuk memperkenalkan dan meluruskan kesalahpahaman umat terhadap HTI.⁶⁷

Sejauh pengamatan, penyebaran pengaruh HTI melalui jaringan ulama menjadi salah satu kunci berkembang pesatnya dukungan masyarakat. Mobilisasi jaringan ulama dapat dilihat dari keberhasilan mereka dalam menyelenggarakan kegiatan *Liqo Syawal Ulama* (LSU). LSU diselenggarakan secara rutin setiap tahun dan dihadiri oleh para ulama beserta jamaahnya. Kegiatan ini biasanya dilakukan di berbagai daerah dengan jumlah partisipan yang beragam. Daerah yang menampakkan peningkatan partisipasi ulama secara signifikan setidaknya terdapat pada Banten dan Jawa Timur.

Jaringan informal yang dibentuk dapat dimanfaatkan secara optimal untuk meningkatkan dukungan dan partisipasi masyarakat. Jaringan ini juga mampu merubah simpatisan menjadi partisipan aktif gerakan.

⁶¹ Quintan Wiktorowicz, “Pendahuluan: Aktivisme Islam dan Teori Gerakan Sosial,” dalam *Aktivisme Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial*, editor Quintan Wiktorowicz, Penerjemah: Tim Penerjemah Paramadina (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2012), 58-59.

⁶² Gwenn Okruhlik, “Membuat Perbincangan Diiijinkan: Islamisme dan Reformasi di Arab Saudi,” dalam *Aktivisme Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial*, editor Quintan Wiktorowicz, Penerjemah: Tim Penerjemah Paramadina (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2012), 567.

⁶³ Carrie Rosefsky Wickham memaparkan berdasarkan penelitian tentang Islamis di Mesir yang ia lakukan, ia menemukan peranan sentral masjid kampus dan organisasi kampus. Kedua lembaga tersebut dijadikan oleh kelompok Islamis untuk menyebarkan ide dan pemikirannya. Lihat: Carrie Rosefsky Wickham, “Kepentingan, Gagasan, dan Dakwah Kelompok Islamis di Mesir,” dalam *Aktivisme Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial*, editor Quintan Wiktorowicz, Penerjemah: Tim Penerjemah Paramadina (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2012), 515.

⁶⁴ Kampus IPB Bogor merupakan salah satu lokasi yang terdapat cukup banyak rumah binaan.

⁶⁵ Penulis pada masa awal perkuliahan di IPB Bogor termasuk menjadi salah satu mahasiswa baru yang tinggal di rumah binaan (rubin) yang dikelola oleh mahasiswa senior yang sudah bergabung bersama HTI.

⁶⁶ Khusus untuk jaringan Ulama, HTI tidak hanya membentuk jaringan secara personal. Mereka juga memanfaatkan lembaga resmi negara, yaitu Majelis Ulama Indonesia (MUI). Peran mereka dalam MUI dapat dilihat ketika dilaksanakan Kongres Umat Islam Indonesia ke-4 yang diselenggarakan oleh MUI di kota Jakarta. Dalam kesempatan ini, HTI berhasil memasukkan agendanya dalam “Deklarasi Jakarta” yang dihasilkan, yaitu formalisasi syarat Islam. Lihat Mohamed Nawab Mohamed Osman, “Reviving the Chaliphate in the Nusantara, 613.

⁶⁷ *Media Umat*, “Mengambil Jalan Perjuangan”.

Kedekatan personal yang dibangun berdasarkan jaringan memiliki peran yang signifikan dalam mempengaruhi masyarakat untuk menjadi partisipan aktif. Fakta ini semakin menguatkan bahwa jaringan informal dalam memperbesar dukungan dan partisipasi masyarakat memiliki peran yang signifikan.⁶⁸

Selain melakukan *ittisal maksudah* yang dilakukan oleh setiap anggota, mereka juga merancang berbagai kegiatan umum. Kegiatan biasanya diselenggarakan oleh kepengurusan HTI mulai dari tingkat Pusat, DPD I, DPD II, maupun DPC pada masing-masing wilayah dengan berbagai model. Kegiatan tersebut dapat berupa kegiatan seminar, konferensi, maupun diskusi terbatas yang diikuti para tokoh masyarakat. HTI juga aktif menyebarkan ide dan pemikirannya melalui berbagai media. Beberapa diantaranya adalah melalui media cetak⁶⁹ dan internet yang beralamat di <http://www.hizbut-tahrir.or.id>.

Mekipun berbagai upaya sudah dilakukan oleh HTI, namun nampak bahwa harapan mereka untuk mendapatkan dukungan dari masyarakat luas belum tercapai. Sampai saat ini, HTI belum mampu menyaingi eksistensi dua organisasi besar, Nahdhatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Meskipun demikian, tidak dapat dipungkiri bahwa HTI mampu mengangkat ide syar'i.

b. Mempersiapkan *Ahlul Quwwah* melalui *Talab an-Nusrah*

Salah satu aktivitas paling penting bagi perubahan yang dicita-citakan adalah *talab an-nusrah*. Aktivitas ini dilakukan untuk mencari pertolongan dakwah kepada para penguasa, politisi, militer, dan tokoh lainnya.⁷⁰ Ini merupakan aktivitas yang paling problematik di antara aktivitas lainnya. Hal ini karena *talab an-nusrah* merupakan aktivitas yang secara logika

sulit sekali untuk dimengerti. Bagaimana mungkin mereka meminta pertolongan dan perlindungan dakwah kepada para penguasa sementara di sisi lain mereka memposisikan diri sebagai pihak yang kontra terhadap penguasa.

Meskipun terkesan sangat problematik, HTI tetap melaksanakan dakwah mencari pertolongan kepada *ahlul quwwah/ahlu an-nusrah* (sebutan bagi pihak yang memberikan pertolongannya kepada HTI). Sebagaimana pengakuan Miqdad, tugas ini, terutama dakwah terhadap militer, dilakukan oleh satuan gugus tugas yang langsung ditunjuk oleh *amir* HT dan bergerak secara rahasia⁷¹. Sebagai bukti kerahasiaan gugus tugas ini, tidak ada anggota HTI yang mengetahui siapakah yang mendapatkan amanah untuk melakukan tugas ini.

Namun demikian, selain bergerak secara rahasia, secara formal kepengurusan HTI di tingkat DPP sampai DPC terkesan sangat aktif melakukan kunjungan kepada penguasa militer baik di tingkat pusat maupun daerah. Dengan strategi ini, mereka mampu menjalin hubungan dengan pihak penguasa, termasuk militer. Bahkan beberapa petinggi militer di Indonesia memberi apresiasi, sebagaimana disampaikan oleh Danlanud Abdulrahman Saleh yang menyatakan bahwa pandangan HTI sangat visioner.⁷² Meskipun tanggapan positif disampaikan oleh beberapa pimpinan militer, tentu indikasi ini tidak dapat dijadikan ukuran sejauh mana penerimaan militer, baik secara institusi maupun perorangan dalam menerima dan mendukung perjuangan HTI.

Sikap dukungan secara nyata dari pihak militer baik secara institusi maupun personal memang sulit untuk diketahui. Dari pihak militer, dukungan resmi terhadap lembaga-lembaga maupun ormas yang terdaftar secara resmi merupakan sikap yang normatif. Tidak mencerminkan sikap sesungguhnya. Sementara itu, dari publikasi-publikasi HTI, dukungan dari pihak militer juga disajikan dalam bentuk

⁶⁸ Donatella Della Porta dan Mario Diani, *Sosial Movement: An Introduction*, edisi kedua (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 117-118.

⁶⁹ Media cetak yang diproduksi oleh HTI diantaranya adalah: *Majalah Al-Wa'ie*, *Tabloid Media Umat*, *Bulletin Al-Islam* dan *Cermin Wanita Sholihah*. Selain media yang secara resmi dikelola oleh HTI, individu anggota HTI juga secara aktif menyebarkan berbagai ide dan pemikiran HTI melalui lembaga-lembaga percetakan seperti *Pustaka Thariqul Izzah*, *Al-Azhar Press*, *Khilafah Press* dan lembaga percetakan independen lainnya.

⁷⁰ Mohamed Nawab Mohamed Osman, "Reviving the Chaliphate in the Nusantara, 613.

⁷¹ Wawancara dengan Miqdad Ali Azka, anggota senior HTI yang berdomisili di Kota Bekasi. Wawancara dilakukan di Bekasi hari Minggu, 17 Mei 2014.

⁷² Hizbut Tahrir Indonesia, "Danlanud Abdulrahman Saleh Malang: Pandangan Hizbut Tahrir Sangat Visioner," <http://hizbut-tahrir.or.id/2014/06/18/danlanud-abdulrahman-saleh-malang-pandangan-hizbut-tahrir-sangat-visioner/>. Diakses tanggal 19 Juni 2014.

normatif. Mereka hanya memberitakan hubungan antara HTI dan kalangan militer yang dilakukan dalam bentuk silaturahmi maupun audiensi.

Sangat menarik melihat sikap yang ditunjukkan oleh HTI terhadap kalangan militer. Jika oleh sebagian besar gerakan radikal kalangan militer dianggap sebagai lawan yang harus diperangi, maka berbeda dengan sikap yang ditunjukkan oleh HTI. Bagi mereka, kalangan militer dianggap sebagai mitra dalam perjuangan. Bahkan sebagaimana disampaikan oleh Juru Bicara HTI, dukungan dari militer menjadi salah satu dari dua syarat mutlak yang harus dipenuhi sebelum tahapan terakhir, yaitu pengambilalihan kekuasaan dan pendirian khilafah, dilaksanakan. Dalam konteks ini, HTI berbeda dengan sikap yang ditunjukkan oleh gerakan Islam radikal yang cenderung menganggap kalangan militer sebagai *toghut* yang harus diperangi.

D. PENUTUP

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa HTI memobilisasi sumber daya yang dimiliki secara rapi. Mobilisasi internal dilakukan melalui mekanisme pembinaan rutin dan juga diversifikasi sumber daya, sementara mobilisasi eksternal dilakukan melalui kegiatan-kegiatan organisasional yang diselenggarakan di setiap lapisan organisasi serta melalui aktivitas individu aktifisnya dengan cara berinteraksi dengan masyarakat melalui *ittisal maksudah*. Selain itu, upaya memperluas dan membentuk jaringan juga dilakukan oleh HTI melalui kunjungan-kunjungan kelembagaan ke berbagai pondok pesantren, pengurus masjid dan lembaga-lembaga sosial keagamaan lainnya. Bahkan dalam hal kunjungan, HTI juga tak segan-segan melakukan kunjungan ke aparat pemerintah baik sipil maupun militer.

Selain itu, dapat dikatakan bahwa HTI menjalankan dua strategi secara bersamaan. Selain menjalankan strategi politik struktural, mereka juga menjalankan strategi sosial kultural dalam menjaga loyalitas dan meningkatkan dukungan masyarakat.

Strategi politik struktural dimainkan HTI dengan melakukan aktivitas politik ekstra parlementer. Mereka secara massif memberikan kritik terhadap setiap kebijakan yang

dilaksanakan oleh pemerintah. Selain itu, mereka juga menjadikan isu penerapan syariah dan khilafah sebagai alternatif dalam menyelesaikan segala permasalahan bangsa.

Sementara itu, strategi sosial kultural mereka lakukan dengan mekanisme *halaqah* dan *ittisal maksudah*. Selain itu, mereka juga mempersiapkan kultur masyarakat melalui kegiatan-kegiatan umum seperti konferensi, kajian umum dan kegiatan massal lainnya. Mereka juga memanfaatkan media cetak dan internet untuk mendiseminasikan ide dan pemikiran mereka kepada masyarakat.

Dalam konteks pengambilalihan kekuasaan, dapat dikatakan bahwa HTI meskipun mampu meningkatkan dukungan masyarakat, namun mereka belum mampu mempengaruhi *ahlul quwwah*. Dukungan normatif yang diberikan oleh kalangan militer merupakan sikap yang wajar dan tidak membuktikan bahwa apa yang mereka perjuangkan mendapat dukungan. Dengan demikian, sebagaimana pengakuan Ismail Yusanto yang mengharamkan pengambil alihan kekuasaan jika salah satu unsur belum terpenuhi, maka dapat disimpulkan bahwa khilafah yang mereka cita-citakan setidaknya dalam waktu dekat dipastikan tidak dapat terealisasi di bumi NKRI.[]

DAFTAR PUSTAKA

Buku dan Jurnal

- Abdullah, Kurniawan. "Hizbut Tahrir Indonesia (Gerakan Politik Ekstra Parlemerter)," dalam *Gerakan Keislaman Pasca Orde Baru, Upaya Merambah Dimensi Baru Islam* (Jakarta: Badan Litbang dan Diklat Departemen Agama, 2007).
- Arifin, Syamsul. "Agama Sebagai Instrumen Gerakan Sosial," *Studia Philosophica et Theologica*, Vol. 8 No. 1, Maret 2008. 39-71.
- Aziz, M. Imam. "Pengantar Edisi Indonesia I" dalam *Gerakan Sosial Islam, Teori, Pendekatan, dan Studi Kasus*, editor Quintan Witorowicz, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Paramadina, Jakarta: Gading Publishing dan Yayasan Wakaf Paramadina, 2012.
- Bakri, Syamsul. "Islam dan Wacana Radikalisme Agama Kontemporer.", *DINIKA* Vol.3 no. 1, Januari 2004. 1-12.
- Bayat, Asef. "Fundamentalism, and Sosial Movement Theory," *Third World Quarterly*, Volume 26, nomor 6, 2005.
- Clark, Janine A. "Fundamentalist Women in Yemen: Informal Nodes of Activism," dalam *Islamic Activism: A Sosial Movement Theory Approach*, editor: Quintan Wiktorowicz, Indianapolis: Indiana University Press, 2004.
- Esposito, John L. *The Islamic Threat: Mhyt or Reality?* edisi ketiga. New York: Oxford Universoty Press, 1999.
- Goodwin, Jeff. dan James M. Jasper, "Introduction," dalam *Rethinking Sosial Movements*, editor. Jeff Goodwin dan James M. Jasper, *People, Passions, Power: Sosial Movements, Interest Organizations, and the Political Process*, New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004.
- Kamil, Sukron. *Pemikiran Politik Islam Tematik: Agama dan Negara, Demokrasi, Civil Society, Syariah dan HAM, Fundamentalisme, dan Anti Korupsi*, Jakarta: Prenada Media Grup, 2013.
- Khatib, Lina. "Communicating Islamic Fundamentalism as Global Citizenship," *Journal of Communication Inquiry* 27:4, Oktober 2003. 389-409.
- Kudsi, Syaifudin. "New Islamic Movement: Jejaring Fundamentalisme-Puritanisme-Revivalisme-Islamisme-Radikalisme- dan Terorisme," *REFLEKTIKA* Vol 5. Nopember 2012. 48-72.
- Marshallsay, Zaniah. "Islamic Fundamentalism: Mhyt and Reality Confronted?" Paper dipresentasikan pada Australian Political Studies Association Conference University of Adelaide, 29 September – 1 Oktober 2004.
- Martono, Nanang. *Sosiologi Perubahan Sosial, Perspektif Klasik, Modern, Posmodern, dan Pos Kolonial*, Jakarta: Rajawali Grafindo Persada, 2011.
- McCharty, John D. dan Mayer N. Zald, "Resource Mobilization and Sosial Movement : A Partial Theory", *The American Journal of Sociology*, Vol. 82, No. 6 Mei 1977.
- Muhammad H. M. S., "Menelisik Sumbangan Fundamentalisme Islam Bagi Kemunculan dan Perkembangan Bank Islam," *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, Volume I, Nomor 2, Desember 2004. 37-59.
- Muhtadi, Burhanuddin. "The Quest for Hizbut Tahrir Indonesia," *Asian Journal of Sosial Science*, 37, 2009.
- Munawar-Rachman, Budhy. *Argumen Islam untuk Sekulerisme*, Jakarta: Grasindo, 2010.
- Mun'im, Muhtadi Abdul. "Religious Fundamentalism and Dialogue," *REFLEKTIKA Jurnal Keislaman IDIA Prenduan* Vol 5. Nopember 2012. 1-14.
- an-Nabhani, Taqiyudin. *Mafahim Hizb at-Tahrir*, cetakan ke-4 (Beirut: Hizbut Tahrir, 2001).
- Nashir, Haedar. *Gerakan Islam Syariat Reproduksi Salafiah Ideologis di Indonesia* Jakarta: PSAP 2007
- Okruhlik, Gwenn. "Membuat Perbincangan

- Dijinkan: Islamisme dan Reformasi di Arab Saudi," dalam *Aktivisme Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial*, editor Quintan Wiktorowicz, Penerjemah: Tim Penerjemah Paramadina, Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2012.
- Osman, Mohamed Nawab Mohamed. "Reviving the Chaliphate in the Nusantara: Hizbut Tahrir Indonesia's Mobilization Strategy and its Impact in Indonesia", *Terrorism and Politic Violence*, 22, tahun 2010.
- Ratnasari, Dwi. "Fundamentalisme Islam," *KOMUNIKA*, Vol 4 No.1 Januari-Juni 2010. 40-57.
- Rijal, Syamsu. "Indoctrinating Muslim Youth: Seeking Certainty Through An-Nabhani", *Al-Jami'ah*, Vol. 49, No. 2, 2011 M/1432 H.
- Porta, Donatella Della. dan Mario Diani, *Sosial Movement: An Introduction*, edisi kedua, Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Raco, *Metode Penelitian Kualitatif, Jenis, Karakteristik, dan Keunggulannya*, Jakarta: Grasindo, 2010.
- Rahmat, M. Imdadun. "Pendahuluan" dalam *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*, Jakarta: Erlangga, 2007.
- Rijal, Syamsu. "Jaringan Hizbut Tahrir Indonesia di Kota-Kota Makassar Sulawesi Selatan", dalam *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional di Indonesia*, editor Ahmad Syafi'i Mufid,, Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2011.
- Robinson, Glenn E. "Hamis Sebagai Gerakan Sosial," dalam *Aktivisme Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial*, editor Quintan Wiktorowicz, Penerjemah: Tim Penerjemah Paramadina, Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2012.
- Shalih, Hafizh. *Mengadili Demokrasi*, Cetakan II (Jakarta: Pustaka Thoriqul Izzah, Juni 2010).
- Sidahmeh, Abde Salam. dan Anonshirawan Ehterhami, *Islamic Fundamentalism*, USA: Westview Press 1999.
- Sin, Ray. "Sosial Movement: A Tri Variate Framework," *Sosial Thought and Research*, Volume 30, 2009, 89.
- Tugal, Cihan. "Transforming Everyday Life: Islamism and Sosial Movement Theory", *Theory and Society*, Volume 38, Issue 5, September 2009.
- Wahid, Abdurrahman. Editor, *Ilusi Negara Islam, Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*, Jakarta: The Wahid Institute, 2009.
- Wickham, Carrie Rosefsky. "Kepentingan, Gagasan, dan Dakwah Kelompok Islamis di Mesir," dalam *Aktivisme Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial*, editor Quintan Wiktorowicz, Penerjemah: Tim Penerjemah Paramadina, Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Jakarta, 2012.
- Wiktorowicz, Quintan. "Aktivisme Islam dan Teori Gerakan Sosial," dalam *Aktivisme Islam: Pendekatan Teori Gerakan Sosial*, editor: Quintan Wiktorowicz, penerjemah Tim Penerjemah Paramadina, Jakarta: Balai Litbang Agama Departemen Agama, 2012.
- Zallum, Abdul Qodim. *Malapetaka Runtuhnya Khilafah*, penyunting Arief B Iskandar, (Bogor: Al Azhar Press, 2011).
- Zeyno Baran, *Hizb at-Tahrir: Islam's Political Insurgency*, Washington DC: The Nixon Center, 2000.
- Majalah
- Al-Wa'ie, Hizbut Tahrir Indonesia, no. 27 tahun III, 1-30 Nopember 2002
- Al-Wa'ie, Hizbut Tahrir Indonesia, no 82 tahun VII, 1-30 Juni 2007
- Al-Wa'ie, Hizbut Tahrir Indonesia, no 129 tahun XI, 1-31 Mei 2011
- Media Umat, edisi 120, 17-30 Januari 2014.
- Website
- <http://hizbut-tahrir.or.id>
- <http://mediaumat.com>
- <http://republika.co.id>
- Wawancara

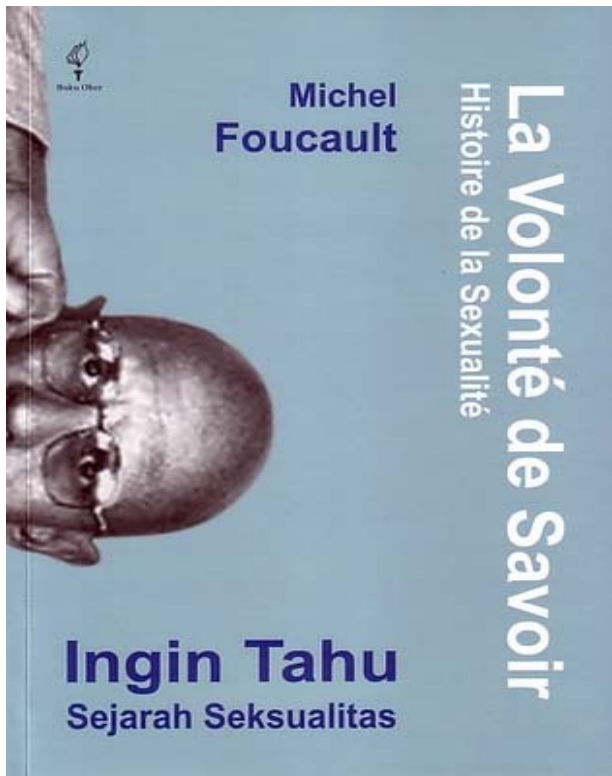
Wawancara dengan Juru Bicara Hizbut Tahrir Indonesia Ismail Yusanto. Wawancara dilakukan di Jakarta, 10 Maret 2014.

Wawancara dengan Abu Umar. Ketua DPD II HTI Kota Bekasi. Wawancara dilakukan melalui telpon pada tanggal 22 Mei 2014.

Wawancara dengan Miqdad Ali Azka, Anggota Senior HTI Kota Bekasi, dilakukan di Bekasi hari Minggu, 17 Mei 2014.

SEKSUALITAS, PENGETAHUAN, DAN KUASA PATRIARKI: RELEVANSI PEMIKIRAN FOUCAULT DENGAN WACANA KEAGAMAAN (Tinjauan atas Buku *Ingin Tahu Sejarah Seksualitas*)

HURIYUDIN¹⁾



Pendahuluan

Meski tidak terlalu tebal, *review* terhadap buku ini membutuhkan permenungan yang sedikit ekstra. Buat saya, seluruh buku Foucault tidak mudah dibaca. Jujur, saya sendiri belum pernah secara khusus mengkaji pemikirannya, meski untuk sekedar gagah-gagahan sesekali menyebut namanya, dan memasukkannya ke dalam kelompok pemikir post-modernis bersama Jacques Derrida, Ferdinand de Saussure, Levi-Strauss, dan beberapa tokoh lainnya. Seperti

¹ Peneliti pada Badan Litbang dan Diklat Kementerian agama.

Judul Buku :

La Volonté de Savoir Histoire de la Sexualité (Ingin Tahu Sejarah Seksualitas)

Penulis :

Michel Foucault

Penerjemah :

Rahayu S. Hidayat

Penyunting :

Jean Couteau

Tebal Buku :

208 Halaman

Penerbit :

Yayasan Obor Indonesia, FIB
Universitas Indonesia, Forum
Jakarta- Paris, 2008

karya Foucault lainnya, buku yang diterjemahkan dari *La Volonté de Savoir Histoire de la Sexualité* (*The History of Sexuality*, dalam edisi Inggris) ini bukanlah buku yang mudah dicerna. Kalimatnya panjang dan bertakik-takik. Alih-alih membangun jalan lurus dalam menyampaikan pesan, Foucault memilih jalur berbukit yang tidak mudah ditabrak –sehingga tidak cukup sekali baca untuk memahami maksudnya. Celakanya, Foucault hampir selalu memasukkan lebih dari satu ide (bisa dua, tiga, bahkan lebih) dalam satu kalimat dan tarikan nafas. Kalimat-kalimatnya mengalir tanpa akhir, disertai kata sisipan, pengulangan kata, pembentukan kata baru, paradoks, selang-seling analisis dengan kutipan-kutipan lirik pendek, yang kemudian dikombinasi dengan terminologi keilmuan campur mitos. Alhasil, meletakkan buku ini setelah beberapa lembar dibaca –untuk kemudian tergeletak

tidur— akan jauh lebih mudah ketimbang menamatkannya sekaligus, seperti ketika kita melahap sebuah novel picisan.

Semula saya curiga dengan penerjemahnya yang amatiran. Lalu saya cari terjemahan karya Foucault lainnya, dan menemukan *Order of Thing, Arkeologi Ilmu-Ilmu Kemanusiaan* yang diterjemahkan dan diterbitkan oleh orang dan lembaga yang berbeda. Hasilnya, setali tiga uang. Sebagai filosof, membaca tulisan Foucault memang beda: rumit, jelimet, bertakik-takik, dan melelahkan. Ini diakui sendiri oleh Hayden White ketika mengantarkan karya monumental Foucault, *Order of Thing*. Dikatakannya, bahwa karya-karya Foucault “adalah karya yang luar biasa sulit untuk disimak.”¹ Kesulitan tersebut tidak hanya disebabkan lingkup bahasanya yang begitu luas, tetapi juga karena pemikiran yang ia sodorkan disajikan dalam sebuah retorika yang didesain untuk menghalangi ringkasan, penguraian, pemuatan singkat untuk tujuan ilustratif, atau tafsiran dalam terminologi kritik tradisional. Karena itu, pilihan untuk mengkaji buku ini sungguh problematis. Pada satu sisi, mendiskusikan Foucault sungguh amat penting, karena tokoh ini memiliki pengaruh yang sangat besar terhadap pelbagai gerakan dan disiplin keilmuan, seperti sastra dan bahasa, sejarah dan historiografi, filsafat ilmu pengetahuan, psikologi terapan, serta gerakan feminisme dan *gender mainstreaming*, bahkan juga terhadap wacana keagamaan kontemporer. Sementara pada sisi yang lain, semua orang sepakat bahwa membaca tulisannya sungguh tidak mudah. Tetapi anehnya, justru mungkin karena njelimetnya itu hampir semua karyanya laris di pasaran, seakan membaca bukunya—meski tidak paham isinya—merupakan kebanggaan tersendiri.

Untungnya saya terbantu oleh beberapa tulisan tentang Foucault, baik karya utuh yang merupakan pengantar ke arah pemahaman pemikirannya maupun kutipan-kutipan sepintas seperti nampak dari tulisan-tulisan tentang feminisme. Untuk tulisan pengantar ke arah pemikiran Foucault, saya mendapatkannya dari buku K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX*, serta

tulisan Hayden White berjudul “Sebuah Pendekatan untuk Mendekati Foucault” yang dimuat dalam *Order of Thing*.² Akan tetapi, mengingat minat akademiknya yang melebar ke berbagai disiplin ilmu, kajian terhadap buku ini tidak dapat dilepaskan dari karya-karya lain yang ditulis dalam sepanjang karir intelektualnya sebagai filosof. Sayangnya, ruang untuk menganalisisnya secara luas dan komprehensif tidak sepenuhnya tersedia. Karena itu, *review* pengantar ini sebaiknya diposisikan sebagai usaha awal untuk sekedar mengenal lebih dekat pemikirannya secara umum, di samping tentu saja substansi yang terkandung dalam buku ini.

Tentang Foucault dan Karyanya

Tentang Foucault, tak banyak data yang bisa didapat. Untuk informasi tentang dirinya, Foucault memang pelit dan agak enggan menyampaikan data-data biografis. Tidak seperti banyak tokoh lainnya, ia tidak pernah menulis otobiografi, sesuatu yang memang dipandanginya tidak perlu—karena menurutnya peranan subjek tidak boleh dianggap menentukan. Tetapi sekelumit data dapat disampaikan di sini. Ia lahir di Poitiers pada 1926, dan meninggal pada 1984. Ia lahir dan dibesarkan dari keluarga medis. Ayahnya seorang ahli bedah, seperti juga saudara dan kakeknya. Orangtuanya mengharapkan Foucault mengikuti jejaknya, tetapi ia lebih tertarik pada studi filsafat, sejarah, dan psikologi. Meski demikian, pemikirannya memiliki kaitan yang erat dengan bidang medis, khususnya psikopatologi.

Pada 1945 ia diterima di *Ecole Normale Supérieure*, dan 3 (tiga) tahun kemudian (1948) memperoleh lisensi dalam bidang filsafat. Dua tahun berikutnya (1950) ia juga memperoleh lisensi dalam bidang psikologi, dan diploma dalam bidang psikopatologi (1952). Pada tahun-tahun berikutnya ia melanjutkan penelitiannya di beberapa klinik psikiatri, dan mengajar di *Ecole Normale Supérieure* tentang psikopatologi. Tambahan pula, seperti banyak pemuda radikal lainnya, seusaia PD II ia sempat menjadi anggota

¹ Lihat, Hayden White, “Sebuah Pengantar untuk Mendekati Foucault”, dalam Michel Foucault, *Order of Thing, Arkeologi Ilmu-ilmu Kemanusiaan*, Terj. B. Priambodo M.S dan Pradana Boy MS., Jakarta: Pustaka Pelajar, Cet. 1, 2007, h. v.

² Lihat, K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX, Jilid II, Prancis*, Jakarta: Gramedia, 1985, h. 409-421 dan h. 469-491; dan Hayden White, “Sebuah Pengantar untuk Mendekati Foucault”, dalam Michel Foucault, *Order of Thing, Arkeologi Ilmu-ilmu Kemanusiaan*, Terj. B. Priambodo M.S dan Pradana Boy MS., Jakarta: Pustaka Pelajar, Cet. 1, 2007, h. v-xliv.

Partai Komunis Prancis sampai 1951.

Tahun 1954 ia menerbitkan buku kecil tentang penyakit jiwa dan kepribadian, *Maladie mentale et personnalite*. Sesudah itu ia menerima tawaran sebagai dosen di Universitas Uppsala (Swedia) di bidang sastra dan kebudayaan Prancis, sampai 1958, sambil mengerjakan buku untuk disertasinya. Karirnya kemudian berlanjut menjadi Direktur Pusat Kebudayaan Prancis di Warsawa (Polandia), dan setahun kemudian menduduki posisi yang sama di lembaga sejenis di Hamburg, Jerman. Tahun 1960 ia pulang ke Prancis, dan meraih gelar doktor dalam bidang sejarah ilmu pengetahuan pada 1961. Foucault diangkat sebagai professor filsafat pada universitas eksperimental yang dibuka di Vincennes, pinggiran kota Paris. Di sana ia mulai memberi kuliah tentang Nietzsche. Sambil mengajar, Foucault menemukan bahwa apa yang disebut Nietzsche sebagai *genealogi* sebetulnya cukup dekat maknanya dengan istilah *arkeologi* yang dibangunnya. Tetapi ada unsur dari genealogi Nietzsche yang belum tampak dengan jelas dalam penelitiannya sendiri, yaitu kuasa.

Dalam tahun 1960-an Foucault mengajar di universitas-universitas di Montpellier, Tunis (Afrika Utara), Clermond-Ferrand, Paris-Nanterre. Ia juga menjadi salah seorang pendiri Universitas Paris-Vincennes (kemudian disebut Universitas Paris VIII), universitas eksperimental yang didirikan dalam rangka pembaharuan pendidikan universiter sesudah kerusuhan sekitar 1968. Tetapi tidak lama ia mengajar di sana, sebab Desember 1969 ia dipilih sebagai professor di *College de France*. Pada kesempatan pelantikannya ia membawa pidato tentang Susunan Diskursus (*L'ordre du discours*) yang kemudian diterbitkan sebagai buku kecil.

Selain buku yang kita kaji ini, Foucault menghasilkan beberapa karya lain –sebagian di antaranya merupakan karya monumental, seperti: *Histoire de la Folie al'Age Classique* (1961), *Les Mats et les Choses* (1966), *L'Archeologie du Savoir* (1969), dan *Surveiller et Punir* (1975). Dengan demikian, buku ini merupakan karyanya yang terakhir karena terbit pada 1976. Rencananya, buku berseri tentang *Histoire de Sexualite* ini akan terbit dalam 6 (enam) jilid –dan menyebut buku ini sebagai jilid I di bawah anak judul *La Volonte de Savoir* (Kemauan untuk Mengetahui). Sebagai penulis dan pemikir produktif tentu Foucault

tidak hanya menulis buku. Gagasan dan pemikirannya tentang masalah-masalah aktual juga muncul dalam bentuk wawancara dan artikel majalah. Salah satu artikelnya berjudul “Mengapa Rakyat Iran Melawan?” bahkan sempat diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, dan dimuat di majalah *Prisma* 7, Nomor Ekstra, 1978.³

Histoire de la Folie al'Age Classique adalah buku penting Foucault yang membahas tentang sejarah kegilaan pada zaman klasik dengan judul besar “Kegilaan dan *Unreason*.” Dalam buku ini ia hendak memperlihatkan bahwa selama zaman klasik kegilaan dipisahkan dari dan dilawankan dengan rasio. Kegilaan menjadi keadaan tanpa rasio. Tentang sejarah kegilaan ini, ia membaginya ke dalam 3 (tiga) periode, yakni zaman renaissance, zaman klasik, dan zaman post-klasik. Pada zaman renaissance, fenomena kegilaan ditunjukkan dengan kapal yang membawa orang-orang gila untuk mengasingkan mereka dari masyarakat. Pada zaman klasik, fenomena kegilaan ditunjukkan dengan munculnya hospital orang-orang gila. Orang gila dikurung, karena dipandang mengganggu tata tertib dalam masyarakat. Pada periode ini kegilaan dipandang sebagai *unreason*. Sementara pada periode post-klasik penanganan terhadap orang-orang gila dilakukan dengan dilepaskannya orang-orang gila dari hospital, karena tempat ini dipandang telah memperburuk kondisi mereka akibat suasana udaranya yang tidak segar dan kebebasannya yang terampas. Di sini, kegilaan dipahami sebagai masalah kejiwaan.

Les Mats et les Choses (Kata-kata dan Benda) sering dipandang sebagai karya Foucault yang paling penting hingga saat ini, dan dipuji sebagai salah satu buku terpenting dari kalangan strukturalis –meski Foucault sendiri tidak setuju dimasukkan ke dalamnya. Meski demikian, tidak sedikit yang mengkritik isinya, karena menganggap “banyak hal perlu diterangkan lagi, sebab banyak dikatakan tetapi sedikit saja dibuktikan.” Di sini ia menyelidiki asal-usul ilmu-ilmu kemanusiaan, dan sampai pada kesimpulan bahwa ilmu pengetahuan kemanusiaan merupakan suatu penemuan yang masih agak

³ Kecuali disebut lain, uraian ini dan selanjutnya disarikan dari K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX, Jilid II, Prancis*, op. cit.

baru (abad ke-19) dan segera akan hilang bila nanti timbul suatu sistem pemikiran yang lain. Di sini ia membuat credo yang sangat populer, “Matinya Manusia” (*la mori de l’homme*) yang mengingatkan kita pada pernyataan Nietzsche tentang “Matinya Tuhan.”

Di dalam buku ini ia juga memperkenalkan kategori keilmuan baru dengan pemaknaan yang baru, yakni *episteme*. Sesungguhnya kata Yunani ini berarti “pengetahuan”, tetapi oleh Foucault digunakan dalam arti khusus. Menurutnya, tiap-tiap zaman mempunyai pengandaian-pengandaian tertentu, prinsip-prinsip tertentu, syarat-syarat kemungkinan tertentu, dan cara-cara pendekatan tertentu. Pendek kata, tiap-tiap zaman mempunyai suatu apriori historis tertentu. Semua itu tidak diinsafi dengan jelas oleh orang-orang bersangkutan, tetapi secara tersembunyi menentukan pemikiran, pengamatan, dan pembicaraan mereka. Kata *episteme* dipilih Foucault untuk menunjukkan semua pengandaian itu.

“Setiap zaman mempunyai suatu *episteme* tertentu yang merupakan landasan epistemologis bagi zaman itu. Dan justru karena adanya *episteme* tertentu, satu zaman berbeda dari zaman yang lain. *Episteme* itu juga menentukan cara ilmu pengetahuan dijalankan.”⁴

Dengan cara ini Foucault berusaha menggali *episteme-episteme* yang menentukan pelbagai zaman. Seluruh usaha inilah yang dimaksudkannya dengan kata “arkeologi” yang tampil dalam anak judulnya, dan diterapkan pada tiga lapangan tertentu, yakni kehidupan, pekerjaan, dan bahasa.

Dalam *Surveiller et Punir* (Menjaga dan Menghukum, tentang lahirnya penjara), ia mempelajari asal-usul historis lembaga masyarakat dan sistem hukuman. Buku ini merupakan pengungkapan teoretis dari suatu keprihatinan yang melibatkan Foucault secara praktis, karena selama beberapa tahun ia aktif dalam sebuah kelompok yang memperjuangkan pembaharuan sistem kepenjaraan di Prancis.

Apa yang ingin dikatakan dari isi umum buku-bukunya ini adalah bahwa minat akademik Foucault merambah ke berbagai disiplin ilmu, mulai dari sejarah, psikologi, filsafat, sastra dan bahasa, epistemologi, sosiologi, hukum, dan lain-lain. Dan uniknya, dalam semua disiplin keilmuan

itu Foucault senantiasa menempati tempat tersendiri dengan kontribusi pemikiran yang penting. Pada titik ini, maka menganalisis bukunya tentang *The History of Sexuality* yang memiliki pengaruh yang juga penting menjadi menarik –terlebih dengan melihat kenyataan bahwa buku ini merupakan karya terakhir yang keluar dari tangannya.

Tentang Buku Ini

Seperti disebut di muka, buku ini semula ditulis dalam bahasa Prancis, *La Volonté de Savoir Histoire de la Sexualité*, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris menjadi *The History of Sexuality*. Ini buku yang betul-betul serius. Tetapi sayangnya, buku terjemahan dalam bahasa Indonesia ini terbit tidak sepenuhnya menunjukkan sebagai buku yang serius. Untuk ukuran setebal 208 halaman, buku ini terlalu panjang dan lebar, dengan cover yang kurang menggoda. Andai ukurannya sedikit diperkecil (atau sedikit lebih besar dari buku saku) –dengan akibat jumlah halaman lebih tebal—dan desain cover yang lebih “ngejreng” dan “trendi”, saya yakin buku ini akan lebih banyak dilirik. Anehnya lagi, selain kualitas cetaknya yang buruk –di sana-sini terdapat huruf yang terkesan kehabisan tinta—pilihan hurufnya pun terkesan terlampau nge-pop, terutama jenis huruf dalam judul dan sub-judul yang terkesan “genit.”

Celakanya, untuk buku seserius ini penerbit khilaf menyiapkan indeks, suatu keteledoran yang nyaris tak termaafkan. Memang ada *glossary* yang cukup membantu, tetapi kehadirannya tidak membuat ketiadaan indeks menjadi termaafkan. Kelemahan lainnya, pengantar yang ditulis untuk terjemahan bahasa Indonesia dalam buku ini terkesan seperti belum selesai. Tetapi, sudahlah.

Secara sistematis buku ini terdiri atas 5 (lima) bagian (sebut saja begitu), untuk tidak mengatakan bab –sesuatu yang sebetulnya kurang lazim untuk sebuah buku yang serius, masing-masing tentang Kita Kaum Victorian, Hipotesis Represi, *Scientia Sexualis*, Sistem Seksualitas, serta Hak Menentukan Ajal dan Menguasai Hidup. Buku ini diakhiri dengan daftar istilah yang lumayan membantu siapa pun pembaca pemula yang hendak mengenal pemikiran Foucault. Dari lima bagian yang ditulisnya, 3 (tiga) di antaranya tidak memiliki

⁴ *Ibid.*, h. 410.

anak judul. Sedangkan 2 (dua bagian sisanya masing-masing memiliki 2 sub untuk bab 2, yakni rangsangan wacana dan penyimpangan; sementara untuk bagian 4 terdapat 4 sub bahasan pula, yakni pertarungan, metode, bidang, dan periodisasi.

Buku ini dibuka dengan kalimat memikat: "Sejak lama dan sampai kini pun kita dibayangi oleh norma-norma zaman Victoria. Ratu yang angkuh dan puritan itu selama ini melambangkan seksualitas kita yang berciri menahan diri, diam, munafik." (hal. 19). Padahal sebelumnya, kata Foucault, wacana tentang seksualitas nampak diumbar secara terbuka. Kata-kata bernada seks dilontarkan tanpa keraguan, dan berbagai hal yang menyangkut seks tidak disamarkan. Ketika itu yang haram dianggap halal. "...Tubuh-tubuh, pada waktu itu, tenggelam dalam keasyikan." Tetapi sejak Victoria berkuasa, seksualitas dipinggir rapi, dirumahtanggakan. Seksualitas menjadi jumud. Orang tidak berani lagi berkata apa pun tentang seks. Keterbukaan yang bak siang hari itu segera disusul oleh senja, sampai tiba malam-malam monoton kaum borjuasi Victorian. Kalimat pembuka ini dibangun untuk tujuan yang jelas: mengaitkan wacana tentang seksualitas dengan kekuasaan dan pengetahuan. Keterkaitan antara seksualitas dengan kekuasaan dan pengetahuan itu kemudian secara negatif memunculkan 4 (empat) fenomena represi seksual, yakni pelarangan, penolakan, penyensoran, dan penyangkalan.⁵

Di bawah judul "Kita Kaum Victorian"⁶, bagian pertama sepertinya disiapkan untuk semacam pendahuluan yang mengupas tentang latar belakang, batasan masalah, dan tujuan penulisan—meski sub-sub ini tidak nampak secara eksplisit. Bahwa bagian ini memiliki "latar belakang", nampak dari pembukaan wacananya tentang kebijakan Ratu Victoria pada Abad ke-17

⁵ Hal. 30-31.

⁶ Apa yang disebutnya sebagai "kaum Victorian" (*les victoriens*) dalam buku ini adalah masyarakat yang dipengaruhi oleh pengendalian tingkah laku ala Ratu Victoria I (1819-1901). Ratu ini tidak hanya mengendalikan kerajaan tetapi juga tingkah laku kawulanya, dan pengaruhnya terasa sampai ke Selat Chanel. Bagi kaum Victorian, termasuk di dalamnya 'penduduk Eropa Daratan', kesantunan puritan sangat penting, sehingga tindak seksual tidak hanya dikekang oleh kesantunan tetapi juga ditolak, dibungkam. Namun, karena tidak mungkin dilarang sepenuhnya tindak ilegal itu, disediakan tempat khusus, yaitu rumah pelacuran dan rumah sakit jiwa. (Lihat, glossary dalam buku ini, hal. 204).

yang menabukan seks dengan berbagai implikasinya terhadap represi seksualitas, kekuasaan, dan pengetahuan. Bahwa terdapat juga "batasan masalah", bisa dilihat dari beberapa pertanyaan yang diajukan dan hendak dijawabnya dalam uraian berikutnya, yakni masalah historis, masalah historis-teoretis, dan masalah historis-politis. Untuk masalah historis, pertanyaan menggumpal pada apakah represi seksual memang merupakan kenyataan historis? Untuk persoalan historis-teoretis, masalahnya adalah apakah mekanisme kekuasaan esensinya bersifat represif, dan apakah tabu, pantangan dan penyangkalan benar-benar merupakan penerapan umum dari kekuasaan di dalam masyarakat mana pun? Sedangkan untuk persoalan historis-politis bermuara pada kenyataan bahwa wacana kritis yang ditujukan pada represi bersilangan dengan, dan sekaligus menghalangi, mekanisme kekuasaan yang selama ini berfungsi tanpa sanggahan. Lalu, apakah wacana di satu pihak dan represi yang diserangnya di pihak lain merupakan bagian dari dua alur historis yang berbeda? Dan apakah memang ada pemutusan historis antara zaman represi di satu pihak dan analisis kritis atas represi di pihak lain?⁷

Dengan tiga hipotesis represi tersebut, Foucault kemudian mengajukan beberapa pertanyaan lanjutan untuk mengenali, berdasarkan cara kerja dan *raison d'être*-nya, rezim kekuasaan-pengetahuan-kenikmatan yang di dalam masyarakat kita menopang wacana seksualitas manusia: mengapa seksualitas diwacanakan? Apa isi wacana itu? Apa dampak kekuasaannya? Apa hubungan antara wacana dan dampak kekuasaan di satu pihak dengan kenikmatan-kenikmatan yang ternyata ditimbulkan oleh keduanya di pihak lain? Lalu, hikmah apa yang diperoleh dari sudut pengetahuan?⁸ Maka nampaklah, buku ini tidak mengupas masalah seksualitas kotor seperti yang mungkin dibayangkan sebelumnya, tetapi mengkaji secara kritis-filosofis wacana seksualitas berkaitan dengan kekuasaan dan pengetahuan.

Di bawah judul "Hipotesis Represi", Foucault kemudian mengupas dua masalah pokok, yakni rangsangan wacana dan penyimpangan. Dalam

⁷ Lihat, hal. 28.

⁸ Lihat, hal. 29.

“rangsangan wacana” kajian tentang seks dilihat secara historis untuk menemukan perspektif-perspektif dan pelibatan lembaga-lembaga dalam pembicaraan tentang seks. Menurutnya, abad ke-17 –berbarengan dengan tumbuhnya masyarakat borjuis— merupakan awal dari suatu “masa represi” tentang seksualitas, yang jejaknya hingga kini masih sangat kuat. Pada masa ini, seks dipandang sebagai tidak lebih dari masalah birahi dan pengakuan dosa. “Menyebutkan seks masa itu mungkin menjadi lebih sulit dan lebih ‘mahal’. Seakan, untuk menguasainya sebagai realitas, pertama-tama kita harus membatasinya pada tataran bahasa, membiarkannya bergerak bebas namun terkendali di dalam wacana, mengusirnya dari perkataan dan mematikan kata-kata yang membuatnya terlalu gamblang.”⁹ Pada masa ini, seks dipandang sebagai masalah tabu dan hina untuk diwacanakan, dan wacana seksualitas diposisikan sebagai “masalah moral”. Dalam perspektif *puritanisme Victorian* ini, pembicaraan tentang seks hanya mungkin dilakukan secara terbuka, detil, dan rinci di depan pastur sebagai prasyarat untuk sebuah pengakuan dosa.

Tetapi sejak abad klasik wacana tentang seks meningkat secara konstan dan semakin diutamakan. Dari wacana yang demikian analitis itu orang mengharapkan adanya dampak yang melipatgandakan nafsu birahi itu sendiri melalui pengalihan, intensifikasi, reorientasi, dan modifikasi. Maka, muncullah suatu rangsangan politik, ekonomi, teknik untuk berbicara tentang seks. Rangsangan itu tidak berbentuk teori umum tentang seksualitas, namun berbentuk analisis, penghitungan, klasifikasi, dan spesifikasi, berbentuk penelitian kuantitatif atau kausal. Mulai saat ini kemudian berubahlah wacana tentang seks yang tidak semata-mata bersifat moral tetapi juga “rasional”. Akibatnya, seks harus dibicarakan tidak hanya untuk dikutuk atau ditoleransi, tetapi untuk dikelola, disisipkan dalam berbagai sistem kegunaan, untuk diatur demi kebaikan semua orang, untuk dibuat berfungsi semaksimal mungkin. Pada *periode klasik* ini, wacana tentang seks dibuka dan meningkat secara konstan. Pada masa ini penguatan wacana diarahkan pada usaha untuk kepentingan pengalihan, intensifikasi, reorientasi, dan modifikasi.

⁹ Hal. 33

Penguatan wacana seksualitas-rasional pada abad ke-18 ini terjadi berbarengan dengan munculnya ‘penduduk’ sebagai masalah ekonomi dan politik, yang tampil dalam hubungan antara penduduk dan kekayaan, penduduk dan tenaga kerja, penduduk dalam keseimbangan antara pertumbuhannya sendiri dan sumberdaya yang tersedia. Di sini, tema seksualitas berkembang sedemikian rupa dalam variabelnya sendiri, seperti kelahiran, morbiditas, kelangsungan hidup, kesuburan, kesehatan, frekuensi berbagai penyakit, bentuk pangan, dan lingkungan hidup. Maka, kini, dalam urusan ekonomi dan politik, ada seks: harus ada analisa tingkat kelahiran, usia kawin, kelahiran sah-tidak sah, kematangan dini, frekuensi hubungan seksual, dampak kelajangan atau berbagai tabu, dan praktik pengendalian kelahiran. Lalu mulailah untuk pertama kalinya terlibat pelbagai kekuatan dan disiplin keilmuan, seperti dokter, ahli kependudukan, ekonom, politisi, agamawan, para pengamat dan peneliti, aktivis pendidikan, dan sebagainya untuk masuk secara intensif membicarakan seksualitas.

Ibarat bola salju, intensitas wacana tentang seksualitas ini terus bergulir semakin besar pada abad ke-19 hingga zaman modern sekarang ini dengan melibatkan hampir seluruh kekuatan sosial, dan melahirkan berbagai ahli di bidang ini. Selain dokter umum dan lembaga yang telah ada, terlibat juga psikolog dan psikiater, dan lembaga hukum. Maka, kini, wacana seksualitas kemudian berubah perspektif menjadi “seksualitas heterogen”. Dalam situasi seperti ini,

“... [S]eks tidak henti-hentinya menimbulkan semacam dorongan yang semakin besar untuk pembentukan wacana. Lagi pula wacana-wacana tentang seks itu tidak berlipat ganda di luar kekuasaan atau melawan kekuasaan; tetapi di dalam ruang kekuasaan sendiri dan sebagai alat penerapan kekuasaan itu.”¹⁰

Pada posisi seperti ini, maka wacana tunggal tentang seks hanya masalah birahi dan pengakuan dosa pun telah dipecah belah, disebar, diperbesar jumlahnya, dalam suatu ledakan wacana yang berbeda-beda, yang terwujud di dalam demografi, biologi, kedokteran, psikiatri, psikologi, moral, pedagogi, kritik politik, ekonomi, dan lain-lain.

¹⁰ Hal. 53.

Tentu, sesuai dengan episteme masing-masing, setiap perspektif seksualitas memiliki aturannya sendiri, memiliki lembaga kontrolnya sendiri, pembatasan wacananya sendiri, dan memunculkan pelbagai kategori penyimpangannya sendiri. Dan semua itu dikonstruksi berdasarkan logika kekuasaan dan pengetahuannya masing-masing terhadap seksualitas. Pada masa Victorian, penyimpangan terhadap seksualitas ditangani oleh hukum agama, ajaran pastoral Kristen, dan hukum perdata. Mereka menetapkan masing-masing dengan caranya sendiri, pemisahan antara halal dan haram. Di sini kegiatan seks suami-istri dihantui berbagai aturan dan anjuran. Hubungan perkawinan merupakan wilayah tempat berbagai tekanan paling dirasakan. Maka, melanggar hukum perkawinan atau mencari kenikmatan aneh, kata Foucault, harus dihukum. Dalam rangkaian dosa-dosa utama, yang diklasifikasi berdasarkan besarnya dosa, tertera hubungan di luar perkawinan, perzinahan, penculikan, inses spiritual atau badaniah, sodomi, dan “elusan” timbal balik.

Tetapi sejak terjadi ledakan wacana pada abad ke-18 dan 19 pelbagai penyimpangan seksual dan tabu secara gencar digugat, seperti ketidaksukaan terhadap jenis kelamin lawannya: impian, obsesi, kelatahan, atau amukan. Bentuk-bentuk penyimpangan seksual itu kini muncul ke permukaan, berbicara dan mengaku dengan susah payah mengenai keadaan mereka. Perilaku seks pinggiran yang “melanggar alam” lainnya pun semakin terkuak: mengawini saudara dekat, sodomi, penculikan, meniduri biarawati, melakukan tindakan sadis, hubungan seks dengan binatang, meniduri mayat, berselingkuh, dan lain-lain. Juga masalah kegilaan moral, nervosas genital, kehilangan kesadaran kodrat genetis, degenerasi, dan ketidakseimbangan jiwa. Bila sebelumnya seks menyimpang itu mendapat hukuman dan pengasingan sosial dari lembaga agama dan gereja, kini mereka dipandang lebih sebagai sekedar kelainan seksual yang perlu mendapat terapi dan diberikan pilihan secara terbuka. Pada titik inilah, ketika moralitas seksual mengalami perubahan dan penyesuaian, seksualitas menampakkan dirinya sebagai menyatu secara tak terpisahkan dengan kekuasaan. Menurut Foucault,

“Kekuasaan itu tidak menolak seksualitas,

tetapi memasukkannya ke dalam tubuh sebagai cara spesifikasi berbagai individu. Kekuasaan tidak berusaha mengelakkannya; kekuasaan menarik jenis-jenisnya dengan spiral-spiral tempat kenikmatan dan kekuasaan saling memperkokoh keberadaannya. Kekuasaan tidak membangun hambatan, tetapi menata tempat-tempat kejenuhan maksimum. Kekuasaan menghasilkan dan menjumudkan seksualitas yang menyimpang.”¹¹

Dengan kata lain, kenikmatan dan kekuasaan tidak saling menumpas; keduanya tidak saling menentang; keduanya susul menyusul, bertumpang tindih dan saling menggantikan. Keduanya bertumpang tindih sesuai dengan mekanisme rangsangan dan dorongan yang rumit dan kongkret.¹²

Dalam pada itu, selama rentang waktu tiga abad, wacana tentang seks cenderung semakin banyak jumlahnya. Dan walaupun wacana itu mengandung berbagai tabu maupun larangan, secara lebih mendasar telah membuat segala penyimpangan seksual jadi kokoh dan melembaga. Tak pelak, memunculkan berbagai ilmu dan teori tentang seks yang bertumpu pada dua masalah pokok, yakni biologi reproduksi dan ilmu kedokteran seks. Biologi reproduksi berkembang secara terus menerus menurut norma-norma umum keilmuan. Sementara kedokteran seks dibentuk berdasarkan kaidah-kaidah yang sama sekali berbeda. Anehnya, kedua bidang keilmuan ini tak ada pertukaran informasi satu pun; sama sekali tidak ada strukturisasi timbal-balik; biologi reproduksi hanya memainkan peran penjamin dari jauh, dan secara fiktif, kebenaran-kebenaran yang diungkapkan oleh kedokteran seks. Dalam pandangan Foucault, wacana keilmuan tentang seks yang berkembang pada abad ke-19 ini tidak hanya penuh kepician, tetapi juga penuh kebutaan sistematis, yaitu penolakan untuk melihat dan mendengar.

Akan tetapi, secara historis terdapat dua prosedur dalam mengungkapkan kebenaran tentang seks. Yakni *ars erotica*, dan *scientia sexualis*. Dalam *ars erotica* kebenaran diperoleh dari kenikmatan itu sendiri, dianggap sebagai praktik dan dipetik sebagai pengalaman. Bagi prosedur

¹¹ Hal 71

¹² Hal. 73

ini puncak kebenaran terletak pada keberhasilannya dalam “memperoleh kekuasaan mutlak atas tubuh.” Sementara *scientia sexualis* yang dilakukan melalui prosedur wacana pengakuan, kebenaran tentang seks diperoleh dari bawah, sebagai wicara yang diminta, dipaksa, yang melalui paksaan yang terelakkan dapat mencungkil segel kesantunan dan pengabaian – dalam bentuk dokumen dan arsip pengakuan dosa Kristen. Untuk ini, pengakuan dosa disusun secara sistematis dalam 5 (lima) jenis, yakni: 1) membakukan sebagai ilmu klinis prosedur ‘menyuruh bicara’; 2) postulat suatu kualitas umum dan ke segala arah; 3) asas menganggap seksualitas sebagai sesuatu yang secara hakiki bersifat laten; 4) metode interpretasi; dan 5) medikalisasi berbagai dampak pengakuan.¹³

Hal penting lain yang perlu disinggung dalam makalah ini adalah bahasan tentang sistem seksualitas. Tentang ini Foucault membaginya menjadi 4 bahasan, yakni pertarungan, metode, bidang, dan periodisasi. Bahasan pertama dimaksudkan sebagai usaha analitika kekuasaan, untuk kepentingan perumusan bidang khusus yang dibentuk oleh berbagai hubungan kekuasaan dan penetapan berbagai instrument yang memungkinkan untuk menganalisisnya berdasarkan pendekatan *tematik represi* dan teori *hukum pembentuk hasrat seksual*.

Tentang ini Foucault menawarkan analisis politis tentang kekuasaan sebagai pisaunya. Model analisis ini memiliki beberapa ciri pokok, meliputi: 1) *hubungan negatif*, bahwa di antara kekuasaan dan seks, representasi hanya terjadi dalam bentuk negative: penyingkiran, pengabaian, penolakan, penghambatan, penyelubungan, dan penyamaran; 2) *instansi aturan*, bahwa kekuasaan hanyalah apa yang menentukan hukum seks, atau bahwa seks diuraikan berdasarkan hubungannya dengan hukum dalam sistem biner: halal-haram dan boleh-terlarang; 3) *siklus larangan*, bahwa mengenai seks kekuasaan hanya memfungsikan hokum larangan, dengan tujuan agar seks menyangkal dirinya sendiri; 4) *logika sensor*, untuk menegaskan bahwa sesuatu tidak boleh, menghalangi sesuatu untuk dikatakan, dan menyangkal bahwa sesuatu “ada”; 5) *kesatuan perangkat*, bahwa kekuasaan atas seks diterapkan

¹³ Lihat, hal. 90-95.

secara merata di segala tataran.¹⁴

Tentang metode kajian seksualitas, Foucault menyebut bahwa pembentukan suatu tipe pengetahuan tentang seks harus dianalisis bukan dalam konteks penindasan atau hukum, melainkan dalam konteks kekuasaan.¹⁵ Untuk ini, Foucault menawarkan beberapa proposisi berikut:

1. Bahwa kekuasaan bukan sesuatu yang diperoleh, dirampas atau dibagi, sesuatu yang digenggam atau dibiarkan lolos; kekuasaan berfungsi berdasarkan unsur yang tak terhitung jumlahnya, dan dalam permainan hubungan yang tak sederajat dan bergerak;
2. Bahwa hubungan-hubungan kekuasaan tidak berada pada posisi luar terhadap tipe-tipe hubungan lain (proses ekonomis, hubungan antarkenalan, hubungan seksual), tetapi hubungan-hubungan itu imanen di dalamnya;
3. Bahwa kekuasaan datang dari bawah;
4. Bahwa hubungan-hubungan kekuasaan sekaligus bersifat intensional dan tidak subjektif;
5. Bahwa di mana pun ada kekuasaan, ada perlawanan dan walaupun demikian, atau lebih tepat karena itulah, perlawanan tidak pernah berada pada posisi luar terhadap kekuasaan.¹⁶

Dalam metode kajian seksualitas, kelima proposisi ini dijalankan berdasarkan 4 (empat) aturan atau kaidah pokok, meliputi kaidah imanensi, kaidah perubahan berkelanjutan, kaidah pengkondisian ganda, dan kaidah taktik polivalen dalam berbagai wacana. Selain itu, masih terkait dengan sistem seksualitas, Foucault menawarkan bidang kajian akademik yang dapat

¹⁴ Lihat, hal. 108-113.

¹⁵ Seperti dikatakannya sendiri, di sini kekuasaan tidak dimaksudkan sebagai suatu system dominasi global yang dilakukan oleh suatu unsure atau kelompok atas yang lain, dan yang karena disalurkan secara berturut-turut, dampaknya melanda masyarakat seutuhnya. Di sini kekuasaan lebih dipahami: 1) sebagai semacam hubungan kekuatan, yang imanen di bidang hubungan kekuatan itu berlaku, dan yang merupakan unsur-unsur pembentuk dan organisasinya; 2) permainan yang dengan jalan perjuangan dan pertarungan tanpa henti mengubah, memperkokoh, memutarbalikinya; 3) berbagai hubungan kekuatan yang saling mendukung sehingga membentuk rangkaian atau system, atau sebaliknya, kesenjangan, dan kontradiksi yang saling mengucilkan; dan 4) strategi tempat hubungan-hubungan kekuatan itu berdampak, dan rancangan umumnya atau kristalisasinya dalam lembaga terwujud dalam perangkat negara, perumusan hukum dan hegemoni social. Lihat, hal. 120-121.

¹⁶ Untuk uraian lengkap, lihat, hal. 122-126.

digarap untuk mengembangkan perangkat pengetahuan dan kekuasaan yang khusus. Keempat bidang kajian itu meliputi: histeria tubuh perempuan, pedagogisasi seks anak-anak, sosialisasi perilaku prokreatif, dan psikiatrisasi kenikmatan menyimpang.

Pendek kata, *The History of Sexuality* adalah buku yang serius, dan memberi pengaruh yang sangat signifikan terhadap bangunan keilmuan dalam tiga dasawarsa terakhir ini, khususnya bagi penguatan wacana gender yang diusung oleh berbagai madzhab gerakan feminisme di seantero dunia. Foucault sendiri, melalui buku-buku dan artikel lain yang ditulisnya, telah menancapkan pengaruhnya terhadap reorientasi kajian sejarah, bahasa dan sastra, psikopatologi, filsafat ilmu pengetahuan, dan bahkan pada wacana keagamaan sebagaimana nampak dari pemikiran Arkoun dalam dunia Islam.

Relevansi dengan Wacana Keagamaan?

Saya tidak sepenuhnya yakin nuktah-nuktah pemikiran Foucault dalam buku ini –juga pemikirannya dalam karya yang lain—memiliki relevansi yang kuat dengan wacana keagamaan yang berkembang dalam dunia Islam khususnya, dan agama-agama lain pada umumnya. Tetapi satu hal pasti, bahwa pemikirannya memiliki pengaruh yang tidak kecil terhadap cendekiawan muslim seperti Mohammed Arkoun. Kuatnya pengaruh Foucault terhadap Arkoun secara umum bisa dibandingkan dengan tingginya pengaruh Bergson –filosof Prancis terkenal— terhadap gagasan rekonstruksi pemikiran Islam yang dibangun oleh Mohammad Iqbal, tokoh pembaharuan Islam asal Indo-Pakistan.

Pengaruh Foucault terhadap pemikiran keagamaan Arkoun nampak dari digunakannya konsep “episteme” dalam menilai sejarah pemikiran dalam dunia Islam. Dalam kerangka “episteme”, Arkoun memandang bahwa pemikiran pada mujtahid Islam, harus disadari juga, terbatas oleh waktu dan tempat tertentu sehingga tidak bisa berlaku untuk semua zaman dan tempat. Untuk itu umat Islam perlu melakukan telaah kembali terhadap pemikiran-pemikiran Islam yang pernah dilahirkan oleh berbagai generasi dalam sejarah.

Lebih jauh, umat Islam tidak boleh lagi menganggap pintu ijtihad telah ditutup setelah empat imam mazhab melakukan pembakuan

terhadap ajaran-ajaran syariah Islam. Sebaliknya umat Islam harus menyadari akan kebutuhan dan tuntutan zaman yang senantiasa berubah dan semakin kompleks, sehingga pemikiran Islam tidak boleh hanya disandarkan pada pemikiran Abad Pertengahan. Karena itu, masing-masing generasi dalam setiap penggalan sejarah harus memiliki wacana tersendiri yang bersumber dari penafsiran Al-Qur’an dan Sunnah secara terus menerus sebagai upaya untuk menemukan kebenaran dalam Pesan Tuhan yang bersifat abadi.¹⁷

Pengaruh Foucault yang kental terhadap pemikiran Arkoun juga nampak dari kategorisasi yang dibangunnya tentang sejarah terbentuknya nalar Arab-Islam¹⁸ yang dibaginya ke dalam 3 (tiga) periode: klasik, skolastik, dan modern. Yang dimaksud dengan periode klasik adalah system pemikiran yang diwakili para pemula dan pembentuk peradaban Islam. Skolastik adalah fase kedua di mana mulai meluasnya medan taklid dalam sistem berpikir umat. Sedang jenjang modern atau kontemporer adalah apa yang kita kenal sekarang dengan kebangkitan atau revolusi.¹⁹

Lalu, bagaimana dengan pengaruh *The History of Sexuality* terhadap pemikiran keagamaan di Indonesia, khususnya Islam? Tentang ini kita dapat melihatnya dari berbagai tulisan para feminis Muslim seperti Musdah Mulia, Husein Muhammad, Ahmad Guntur Romli, Neng Dara Affiah, dan beberapa aktivis gerakan lainnya. Setahu saya, tidak ada satu pun dari mereka yang tidak mengutip pemikiran Foucault –khususnya sejarah seksualitas— dalam tulisan-tulisannya.

Penutup

Jujur, saya tidak sepenuhnya yakin cara baca

¹⁷ Lihat, Ruslani, Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama, Studi atas Pemikiran Mohammed Arkoun, Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya, cet 1, 2000, h. 39-41. Untuk kajian lebih lanjut tentang pemikiran Arkoun, lihat: Johan Hendrik Meuleman, “Nalar Islami dan Nalar Moderen, Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun, dalam *Ulumul Qur’an*, No. 4, Vol. IV, 1993. Meuleman juga menulis pengantar yang bagus dalam buku Arkoun yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Lihat pula, Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Moderen: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Jakarta: INIS, 1994.

¹⁸ Pembagian ini mengingatkan kita pada periodisasi yang dibangun Foucault terhadap Sejarah Kegilaan. Lihat uraian di atas, khususnya tentang Foucault dan Karya-Karyanya.

¹⁹ Lihat, Ruslani, *op cit.*, h. 51-52.

saya terhadap *nuktah-nuktah* pemikiran Foucault –khususnya buku ini—benar. Tapi satu hal saya yakin kalau buku ini penting untuk menggugah dan menggugat tradisi pemikiran yang telah *mbalung sumsum* dalam dunia Islam, khususnya fikih yang cenderung bersikap subordinat terhadap kaum perempuan –seperti yang telah banyak dilakukan oleh para feminis muslim di Tanah Air. Nampaknya, perlakuan Islam terhadap perempuan –seperti tercermin dari kitab *Uqud al-Luj Jayn* karya Syekh Nawawi al-Bantani dan hampir seluruh kitab fikih lainnya—tidak sepenuhnya didasarkan pada firman Tuhan dan sabda Nabi yang mutawatir, tetapi juga diselubungi oleh variabel kekuasaan dan paradigma keilmuan (baca: *episteme*, *arkeologi pengetahuan*) yang mengikatnya. Karena itu,

membongkar ideologi kekuasaan dan paradigma keilmuan untuk menemukan kembali spirit keagamaan dalam *nuktah-nuktah* keilmuan yang berkembang saat ini melalui kerangka teori dan metode berfikir yang ditawarkan Foucault merupakan tantangan intelektual yang menarik untuk dilakukan.

Tetapi usaha ini dapat dipastikan akan mengalami hambatan dan tantangan yang berat, baik dari para cendekiawan yang tidak paham terhadap pemikirannya, dari para ulama yang menolak dilakukannya pembaharuan pemikiran Islam, maupun dari para akademisi yang tidak sepakat dengan kerangka berpikir yang ditawarkan Foucault. Sebab, pemikiran Foucault tidak hanya sulit dicerna, tetapi sekaligus juga kontroversial. *Wallahu a'lam.****

DAFTAR PUSTAKA

- Michel Foucault, *La Volonté de Savoir Histoire de la Sexualité, Ingin Tahu Sejarah Seksualitas*, Alih Bahasa, Rahayu S. Hidayat, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia – FIB Universitas Indonesia – Forum Jakarta-Paris, 2008
- Michel Foucault, *Order of Thing, Arkeologi Ilmu-Ilmu Kemanusiaan*, Terj. B. Priambodo M.S dan Pradana Boy MS., Jakarta: Pustaka Pelajar, Cet. 1, 2007
- Ruslani, *Masyarakat Kitab dan Dialog Antaragama, Studi atas Pemikiran Mohammed Arkoun*, Yogyakarta, Yayasan Bentang Budaya, Cet. 1, 2000
- K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX, Jilid II, Prancis*, Jakarta: Gramedia, 1985
- Aquarini Priyatna Prabasmoro, *Kajian Budaya Feminis, Tubuh, Sastra, dan Budaya Pop*, Yogyakarta: Jalasutra, 2006
- Sarah Gamble, *Feminisme dan Postfeminisme*, Yogyakarta: Jalasutra, 2004

IMPLEMENTASI REGULASI PENYIARAN AGAMA DI KOTA MAKASSAR

AKMAL SALIM RUHANA

ABSTRAK:

Penyiaran agama merupakan salah satu topik krusial dalam hubungan antaragama. Dakwah oleh Muslim dan misionari oleh Kristen di wilayah garap yang sama, misalnya, kerap kali berkompetisi dan/atau menjadi konflik. Pemerintah mengatur lalu lintas hubungan antarumat beragama dengan menerbitkan peraturan, yakni: SKB Menag dan Mendagri No. 1 Tahun 1979 tentang Tatacara Pelak-sanaan Penyiaran Agama dan Bantuan Luar Negeri kepada Lembaga Keagamaan di Indonesia. SKB yang (oleh beberapa pihak) dinilai kedaluwarsa ini kini mengalami tantangan di tengah masyarakat yang kian dinamis. Maka diperlukan pemutakhiran ataupun revisi. Penelitian ini mencoba mendalami implementasi regulasi ini dengan mengumpulkan pendapat dari masyarakat luas. Melalui studi pustaka, wawancara, dan observasi, penelitian ini ditulis dengan metode deskriptif-analitis. Temuan penelitian ini antara lain: sekarang, di Makasar tidak lagi ada praktik penyiaran agama dengan iming-iming hadiah, uang, pakaian, dsb., dalam rangka memindahagamakan orang yang sudah beragama lain. Sedangkan soal bantuan luar negeri dan penggunaan tenaga keagamaan asing belum pernah terdeteksi dan tercatat di Pemerintah Daerah: tak terkontrol.

KATA KUNCI:

Penyiaran Agama, Bantuan Luar Negeri, SKB, Revisi

ABSTRACT:

Religious broadcasting remains one of the most crucial topics in inter-religious relationship. When Islamic dawah and Christian missionary share the same fields, a potential conflict and competition occurs. Indonesian government regulates this issue by issuing The Joint

Decree of the Minister of Religious Affairs and the Minister of Home Affairs No.1 year 1979 on the Procedures of Religious Propagation and Foreign Aids to Religious-based Organization in Indonesia. This decree, which was regarded as outdated by some parties, is facing the challenges of the more dynamic society. Thus, it needs some updates or revisions for the decree. This study attempts to explore the implementation of this joint decree by collecting the responses from the society. By employing literature review, interviews, and observations, this study takes form of descriptive analytical method. It is found that there are no more religious conversion tricks by offering incentives such as: money, gifts, or clothing in Makasar. Meanwhile, foreign aids or facilities are not detected and recorded by the local authorities therefore they are out of control.

KEY WORDS:

Religious Propagation, Foreign Aid, Joint Decree, Revision

KEOTENTIKAN AJARAN TASAWUF

DIMYATI SAJARI

ABSTRAK

Tuduhan tentang ketidakotentikan ajaran tasawuf masih terjadi di era kontemporer ini. Tulisan ini ikut serta menjawab tuduhan ini. Melalui penelusuran pengertian dan asal usul kata sufi (tasawuf) serta sejarah munculnya tasawuf menunjukkan bahwa tuduhan itu tidak benar dikarenakan tidak dapat dibuktikan. Memang terdapat suatu bukti akan adanya pengaruh dari luar, tetapi disebabkan pengaruh itu terjadi ketika tasawuf telah terpancang kuat, tidak terjadi ketika tasawuf masih dalam bentuk gerakan zuhud, maka pengaruh itu hanya menyentuh di permukaan, tidak menyentuh esensi ajaran tasawuf. Dengan demikian, tasawuf itu otentik ajaran Islam, otentik bersumber dari al-Qur'an dan al-Hadis, bukan sesuatu yang diselundupkan ke dalam Islam.

KATA KUNCI:

Tasawuf, Zuhud (Asketik), Bid'ah, Otentik, Spiritualitas

ABSTRACT

The accusation against the authenticity of tasawuf (Islamic mysticism or Sufism) teachings still lingers on in this contemporary era. This article contributes on answering this accusation by revisiting the nature and the origin of tasawuf. By examining the history of tasawuf, this article argues that the accusation is not true and cannot be proven. Though there is some evidence that external influence occurs, this only touches the surface (in the form of zuhud movement) not in the essence of the Sufism teaching. Therefore it can be concluded that Sufism is authentically Islamic teaching originally from Quran and hadiths, thus it is not transferred to Islam.

KEY WORDS:

Sufism, Ascetic, Heresy, Authentic, Spirituality

AKTIVITAS DAN RELASI SOSIAL MAJELIS AGAMA BUDDHA TANTRAYANA ZHENFO ZONG KASOGATAN DI KALIMANTAN BARAT

M. TAUFIK HIDAYATULLOH

ABSTRAK

Penelitian ini dilaksanakan di Kalimantan Barat pada Tahun 2015. Subjek penelitian adalah pengurus Majelis Agama Buddha Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan Indonesia Kalimantan Barat, Kantor Kementerian Agama Kalimantan Barat (Pembimas Buddha, Penyelenggara Bimbingan Masyarakat Kota Pontianak dan Kabupaten Kubu Raya), Forum Kerukunan Umat Beragama Kalimantan Barat, Tokoh agama maupun pengurus Maejlis aliran lainnya yang dipilih secara purposive. Jumlah responden dalam penelitian ini berjumlah 12 orang. Teknik pengumpulan data yang digunakan adalah wawancara mendalam dengan berbagai informan, dan penelusuran dokumen. Data dianalisis dengan menggunakan teknik yang dikemukakan oleh Miles dan Huberman, yakni reduksi data (pemilahan, pemusat perhatian), penyajian

(display) data dan penarikan kesimpulan.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa; (1) Majelis Agama Buddha Tantrayana Zhenfo Zong Kasogatan sudah memiliki kecukupan sarana maupun prasarananya baik berkaitan dengan tempat ibadah, pembinaan umat Buddha dan pembinaan anak-anak dan kesejahteraan umat Buddha, dan (2) Tercatat beberapa gesekan / konflik yang terjadi yaitu ; konflik dalam bidang pendidikan dan konflik akibat konversi agama. Relasi sosial ummat Buddha dengan masyarakat masih terbatas pada bidang-bidang tertentu. Sedangkan relasi dengan pemerintah menunjukkan hubungan yang erat.

KATA KUNCI:

Umat Buddha, Konflik, Relasi Sosial

ABSTRACT

This study aims at firstly reporting the activities and organization structure of Tantrayana Zhenfo Kong Budhha forum Kasogatan Indonesia in West Borneo. Secondly, it is explaining the internal conflicts among Buddhists and the resolutions. The study was conducted in West Borneo in 2015 by involving the Tantrayana Zhenfo Kong Budhha forum, regional ministry office (Buddha division, community counseling of Pontianak city and Kubu Raya regency), Forum of Interreligious relation (FKUB) of West Borneo, some religious figures, and forum administrators. 12 researchers conducted this study. Data were collected through in-depth interviews and documentary study. The data were analyzed by following Miles and Huberman's sequences, namely data reduction, data display, and conclusion.

The results of this study indicate that the Budhha forum of Tantrayana Zhenfo Kong Kasogatan Indonesia has sufficient facilities in terms of houses of worship, Buddhist counseling, and children care. Additionally, it is found that there are some emerging conflicts, such as: conflicts in education and conflicts of conversion. In terms of social relationship with local people, Buddhists in west Borneo are involved in social gathering for only particular events. On the other hands, they have a relatively close relationship with the government.

KEY WORDS:

Buddhist, Conflict, Social Relation

MEREVITALISASI MAQÂSID AL-SYARÎ'AH SEBAGAI PARADIGMA IJTIHAD DALAM LEGISLASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA

AHMAD ALI MD

ABSTRAK

Maqâsid al-Syarî'ah harus direvitalisasikan sebagai aradigm ijthad dalam legislasi hukum Islam di Indonesia, karena legislasi merupakan cara yang sangat penting dalam memelihara dan melindungi *al-Kulliyah al-Khamsah* (Panca Prinsip Universal). Dengan cara ini norma hukum Islam menjadi lebih bermakna, karena bukan hanya bersifat normatif, melainkan menjadi sumber hukum yang mengikat (*authoritative source/legal binding*) dengan tetap tidak kehilangan substansinya. Substansi hukum Islam adalah jiwa kerahmatan bagi semesta alam (*rahmatan lil 'alamin*), yaitu rasa keadilan, kebaikan dan kebenaran. Revitalisasi *Maqâsid al-Syarî'ah* dilakukan melalui mekanisme *al-Siyâsah al-Syar'iyah* (kebijakan politik). Mekanisme ini ditempuh dengan melalui tahap pembuatan fatwa oleh lembaga-lembaga keagamaan otoritatif/kompeten, seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI), Lembaga Bahtsul Masail NU (LBM NU), dan Lajnah Tarjih Muhammadiyah. Hasil-hasil fatwa tersebut kemudian diserap atau diadaptasikan ke dalam peraturan perundang-undangan. Dalam pembuatan fatwa tersebut harus pula memperhatikan lima perangkat otoritatif versi Khaled Abou El-Fadl, yaitu kejujuran, kesungguhan, kemenyeluruhan, kerasionalan, dan pengendalian diri/kehati-hatian. Proses dan mekanisme demikian merupakan wujud ijthad komprehensif (ijthad kolektif, kreatif-inovatif dan implementatif).

KATA KUNCI:

Maqâsid al-Syarî'ah, *al-Siyâsah al-Syar'iyah*, Fatwa, *Bahts al-Masâ'il*, Perangkat Otoritatif, Ijthad.

ABSTRAK

This paper argues that Maqâsid al-Syarî'ah should be revitalized as a paradigm of ijthad in the legislation of Islamic law in Indonesia in order to preserve and

protect al-Kulliyah al-Khamsah (Five Universal Principles). In this way, the norms of Islamic law becomes more meaningful instead of normative, and it becomes a legally binding law without losing its substance. The substance of Islamic law is the soul of mercy for the worlds (rahmatan li al-'âlamîn), namely a sense of justice, goodness and truth. The revitalization of Maqâsid al-Syarî'ah is conducted through the mechanism of al-Siyâsah al-Syar'iyah (legitimate policy). This mechanism is manifested by the issue of fatwa by authorized religious institutions, such as the Majelis Ulama Indonesia (Indonesian Ulama Council), Bahts al-Masâ'il Nahdhatul Ulama (LBM NU), and Majelis Tarjih Muhammadiyah. After that, the results of this arad are absorbed or adapted to the legislation. The formulation of the arad should also pay attention to the five authoritative devices of Khaled Abou El-Fadl's version, namely honesty, seriousness, comprehensiveness, rationality and self-restraint. Such process and mechanism are the essentials of comprehensive ijthad (collective ijthad, creative-inovative and implementable).

KEY WORDS:

Maqâsid al-Syarî'ah, *al-Siyâsah al-Syar'iyah*, Fatwa, *Bahts al-Masâ'il*, Authoritative Devices, *Ijthad*

MODEL PENYELENGGARAAN PENDIDIKAN SEKOLAH ISLAM TERPADU (STUDI KASUS DI SDIT AL BIRUNI MAKASSAR)

FARIDA HANUN

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui model penyelenggaraan pendidikan alternatif di SDIT Al Biruni Makassar Sulawesi Selatan dengan menggunakan metode kualitatif. Hasil penelitian menunjukkan: (a) Model Sekolah Islam Terpadu melalui proses pendidikan yang mengintegrasikan pelajaran umum dan agama mampu menghasilkan siswa yang memiliki sederet keunggulan kompetitif dan menguasai kemampuan akademik, non akademik, keagamaan dan sosial, (b) akses mengikuti pendidikan agama alternatif baru dirasakan pada kalangan elit muslim, karena biaya sekolah yang mahal, (c) kementerian Agama perlu memberikan

masukkan yang konstruktif terkait format sekolah agama alternatif yang telah berkembang di masyarakat.

KATA KUNCI:

Model, Penyelenggaraan, Pendidikan, Alternatif

ABSTRACT

This study aims at determining an alternative model of education in SDIT Al Biruni Makassar in South Sulawesi by utilizing qualitative methods. The results of this study indicated that: (a) Integrated Islamic school model that incorporates general and religious subjects is able to generate students with competitive excellences in academics, non-academics, religion and social relation; (b) the access to this alternative model of education is currently limited to wealthy Muslims, due to the expensive school fees, (c) the Ministry of Religious Affairs should provide constructive supports to the alternative model of Islamic schools developing in the community.

KEY WORDS:

Model, Implementation, Education, Alternative

**TINJAUAN TEOLOGIS ATAS HAK
SIPII KEAGAMAAN WARGA
AHMADIYAH**

ABD. JAMIL WAHAB

ABSTRAK

Fenomena penolakan terhadap JAI, kini tidak hanya dalam bentuk serangan fisik dan fatwa, namun juga pelarangan untuk mencantumkan agama Islam dalam identitas kependudukan (KTP) seperti yang terjadi pada JAI di Kabupaten Kuningan. Berdasarkan kajiandengan pendekatan kualitatif dengan tema menggunakan tinjauan teologis, ditemukan beberapa perbedaan penafsiran antara JAI Manislor dengan pendapat umumnya Umat Islam. Perbedaan pandangan teologi tersebut, lebih disebabkan karena adanya perbedaan interpretasi atas *nash* (al-Quran dan al-Hadits). Untuk itu JAI tidak sampai harus dinyatakan telah keluar dari Islam, sebab perbedaan keyakinan di atas lebih disebabkan adanya perbedaan interpretasi atas *nash*, bukan pengingkaran atas *nash* tersebut. Pengkafiran

atau pernyataan suatu kelompok tertentu telah keluar dari suatu agama tanpa berdasarkan keputusan pengadilan adalah tindakan yang melanggar hukum, baik berdasarkan norma agama maupun hukum positif negara. Berdasarkan kesimpulan tersebut, hasil kajian ini merekomendasikan yaitu, semata-mata dalam rangka memenuhi hak-hak konstitusional warga JAI Kuningan dan menjalankan peraturan perundangan yang ada, agar pemerintah segera memberikan hak sipil JAI, dengan membolehkan JAI mencantumkan Islam dalam pada kolom agama dalam KTP mereka.

KATA KUNCI:

Ahmadiyah Manislor, Khatamun Nabiyyin, Imam Ghazali

ABSTRACT

The rejection acts towards JAI does not only limit to the physical attacks and fatwas, but also on the banning of mentioning the religion of Islam on their national identity cards as happened in JAI Kuningan. By employing qualitative approach and theological review, it is found that the conflicts rooted on the different interpretation between JAI Manislor and Muslims in common. This study concluded that JAI should not be dismissed from Islam since the difference lies on the different interpretation of the texts, not on the denial of the texts. One particular group's verdict that dismisses JAI from Islam without court ruling is an unlawful act, either by the religious norm or by state law. Thus, this study recommends that in order to protect the constitutional rights of JAI Kuningan and to practice the existing legislation, the government should provide the civil rights of JAI to put Islam on the religion column on their identity cards.

KEY WORDS:

Ahmadiyah Manislor, Khatamun Nabiyyin, Imam Ghazali

**URGENSI LITERASI EKONOMI
ISLAM PADA GENERASI MUDA
MUSLIM**

SUSIANA MANISIH

ABSTRAK

Ekonomi Islam secara sistem dan metodologi telah diakui sejajar dengan ekonomi umum (non Islam). Ekonomi Islam yang berlandaskan hukum Islam secara praktek sudah dapat diterapkan dalam semua sektor perekonomian baik keuangan maupun riil. Perkembangan praktek ekonomi Islam di Indonesia hingga sekarang cukup pesat. Perkembangan di sektor perbankan bahkan melampaui perkembangan perbankan non syariah. Demikian juga di sektor riil, sertifikasi halal MUI dapat menjadi panduan konsumen muslim dalam membeli produk-produk yang halal. Literasi ekonomi Islam diartikan sebagai kemampuan seseorang dalam memahami ekonomi Islam sehingga memiliki kepekaan dan daya kritis yang membuatnya dapat bertindak tepat melaksanakan kegiatan ekonomi yang dilandaskan pada prinsip-prinsip Islam. Dengan bahasa sederhana literasi ekonomi Islam diartikan sebagai kesadaran dan kecerdasan dalam berkegiatan ekonomi yang sesuai tuntuan syariah Islam. Generasi muda muslim (remaja) diharapkan dapat menjadi pelopor perkembangan ekonomi Islam di Indonesia. Kegiatan literasi ekonomi Islam terhadap generasi muda dapat dilakukan melalui pendidikan di sekolah formal, pendidikan di keluarga, maupun masyarakat. Proses literasi ekonomi Islam pada generasi muda ini dimaksudkan untuk meningkatkan kesadaran generasi muda Islam untuk berperan dalam penguatan ekonomi umat melalui praktek ekonomi Islam.

KATA KUNCI:

Ekonomi Islam, Literasi, Generasi Muda

ABSTRACT

Islamic Economics as a system and methodology has been recognized in parallel with the other economic systems. Islamic Economics based on Islamic sharia can be put into practice in all economic sectors either financial or real sectors. The rapid development of Islamic economics in Indonesia can be seen in the number of Islamic banks which outnumbers the conventional ones. Likewise on real sector, Halal label from MUI has successfully led the lifestyle of Muslim customers to purchase only halal products.

Islamic economy literacy is defined as a person's ability to understand the Islamic economy. Thus, the person has a sensitivity and critical power that allowed

them to carry out economic activities in accordance with Islamic law. In short, Islamic economy literacy is defined as the awareness of practicing the Islamic economics in accordance to Islamic law.

The young generation of Muslims are expected to be the pioneers of the Islamic economics development in Indonesia. The activities of Islamic economics literacy for the younger people can be done through formal education in schools, in family, and in society. Those activities are intended to raise awareness of the Muslims youth to play a role in strengthening of the Islamic economics.

KEY WORDS:

Islamic Economics, Literacy, Muslim Youth

ISLAM DAN DINAMIKA POLITIK INDONESIA KONTEMPORER PERSPEKTIF KOMUNIKASI POLITIK

IDING ROSYIDIN

ABSTRAK

Meskipun Islam banyak terlibat dalam proses-proses politik sejak zaman dahulu sampai saat ini, tetapi Islam tampaknya belum benar-benar menjadi aktor atau agen politik yang menentukan dalam politik Indonesia sampai saat ini. Di antara penyebabnya adalah minimnya figur-figur politik Islam yang memiliki kredibilitas tinggi, bukan hanya di mata publik Islam, melainkan juga di mata publik Indonesia secara umum, dalam melakukan komunikasi politik dengan publik. Padahal kredibilitas merupakan faktor yang sangat penting bagi para komunikator politik seperti para figur politik Islam tersebut. Selain itu, para elite pimpinan partai politik Islam juga kurang memiliki kemampuan komunikatif yang memadai dalam mengartikulasikan masalah-masalah keislaman kepada publik. Yang tidak kalah pentingnya adalah kemampuan mereka untuk mengemas pesan-pesan politiknya kurang responsif dan cerdas sehingga tidak begitu diminati publik, bahkan oleh kalangan Islam itu sendiri. Itulah kenapa perolehan suara partai-partai politik Islam atau berbasis massa Islam kurang maksimal dalam setiap pemilihan umum.

KATA KUNCI:

Komunikasi Politik, Kredibilitas, Pesan Politik, Islam Politik, Islam Kultural.

ABSTRACT

Though Islam has been much involved in political encounters for ages, Islam has not been a real political actor or agent that determines Indonesian politics today. This is due to the lack of a credible Muslim politician figures, both from the viewpoints of Muslim public and Indonesian public in performing political communication with the public. Indeed, credibility is a determining factor for Muslim political communicators. Additionally, some Muslim figures' communication skill to articulate the Islam-related problems to the public remains low. They cannot address their political messages smartly thus publics are less interested in them, not to mention the Muslim public. That is why the Islamic political parties gain less votes in each general election.

KEY WORDS

Political Communication, Credibility, Political Message, Islamic Politics, Islamic Culture.

sumber utama HTI dalam mempertahankan eksistensinya.

KATA KUNCI:

Gerakan sosial, HTI, Islam radikal, syari'at Islam, kekerasan

ABSTRACT

Islamic fundamentalist movements are often linked to radicalism and fundamentalism which is identified by the violent and coercion acts. This research portrays the strategy of Hizb ut-Tahrir Indonesia (HTI) as one of the fundamental movement in Indonesia. By using qualitative design as the approach and resource mobilization theory as analysis tool, it is found that HTI does not utilize violence and coercion in their endeavor. Additionally, HTI employs dual approaches in promoting their ideas namely structural political strategy and socio-cultural strategy. Socio-cultural strategies become the main method of HTI in maintaining its existence.

KEY WORDS

Social Movements, HTI, Radical Islam, Violence

STRATEGI MOBILISASI SUMBERDAYA FUNDAMENTALISME ISLAM: STUDI HIZBUT TAHRIR INDONESIA

ARIF GUNAWAN SANTOSO

ABSTRAK

Gerakan fundamentalisme Islam identik dengan radikalisme dan fundamentalisme. Cara-cara kekerasan dan pemaksaan kehendak menjadi citra yang melekat pada gerakan ini. Penelitian ini memotret strategi gerakan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) sebagai salah satu gerakan fundamental yang tumbuh di Indonesia. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif serta teori mobilisasi sumberdaya sebagai pisau analisis, ditemukan bahwa HTI tidak menjadikan cara-cara kekerasan dan pemaksaan dalam perjuangannya. Mereka menggunakan pendekatan ganda dalam memperjuangkan ide dan cita-citanya, Selain strategi politik structural yang unik, mereka juga menjalankan strategi sosial kultural. Strategi sosial kultural menjadi

A

Abd. Jamil Wahab

Peneliti Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Jl. M.H. Thamrin No. 6 Jakarta. e-mail: ajamilwahab@gmail.com

“TINJAUAN TEOLOGIS ATAS HAK SIPII KEAGAMAAN WARGA AHMADIYAH”

Jurnal Dialog Vol. 38, No.2, Des 2015. hal: 189-202

Ahmad Ali MD

Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Nahdlatul Ulama (STISNU) Nusantara, Jl. Perintis Kemerdekaan II Cikokol Babakan Kota Tangerang Banten. e-mail: alimd3708@gmail.com.

“MEREVITALISASI MAQÂSID AL-SYARÎ ‘AH SEBAGAI PARADIGMA IJTIHAD DALAM LEGISLASI HUKUM ISLAM DI INDONESIA”

Jurnal Dialog Vol. 38, No.2, Des 2015. hal: 167-176

Akmal Salim Ruhana

Peneliti pada Puslitbang Kehidupan Keagamaan, Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI Jl. M. H. Thamrin No. 6 Jakarta. Surel: akmalsalimruhana@gmail.com.

“IMPLEMENTASI REGULASI PENYIARAN AGAMA DI KOTA MAKASAR”

Jurnal Dialog Vol. 38, No.2, Des 2015. hal: 131-144

Arif Gunawan Santoso

Pelaksana pada Sekretariat Badan litbang dan Diklat Kementerian Agama. e-mail: arifgunawan1979@kemenag.go.id

“STRATEGI MOBILISASI SUMBER DAYA FUNDAMENTALISME ISLAM: STUDI HIZBUT TAHRIR INDONESIA”

Jurnal Dialog Vol. 38, No.2, Des 2015. hal: 221-236

D

Dimiyati Sajari

Dosen “Ilmu Pemikiran Islam” Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan (FITK) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Jl. Ir. H. Juanda No. 95 Ciputat 15413. e-mail: dimiyati@uinjkt.ac.id atau dimyatisajari@yahoo.com

“KEOTENTIKAN AJARAN TASAWUF”

Jurnal Dialog Vol. 38, No.2, Des 2015. hal: 145-156

F

Farida Hanun

Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Jl. MH. Thamrin N0. 6 Jakarta. e-mail: farida_ridwan@yahoo.com

“MODEL PENYELENGGARAAN PENDIDIKAN SEKOLAH ISLAM TERPADU (STUDI KASUS DI SDIT AL BIRUNI MAKASSAR)”

Jurnal Dialog Vol. 38, No.2, Des 2015. hal: 177-188

H

Huriyudin

“SEKSUALITAS, PENGETAHUAN, DAN KUASA PATRIARKI: RELEVANSI PEMIKIRAN FOUCAULT DENGAN WACANA KEAGAMAAN (Tinjauan atas Buku *Ingin Tahu Sejarah Seksualitas*)”

Jurnal Dialog Vol. 38, No.2, Des 2015. hal: 237-246

I

Iding Rosyidin

Dosen FISIP UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Jl. Kertamukti 5 Cirendeui, Jakarta Selatan 15419.

e-mail: Iding.rosyidin@uinjkt.ac.id

“ISLAM DAN DINAMIKA POLITIK INDONESIA KONTEMPORER PERSPEKTIF KOMUNIKASI POLITIK”

Jurnal Dialog Vol. 38, No.2, Des 2015. hal: 211-220

M

M. Taufik Abdulloh

Penyuluh Agama Islam Kemenag Kab. Bogor, Jl. Bersih No. 1, Komplek Pemda Cibinong Bogor.

e-mail; taufikmtht@yahoo.co.id

“AKTIVITAS DAN RELASI SOSIAL MAJELIS AGAMA BUDDHA TANTRAYANA ZHENFO ZONG KASOGATAN DI KALIMANTAN BARAT”

Jurnal Dialog Vol. 38, No.2, Des 2015. hal: 157-166

S

Susiana Manisih

Guru Madrasah Aliyah Negeri 14 Jakarta dan Peneliti di Lembaga Psikometrika dan Pemberdayaan Masyarakat. JL. MADRASAH NO 80, PEKAYON, PASAR REBO, JAKARTA TIMUR DKI JAKARTA. e-mail: manisih1@yahoo.co.id

“URGENSI LITERASI EKONOMI ISLAM PADA GENERASI MUDA MUSLIM”

Jurnal Dialog Vol. 38, No.2, Des 2015. hal: 203-210

KETENTUAN PENULISAN

1. Naskah yang dimuat dalam jurnal ini berupa pemikiran dan hasil penelitian yang menyangkut masalah sosial dan keagamaan. Naskah belum pernah dimuat atau diterbitkan di media lain.
2. Naskah tulisan berisi sekitar 15-20 halaman dengan 1,5 (satu setengah) spasi, kertas kuarto (A 4),
3. Abstrak dan kata kunci dibuat dalam dwibahasa (Inggris dan Indonesia),
4. Jenis huruf latin untuk penulisan teks adalah Palatino Linotype ukuran 12 dan ukuran 10 untuk catatan kaki,
5. Jenis huruf Arab untuk penulisan teks adalah Arabic Transparent atau Traditional Arabic ukuran 16 untuk teks dan ukuran 12 untuk catatan kaki,
6. Penulisan kutipan (*footnote*) dan bibliografi berpedoman pada Model Chicago
Contoh:

Buku (monograf)

Satu buku

Footnote

1. Amanda Collingwood, *Metaphysics and the Public* (Detroit: Zane Press, 1993), 235-38.

Bibliografi

Collingwood, Amanda. *Metaphysics and the Public*. Detroit: Zane Press, 1993.

7. Artikel pemikiran memuat judul, nama penulis, alamat instansi, email, abstrak, kata kunci, dan isi. Isi artikel mempunyai struktur dan sistematika serta persentasenya dari jumlah halaman sebagai berikut:
 - a. Pendahuluan (10%)
 - b. Isi Pemikiran dan pembahasan serta pengembangan teori/konsep (70%)
 - c. Penutup (20%)
8. Artikel hasil penelitian memuat judul, nama penulis, alamat instansi, email, abstrak, kata kunci, dan isi. Isi artikel mempunyai struktur dan sistematika serta presentase jumlah halaman sebagai berikut:
 - a. Pendahuluan meliputi latar belakang, perumusan masalah, dan tujuan penelitian (10%)
 - b. Kajian Literatur mencakup kajian teori dan hasil penelitian terdahulu yang relevan (15%).
 - c. Metode Penelitian yang berisi rancangan/model, sampel dan data, tempat dan waktu, teknik pengumpulan data, dan teknik analisis data (10%).
 - d. Hasil Penelitian dan Pembahasan (50%).
 - e. Penutup yang berisi simpulan dan saran (15%).
 - f. Daftar Pustaka
9. Pemuatan atau penolakan naskah akan diberitahukan secara tertulis/email. Naskah yang tidak dimuat tidak akan dikembalikan, kecuali atas permintaan penulis.

Contact Person:

Abas Jauhari, M.Sos

HP: 0856 8512504

Naskah diemail ke:

sisinfobalitbangdiklat@kemenag.go.id

