

TOPIK

TAREKAT SYATTARIYAH DAN PERUBAHAN SOSIAL DI CIREBON: KAJIAN SOSIO-HISTORIS*

IVAN SULISTIANA*)

ABSTRAK

Tarekat sebagai organisasi spiritual telah berkembang sedemikian pesat seiring dengan dinamika ke-Islaman di Indonesia. Namun dewasa ini, tarekat kerap kali distigmakan sebagai organisasi pasif yang tidak dapat berkontribusi bagi kehidupan sosial, karena orientasinya yang mempraktikkan eksklusifisme beragama dengan fokus pada hubungan vertikal antara manusia dan Tuhan. Namun stigma demikian berkebalikan dengan temuan fenomena tarekat di Cirebon. Tarekat Syattariyah di Cirebon dapat berperan aktif dalam dinamika perubahan sosial di keraton, pondok pesantren, dan industri batik. Dari hasil analisis menggunakan teori strukturasi, dapat dilihat bahwa tarekat Syattariyah berkontribusi terhadap: (i) berdirinya institusi keraton, pesantren, dan industri batik; (ii) sinergi antara tradisi dan modernisasi di tengah perubahan sosial di Cirebon.

KATA KUNCI:

Tarekat Syattariyah, Perubahan Sosial, Institusi Sosial

ABSTRACT

Thariqah as a spiritual organization has grown so rapidly as to the dynamics of Islamization in Indonesia. However, thariqah today is often stigmatized as a passive organization which contributes nothing to the community due to its religious exclusivism focusing on vertical relationship between man and God. This stigma, on the contrary, was falsely proven by the findings of a thariqah in Cirebon. Shattariah thariqah in Cirebon plays an active role in the dynamics of social change in the palace, in the boarding schools, and in the batik industry. By using structuration theory analysis, it can be seen that the Shattariah thariqah contributes to: firstly, the establishment of the institution of the palace, schools, and the batik industry; secondly, to the synergies between tradition and modernization in the midst of social change in Cirebon.

KEY WORDS:

Shattariyah Thariqa, Social Change, Social Institutions

A. PENDAHULUAN

Latar Belakang Masalah

Jika ditelaah secara historis, penyebaran Islam di Indonesia tak dapat terpisahkan dari

kontribusi para ulama tarekat yang membawa ajaran tasawuf ke Nusantara. Terdapat argumen A.H. Johns (1961) yang menyatakan bahwa salah

*Tulisan ini diangkat dari hasil penelitian penulis pada program sarjana Sosiologi/FISIP/UIN Jakarta, berjudul: "Tasawuf dan Perubahan Sosial di Cirebon: Kontribusi Tarekat Syattariyah Terhadap Perkembangan Institusi Keraton, Pondok Pesantren, dan Industri Batik" tahun 2015 di bawah bimbingan Prof. Dr. Zulkifli, MA.

*)Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta-Indonesia. Email: ivan.sulistiana@gmail.com.

** Naskah diterima Januari 2016, direvisi penulis Mei 2016, disetujui untuk diterbitkan Juni 2016

satu jalur masuk dan penyebaran Islam di Indonesia ialah melalui jalur tasawuf.¹ Ajaran tasawuf atau yang disebut kaum orientalis sebagai 'sufisme' atau 'mistisme Islam' ini dibawa oleh para pemuka sufi yang berafiliasi sebagai pedagang sekaligus pendakwah di Nusantara pada kurun abad ke-13. Faktor utama yang mendukung keberhasilan para sufi dalam menyebarkan Islam ke Nusantara ialah kemampuan mereka menyajikan Islam dalam kemasan yang menekankan kesesuaian antara Islam dan praktik keagamaan lokal.² Oleh karena itu, penyebaran Islam di Nusantara berlangsung secara damai yang ditandai terjadinya pembauran antara Islam sufistik dengan tradisi budaya lokal.

Martin Van Bruinessen juga mengatakan bahwa "...menjelang penghujung abad ke-13, ketika orang Indonesia mulai berpaling kepada Islam, tarekat justru sedang berada di puncak kejayaannya".³ Memang tasawuf atau tarekat ini telah menjadi bagian dinamika ke-Islaman sejak berabad-abad silam. Tentunya dengan rentang waktu yang panjang hingga saat ini, tarekat telah banyak berkontribusi bagi dinamika dan perkembangan institusi sosial yang ada, terutama pada aspek tradisi keagamaan di Indonesia..

Namun demikian, meskipun tarekat atau kelompok sufi sudah berkembang luas di kalangan masyarakat Islam Indonesia, masih banyak persepsi (stigma) yang beranggapan bahwa para sufi dan kelompok-kelompok tarekat cenderung bersifat pasif, eksklusif, tertutup, dan kurang berkontribusi bagi kehidupan sosial. Bisa jadi, stigma tersebut merupakan penafsiran keliru terhadap istilah dan kegiatan tasawuf yang merujuk pada suatu jalan hidup "zuhud", yaitu mekanisme penyucian diri dengan cara menjauhi kesenangan dan kemewahan duniawi, untuk hidup sederhana dan hanya fokus untuk beribadah mendekatkan diri kepada Tuhan.⁴ Hal ini berimplikasi terhadap konsep zuhud dalam

tasawuf yang distigmakan sebagai praktik yang mengarah pada eksklusifisme beragama.

Salah satu sasaran kritik terhadap tasawuf selama ini mengarah pada ajaran asketisme dan zuhud yang dianggap tidak relevan bagi kemajuan di era modern. Di abad ke-21 ini, sejumlah intelektual seperti Geertz, Arberry, dan Gellner juga memandang tasawuf sebagai penghambat kemajuan umat Islam baik dalam konteks Indonesia maupun di negara lain. Tasawuf dipandang akan pudar mengingat perubahan sosial (modernisasi) sangat membantu pergantian ritual-ritual emosional dan mistis dengan sikap skeptis para ulama yang berpusat di kota.⁵ Berdasarkan kontradiksi perkembangan tasawuf tersebut, peneliti terdorong untuk membuktikan bahwa stigma pesimistis ini tidak sepenuhnya tepat. Tarekat tidak melulu bersifat pasif dan anti-perubahan. Bahkan, tarekat dapat menjadi aktor perubahan dalam memelopori dan menyinergikan tradisi dan modernisasi di Cirebon.

Dalam pemetaan tarekat yang saat ini berkembang di Cirebon, banyak aliran tarekat yang masih eksis dan terus berkembang, seperti: tarekat Tijaniyah, Naqshabandiyah, Qadiriyyah, Qadiriyyah-Naqshabandiyah, Akmaliah, Syadzaliyah, dan Syattariyyah. Dari aliran-aliran tarekat tersebut, tarekat Syattariyyah memiliki keunikan dan kekhasan yang berbeda dengan tarekat lainnya. Tarekat Syattariyyah akan dilihat sebagai agen perubahan yang berkontribusi terhadap dinamika perubahan sosial di Cirebon. Adapun perubahan sosial yang dimaksud ialah perkembangan di tiga institusi sosial berbeda; keraton, pondok pesantren, dan industri batik di Cirebon yang telah mengalami banyak perubahan akibat proses modernisasi. Kajian perubahan sosial dalam penelitian ini termasuk dalam tataran meso, di mana organisasi tarekat Syattariyyah menjadi agen perubahan, sementara perkembangan institusi sosial menjadi titik tolak analisis untuk melihat perubahan sosial yang terjadi, seperti perubahan masyarakat Hindu ke Islam, modernisasi keraton dan pondok pesantren, serta berkembangnya industri batik di Trusmi.

¹ Azyumardi Azra, *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Formation* (Bandung: Mizan, 2006), 21-22.

² Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2013), 15.

³ Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1999), 15.

⁴ Ibnu Khaldun, *Mukaddimah* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, (terj.), 2011), 85.

⁵ Lihat M. Van Bruinessen dan J. Day Howell (ed), *Urban Sufism* (Jakarta: Rajawali Pers, 2008), 374.

Rumusan Masalah dan Tujuan Penelitian

Berdasarkan latar belakang masalah di atas, peneliti hendak mengkaji melalui pendekatan sosio-historis dengan mengaitkan aspek sejarah dan kontribusi tarekat Syattariyah yang masih terasa hingga saat ini. Masalah ini penting untuk dikaji, mengingat masih sedikit penelitian berbasis sosiologi agama yang mengkaji kaitan antara tasawuf dan perubahan sosial. Dengan demikian, penelitian ini bertujuan menjelaskan dan menganalisis kontribusi tarekat Syattariyah terhadap perubahan sosial yang dilihat dari perkembangan institusi sosial di Cirebon.

Untuk menjelaskan permasalahan tersebut, peneliti menggunakan teori strukturasi yang menekankan tentang dialektika antara *agency* (tindakan aktor) yang dilihat dari tindakan mursyid, dan struktur (institusi) yang dilihat dari perkembangan institusi sosial di Cirebon. Dari permasalahan tersebut, peneliti hendak menjelaskan: (1) Kontribusi tarekat Syattariyah terhadap perkembangan tiga institusi sosial di Cirebon (keraton, pesantren, dan industri batik); (2) Peran tarekat sebagai agen perubahan yang mendorong (memelopori) terciptanya perubahan sosial di Cirebon. Dalam penelitian ini, tarekat dilihat sebagai organisasi kaum sufi yang dapat secara aktif berkontribusi terhadap perubahan sosial, baik dalam aspek sosial-budaya, pendidikan, ekonomi, politik, dan agama masyarakat Cirebon.

Studi Kepustakaan

Dari beberapa hasil kajian tarekat yang peneliti temukan, terdapat beberapa penelitian tentang tarekat yang berasal dari disiplin sosiologi dan interdisipliner yang relevan dengan penelitian ini. Berbagai penelitian tersebut menunjukkan adanya persinggungan antara tarekat sebagai fokus penelitian dengan berbagai aspek kehidupan masyarakat, baik dari kaitan antara tarekat dengan kehidupan sosial-budaya, pendidikan, ekonomi, maupun politik.

Dalam kaitan antara tarekat dengan aspek sosial-budaya, terdapat penelitian Nur Syam dan Fatuhurrahman. Nur Syam menjelaskan bahwa penganut tarekat bukanlah seorang yang hidup di dalam dunianya sendiri, namun mereka adalah individu yang hidup di dalam dunia sosialnya.⁶

⁶ Nur Syam, *Tarekat Petani: Fenomena Tarekat Syattariyah Loka* (Yogyakarta: LkiS, 2013).

Adapun penelitian Fathurahman lebih bersifat interdisipliner yang mengkaji aspek filologi naskah tarekat dengan aspek sosiologis dinamika tarekat Syattariyah di Minangkabau.⁷

Dalam kaitan antara tarekat dengan aspek pendidikan dapat dilihat dari penelitian Martin, Muhaimin, dan Zulkifli. Martin menjelaskan adanya keterkaitan antara tradisi keilmuan Islam dalam kitab-kitab kuning di pesantren dengan penyebaran Islam di Indonesia oleh para ulama tasawuf dengan berbagai aliran tarekat yang berbeda. Dengan metode yang sama, Muhaimin telah menguraikan tradisi sosial-keagamaan masyarakat Islam di Cirebon Jawa Barat.⁸ Adapun Zulkifli menggambarkan bahwa pesantren dan para kyai di Jawa telah berperan dalam *me-maintenance* ajaran tasawuf kepada para santrinya sehingga tumbuh pesat melalui institusi pesantren.⁹

Dalam kaitan tasawuf dengan institusi ekonomi terdapat beberapa penelitian dari Mu'tashim dan Mulkhan, serta Lukman Hakim. Mu'tashim dan Mulkhan¹⁰ yang menjelaskan bahwa relasi antara kehidupan spiritual dan sosial penganut tarekat Syadzaliyah tercermin dari tiga pusat kegiatan kehidupan mereka: rumah, pasar, dan masjid. Etos kerja yang bersumber dari ajaran tarekat berkembang menjadi dasar ekonomi produktif.

Dalam kaitan antara tarekat dan aspek sosio-politik terdapat penelitian Thohir yang melihatnya dari sisi historis. Ajid Thohir telah meneliti tentang "Gerakan Politik Kaum Tarekat: Telaah Historis Gerakan Politik Anti-Kolonialisme Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa".¹¹

Berdasarkan penelitian terdahulu tersebut belum ada penelitian yang membahas kaitan antara tasawuf dan perubahan sosial yang mencakup perkembangan institusi sosial secara

⁷ Oman Fathurrahman, *Tarekat Syattariyah di Minangkabau: Teks dan Konteks* (Jakarta: Predana Media Group, 2008).

⁸ Muhaimin A.G., *The Islamic Traditions of Cirebon: Ibadat and Adat Among Javanese Muslims* (Departemen Antropologi: Australian National University, *Disertasi*, 1995).

⁹ Zulkifli, *Sufism in Java: the Role of Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java* (Jakarta: INIS, 2002).

¹⁰ R. Mu'tasim dan A. M. Mulkhan, *Bisnis Kaum Sufi: Studi Tarekat dalam Masyarakat Industri* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998).

¹¹ Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002).

komprehensif. Oleh karena itu, peneliti hendak mengisi lubang kosong yang terdapat dari literatur penelitian tentang tarekat Syattariyah dari perspektif sosiologi. Penelitian ini penting untuk menjelaskan kaitan antara tasawuf dan perubahan sosial yang dilihat dari perkembangan institusi sosial, meliputi; keraton, pesantren, dan industri batik.

B. PEMBATASAN KONSEP

Tarekat

Istilah "tarekat" sering diasosiasikan sebagai suatu kelompok atau komunitas aliran tasawuf. Istilah tarekat berasal dari kata *Ath-Thariq* (jalan), dalam artian sebagai suatu jalan menuju kepada hakikat, atau sama dengan pengamalan syariat.¹² L. Massignon, yang telah meneliti kehidupan tasawuf di beberapa negara Islam, menarik suatu kesimpulan bahwa istilah "tarekat" mengandung dua pengertian:¹³ (i) Tarekat sebagai jalan pendidikan kerohanian, atau tingkatan yang sedang ditempuh oleh penganut cara hidup tasawuf (suluk); (ii) Tarekat sebagai perkumpulan yang didirikan menurut aturan tertentu yang dibuat oleh seorang "syeikh" atau guru yang menganut aliran tasawuf tertentu. Definisi tarekat sebagai suatu perkumpulan tasawuf ini senada dengan pandangan Martin Van Bruinessen yang menjelaskan tarekat sebagai suatu organisasi spiritual.¹⁴

Kata tarekat secara harfiah berarti jalan, mengacu baik kepada sistem latihan meditasi maupun amalan (muraqabah, dzikir, wirid, dsb.) yang dihubungkan dengan sederet guru sufi dan organisasi yang tumbuh di seputar metode sufi yang khas ini. Tarekat itu mensistematisasikan ajaran metode-metode tasawuf.

Institusi Sosial

Menurut Paul B. Horton dan Charles L. Hunt institusi sosial ialah "*sistem hubungan sosial yang terorganisasi yang mengejawantahkan nilai-nilai serta prosedur umum tertentu dan memenuhi kebutuhan-kebutuhan dasar masyarakat*".¹⁵ Sedangkan Ogburn dan Nimkoff melihat institusi sebagai bagian dari

sistem sosial, yang terdiri atas: institusi ekonomi, keluarga, pemerintahan, pendidikan, dan agama di mana kesemua institusi tersebut saling terhubung sebagai sebuah sistem intergral.¹⁶

Dari sudut pandang demikian Ogburn dan Nimkoff menjelaskan bahwa terdapat *interrelationship* antar satu institusi dengan institusi lain –setiap institusi memiliki fungsi yang berbeda, namun terhubung satu sama lain sebagai sebuah sistem. Kemudian Zenden juga mengatakan bahwa "*Institutions do not exist in isolation from one another. They are bound together within a complex web of interrelationships*".¹⁷ Dengan hubungan timbal balik antar institusi sosial, maka perubahan pada suatu institusi akan berpengaruh terhadap perubahan pada institusi lainnya.

Perubahan Sosial

Sztompka (2010:3) menjelaskan perubahan sosial sebagai bagian dari sistem sosial bahwa "perubahan sosial dapat dibayangkan sebagai perubahan yang terjadi di dalam atau mencakup sistem sosial. Terdapat perbedaan antara keadaan sistem tertentu dalam jangka waktu berlainan".¹⁸ Dari sudut pandang tingkat perubahan, Lauer (2003:5) mendefinisikan perubahan sosial sebagai "...perubahan fenomena sosial di berbagai tingkat kehidupan manusia, mulai dari tingkat individual hingga tingkat dunia".¹⁹ Pada titik ini perubahan sosial dapat dianalisis dalam tingkatan level sosial yang berbeda: mikro, mezzo, dan makro.

Horton dan Hunt (1984:212-213) menjelaskan tiga proses perubahan sosial:²⁰(i) *Discovery* (penemuan baru); Tambahan pengetahuan terhadap khazanah pengetahuan yang telah diverifikasi kebenarannya tentang sesuatu yang sudah ada; (ii) *Invensi* (kombinasi baru); kombinasi atau penggunaan baru dari pengetahuan yang sudah ada menjadi suatu yang belum pernah ada sebelumnya; (iii) *Difusi* (penyebaran); penyebaran unsur-unsur budaya

¹⁶ Ogburn, William F. & Meyer F. Nimkoff, *Sociology* (Boston: Houghton

ton Mifflin Company, 4th edition, 1964), 637-638.

¹⁷ Zanden, James W. Vander, *Sociology* (Canada: John Wiley & Sons, Inc, 1979), 370.

¹⁸ Sztompka, Piotr, *Sosiologi Perubahan Sosial* (Jakarta : Prenada, (terj.), Cet.ke-5 , 2010), 3.

¹⁹ Lauer, Robert H., *Perspektif Perubahan Sosial* (Jakarta : PT. Rineka Cipta, (terj.), cet.ke-4, 2003), 5.

²⁰ Horton dan Hunt. *Op.cit.*, 212-213.

¹² HA. Mustofa, *Akhlah Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, ed-revisi, cet.ke-4, 2007), 280.

¹³ *Ibid*, 281-282.

¹⁴ Martin Van Bruinessen, *Op.cit.*, 15.

¹⁵ Paul B. Horton dan Chester L. Hunt, *Sosiologi* (Jakarta : Erlangga, (terj.), 1984), 245-246.

dari satu kelompok ke kelompok lainnya yang dapat berlangsung di dalam maupun antar masyarakat.

Kajian Teoritis: Teori Strukturasi

Teori strukturasi (*theory of structuration*) dipelopori oleh Anthony Giddens (1984) dalam bukunya *The Constitution of Society*.²¹ Teori ini berfokus pada hubungan dialektis antara agensi (*agency*) dan struktur (*structure*), di mana keduanya merupakan dualitas kesatuan. Giddens memperhatikan proses dialektis ketika praktik, struktur, dan kesadaran dihasilkan. Menurut Ritzer (2012:890), "Giddens membahas isu agensi-struktur dengan cara yang historis, prosesual, dan dinamis".²²

Secara lebih rinci, Giddens menjelaskan tentang elemen-elemen teori strukturasi, yang meliputi: *agency*, *strukturasi*, *institusi*, *time-space* dan *social change*. Pertama, *agency*. Menurut teori strukturasi, *agency* (pelaku) merupakan aktor yang melakukan tindakan dan aktivitas sosial. Di sini Giddens²³ menjelaskan tiga aspek penting yang terdapat pada *agency* dalam praktek sosialnya: (i) *reflective monitoring of action* (memonitor tindakan secara reflektif); (ii) *rationalization of action* (rasionalisasi tindakan); (iii) *motivation of action* (motivasi tindakan). Giddens juga berpandangan bahwa pada diri agen juga melekat 'power' yaitu kemampuan untuk mengubah (*sense of transformative capacity*) dan membuat perbedaan (*make a difference*).²⁴

Kedua, *Structure, System, and Structuration (3S)*. Menurut Giddens, inti teori strukturasi ialah struktur, sistem, dan dualitas struktur. Dalam teori ini, struktur didefinisikan sebagai "*Rules and resources, or sets of transformation relations, organized as properties of social systems*". Sementara sistem ialah "*reproduced relations between actors or collectivities, organized as regular social practices*". Adapun strukturasi diartikan sebagai "*conditions governing continuity or transmutation of structures, and therefore the reproductions of social systems*".²⁵ Giddens juga mengatakan, "*the moment of the production of action*

is also one of reproduction in the contexts of the day-to-day enactment of social life". Jadi, agen dan struktur adalah 'dualitas' bagai dua sisi mata-uang; tidak ada yang dapat eksis tanpa yang lainnya.²⁶

Ketiga, *Forms of Institution*. Dalam teori ini, institusi diartikan sebagai kelompok-kelompok praktik-praktik sosial. Ketika menjelaskan bentuk-bentuk institusi, Giddens menggunakan konsep '*substantivities*', yaitu konsep yang terdiri atas tiga aspek dalam institusi: (i) signifikansi (*significations*), berisikan aspek simbolik dan pemaknaan; (ii), dominasi (*dominations*), berisikan tentang adanya *power* dalam institusi; dan (iii) legitimasi (*legitimations*) berisikan pengesahan hukum dari sebuah institusi.²⁷ Ketiga konsep sosiologis ini didasarkan atas 4 teori, yaitu teori pengkodean, teori otoritas, teori alokasi, dan teori regulasi. Giddens menekankan analisis terhadap empat aspek institusi sosial; yaitu: (i) institusi simbolik, yang menekankan makna-makna dan simbol dari praktik sosial; (ii) institusi politik, yang menekankan tentang otoritas dan kekuasaan yang dimiliki oleh agen; (iii) institusi ekonomi, yang menekankan tentang alokasi sumber daya ekonomi; dan (iv) institusi hukum, yang menekankan legitimasi normatif.

Keempat, *time-space*. Menurut Giddens, "*time is perhaps the most enigmatic feature of human experience*". Dalam hal ini Giddens membagi konteks waktu menjadi dua: (i) *reversible time*, yaitu waktu yang berulang, meliputi *duree of day to day experiences* dan *longue duree*; (ii) *irreversible time*, yaitu waktu khusus, meliputi *life span of individual*. Giddens menggaris bawahi *reversible time* dalam analisis teori ini. Yang terpenting ialah bahwa "*the routines of daily life are the 'foundation' upon which institutional forms of societal organization are built in time-space*".²⁸

Kelima, *social change*. Mengenai perubahan sosial (*social change*) Giddens banyak dipengaruhi, sekaligus mengkritik teori-teori perubahan sosial yang telah mapan; *evolutionism theory*, *structural-functionalism theory*, dan *historical materialism theory*. Giddens menjelaskan perubahan sosial melalui konsep 'keusangan' (*obsolescence/obsoleteness*) struktur, yaitu perubahan struktur berarti perubahan skemata agar sesuai dengan praktik

²¹ Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Cambridge: Polity Press, 1984).

²² George Ritzer, *Teori Sosiologi: Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, (terj.), ed-8, 2012), 890.

²³ *Ibid*, 5.

²⁴ *Ibid*, 15.

²⁵ *Ibid*, 25.

²⁶ *Ibid*, 26.

²⁷ *Ibid*, 30.

²⁸ *Ibid*, 34-36.

sosial yang terus berkembang.²⁹ Artinya, ketika suatu struktur tidak lagi sesuai dengan dinamika praktik sosial, maka terjadilah perubahan struktur yang dipelopori oleh agen/pelaku untuk menyesuaikan antara praktik sosial dan struktur. Struktur akan berubah seiring dengan praktik sosial yang tengah berkembang, dan terjadi dualitas antara struktur dan agen, di mana perubahan pada praktik sosial turut mempengaruhi perubahan struktur, dan praktik sosial pun tidak lepas dari perubahan struktur yang baru.

C. METODE PENELITIAN

Pendekatan Penelitian

Untuk mengkaji tentang peran tarekat terhadap perubahan sosial di Cirebon, penelitian ini menggunakan metode kualitatif, yaitu "metode-metode untuk mengeksplorasi dan memahami makna yang oleh sejumlah individu atau sekelompok orang berasal dari masalah sosial atau kemanusiaan".³⁰ Dengan metode kualitatif, peneliti bertujuan menghasilkan deskripsi analitis yang menekankan kualitas dari pengalaman dan pemahaman masyarakat. Dengan berfokus pada proses pemahaman, dan pemaknaan, peneliti menjadi instrumen pengumpulan dan interpretasi data secara induktif untuk menghasilkan deskripsi mendalam.³¹

Jenis dan Teknik Pengumpulan Data

Data yang dikumpulkan dalam penelitian ini bersumber dari dua jenis data, yaitu data primer dan sekunder. Pengumpulan data primer di lapangan dilakukan selama dua bulan, yaitu pada bulan April-Mei 2015. Data dikumpulkan di 5 kecamatan di Cirebon, yaitu Kecamatan Lemahwungkuk, Pekalipan, Astanajapura, Harjamukti, dan Tengah Tani. Di Kecamatan Lemahwungkuk dan Pekalipan, peneliti mengumpulkan data melalui observasi dan wawancara di tiga keraton (Kasepuhan, Kanoman, Kacirebonan); dan tiga pengguron tarekat Syattariyah (Pengguron Tarekat Agama

Islam, Lam Alif, dan Tarekat Islam). Di Kecamatan Astanajapura dan Harjamukti, peneliti melakukan observasi dan wawancara di Pondok Pesantren Buntet dan Benda Kerep. Terakhir, di Kecamatan Tengah Tani, melakukan wawancara dan observasi di Desa Batik Trusmi. Sementara data sekunder dikumpulkan melalui pengumpulan dokumentasi visual berupa foto kegiatan-kegiatan tarekat dan pengumpulan dokumen naskah-naskah tarekat Syattariyah di Cirebon. Pengumpulan data sekunder ini dilakukan di keraton, pengguron, pesantren, dan desa batik dengan cara mengikuti kegiatan ketarekatan atau mengamati benda-benda sejarah yang berkaitan dengan tarekat Syattariyah.

Sumber Data

Adapun informan yang akan diwawancara terdiri atas: (i) *Mursyid* (pemimpin tarekat); (ii) Anggota tarekat; (iii) Ulama (kyai); (iv) Keluarga keraton; dan (v) Tokoh masyarakat. Pemilihan informan tersebut dipilih melalui *purposive sampling* (pemilihan sample bertujuan), yang didasarkan atas siapa subjek yang ada dalam posisi terbaik untuk memberikan informasi yang dibutuhkan. Pemilihan informan secara *purposive* ini digunakan berdasarkan tiga hal: (1) Mendapatkan data kasus yang terbilang unik dan spesifik; (2) Menyeleksi anggota populasi subjek penelitian guna mendapat data yang akurat; (3) Mengidentifikasi beragam informasi dengan investigasi yang mendalam.³² Berdasarkan ketiga hal tersebut, untuk melakukan penyeleksian diperlukan kriteria khusus bagi subjek penelitian.

Adapun kriteria dari pemilihan subjek penelitian ini ialah: (1) Subjek merupakan anggota atau tokoh yang berpengaruh dalam aktivitas tarekat Syattariyah; (2) Subjek memiliki relasi afiliasi khusus terhadap tarekat Syattariyah di Cirebon; (3) Subjek berpartisipasi atau terlibat langsung dalam aktivitas yang dilakukan tarekat Syattariyah. Informan yang peneliti wawancara berjumlah 15 orang, meliputi: 5 mursyid (Rama Guru PM.Nurbuwat Purbaningrat, Rama Guru Bambang Irianto, Rama Guru Harman Raja Kaprabon, Kyai Ade Nasihul 'Umam, dan Kyai

²⁹B. Herry Priyono, *Anthony Giddens: Suatu Pengantar* (Jakarta: KPG Gramedia, Cet. ke-2, 2003), 31.

³⁰ John W. Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches* (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, (terj.), 2010), 4.

³¹ Sharan B. Merriam, *Qualitative Research* (USA : Joyye-Bass, 2009), 14.

³² W. Lawrence Neuman, *Basics of Social Research: Qualitative and Quantitative Approaches* (Boston: Pearson Education, Inc.), 143.

Muhammad Hasan); 2 anggota tarekat (Elang Bagoes Chandra Kusumaningrat dan Elang Satriyono); 3 orang keluarga keraton (Bapak Maskun, Bapak Her. Munggal, dan Pangeran Patih Muhammad Qadiran); 3 orang ulama/kyai (Kyai Anas, Kyai Tonny, dan Ust. Mubarak); serta 2 orang tokoh masyarakat (Bapak Slamet dan Bapak Katura AR). Kesemua informan tersebut merupakan subjek yang bersedia untuk diwawancara dan tidak menutup diri terhadap riset ilmiah.

Interpretasi dan Analisis Data

Data yang telah terkumpul baik dari sumber primer (observasi dan wawancara) maupun sumber sekunder (dokumentasi dan audio-visual) selanjutnya dianalisis secara induktif. Analisis induktif ialah proses pengolahan data di mana dari data yang terkumpul selanjutnya dibangun suatu konsep dan deskripsi berdasarkan hasil observasi, wawancara, dokumen yang dikombinasikan, diatur, dan diinterpretasi dalam bentuk tema, kategori, tipologi, dan konsep tentang aspek partikular di ranah praktis.³³ Disamping itu, disertakan pula analisis sosio-historis untuk mengaitkan antara fenomena ketarekatan dengan perubahan sosial yang terjadi antara masa lampau dengan yang terjadi saat ini.

D. TEMUAN DAN ANALISIS

Kontribusi Tarekat Syattariyah Terhadap Institusi Keraton

a) Berdirinya Keraton Cirebon: Peran Sunan Gunung Jati dan P. Cakrabuana

Kontribusi pertama dari tarekat Syattariyah terhadap institusi keraton ialah berdirinya keraton Cirebon itu sendiri. Berdirinya keraton di Cirebon merupakan kontribusi dari dua orang mursyid tarekat Syattariyah yang paling berpengaruh di Cirebon, yaitu Pangeran Cakrabuana dan Syekh Syarif Hidayatullah (Sunan Gunung Jati).³⁴ Lurah keraton Kasepuhan, Bapak Moh. Maskun menjelaskan:³⁵
"Jadi berdirinya keraton sini, pertama itu dari

putera Pajajaran, yang bernama Pangeran Walangsungsang, beliau bergelar Pangeran Cakrabuana, terkenal sebutannya Mbah Kuwu Cirebon. Beliau membangun Keraton Dalem Agung Pakungwati pada tahun 1430M. Dan beliau menyerahkan kepada keponakannya, yang juga sebagai menantu, yaitu yang bernama Syekh Syarif Hidayatullah, bergelar Sunan Gunung Djati. Sunan Gunung Djati melebarkan ke barat daya pada tahun 1529M. Keratonnya diberi nama Keraton Pakungwati juga, Pakungwati tuh nama istrinya beliau, puteranya Pangeran Cakrabuana".

Dapat dilihat bahwa Sunan Gunung Jati merupakan tokoh yang paling berpengaruh terhadap berdiri dan berkembangnya institusi keraton. Sunan Gunung Jati yang merupakan mursyid tarekat Syattariyah sebagaimana penuturan Elang Bagoes Candra Kusumaningrat, "*Sunan Gunung Jati menguasai 12 tarekat, tapi yang diajarkan ke family, ke anak-cucuknya itu tarekat Syattariyah*".³⁶ Sunan Gunung Jati juga telah mewariskan tarekat Syattariyah kepada keturunannya yang sekarang tersebar di empat keraton; Kasepuhan, Kanoman, Kacirebonan, dan Kaprabonan. Melalui dakwah Islam di lingkungan Keraton Cirebon, Sunan Gunung Jati sebagai mursyid telah berkontribusi terhadap terbentuknya struktur institusi keraton bercorak Islam pertama di Jawa Barat.

b) Peralihan dari Kerajaan Pajajaran menjadi Kesultanan Cirebon

Peralihan dari Kerajaan Pajajaran ke Kesultanan Cirebon ini merupakan konsekuensi logis dari berdirinya Kesultanan Cirebon, menggantikan kekuasaan Kerajaan Pajajaran di Jawa Barat.³⁷ Sebagaimana dijelaskan Rama Guru PS. Sulendraningrat bahwa "*Kedaulatan Kesultanan Cirebon yang bercorak Islam itu merata ke segenap bekas wilayah Pajajaran, dengan perkataan lain Pajajaran adalah awal Cirebon dan Cirebon adalah akhir Pajajaran*".³⁸ Seorang sesepuh Keraton Kasepuhan, Bapak Her. Munggal Kartaningrat menjelaskan tentang peralihan kekuasaan dari

³³ Sharan B. Merriam. *Op.cit*, 14.

³⁴ Sulendraningrat, *Sejarah Cirebon* (Jakarta: Balai Pustaka, 1985), 17-25; lihat juga naskah yang diterbitkan kembali karya Ki Kampah, *Babad Cirebon Carub Kandha Naskah Tangkil* (Yogyakarta: Deepublish, 2013), 210-214.

³⁵ Wawancara dengan lurah Keraton Kasepuhan, Bapak Moh. Maskun tanggal 20 April 2015 di Keraton Kasepuhan.

³⁶ Wawancara dengan Elang Bagoes Kusumaningrat, putera Rama Guru PM Nurbuwat pada tanggal 22 April 2015 di Pengguron Pegajahan.

³⁷ Lihat Naskah yang diterbitkan kembali karya P. Arya Cerbon, *Kutipan Purwaka Negara Kertabumi Caruban Nagari* (t.t), 57-66.

³⁸ Sulendraningrat. *Op.cit*, 19.

Pajajaran ke Cirebon:³⁹

Pada 1479, setelah Syarif Hidayatullah dikukuhkan oleh Sunan Ampel sebagai wali kutub, beliau langsung mendeklarasikan berdirinya Cirebon yang Islam dan menyatakan lepas dari ikatan Papajaran. Sudah begitu, Prabu Siliwangi merestui, menyetujui karena beliau menyadari daerah-daerah yang tadinya ikut Pajajaran melepaskan diri beralih ikut kepada cucunya ke Cirebon.

Berdasarkan penuturan di atas, faktor utama yang mendorong peralihan dari Kerajaan Pajajaran menjadi Kesultanan Cirebon ini ialah faktor strategi dakwah Sunan Gunung Jati. Sunan Gunung Jati secara apik dapat mensinergikan aspek islam, tasawuf, dan budaya Hindu secara damai. Selanjutnya, Bapak Her. Munggal menambahkan:⁴⁰

“Syarif Hidayatullah itu syiar Islamnya cukup beberapa kali, kemudian masyarakat ikut masuk Islam. Tapi perang juga ada, yang dengan Raja Galuh itu. Beberapa kali ada yang perang, tapi umumnya melalui dakwah mereka langsung Islam. Belum lagi para wali itu syiar Islamnya agak unik. Seperti pementasan kesenian-kesenian: gamelan, wayang, dll. untuk mengumpulkan masyarakat Hindu”.

Dengan kata lain, terdapat suatu proses sinkretisasi dengan cara melalui transformasi esensi Islam ke dalam tradisi Hindu yang telah mengakar sebagai budaya dan adat istiadat masyarakat. Transformasi tersebut berlangsung dengan mengubah esensi (filosofi) tradisi, tanpa merubah secara radikal format tradisi yang sudah ada. Transformasi budaya ini merupakan bagian dari *power* yang dimiliki mursyid yaitu kemampuan untuk mengubah (*sense of transformative capacity*) dan membuat perbedaan (*make a difference*).

c) Tradisi Panjang Jimat di Keraton

Tradisi Panjang Jimat merupakan tradisi keraton di Cirebon yang menjadi upacara akbar tahunan.⁴¹ Sejak tahun 1479 pada masa pemerintahan Sunan Gunung Jati, perayaan

maulid atau upacara Panjang Jimat sudah dilakukan secara besar-besaran. Namun sebelumnya pada pemerintahan Pangeran Cakrabuana sekitar tahun 1450, upacara ini dilakukan tidak sebesar pada pemerintahan Sunan Gunung Jati. Setelah Sunan Gunung Jati berfungsi sebagai *‘ulama* dan *‘umara*, upacara Panjang Jimat dilakukan secara besar-besaran sebagai upacara tahunan keraton Cirebon. Hal ini mengingat pada masa Sunan Gunung Jati seluruh Jawa Barat telah memeluk Islam dan tunduk sepenuhnya terhadap kekuasaan Kesultanan Cirebon.⁴²

Saat keluarnya iring-iringan dalam upacara Panjang Jimat, berupa pusaka-pusaka, nasi Panjang Jimat, dan iringan abdi dalem keraton, sebetulnya upacara ini bukan hanya perayaan biasa, melainkan sebuah “sandiwara” (lakon) yang menggambarkan proses kelahiran seorang bayi Nabi Muhammad Saw. ke dunia dari rahim ibunya.⁴³ Memang tujuan utama dari upacara ini pada umumnya ialah memperingati kelahiran Nabi Muhammad Saw. Namun, secara khusus perayaan ini merupakan bagian dari syiar Islam yang berusaha mensinergikan antara aspek Islam, tasawuf, dan nilai kebudayaan lokal.⁴⁴

Dalam perayaan ini terlihat bagaimana Islam dan budaya Cirebon berbaaur dalam suatu harmoni. Atribut khas yang digunakan tetap memakai produk kebudayaan lokal, seperti: petugas upacara, termasuk sultan yang menggunakan kain dan belangkon bermotif batik Cirebon, hidangannya berupa masakan khas Cirebon bukan nasi kebuli, bahasa yang digunakan menggunakan bahasa lokal, dan atribut perayaan (pusaka) yang merupakan

⁴² Sulendraningrat. *Op.cit.*, 83-84.

⁴³ Prosesi dari pelaksanaannya ialah pertama-tama, setelah Sultan merestui, kemudian penghulu, para kaum naik ke Bangsal dan petugas khusus memanggil barisan Santana yang berjumlah 28 orang (14 orang berdiri sebelah kiri dan 14 orang berdiri sebelah kanan). Setelah lilin dinyalakan, maka petugas khusus mengatur jalannya upacara. Kemudian penghulu turun dari Bangsal Dalem dan di belakangnya berturut-turut Panjang Jimat 7 (tujuh) buah mengiringi. Tiap-tiap Panjang diusung oleh 4 orang kaum dan didampingi kanan-kirinya oleh para Santana dua-dua (4 santana). Selanjutnya iringan diarak menuju ke teras Jinem, dan disambut oleh petugas luar barisan. Setelah turun di luar Jinem, iringan Panjang Jimat barulah disambut oleh masyarakat yang telah ramai menunggu di pintu gerbang keraton (lihat Sulendraningrat, *Ibid.*, 88).

⁴⁴ Dadan Wildan, *Sunan Gunung Jati: Petuah, Pengaruh, dan Jejak-jejak Sang Wali di Tanah Jawa* (Bandung: Penerbit Salima, 2012), 254-257.

³⁹ Wawancara dengan sesepuh Keraton Kasepuhan, Bapak Her. Munggal pada tanggal 23 April 2015 di Keraton Kasepuhan.

⁴⁰ Wawancara dengan sesepuh Keraton Kasepuhan, Bapak Her. Munggal pada tanggal 23 April 2015 di Keraton Kasepuhan.

⁴¹ Istilah “Panjang Jimat” terdiri dari dua kata, yaitu “Panjang” yang berarti terus menerus diadakan setiap tahunnya, dan “Jimat” yang berarti mengagungkan dalam rangka memperingati hari lahir Nabi Muhammad Saw (Sulendraningrat, *Op.cit.*, 88).

peninggalan Kesultanan Cirebon.

d) Modernisasi di Keraton: Perubahan fungsi Keraton

Modernisasi keraton terlihat dari perubahan fungsi keraton yang berbeda dengan fungsi tradisionalnya dan adanya sistem birokrasi dalam kepengurusan keraton. Di dalam proses perubahan tersebut tarekat berperan dalam mempertahankan nilai-nilai dan tata-krama (*pepakem*) yang ada di keraton untuk selaras dengan perubahan yang terjadi. Jadi, saat ini fungsi keraton telah berubah dari fungsi aslinya yang holistik sebagai institusi pemerintahan, kebudayaan, dan institusi agama. Dengan kata lain, keraton-keraton di Cirebon, baik Keraton Kasepuhan, Kanoman, maupun Kacirebonan, tidak lagi menjalankan fungsinya sebagai pusat pemerintahan dan keagamaan. Sultan tidak lagi berperan sebagai kepala negara dan pemuka agama (*'ulama wa 'umaro*) seperti peran yang dijalankan Sunan Gunung Jati sampai keturunan ke-15.⁴⁵

Menurut sesepuh keraton Kasepuhan, Bapak Her. Mungal:⁴⁶

“Setelah merdeka jadi NKRI, sultan hanya tokoh masyarakat, pemangku adat, turunturun kesultanan. Karena keraton ini bukan lembaga perusahaan, bukan lembaga pemerintahan, keraton ini sebagai situs cagar budaya yang dilindungi oleh pemerintah. Jadi lebih tepatnya sebagai lembaga adat, lembaga tradisional.”

Jadi, perubahan fungsi ini merupakan konsekuensi modernisasi dari berdirinya Indonesia sebagai sebuah negara merdeka dalam bentuk republik. Sejak tahun 1945, keraton telah melebur ke dalam Republik Indonesia dan menimbulkan banyak konsekuensi perubahan pada institusi ini. Konsekuensi tersebut antara lain: (1) Legitimasi kekuasaan keraton melebur ke dalam negara yang kekuasaannya dialihkan kepada pemerintahan daerah; (2) Sultan hanya berperan sebagai pemangku adat dan tidak berwenang menjalankan peran politis untuk menjalankan pemerintahan; (3) Tanah kekuasaan keraton Cirebon sebagian besar harus diserahkan

ke negara dan semakin mempersempit areal keraton; (4) Fungsi keraton yang semula berfungsi sebagai pusat kebudayaan, agama, dan pemerintahan, hanya menjalankan fungsinya sebagai pusat kebudayaan.

Dalam proses modernisasi ini, tarekat Syattariyah berperan dalam mengontrol laju perkembangan keraton agar tetap sesuai dengan pepakem yang sudah ada dan sesuai dengan syari'at agama. Rama guru selaku mursyid tarekat menjalankan peran sebagai penasihat sultan. Ketika keraton menghadapi masalah, sultan berkunjung ke pengguron untuk meminta *wejangan* dari rama guru. Tujuannya adalah agar kebijakan yang dijalankan sesuai dan tidak menyimpang dari ajaran warisan Sunan Gunung Jati.

Kontribusi Tarekat Syattariyah Terhadap Pesantren Buntet dan Benda Kerep

a) Komparasi Berdirinya Pondok Pesantren Buntet dan Benda Kerep

Pondok pesantren Buntet berdiri pada tahun 1758 oleh Mbah Muqoyyim. Sebenarnya, sebelum mendirikan Buntet, Mbah Muqoyyim (Kyai Muqoyyim) merupakan mufti keraton yang bertugas mengurus bidang keagamaan di keraton pada masa kolonial Belanda. Namun karena pandangan dan sikap yang non-kooperatif terhadap Belanda yang telah banyak mencampuri urusan internal keraton, Kyai Muqoyyim memilih pergi meninggalkan keraton dan berkelana menyebarkan syi'ar Islam ke wilayah sekitar Cirebon. Kyai Muqoyyim pun berdakwah secara *nomaden* dari satu tempat ke tempat lain.⁴⁷ Beliau memilih tidak menetap karena dakwahnya dianggap mengancam dominasi status quo Belanda yang dapat memicu pemberontakan. Setelah beliau berkelana bertahun-tahun, akhirnya beliau menetap di sebelah barat Sindang Laut, di tempat bernama Buntet.⁴⁸

Awalnya santri Kyai Muqoyyim hanya berjumlah sedikit yang terbatas pada masyarakat sekitar desa saja. Lama-kelamaan, orang-orang mulai melihat karomah dari beliau dan bersimpati sehingga banyak orang berguru pada beliau yang

⁴⁵ Sekarang, sultan hanya berperan sebagai “pemangku adat” dan keraton lebih berfungsi sebagai institusi simbolik atau pusat kebudayaan.

⁴⁶ Wawancara dengan sesepuh Keraton Kasepuhan, Bapak Her. Mungal pada tanggal 23 April 2015 di Keraton Kasepuhan.

⁴⁷ Ahmad Zaini Hasan, *Perlawanan dari Tanah Pengasingan: Kiai Abbas, Pesantren Buntet, dan Bela Negara* (Yogyakarta: LkiS, 2014), 20-21.

⁴⁸ *Ibid*, 22.

berasal dari berbagai wilayah dari Jawa Barat hingga Timur, dan penjuru Nusantara. Dengan santri yang semakin banyak akhirnya berdirilah pondok pesantren Buntet sebagai pondok pesantren pertama di Cirebon. Maka dari sini, dapat dilihat bahwa berawal dari *mufti keraton*, Mbah Muqoyyim telah berkontribusi terhadap berdirinya pondok Pesantren Buntet. Menurut Kyai Babas:⁴⁹ "Mbah Muqoyyim mufti keraton, otomatislah karena *thoriqoh Syattariyah* itu menjadi *thoriqoh kesultanan*, ya otomatis para muftinya juga. Tapi dari ajaran-ajaran beliau juga itu mengarah kepada *thoriqoh Syattariyah*". Mbah Muqoyyim yang merupakan mursyid tarekat telah berperan dalam membentuk suatu institusi sosial dalam format pondok pesantren dengan basis ajaran tarekat Syattariyah.

Sebagaimana di Buntet, berdirinya pesantren Benda Kerep juga merupakan kontribusi dari mursyid tarekat Syattariyah. Pesantren Benda Kerep didirikan sekitar tahun 1830-an oleh Mbah Kyai Soleh⁵⁰, di atas sebidang tanah yang merupakan hibah dari Keraton Kanoman. Kyai Hasan, mursyid tarekat Syattariyah dan sesepuh Pesantren Benda Kerep menjelaskan:⁵¹

"Nah kenapa di sini namanya Benda Kerep, itu awalnya namanya Alas Cimeuweuh. Kalau bahasa Sunda, *Ci* itu air, nah *eweuh* itu enggak ada, enggak kelihatan. Kakek saya datang, jadilah pemukiman. Babad alas, babad hutan lah istilahnya. Setelah jadi pemukiman, ditempati orang, namanya diganti jadi Benda Kerep. Benda itu benda, barang, kerep itu banyak. Jadi banyak bendanya. Benda juga bisa artinya pohon, karena memang dulu banyak pohon Benda. Kalau tanahnya sih hibah dari keraton ke kakek saya supaya dibabad hutan itu menjadi pedukuhan, ditempati orang, menyiarkan Islam di sini."

Di pesantren Benda Kerep, tarekat Syattariyah didakwahkan secara terbuka tidak terbatas di kalangan keluarga secara turun-temurun saja. Masyarakat umum dan para santri pun dipersilahkan untuk berbai'at tarekat

Syattariyah. Akhirnya banyak masyarakat yang menganut tarekat dan hampir semua tradisi masyarakat desa dipengaruhi aspek tarekat. Kontribusi ini tidak lepas dari peran Mbah Kyai Soleh sebagai *agency* yang telah berperan dalam proses *signifikansi* terhadap berdirinya aspek simbolik dalam struktur institusi pesanten.

Bila dikomparasikan, terdapat persamaan antara kontribusi tarekat Syattariyah di Buntet dan Benda Kerep. Persamaannya ialah; *Pertama*, Mbah Muqoyyim dan Mbah Kyai Soleh, kedua mursyid tarekat Syattariyah tersebut telah berkontribusi terhadap berdirinya pondok pesantren Buntet dan Benda Kerep sebagai sebuah institusi sosial. *Kedua*, Mbah Muqoyyim dan Mbah kyai Soleh memiliki akar genealogis yang sama sebagai keturunan keraton Kanoman. *Ketiga*, mursyid tarekat Syattariyah di di Buntet dan Benda Kerep telah menanamkan ajaran, aturan, dan tata kehidupan (*rules*) yang bersumber dari ajaran tarekat Syattariyah (*resources*). *Keempat*, mursyid tarekat di kedua pesantren tersebut berperan dalam proses *signifikansi* yang mentransmisikan ajaran tarekat sebagai aspek simbolik nilai-nilai di masyarakat.

b) Berkembangnya Tradisi-tradisi di Pesantren

Tarekat Syattariyah di Buntet dan Benda juga telah berkontribusi terhadap perkembangan tradisi di pesantren. Sifatnya yang neo-sufistik telah mendukung tarekat ini untuk lebih membumi sehingga dapat bersinergi dengan tatanan sosial yang ada. Tradisi di pesantren yang dipengaruhi oleh ajaran tarekat ialah tradisi *kliwonan*, *muludan*, dan *haul*. Seperti di *pengguron*, tarekat di pesantren juga mengadakan tradisi *kliwonan*. Tradisi ini merupakan pembacaan *manaqib* Syekh Abdul Qadir Al-Jailani setiap sebulan sekali, tepatnya pada malam Jum'at Kliwon dalam kalender Jawa. Sejatinya, tradisi ini merupakan tradisi tarekat yang diterapkan di pesantren. Partisipannya pun tidak hanya dari kalangan murid tarekat saja, tetapi para santri dan masyarakat juga diperkenankan untuk hadir.

Tradisi kedua, yaitu *muludan* (peringatan kelahiran Nabi Muhammad Saw). Sebagaimana di *pengguron*, tradisi *muludan* dilaksanakan secara besar-besaran dengan acara utamanya yaitu pembacaan kitab *Barzanji*. *Muludan* merupakan tradisi tahunan yang juga berakar dari tradisi tarekat. Tradisi ini mulai dilakukan semenjak Sunan Gunung Jati menggelarnya secara besar-

⁴⁹ Wawancara dengan mursyid tarekat di Buntet, Kyai Babas pada tanggal 5 Mei 2015 di Pondok Andalucia, Buntet Pesantren.

⁵⁰ Kyai Soleh merupakan cucu keturunan Mbah Muqoyyim yang selanjutnya memisahkan diri dari Buntet dan mendirikan Pondok Pesantren Benda Kerep di Kampung Benda.

⁵¹ Wawancara dengan mursyid tarekat di Benda Kerep, Kyai Hasan pada tanggal 11 Mei 2015 di Pondok Benda Kerep, kediaman beliau.

besaran yang terpusat di Keraton Pakungwati, yang dikenal dengan acara Panjang Jimat.

Tradisi ketiga, yaitu *haul* (tradisi tahunan yang dilakukan setiap tanggal dari kewafatan pendiri atau sesepuh pesantren). Tradisi ini berjalan lebih semarak dari tradisi *muludan*. Biasanya di Buntet segenap santri, kyai, alumni, dan masyarakat pesantren ikut berpartisipasi dalam kegiatan ini. Acara pokoknya yaitu rangkaian *tawasulan* dan *tahlil* yang dipimpin oleh tokoh keagamaan di pesantren. Kemudian disusul dengan ceramah dari ulama tingkat nasional yang sengaja diundang untuk memberikan *tausiyah*. Terakhir biasanya ditutup dengan sarasehan dan makan bersama. Tradisi *haul* ini sejatinya merupakan bentuk Islamisasi dari tradisi masyarakat nusantara yang dahulu beragama Hindu.

Jadi, dapat dilihat bahwa tarekat berkontribusi terhadap berbagai tradisi di pesantren melalui proses transformasi tradisi dari budaya ke agama, seperti *haul*, *muludan*, *kliwonan*. Para mursyid dan kyai berperan sebagai *agency* dalam memformulasi ajaran tarekat yang dapat diterima di masyarakat. Konsekuensi dari tindakannya telah membentuk tradisi-tradisi yang sekarang dipraktikkan sebagai ritual rutin dan praktik sehari-hari. Dalam kaca mata strukturasi, proses transformasi tradisi ini merupakan bagian *signifikansi* para mursyid dengan menyisipkan aspek simbolik dalam tradisi keagamaan yang telah mengakar menjadi tradisi Islam.

c) Hubungan Sosial di Buntet dan Benda Kerep: Antara Kyai-Santri dan Mursyid-Murid

Dalam tradisi pesantren, pola hubungan antara kyai-santri merupakan bagian dari pendidikan untuk *ta'dzhim* (memuliakan) guru, yaitu ajaran tentang bagaimana jalan hidup seorang *murid* untuk dapat mencapai kesuksesan hidup. Santri diajarkan taat terhadap guru atau kyai yang dimotivasi oleh kesuksesan dalam belajar. Maka, kyai merasionalkan ajaran ini bahwa bila ingin sukses belajar maka haruslah taat kepada kyai. Dan di dalamnya juga diajarkan untuk menghormati bukan hanya pada kyainya saja, tetapi juga pada keluarga dan orang-orang yang bersangkutan dengannya seperti anak, istri, sanak-famili, bahkan *khodam* (pembantunya). Tradisi ini telah mengakar dalam pola hubungan santri-kyai di pesantren. Kyai Babas menjelaskan

tentang pola hubungan kyai-santri:⁵²

“Jadi hubungan antara kyai dengan murid, antara guru dengan murid, tidak hanya sebatas hubungan murid mengaji saja, tetapi ditanamkan ibarat hubungan murid dengan mursyid. Walaupun seumpama kyainya belum masuk thariqah, kyainya bukan mursyid, tapi yang ditanamkan kepada para santrinya itu, santri adalah muridnya dan kyai adalah mursyidnya, sehingga *ta'dzhimnya*, menghormatinya, tidak seperti guru biasa, tapi seperti guru spiritual ataupun guru mursyid. Jadi hubungan antara santri dengan kyainya diibaratkan hubungan murid dengan mursyidnya”.

Maka, konsep *ta'dzhim* terhadap kyai ini sejatinya merupakan bagian dari manifestasi untuk *mahabbah* terhadap mursyid. Secara linear, para mursyid di Buntet dan Benda Kerep yang juga berpredikat kyai menerapkan konsep *mahabbah* ini dalam pola hubungan *ta'dzhim* terhadap kyai. Serupa dengan *ta'dzhim* terhadap kyai, konsep *mahabbah* terhadap mursyid berarti bahwa para murid haruslah menaati segala perintah, ucapan, perbuatan, dan menghormati keluarga dan sanak famili mursyidnya. Tujuannya ialah mencapai kesuksesan dalam menapaki jalan spiritual karena mursyid dipandang sebagai wakil Nabi yang berderajat wali. Pola hubungan ini pun telah mengakar dan membudaya di kalangan tarekat dan juga pondok pesantren. Dengan demikian, ajaran *ta'dzhim* terhadap kyai bersumber dari konsep *mahabbah* yang diajarkan dalam tarekat.

d) Modernisasi Pondok Pesantren

Saat ini pondok pesantren Buntet telah bertransformasi menjadi pesantren modern. Hal ini dapat dilihat dari terdapatnya sekolah dalam format madrasah Aliyah dan Tsanawiyah. Kebijakan untuk memodernisasikan pondok pesantren memiliki tujuan untuk dapat membekali para santri dengan *skill* yang lebih agar setelah lulus dapat lebih berkompetisi di era modern saat ini.⁵³

Modernisasi pondok pesantren ini pun tidak lepas dari peran para mursyid tarekat yang terdapat di Buntet. Para mursyid tidak menolak

⁵² Wawancara dengan mursyid tarekat di Buntet, Kyai Babas pada tanggal 5 Mei 2015 di Pondok Andalucia, Buntet Pesantren.

⁵³ Kendati telah modern, para ulama Buntet tidak menghilangkan unsur tradisional pesantren berupa pengajaran kitab kuning dan tata-cara kehidupan santri. Para kyai juga tetap

modernisasi, tetapi bersikap lebih selektif. Mereka mengambil hal-hal positif dari kemajuan peradaban dan menyisihkan hal-hal negatif. Ini merupakan bagian dari sikap tarekat Syattariyah yang neo-sufistik yang dapat bersinergi dengan tradisi dan hal-hal lain di luar tarekat. Para mursyid telah berperan dalam proses *monitoring of action* perihal modernisasi di pesantren. Mereka mengadopsi sistem sekolah bagi santri tanpa meninggalkan aspek tradisional dalam sistem pengajaran pesantren.⁵⁴

Berbeda dengan proses *monitoring* di pesantren Benda Kerep. Para mursyid yang juga merangkap kyai menolak mentah-mentah modernisasi di pondok pesantren. Para ulama Benda Kerep tetap menerapkan sistem pengajaran klasik, yaitu sistem sorogan pembacaan kitab kuning. Mereka memandang sekolah dapat mengkontaminasikan ajaran-ajaran dan tradisi ketarekatan dan merubah tatanan sosial yang sudah ada. Sikap selektif ini juga menjadi pemicu hijrahnya Kyai Soleh dari Buntet mendirikan Benda Kerep.

Bila dikomparasikan, proses *monitoring of action* antara mursyid di pondok pesantren Buntet dan Benda Kerep, keduanya saling kontradiktif perihal modernisasi pondok pesantren. Mursyid di Buntet lebih bersifat inklusif terhadap modernisasi pendidikan. Mereka mengadopsi sistem sekolah dan mengombinasikan dengan sistem *sorogan* tanpa menghilangkan unsur tradisional. Sementara mursyid di Benda Kerep cenderung menolak modernisasi pondok pesantren dengan tujuan menjaga tatanan sosial yang sudah ada agar tidak terkontaminasi oleh hal-hal baru. Di sini peneliti tidak mengunggulkan yang satu di atas yang lain.

membuka pengajian rutin selepas para santri selesai sekolah. Biasanya pada pagi hari dari pukul 07.00-14.00 para santri sekolah, dan mulai pukul 16.00 atau setelah shalat ashar mereka memulai pengajian kitab sampai pukul 21.00 malam. Pola pengajaran ini menjadi suatu perpaduan antara unsur modern dan tradisional sebagai bentuk adaptasi terhadap modernisasi.

⁵⁴ Seperti figur Kyai Babas, selain berpredikat sebagai mursyid, beliau juga mengajar di madrasah dan menjadi kepala sekolah MANU Putra. Beliau tetap membai'at dan memimpin para murid tarekat di Buntet dengan tetap mengajar di sekolah. Beliau juga tidak meninggalkan unsur tradisional pengajian kitab di pondok Andalucia yang dipimpinnya. Dengan kata lain, walaupun Kyai Babas seorang mursyid, beliau tidak menafikan modernisasi intitusi pesantren. Bahkan, beliau ikut berpartisipasi dalam struktur kepengurusan madrasah di Buntet.

Kedua sikap yang saling kontradiktif ini merupakan bagian dari peran mursyid sebagai *agency*. Mursyid di Buntet lebih berorientasi terhadap pengembangan institusi pesantren, sementara mursyid di Benda lebih berorientasi untuk *me-maintenance* pola tradisional.

Kontribusi Tarekat Syattariyah Terhadap Industri Batik Trusmi

a) Pelopor Tradisi Mambatik

Kontribusi pertama dari tarekat Syattariyah terhadap industri batik ialah memelopori kegiatan mambatik di Trusmi. Kegiatan mambatik ini merupakan proses difusi (penyebaran) tradisi mambatik dari keraton ke Desa Trusmi oleh para murid tarekat. Rama Guru Bambang Irianto menjelaskan tentang awal-mula kegiatan mambatik oleh para murid tarekat sebagai berikut:⁵⁵

“Dulu di Pegajahan ada Pangeran Insan Kamil. Dia rama guru tarekat. Nah beliau muridnya banyak, dari sekian murid itu ada para petani yang dari Trusmi. Nah setelah petani-petani itu diajari tarekat Syattariyah, sambil menunggu di sawah, mereka diajari mambatik ragam hias keraton, yang ternyata memiliki makna simbolik tarekat Syattariyah. Simbol-simbol yang ada di bangunan keraton, semisal Singa Barong, Mega Mendung, itu dijadikan motif kain. Jadi semuanya bernuansa tarekat Syattariyah. Jadi Pangeran Insan Kamil semacam jembatan lah antara tarekat dan batik. Nah kemudian karena yang melukis, mambatik itu laki-laki semua tidak ada perempuan.”

Jadi, kegiatan mambatik pada awalnya dilakukan oleh para penganut tarekat yang berguru ke keraton. Mereka dulunya adalah para petani yang belajar tarekat kepada rama guru di keraton. Sambil menunggu padi yang belum menguning, mereka diajari cara-cara mambatik. Setelah mahir mambatik, mereka memakainya untuk pakaian sehari-hari. Lama-kelamaan masyarakat pun meminati hasil batik buatan para murid tarekat tersebut. Maka timbullah kegiatan ekonomi penganut tarekat dari hasil menjual batik buaatannya. Inilah awal mula industri batik di Trusmi yang awalnya dipelopori penganut

⁵⁵ Wawancara dengan mursyid tarekat Syattariyah Rama Guru Bambang Irianto pada tanggal 27 April 2015 di Pengguron Lam Alif.

tarekat Syattariyah yang berasal dari Trusmi.⁵⁶

Para mursyid atau rama guru telah melakukan proses *motivation of action*, yaitu memotivasi para murid untuk melakukan kegiatan membatik guna meningkatkan perekonomian dan kesejahteraan keluarga. Kasus yang demikian menggambarkan bahwa tarekat Syattariyah tidak menafikan atau menghambat perkembangan dalam hal keduniawian. Nyatanya tarekat telah dapat berkontribusi bagi awal-mula perkembangan batik di Trusmi.

Walaupun banyak mengalami hambatan pada masa kolonial, kegiatan membatik di Trusmi masih bertahan dan terus dilakukan hingga saat ini. Salah seorang penganut tarekat yang masih menjalankan kegiatan membatik ialah Bibi Sanira. Beliau menghubungkan antara produsen batik di Trusmi dan sekitarnya dengan konsumen batik dari kalangan famili keraton. Dahulu ketika masih remaja, beliau merupakan murid tarekat dari pengguron Pegajahan, Keraton Kaprabonan. Karena sekarang sudah sepuh, beliau menurunkan keahliannya kepada anak dan cucunya. Tujuannya ialah melestarikan kegiatan membatik secara turun-temurun.⁵⁷

Kemudian dapat dilihat bahwa walaupun Bibi Sanira selaku anggota tarekat dan pengrajin batik adalah seorang perempuan, awal mula kegiatan membatik ini dilakukan oleh laki-laki. Konsekuensi pembuatan batik yang mayoritas dilakukan oleh anggota tarekat laki-laki ialah batik yang dihasilkan lebih bersifat maskulin yang dicirikan oleh motifnya yang besar-besar dan tegak/kaku yang berbeda dengan batik Solo atau Pekalongan yang bermotif larik lentur.⁵⁸ Rama Guru Bambang Irianto mengatakan, "Seiring perkembangan zaman, yang membatik bergeser. Yang laki-laki semakin menyusut, ganti yang perempuan semua sampai sekarang. Tapi yang membuat sketsa awal itu masih laki-laki".⁵⁹ Oleh karena itu, saat ini yang tersisa dari anggota tarekat yang masih membuat batik hanya perempuan. Kendati demikian, desain dan motif masih dibuat oleh laki-laki untuk mempertahankan ciri batik Cirebonan.

b) Makna Simbolik Batik

Kontribusi kedua dari tarekat Syattariyah terhadap institusi industri batik di Trusmi ialah memberikan makna simbolik pada batik-batik Trusmi. Konsekuensi dari dipeloporinya batik oleh para murid tarekat ialah masuknya filosofi yang bersumber dari ajaran tarekat ke dalam motif batik yang dibuat sehingga motif batik yang dihasilkan mengandung makna-makna simbolik dari ajaran tarekat (Irianto, 2015:42).⁶⁰ Menurut salah seorang pengrajin batik di Trusmi, Bapak Katura AR:⁶¹

"Jadi motif batik itu secara umum ada dua. Pertama itu pesisiran, kedua keratonan. Nah kalau pesisiran itu biasanya binatang, pohon-pohon di pesisir, seperti itu. Nah kalau keratonan ya yang ada di keraton, seperti singabarong, mega-mendung, paksi naga liman, sunyaragi, tiap keraton juga ada".

Berdasarkan penjelasan Bapak Katura AR, secara umum klasifikasi motif batik Trusmi terbagi menjadi dua, yaitu batik *keratonan* dan batik *pesisiran*. Batik *keratonan* adalah batik yang terinspirasi dari simbol-simbol yang terdapat di keraton dan pengguron yang banyak memiliki nilai filosofis ajaran tarekat. Motifnya bermacam-macam, ada motif motif mega-mendung, paksi naga liman, dan motif-motif lainnya yang memiliki makna simbolik dari ajaran tarekat dari simbol-simbol di keraton. Kemudian motif batik *pesisiran* adalah batik yang terinspirasi dari binatang dan tumbuhan yang terdapat di pesisir, karena Cirebon memang kota yang terletak di pinggir laut. Motifnya antara lain teratai, kangkung, ikan, dan sebagainya. Baik motif keratonan ataupun pesisiran, motif-motif tersebut memiliki makna filosofis dari ajaran tarekat karena memang para pembuatnya pada awalnya adalah para murid tarekat di pengguron.

Makna-makna dari motif batik tersebut bersumber dari para mursyid yang mengajarkan tentang makna simbol-simbol tarekat dan diaplikasikan sebagai motif batik. Di sini para mursyid dan anggota tarekat berperan dalam proses signifikansi, yang mana mereka telah menyisipkan makna simbolik ajaran tarekat terhadap motif batik yang dibuat. Salah satu

⁵⁶ Bambang Irianto dan Sally Giovanny, *Makna Simbolik batik Keraton Cirebon* (Yogyakarta: Deepublish, 2015), 41-42.

⁵⁷ *Ibid.*, 52-53.

⁵⁸ *Ibid.*, 42.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ Wawancara dengan ketua Sanggar Batik Katura sekaligus seniman batik nasional motif Cirebonan, Bapak Katura AR. pada tanggal 15 Mei di Sanggar Batik Katura.

diantaranya ialah motif *Mega Mendung*. Motif ini pertama kali dibuat oleh Pangeran Cakrabuana ketika melihat mega di atas kolam tempat beliau berwudhu, lalu memindahkannya ke *banyu* (media lukis). Selain untuk batik, motif ini juga dipakai pada berbagai arsitektur keraton seperti *jumeneng* keraton Kasepuhan. Motif *mega mendung* berbentuk awan bergumpal-gumpal yang memiliki 3-7 gradasi warna. Saat ini motif batik *mega mendung* telah menjadi *trademark* (ciri khas) dari batik Trusmi Cirebon. Bagi para penganut tarekat, motif ini memiliki makna simbolik tentang konsistensi mengharap hujan rahmat dari Tuhan Yang Maha Pengasih kepada hamba-Nya tanpa pilih kasih, Yang Maha Penyayang bagi hamba-Nya yang taat dan selalu menjalankan perintah-Nya.

Demikianlah kontribusi tarekat dalam memberikan makna simbolik batik. Dapat dilihat bahwa motif-motif batik Trusmi memiliki akar historis dari kontribusi tarekat Syattariyah. Makna simbolik tersebut berasal dari ajaran tarekat yang disampaikan oleh mursyid di keraton kepada murid-muridnya yang berasal dari Trusmi. Kemudian mereka membuat batik dan mengaplikasikan makna simbolik tersebut kepada motif batik yang dibuat. Hal ini merupakan proses signifikansi dimana para mursyid menciptakan institusi simbolik melalui simbol-simbol pada batik sebagai tata nilai para anggota tarekat dan masyarakat secara umum.

E. PENUTUP

Berdasarkan hasil temuan penelitian ini, tarekat Syattariyah di Cirebon telah berkontribusi terhadap perkembangan institusi keraton, pesantren, dan industri batik. Mursyid tarekat berperan dalam menciptakan perubahan sosial berupa perubahan masyarakat Hindu ke Islam di Cirebon yang ditandai oleh berdirinya kesultanan Cirebon, berdirinya pesantren Buntet dan Benda Kerep, dan memelopori praktik membatik di Trusmi. Tarekat juga berperan dalam melakukan kombinasi antara tradisi dan modernisasi di institusi keraton, pesantren, dan industri batik. Di tengah modernisasi di ketiga institusi tersebut, mursyid memang berperan dalam memelopori ataupun mempengaruhi perubahan yang ada. Tetapi, perubahan tersebut selanjutnya berpengaruh terhadap tindakan dan aktivitas mursyid beserta para muridnya sebagai

suatu dualitas antara agen dan struktur. Mursyid harus dapat beradaptasi dan menyesuaikan tindakan dan aktivitasnya agar dapat berjalan dengan hubungan tarik menarik antara tradisi dan modernisasi.

Kontribusi tarekat Syattariyah terhadap perkembangan institusi sosial di Cirebon juga terlihat dari analisis historis terhadap berdirinya keraton, pesantren dan industri batik Trusmi, di mana mursyid tarekat berperan dalam memelopori berdirinya ketiga institusi sosial tersebut. Dengan menggunakan kerangka teori strukturasi, peran mursyid dilihat sebagai *agency* yang melakukan tindakan sosial berupa *reflexive monitoring of action*, *rationalization of action*, dan *motivation of action*. Peran mursyid tersebut menimbulkan kontribusi terhadap berbagai aspek perkembangan dan perubahan di institusi keraton, pesantren, dan industri batik, yang meliputi aspek *legitimation* (aspek hukum dan keabsahan), *domination* (aspek politik dan ekonomi), serta *signification* (aspek simbolik). Dari fenomena perubahan sosial terdapat perubahan dari masyarakat Hindu ke Islam di Cirebon pada abad ke-16, dan modernisasi di keraton, pesantren, dan industri batik pada abad ke-20. Perubahan tersebut berada pada tataran mесо, yang merupakan perubahan pada tataran institusional di Cirebon di mana tarekat menjadi titik tolak analisis perubahan. Dari kedua fenomena perubahan tersebut, tarekat telah berkontribusi terhadap perkembangan institusi sosial, yaitu: (i) memelopori perubahan dari masyarakat Hindu ke Islam melalui kombinasi unsur tradisi Hindu dan ajaran Islam; dan (ii) menyinergikan antara tradisi di Cirebon yang bernuansa sufistik dengan modernisasi di institusi keraton, pesantren, dan industri batik.

Dengan demikian, temuan di Cirebon ini membuktikan bahwa tarekat tidak bisa dianggap sebagai aktor yang pasif, eksklusif, atau anti-perubahan sebagaimana stigma dari kalangan awam maupun akademisi. Dari kacamata sosiologis, tarekat Syattariyah di Cirebon merupakan aktor yang aktif dengan kontribusinya dalam menciptakan dan mensinergikan antara tradisi dan struktur yang ada dengan perubahan berupa modernisasi di institusi keraton, pesantren, dan industri batik. Hasil penelitian ini membantah tuduhan-tuduhan pesimistis dari para akademisi

kontemporer yang ditujukan kepada kumpulan tarekat bahwa tarekat tidak dapat berkontribusi terhadap perubahan, anti-perubahan, pasif, tertutup, dan seterusnya. Penelitian ini membuktikan bahwa tarekat dapat secara aktif berkontribusi terhadap perubahan sosial di tengah modernisasi dengan memadukan unsur-

unsur tradisional dengan fenomena-fenomena kontemporer. Mursyid-mursyid tarekat Syattariyah sebagai agen, telah berperan penting untuk dapat memformulasikan aspek modern agar dapat selaras dengan tradisi-tradisi sufistik di keraton, pesantren, maupun industri batik.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Azra, Azyumardi. *Islam in the Indonesian World: An Account of Institutional Formation*. Bandung : Mizan, 2006.
- . *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pamaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2013.
- Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, cet. Ke-3, 1999.
- dan Julia Day Howell (ed). *Urban Sufism*. Jakarta: Rajawali Pers, 2008.
- Cerbon, P. Arya. *Kutipan Purwaka Negara Kertabumi Caruban Nagari*. t.t.
- Christomy, Tommy. "Shattariyyah Tradition in West Java: the Case of Pamijahan" dalam *Studia Islamika*. Vol.8, No.2, h.55-81, 2001.
- Creswell, John W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, (terj.), 2010.
- Fatuhurrahman, Oman. *Tarekat Syattariyah di Minangkabau: Teks dan Konteks*. Jakarta: Predana Media Group, 2008.
- Giddens, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- Hasan, Ahmad Zaini. *Perlawanan dari Tanah Pengasingan: Kiai Abbas, Pesantren Buntet, dan Bela Negara*. Yogyakarta: LkiS, 2014.
- Horton, Paul B. dan Chester L. Hunt. *Sosiologi*. Jakarta : Erlangga, (terj). Jilid 1 dan 2, 1984.
- Ibnu Khaldun. *Mukaddimah*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, (terj.), 2011.
- Irianto, Bambang dan Sally Giovanny. *Makna Simbolik batik Keraton Cirebon*. Yogyakarta: Deepublish, 2015.
- Ki Kampah, *Babad Cirebon Carub Kandha Naskah Tangkil*. Yogyakarta: Deepublish, 2013.
- Lauer, Robert H. *Perspektif Perubahan Sosial*. Jakarta : PT. Rineka Cipta, (terj.). cet. ke-4., 2003.
- Mustofa, HA. *Akhlaq Tasawuf*. Bandung : Pustaka Setia, ed-revisi, cet.ke-4., 2007.
- Mu'tasim, Radjasa dan Abdul Munir Mulkhan. *Bisnis Kaum Sufi: Studi Tarekat dalam Masyarakat Industri*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Merriam, Sharan B. *Qualitative Research*. U.S. : Joyye-Bass, 2009.
- Neuman, W. Lawrence. *Basics of Social Reaserch: Qualitative and Quantitative Approaches*. Boston: Pearson Education, Inc, 2007.
- Priyono, B. Herry. *Anthony Giddens: Suatu Pengantar*. Jakarta: KPG Gramedia, Cet.ke-2., 2003.
- Ogburn, William F. & Meyer F. Nimkoff. *Sociology*. Boston: Houghton Mifflin Company, 4th edition., 1964.
- Ritzer, George. *Teori Sosiologi: Dari Sosiologi Klasik Sampai Perkembangan Terakhir Postmodern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, (terj.). ed-8, 2012.
- Thohir, Ajid. *Gerakan Politik Kaum Tarekat: Telaah Historis Gerakan Politik Anti-Kolonialisme Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Sulendraningrat, P.S. *Sejarah Cirebon*. Jakarta : Balai Pustaka, 1985.
- Syam, Nur. *Tarekat Petani: Fenomena Tarekat Syattariyah Lokal*. Yogyakarta: LkiS, 2013.

- Sztompka, Piotr. *Sosiologi Perubahan Sosial*. Jakarta : Prenada, (terj.). Cet.ke-5, 2010.
- Wildan, Dadan. *Sunan Gunung Jati: Petuah, Pengaruh, dan Jejak-jejak Sang Wali di Tanah Jawa*. Bandung: Penerbit Salima, 2012.
- Zanden, James W. Vander. *Sociology*. Canada: John Wiley & Sons, Inc, 1979.
- Zulkifli. *Sufism in Java: the Role of Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java*. Jakarta: INIS, 2002.

KENDALA DAN PERMASALAHAN PEMBERLAKUAN UU NO. 23 TAHUN 2011 TENTANG PENGELOLAAN ZAKAT: STUDI KASUS OPZ SURABAYA

ARIF GUNAWAN SANTOSO*)

ABSTRAK

Salah satu hal yang sering dihadapi oleh negara berkembang adalah permasalahan implementasi atas kebijakan. Hal ini disebabkan oleh berbagai macam kendala baik yang sifatnya strategis maupun teknis administratif. Penelitian ini menggunakan pendekatan kuantitatif dengan teori kebijakan publik sebagai pisau analisis. Temuan penelitian mengungkap adanya kendala dan permasalahan yang dihadapi dalam implementasi kebijakan pengelolaan zakat, infak dan sedekah melalui Undang-Undang Nomor 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat. Penelitian ini mengambil lokus pada lembaga zakat yang terdapat di Kota Surabaya, Jawa Timur. Kesiapan operator kebijakan, dalam hal ini Kementerian Agama dan BAZNAS menjadi faktor dominan lambannya implementasi kebijakan pengelolaan zakat. Selain itu, permasalahan hukum dengan diajukannya UU No 23/2011 ke Mahkamah Konstitusi oleh KOMAZ (Komunitas Masyarakat Zakat) turut memberikan andil yang cukup signifikan dalam pengimplementasian UU ini.

KATA KUNCI:

Zakat, Implementasi Kebijakan, BAZNAS, KOMAZ, Kementerian Agama.

ABSTRACT

Policy implementation remains one of the most common problems in developing countries due to the some strategic or administrative constrains. This study employs quantitative approach by using theory of public policy as the analytic lens. The research findings reveal that there are some problems and constraints in the policy implementation related to ZIS (zakât, infaq, cadaqât) i.e. Law No. 23 Year 2011 about zakât management. This study portrays a zakât institution in Surabaya, East Java. The readiness of policy operator, namely MoRA and BAZNAS becomes the dominant factor which hinders the implementation of zakât management policy. In addition, the legal problem due to the filing of Law No. 23/2011 to the Constitutional Court by KOMAZ also contributed significantly to the implementation of this Law.

KEY WORDS:

Zakât, Policy Implementation, BAZNAS, KOMAZ, MoRA

A. PENDAHULUAN

Latar Belakang

Pengelolaan Zakat, Infak dan Shadaqah (ZIS) mengalami babak baru seiring dengan disahkannya Undang-Undang Nomor 23 Tahun

2011 (UU 23/2011) tentang Pengelolaan Zakat. UU 23/2011 menjadi pengganti Undang-Undang Nomor 38 Tahun 1999 tentang Pengelolaan Zakat.

Sebagaimana dimuat dalam majalah.hidayatullah.com, latar belakang direvisinya Undang-undang tentang pengelolaan zakat adalah kurang optimalnya pengumpulan dana zakat. Menurut Nasaruddin Umar, UU 38/

*) Balai Litbang Agama Semarang, Jl. Untung Suropati Kav. 70 Bampakerep Ngaliyan Semarang 50185-Jawa Tengah-Indonesia. Email: Arifgunawan1979@kemenag.go.id

** Naskah diterima Maret 2016, direvisi penulis April 2016, disetujui untuk diterbitkan Juni 2016

1999 yang selama ini dijadikan dasar hukum dalam pengelolaan Zakat, dianggap tidak memadai. Bahkan menurutnya, UU ini merupakan kesalahan sejarah.¹

Sebagaimana disampaikan Nasaruddin Umar, setidaknya terdapat tiga poin utama kenapa diperlukan revisi UU 38/1999. *Pertama*, dalam undang-undang sebelumnya belum adanya ancaman hukuman bagi para muzaki yang tidak membayar zakat. *Kedua*, perlu adanya usulan bahwa pembayaran zakat dapat menjadi faktor pengurang pembayaran pajak. *Ketiga*, dalam pandangan pemerintah, pengelolaan zakat akan lebih efektif dan efisien jika Badan Amil Zakat dijadikan sebagai satu-satunya lembaga yang diberi kewenangan pengumpulan zakat.²

Di awal berlakunya UU. NO. 23/2011, respon beragam muncul di masyarakat, terutama Lembaga Amil Zakat (LAZ). Penolakan LAZ dikarenakan adanya kekhawatiran pemberlakuan UU No. 23/2011 akan mengancam eksistensi LAZ yang sudah lama berdiri. Kekhawatiran ini salah satunya, dikarenakan adanya kewenangan tunggal yang diberikan oleh UU kepada BAZNAS sebagai satu-satunya organisasi yang berhak mengelola zakat serta adanya sanksi bagi LAZ yang tidak memiliki izin dari pemerintah.³

Berbekal kekhawatiran itu, sebagian lembaga pengelola zakat melakukan perlawanan dengan mengajukan judicial review kepada Mahkamah Konstitusi (MK). Upaya *Judicial review* yang dilakukan oleh sekelompok lembaga zakat yang tergabung dalam Komunitas Masyarakat Zakat (KOMAZ) adalah bagian dari ikhtiar mereka untuk membatalkan beberapa pasal yang dianggap mengancam eksistensi LAZ.

Setelah melalui tahap persidangan, MK menolak sebagian serta mengabulkan sebagian gugatan yang diajukan oleh KOMAZ. Dengan adanya keputusan dari MK, maka pro dan kontra atas disahkannya UU 23/2011 secara legal formal sudah terselesaikan.

Meskipun secara hukum UU 23/2011 tidak lagi menghadapi kendala, namun secara substantif implementasi UU ini menghadapi

berbagai potensi permasalahan yang cukup serius. Pasal 43 ayat (4) Undang-undang Nomor 23 tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat menyatakan bahwa "LAZ sebagaimana dimaksud pada ayat (3) wajib menyesuaikan diri paling lambat 5 (lima) tahun terhitung sejak Undang-Undang ini diundangkan". Pasal ini dapat dimaknai bahwa sejak disahkan UU Nomor 23/2011 tertanggal 25 November 2011, maka lima tahun sesudahnya yaitu 25 November 2016, maka seluruh LAZ yang beroperasi harus disahkan oleh pejabat yang berwenang. Jika belum disahkan, maka konsekuensinya adalah LAZ tidak dapat menjalankan operasional pengumpulan ZIS. Jika LAZ tetap melakukan kegiatan tersebut, maka tindakannya dapat dikategorikan sebagai kejahatan yang sanksinya adalah hukuman pidana.

Berdasarkan permasalahan tersebut, dirumuskan masalah penelitian sebagai berikut: *pertama*, sejauhmana BAZNAS dan LAZ mempersiapkan diri untuk menyesuaikan dengan ketentuan yang berlaku. *Kedua*, adakah kendala dan permasalahan yang dihadapi oleh BAZNAS dan LAZ dalam menjalankan regulasi yang berlaku.

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui kesiapan BAZNAS dan LAZ dalam rangka penyesuaian diri terhadap undang-undang yang berlaku. Penelitian ini juga bertujuan untuk mengetahui aspek-aspek yang menjadi permasalahan yang dihadapi oleh BAZNAS dan LAZ dalam upayanya untuk menyesuaikan diri terhadap undang-undang yang berlaku.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Wawancara, *Focus Group Discussion (FGD)* dan observasi lapangan dilaksanakan untuk mengumpulkan fakta dan data. Dalam upaya memastikan kualitas dan keakuratan data, dilaksanakan triangulasi terhadap seluruh data dan fakta lapangan yang berhasil dikumpulkan.

BAZNAS Propinsi Jawa Timur menjadi salah satu responden penelitian. Selain itu, penelitian ini juga mewawancarai dan melakukan observasi terhadap tiga LAZ yang beroperasi dan berpusat di Surabaya, Jawa Timur. Ketiga LAZ tersebut adalah LAZ Lembaga Manajemen Infak (LMI) Pusat, LAZ Yayasan Dana Sosial al-Falah (YDSF) Pusat, dan Yatim Mandiri Pusat. FGD melibatkan responden yang berasal dari BAZNAS Propinsi dan LAZ. Selain itu, perwakilan dari Kanwil

¹ <http://majalah.hidayatullah.com/2010/06/siapa-berhak-kelola-zakat/>, diakses tanggal 8 Juni 2016

² <http://majalah.hidayatullah.com/2010/06/siapa-berhak-kelola-zakat/>, diakses tanggal 8 Juni 2016

³ <http://zakat.or.id/judicial-review-uu-pengelolaan-zakat-oleh-mk/#sthash.HZaACVoU.dpbs.>, diakses tanggal 20 Agustus 2015

Kementerian Agama Propinsi Jawa Timur.

Studi Kepustakaan

Studi terhadap implementasi UU Zakat Nomor 23/2011 dilakukan Istutik, dengan mengambil lokus LAZ di Kota Malang. Istutik menjadikan LAZ Baitul Maal Hidayatullah (BMH) Malang, LAZIS Sabilillah Malang, LAZIS Baitul Ummah Malang, LAZ Yayasan Dana Sosial al-Falah (YDSF) Malang, dan LAZIS Muhammadiyah Malang sebagai responden. Penelitian yang dipublikasikan dengan judul "Analisis Implementasi Akuntansi Zakat dan Infak/Sedekah (PSAK: 109) pada Lembaga Amil Zakat di Kota Malang" meneliti sejauh mana pengelolaan akuntansi keuangan pada LAZ memenuhi standar PSAK 109. Berdasarkan hasil penelitiannya, Istutik menyimpulkan bahwa LAZ di Kota Malang belum memenuhi standar PSAK 109. Sebagian besar LAZ masih menulis dan melaporkan arus kas secara sederhana dengan memuat laporan penerimaan dan pengeluaran kas. Ia juga menemukan fakta bahwa pemahaman dan penguasaan pengelola LAZ yang berbasis standar akuntansi PSAK 109 masih lemah.⁴

Implementasi UU Nomor 23/2011 tentang Zakat, dalam pandangan Irfan Syaiqi Beik, Ketua Program Studi Fakultas Ekonomi Manajemen IPB sangat tergantung dari strategi pengelolaan zakat di tahun 2014. Setidaknya, terdapat tiga alasan mengapa tahun 2014 menjadi tahun yang strategis. *Pertama*, tahun 2014 merupakan tahun pertama implementasi UU 23/2011 dimana UU ini secara substantif memiliki perbedaan yang mendasar dibandingkan dengan UU sebelumnya (UU No. 38/1999). *Kedua*, tahun 2014 merupakan tahun politik dan transisi dimana bangsa Indonesia melaksanakan hajatan politik memilih Presiden dan anggota DPR RI. *Ketiga*, tahun 2014 merupakan tahun konsolidasi penyelenggara zakat, yaitu BAZNAS Pusat, propinsi, Kabupaten/kota dan Lembaga Amil Zakat (LAZ). Dalam makalah yang dipublikasikan pada Rubrik Iqtishodia, Jurnal Ekonomi Islam Republika dengan judul "Outlook Zakat Nasional: Tantangan UU No. 23/2011", Beik

⁴ Istutik, *Analisis Implementasi Akuntansi Zakat dan Infak/Sedekah (PSAK:109) pada Lembaga Amil Zakat di Kota Malang* (Jurnal Akuntansi Aktual, Vol. 2, Nomor 1, Januari 2013), 19-24.

memprediksikan bahwa pengelolaan zakat akan semakin meningkat di masa yang akan datang. Ia optimis peningkatan secara drastis dapat terealisasi jika pemerintah melakukan intervensi melalui kebijakan mewajibkan seluruh warga negara yang beragama Islam berkewajiban membayar zakat.⁵

Ahmad Mukri Aji berpendapat bahwa implementasi UU No. 23/2011 mengalami berbagai hambatan dikarenakan oleh berbagai sebab. Dalam tulisannya yang berjudul "Optimalisasi Peran Strategis Amil Zakat dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif di Indonesia" ia menganalisis permasalahan yang berpotensi menghambat implementasi UU No. 23/2011. Permasalahan tersebut diantaranya adalah *pertama*, respon yang cenderung negatif yang diperlihatkan oleh masyarakat yang menganggap UU No. 23/2011 malah mempersulit pengumpulan zakat dari masyarakat. *Kedua*, sikap tradisional masyarakat yang masih terbiasa membayarkan zakatnya, terutama zakat fitrah ke masjid atau lembaga non formal seperti pesantren dan sekolah. *Ketiga*, persepsi masyarakat terhadap pemerintah yang masih menganggap sistem birokrasi pemerintah belum terbebas dari perilaku koruptif dan implementasi *good governance* yang dianggap masih lemah.⁶

Fuadi dan kawan-kawan menemukan fakta bahwa pemungutan zakat di Propinsi Aceh belum dapat dijadikan sebagai komponen pengurangan pajak. Hal ini karena belum ada regulasi yang berfungsi sebagai jembatan antara Undang-Undang Nomor 11 tahun 2006 dan Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011. Simpulan ini dipublikasikan dalam *IOSR Journal of Economic and Finance* dengan judul "Conflict setting Between Zakat as a Deduction of Income Tax (Taxes Credit) and Zakat as Deduction of Taxable Income (Taxes Deductable: A Research in Aceh Province, Indonesia)".⁷

⁵ Irfan Syaui Beik, *Outlook Zakat Nasional: Tantangan UU No. 23/2011* (Jurnal Iqtishodia, Jurnal Ekonomi Islam Republika, Kamis, 23 Desember 2013), 23.

⁶ Ahmad Mukri Aji, *Optimalisasi Peran Strategis Amil Zakat dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif di Indonesia* (Salam, Jurnal Filsafat dan Budaya Hukum, Tahun 2014), 33-44.

⁷ Fuadi, Hasballah Thayyeb, Suhaidi dan Tan Kamello, *Conflict setting Between Zakat as a Deduction of Income Tax (Taxes Credit) and Zakat as Deduction of Taxable Income (Taxes Deductable: A Research in Aceh Province, Indonesia)* (IOS Journal of Economic and Finance Volume 6, Issue 2, Maret-April 2015), 40-49.

Kerangka Konseptual

a. Kebijakan Publik

Thomas R. Dye (dalam Dwidjowijoto) mendefinisikan kebijakan publik sebagai *what government do, why they do it, and what difference it makes*.⁸ Berdasarkan definisi ini, Dwidjowijoto⁹ membuat dua rumusan tentang kebijakan publik. *Pertama*, kebijakan publik adalah kebijakan yang dibuat oleh administrator negara atau administrator publik. *Kedua*, kebijakan publik adalah kebijakan yang dibuat untuk mengatur kehidupan publik atau kehidupan masyarakat.

Anderson (dalam Tahir) mengklasifikasikan kebijakan (*policy*) ke dalam dua terminologi.¹⁰ *Pertama*, terminologi substantif, yaitu menjelaskan apa yang harus dikerjakan oleh pemerintah, dan *kedua*, terminologi prosedural yang menekankan pada pembahasan siapa dan bagaimana kebijakan tersebut dijalankan.

b. Implementasi Kebijakan Publik

Grindle (dalam Akib) menyatakan bahwa implementasi merupakan proses umum tindakan administratif yang dapat diteliti pada tingkat program tertentu. Implementasi dapat dilaksanakan jika seluruh proses yang dibutuhkan telah dilaksanakan.¹¹ Beberapa proses tersebut diantara adalah penentuan dan penetapan tujuan, sasaran, program kegiatan yang sudah tersusun dan dana yang dibutuhkan telah dikeluarkan. Implementasi kebijakan merupakan proses penting yang harus dilakukan. Kebijakan publik hanya akan menjadi "macan ompong" jika tidak dapat diimplementasikan.¹²

Saefullah (dalam Tachjan) menilai keberhasilan implementasi kebijakan publik dapat dilihat dari dua perspektif, yaitu perspektif politik

dan perspektif administratif.¹³ Dalam perspektif politik, kebijakan publik dilihat sebagai bentuk pertarungan antara berbagai kelompok dalam rangka merealisasikan kepentingan publik sesuai dengan visi, misi, tujuan, dan harapan yang ingin diwujudkan. Sementara itu, Edwards III (dalam Akib) mengidentifikasi empat faktor yang mempengaruhi keberhasilan implementasi kebijakan, yaitu komunikasi, sumberdaya, sikap birokrasi atau pelaksana, dan struktur organisasi.¹⁴

Dalam sudut pandang lain, Tachjan merumuskan empat faktor yang berpengaruh terhadap implementasi kebijakan publik¹⁵, yaitu:

1. Faktor sosial. Kondisi sosial suatu masyarakat dapat berdampak pada implementasi kebijakan publik. Perubahan kondisi sosial yang terjadi di masyarakat, secara langsung maupun tidak langsung berdampak pada implementasi suatu kebijakan.
2. Faktor ekonomi. Perubahan kondisi ekonomi suatu masyarakat juga memiliki dampak terhadap pelaksanaan kebijakan. Sebagai contoh, peningkatan maupun penurunan kemampuan ekonomi masyarakat, dapat mempengaruhi pelaksanaan kebijakan, khususnya kebijakan yang berkaitan dengan kesejahteraan masyarakat seperti kebijakan peningkatan ketersediaan lapangan kerja dan kebijakan pelayanan kesehatan masyarakat.
3. Faktor ketersediaan teknologi. Penemuan-penemuan teknologi baru juga dapat berimplikasi pada pelaksanaan kebijakan. Teknologi baru diharapkan dapat mempermudah implementasi kebijakan, dan
4. Faktor politik. Kondisi perpolitikan beserta dinamikanya memberikan pengaruh yang cukup signifikan dalam implementasi kebijakan. Tak jarang adanya perubahan kepemimpinan politik pada suatu wilayah juga berdampak pada perubahan implementasi suatu kebijakan.

Selain keempat faktor tersebut, sektor administratif juga berdampak pada implementasi

⁸ Riant Nugroho Dwidjowijoto, *Kebijakan Publik untuk Negara-Negara Berkembang* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2006).

⁹ Riant Nugroho Dwidjowijoto, *Kebijakan Publik untuk Negara-Negara Berkembang* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2006).

¹⁰ Arifin Tahir, *Kebijakan Publik dan Transparansi Penyelenggaraan Pemerintah Daerah* (Jakarta: Pustaka Indonesia Press, 2011).

¹¹ Haedar Akib, *Implementasi Kebijakan: Apa, Mengapa, dan Bagaimana?*, (Jurnal Administrasi Publik, Vol 1. No. 1 Tahun 2010).

¹² Josy Adiwisastro, "Prolog: Implementasi Kebijakan Publik, Menjembatani Visi dengan Realitas", dalam *Implementasi Kebijakan Publik* (Bandung: AIPI, 2006).

¹³ Djaja Saefullah, "Prakata" dalam *Implementasi Kebijakan Publik* (Bandung: AIPI, 2006).

¹⁴ Haedar Akib, *Implementasi Kebijakan: Apa, Mengapa, dan Bagaimana?* (Jurnal Administrasi Publik, Vol 1. No. 1 Tahun 2010).

¹⁵ Tachjan, *Implementasi Kebijakan Publik* (Bandung: AIPI, 2006), 2.

kebijakan publik. Organisasi, aparaturnya administratif, beserta berbagai perangkat administratif dibutuhkan dalam mendukung suksesnya implementasi kebijakan. Selain itu, Tachjan berpendapat bahwa sumberdaya politik dan ekonomi kelompok sasaran juga turut memberikan andil dalam kesuksesan atau kegagalan implementasi kebijakan.

Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif dengan tujuan untuk menemukan fakta dan data lapangan respon pihak-pihak yang terlibat dalam implementasi UU No 23/2011. Data diambil dari studi lapangan melalui wawancara. Pihak-pihak yang menjadi narasumber dalam penelitian ini adalah para pengurus LAZ dan Baznas di Kota Surabaya, Jawa Timur. Selain itu, untuk mengetahui bagaimana respon pihak pemerintah, dalam hal ini Kementerian Agama, peneliti juga melakukan wawancara kepada Kepala Seksi Zakat Kanwil Kementerian Agama. Wawancara dilakukan bulan Agustus 2015.

Studi literatur dilakukan untuk memahami makna yang terkandung dalam Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang zakat. Sumber rujukan utama dalam studi literatur adalah dokumen UU 23/2011. Artikel yang membahas UU tersebut juga dijadikan sebagai sumber data.

Untuk memastikan data dan fakta yang didapat adalah data yang sesuai dengan fakta dan dapat dipertanggungjawabkan, peneliti melakukan triangulasi data. Triangulasi dilakukan dengan cara membandingkan data hasil wawancara yang didapat dari berbagai narasumber. Selain itu, triangulasi juga dilakukan dengan membandingkan data hasil wawancara dengan kondisi dan fakta riil yang terjadi di lapangan. Data dan fakta yang telah diolah kemudian dianalisis menggunakan teori kebijakan publik.

B. PEMBAHASAN

Pengelolaan ZIS di Jawa Timur¹⁶

Jawa Timur merupakan salah satu provinsi yang memiliki jumlah pegawai terbesar di Indonesia. Berdasarkan hasil sensus penduduk

¹⁶ <http://indonesiadata.co.id/main/index.php/jumlah-penduduk>, diakses tanggal 18 Agustus 2015.

tahun 2010, jumlah penduduk Provinsi Jawa Timur tercatat sebanyak 37.476.757 jiwa. Angka ini menunjukkan Jawa Timur menjadi provinsi terbesar kedua di Indonesia setelah Provinsi Jawa Barat.

Provinsi Jawa Timur terdiri dari 29 kabupaten dan 9 kota. Ini menjadikan Jawa Timur sebagai provinsi yang memiliki kabupaten dan kota terbanyak di Indonesia. Kota Surabaya menjadi ibukota provinsi dengan jumlah penduduk pada tahun 2014 sebanyak 2.853.661 jiwa.¹⁷ Kota Surabaya menjadi kota yang memiliki populasi penduduk terbesar.

Dengan populasi penduduk muslim sebesar 95,76%¹⁸, Provinsi Jawa Timur memiliki potensi Zakat Infak dan Shodaqoh yang cukup besar. BAZNAS bekerjasama dengan Fakultas Ekonomi dan Manajemen (FEM) IPB pada tahun 2011 melakukan riset tentang potensi zakat yang diperoleh dari data SUSENAS BPS dan data dari BI. Berdasarkan hasil risetnya, Provinsi Jawa Timur menempati peringkat ketiga sebagai provinsi dengan jumlah potensi zakat terbesar. Dalam riset tersebut, Jawa Timur menyimpan potensi zakat sebesar 13,28 Trilyun.¹⁹

Meskipun belum dikaji secara mendalam, Kota Surabaya menjadi kota terbesar yang menyimpan potensi zakat. Hal ini sangat beralasan karena selain sebagai kota dengan populasi terbesar di Jawa Timur, Kota Surabaya juga tercatat sebagai ibukota provinsi. Dengan predikat yang dimilikinya, Kota Surabaya selain menjadi pusat administrasi Jawa Timur, juga berperan sebagai pusat ekonomi di Jawa Timur.

Dengan potensi yang dimilikinya, tahun 2014 BAZNAS Provinsi Jawa Timur baru dapat menghimpun dana Zakat, Infak dan Sadaqah (ZIS) sebesar 10 Milyar. Angka yang dapat dikumpulkan tentu masih sangat kecil dibandingkan dengan potensi yang ada, yaitu hanya sebesar 0,08%. Selain BAZNAS Provinsi Jawa Timur, beberapa LAZ juga melakukan kegiatan pengumpulan dan pendistribusian ZIS. Sebagaimana disampaikan oleh Guritno²⁰,

¹⁷ <http://surabayakota.bps.go.id/linkTabelStatis/view/id/323>, diakses tanggal 18 Agustus 2015

¹⁸ <http://www.jatimprov.go.id/site/kondisi-demografis/>, diakses tanggal 18 Agustus 2015.

¹⁹ Majalah Zakat, Edisi Mei-Juni 2013, 7.

²⁰ Wawancara dengan Guritno, Ketua FOZ Jawa Timur dan Pengurus LMI (Surabaya, 13 Agustus 2015).

Koordinator Forum Organisasi Zakat (FOZ) Jawa Timur, berdasarkan data yang dimilikinya tercatat sebanyak lebih dari 30 LAZ yang ada di Jawa Timur. Sebagian besar LAZ yang memiliki omzet besar berpusat di Kota Surabaya, diantaranya adalah YDSF Surabaya, Yatim Mandiri, Nurul Hayat, dan LMI.

Respon LAZ dan BAZNAS terhadap UU 23/2011

Setelah Undang-Undang Zakat Nomor 23 Tahun 2011 resmi disahkan, beragam reaksi diberikan oleh masyarakat, terutama LAZ. Meskipun FOZ (Forum Organisasi Zakat) sebagai wadah resmi LAZ tidak mengajukan upaya peninjauan kembali/*judicial review* (republika.co.id)²¹, tetapi beberapa LAZ yang tergabung dalam Komunitas Masyarakat Zakat (KOMAZ) yang terdiri dari berbagai LAZ termasuk Dompot Dhuafa, Yatim Mandiri, Rumah Zakat, dan lainnya, secara resmi mengajukan *judicial review* tertanggal 16 Agustus 2012.²²

Dalam konteks LAZ yang berpusat di Surabaya, Jawa Timur, respon LAZ terhadap UU 23/2011 cukup beragam. Sebagaimana disampaikan Guritno, Ketua Forum Organisasi Zakat Propinsi Jawa Timur sekaligus salah satu manajer di LMI, LAZ tidak seragam dalam merespon diberlakukannya UU 23/2011. Menurutnya, ada sebagian LAZ yang menyatakan keberatannya dan langsung menolak, tetapi sebagian besar LAZ yang berada di bawah koordinasinya menanggapi dengan penuh kehati-hatian. Mereka mengambil sikap menunggu terhadap implementasi UU ini.²³

Makinde menyatakan bahwa perangkat kebijakan cenderung ditolak jika peraturan perundang-undangan tersebut dinilai tidak memberikan manfaat.²⁴ Dalam konteks UU No. 23/2011, beberapa hal yang dianggap memberatkan oleh LAZ, menurut Guritno diantaranya adalah: *pertama*, kewajiban adanya audit setahun dua kali. Menurutnya sewajarnya

audit dilakukan setahun sekali. Sehingga ketika LAZ diwajibkan untuk diaudit sebanyak dua kali setahun, maka bagi sebagian LAZ, hal ini dirasa memberatkan. *Kedua*, pembatasan-pembatasan cabang. Peraturan perundangan yang baru membatasi jumlah cabang dalam satu provinsi hanya boleh berjumlah satu. Bagi LAZ yang sudah berdiri dan terlanjur memiliki cabang yang banyak, hal ini dinilai cukup menyulitkan. *Ketiga*, adanya sanksi bagi pengelola zakat yang selama ini sudah berjalan, terutama bagi pengelola yang sifatnya tradisional dan insidental seperti masjid, sekolah dan pesantren. Para pegiat LAZ merasa khawatir jika UU ini diterapkan, maka akan ada kriminalisasi bagi mereka. *Keempat*, kewenangan besar yang dimiliki oleh BAZNAS yaitu sebagai regulator dan operator. Guritno berpendapat seharusnya regulator dan operator tidak berada pada satu lembaga yang sama. Karena jika operator dan regulator berada dalam satu lembaga, secara umum kesan LAZ terhadap pemberlakuan UU 23/2011 menyulitkan mereka. Guritno menyampaikan:

“Bahkan kita mempertanyakan, pemerintah ini sepenuh hati nggak mendidik masyarakat untuk berzakat. Bikin undang-undang kok malah bikin rumit. Mau bayar zakat saja kok malah dipersulit”²⁵

Dalam implementasinya, LAZ memiliki kesan bahwa pihak BAZNAS menjadi bagian dari permasalahan implementasi UU 23/2011. Salah satu kesan didapatkan ketika BAZNAS justru terkesan sebagai auditor dibandingkan verifikator. Guritno mencontohkan saat LMI diverifikasi oleh BAZNAS, petugas tidak hanya sekedar melakukan verifikasi, tetapi juga sudah sebagaimana sikap seorang auditor.²⁶

Secara umum, sikap LAZ di Jawa Timur dapat digolongkan dalam tiga kategori:

1. LAZ yang memperlakukan dan mengajukan *judicial review*.

²¹ <http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/umum/12/04/19/m2qger-foz-tak-akan-uji-materi-uu-zakat>, diakses 7 Agustus 2015.

²² <http://m.inilah.com/news/detail/1896205/ketika-pengelolaan-zakat-mendapat-gugatan> diakses 19 Januari 2015.

²³ Wawancara dengan Guritno, Ketua FOZ Jawa Timur dan Pengurus LMI (Surabaya, 13 Agustus 2015).

²⁴ Taiwo Makinde, *Problems of Policy Implementation in Developing Nations: The Nigerian Experience* (J. Soc. Sci., 11(1), 2005), 63-69.

²⁵ Wawancara dengan Guritno, Ketua FOZ Jawa Timur dan Pengurus LMI (Surabaya, 13 Agustus 2015).

²⁶ LMI menjadi LAZ pertama di Jawa Timur yang mengajukan perijinan untuk menyesuaikan diri. Dokumen perijinan sudah diajukan sejak akhir tahun 2014, sesaat setelah Peraturan Pemerintah Nomor 14 tahun 2014 diterbitkan. Beberapa pekan setelahnya, datang dua orang utusan dari BAZNAS yang melakukan verifikasi dokumen. Namun demikian, kesan yang dihadapi oleh LMI, petugas tersebut tidak bertugas layaknya seorang verifikator tetapi lebih berperan sebagai auditor. (Wawancara dengan Guritno, Surabaya, 13 Agustus 2015).

Yayasan Yatim Mandiri sebagai yayasan yang mengoperasikan LAZ Yatim mandiri berdasarkan Risalah Sidang Perkara nomor 86/PUU-X/2012 yang dikeluarkan oleh Mahkamah Konstitusi menjadi salah satu LAZ yang mengajukan *judicial review* ke Mahkamah Konstitusi. Yayasan Yatim Mandiri bersama-sama dengan Yayasan Dompot Dhuafa, Yayasan Dana Sosial al-Falah Malang, dan beberapa Yayasan yang mengelola ZIS tergabung dalam tergabung dalam Komunitas Masyarakat Zakat (KOMAZ).

Menurut Nur Hidayat, Pembina Yayasan Yatim Mandiri, latar belakang penolakan UU No.23/2011 diantaranya dilatarbelakangi oleh faktor sosio psikologis. Ia menyatakan bahwa di kalangan aktifis pemberdayaan ekonomi umat yang menjalankan LAZ, UU ini dianggap sebagai bentuk penghambat perkembangan LAZ. Hal ini salah satunya dapat dilihat dari peran sentral BAZNAS sebagai satu-satunya lembaga yang berhak mengumpulkan dan mengelola dana zakat.

Kekhawatiran menjadi semakin besar ketika BAZNAS secara kelembagaan dipimpin oleh komisi yang dalam pemilihannya melibatkan Presiden dan DPR. Menurut Hidayat, kedua institusi tersebut adalah institusi politik yang dalam pengambilan keputusannya lebih didominasi aspek kepentingan dibandingkan aspek lainnya. Oleh karenanya, sebagian masyarakat pegiat ekonomi umat memiliki kekhawatiran jika rezim yang berkuasa adalah rezim yang tidak memiliki visi ekonomi maupun politik keumatan, dalam hal ini Islam, maka bisa jadi pengelolaan ekonomi umat, termasuk ZIS akan terhambat bahkan melemah.²⁷

2. LAZ yang mengambil sikap *wait and see*, melihat secara cermat dan kritis terhadap implementasi UU 23/2011

Berbeda dengan Yayasan Yatim Mandiri, Yayasan Lembaga Manajemen Infaq-Ukhuwah Islamiyah (LMI-UI) tidak turut serta dalam KOMAZ yang mengajukan *judicial review* ke Mahkamah Agung. Sebagaimana penuturan Eko Winarno, Manajer Umum dan SDM LMI, pihaknya beserta jajaran pembina, pengawas, dan pengurus mengambil sikap yang lebih berhati-hati dalam menyikapi diberlakukannya UU

No.23/2011. Pihaknya lebih memilih sikap *wait and see* terhadap implementasi UU ini. Menurutnya, UU No.23/2011 belum memberikan gambaran yang jelas terhadap maksud, tujuan, dan dampak yang ditimbulkan dari penerapan UU ini.²⁸

Meskipun memilih sikap hati-hati terhadap penerapan UU No.23/2011, LMI menjadi lembaga pertama yang mengajukan permohonan penyesuaian kepada BAZNAS. Namun demikian, karena terkendala persoalan administratif, yaitu SK Perijinan dari Menkumham yang sudah kadaluwarsa, sampai saat ini LMI belum mendapatkan rekomendasi dari BAZNAS untuk dikukuhkan sebagai LAZ.

3. LAZ yang mengambil sikap positif terhadap diberlakukannya UU No. 23/2011.

Sikap yang sedikit berbeda ditunjukkan oleh LAZ Yayasan Dana Sosial al-Falah (YDSF) Surabaya. Menurut Shakib Abdullah, Sekretaris Pengurus YDSF, pihaknya lebih bersikap untuk memandang permasalahan ini secara lebih positif. Sikap positif disini bukan berarti YDSF memandang positif diterbitkannya UU No, 23/2011, tetapi sikap positif disini lebih dimaknai sebagai sikap mental yang selalu mengambil sisi positif dari berbagai permasalahan yang dihadapi, termasuk potensi permasalahan dengan disahkannya UU No.23/2011. Shakib berujar:

"Membawa *Merah Putih* itu di depan semuanya. Konsep dasarnya itu amalkan *Merah Putih*, kalau hari ini kita bisa menyelesaikan lima bagian, bukan berarti besok saya akan keluar, enggak. Kapan menjadi tujuh bagian, kapan menjadi sepuluh bagian. Tidak sama (dalam hal visi antara LAZ dan UU No. 23/2011) itu bukan berarti harus bermusuhan, politik itu hanya lima tahunan"²⁹

Dalam konteks implementasi UU No.23/2011, YDSF Surabaya lebih memilih sikap untuk mentaati setiap peraturan administrasi yang berlaku, apalagi setelah selesainya proses *judicial review* dan keluarnya PP No.14/2014, maka permasalahan UU No.23/2011 dianggap selesai dan harus ditaati. Oleh karenanya, Shakib menjelaskan bahwa saat ini pihaknya sedang berkonsentrasi mempersiapkan segala peraturan

²⁸ Wawancara dengan Eko Winarno, Pengurus LMI Surabaya, (Surabaya, 13 Agustus 2015).

²⁹ Wawancara dengan Syakib Abdullah, Sekretaris YDSF Surabaya (Surabaya, 12 Agustus 2015).

²⁷ Wawancara dengan Nur Hidayat, Dewan Pembina Baznas Provinsi Jawa Timur, (Surabaya, 11 Agustus 2015).

administrasi yang harus dilengkapi dalam rangka pengajuan ijin sesuai dengan UU terbaru.

Namun demikian, LAZ diawal berlakunya UU No.23/2011 bersikap cukup reaktif dan kritis, setelah UU ini berkekuatan hukum tetap, seluruh LAZ termasuk Yatim Mandiri mentaati dan mengikuti peraturan tersebut. Saat ini Yatim Mandiri, sebagaimana pengakuan hidayat³⁰, sedang mempersiapkan berkas administratif yang dibutuhkan untuk pengajuan kepada BAZNAS. Pihaknya hanya menunggu hasil audit eksternal yang akan dilampirkan dalam berkas pengajuan, karena menurutnya berkas ini penting untuk dilampirkan agar dapat lebih meyakinkan.

Sementara itu, BAZNAS Provinsi dan Kabupaten/Kota menanggapi pemberlakuan UU No.23/2011 secara berbeda. Bagi BAZNAS Propinsi Jawa Timur yang sudah relatif stabil dalam pengelolaan organisasinya, implementasi UU ini dinilai tidak memberatkan. Menurut Kholik, Kepala Bagian Pengumpulan dan Pengembangan BAZNAS Propinsi Jawa Timur, pihaknya saat ini sudah mengajukan usulan kepada BAZNAS Pusat untuk dapat dikukuhkan. Namun demikian, pihaknya harus melengkapi persyaratan administratif tentang keterangan kesehatan dan tidak terlibat politik praktis bagi pengurus yang diajukan. Ia menambahkan, saat ini proses pengajuan sudah di proses di tingkat Pemerintah Provinsi dan tinggal menunggu persetujuan Gubernur Jawa Timur.³¹

Sikap keberatan datang dari pengurus BAZNAS tingkat Kabupaten/Kota, terutama BAZNAS yang belum berdiri dan sedang dalam proses perintisan. Sikap keberatan ini terutama menyangkut kewajiban pengurus BAZNAS harus berasal dari luar unsur pemerintah. Kholik menjelaskan bahwa sebagian besar penerimaan dana ZIS BAZNAS Provinsi maupun Kabupaten/Kota sangat tergantung dari pengumpulan dana yang berasal dari dana yang terkumpul dari PNS di masing-masing Satuan Kerja Perangkat Daerah (SKPD), dimana jaminan pengumpulan dana ini sangat tergantung dari dukungan pemerintah daerah.³² Jika ketentuan berdasarkan UU No.23/2011 harus dijalankan, maka akan ada

kekhawatiran bahwa BAZNAS tingkat Kabupaten/Kota yang baru akan kesulitan dalam pengumpulan ZIS.

Menghadapi permasalahan ini, BAZNAS Kabupaten/Kota di Jawa Timur memiliki sikap beragam dalam merespon implementasi UU No. 23/2011. Sebagian dari BAZNAS Kabupaten/Kota yang sudah berjalan melakukan upaya untuk menyesuaikan diri dan mendaftarkan ke BAZNAS Pusat, namun ada juga BAZNAS Kabupaten/Kota yang memilih sikap apatis dan tidak melakukan upaya apapun. Sikap apatis ini terutama diambil oleh BAZNAS Kabupaten/Kota yang baru merintis organisasinya.³³

Implementasi UU No. 23/11 dan Tantangannya

Tachjan mengidentifikasi empat faktor yang mempengaruhi implementasi sebuah kebijakan. Keempat faktor tersebut adalah sosial, teknologi, ekonomi, dan politik. Selain itu, ia juga memasukkan faktor administratif dan faktor kesiapan objek kebijakan sebagai bagian yang dapat berpengaruh terhadap implementasi kebijakan.

Dalam implementasi UU No. 23/2011, beberapa faktor diatas juga berdampak terhadap implementasi kebijakan.

a. Faktor sosial

Permasalahan sosial menjadi salah satu kendala yang cukup signifikan dalam implementasi UU No. 23/2011. Saat ini, masyarakat lebih senang menyalurkan zakat melalui lembaga yang secara geografis memiliki kedekatan lokasi seperti masjid dan pesantren³⁴. Selain itu, faktor kepercayaan dan kedekatan emosional juga menjadi salah satu pertimbangan kenapa donatur/muzaki lebih tertarik menyalurkan dana zakat ke masjid maupun pesantren.³⁵

Fakta sosial diatas menyebabkan lembaga-lembaga tradisional tersebut (masjid dan

BAZNAS tingkat Kabupaten/Kota. Pada faktanya, BAZNAS Kabupaten atau Kota yang beroperasi dengan baik seperti BAZNAS Kabupaten Gresik dan BAZNAS Kota Mojokerto, dipimpin oleh Bupati dan Walikota yang sedang menjabat. (wawancara dengan kholik dan Hanum).

³³ Wawancara dengan Kholik.

³⁴ Ahmad Mukri Aji, *Optimalisasi Peran Strategis Amil Zakat dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif di Indonesia* (Salam, Jurnal Filsafat dan Budaya Hukum, Tahun 2014), 42.

³⁵ Wawancara dengan Guritno, Ketua FOZ Jawa Timur dan Pengurus LMI (Surabaya, 13 Agustus 2015).

³⁰ Wawancara dengan Nur Hidayat.

³¹ Wawancara dengan Kholik, Kepala Bagian Pengumpulan dan Pengembangan BAZNAS Propinsi Jawa Timur (Surabaya, 12 Agustus 2015).

³² Dukungan pemerintah daerah sangat diperlukan bagi

pesantren) meskipun sebagai lembaga yang tidak terkonsentrasi dalam pengurusan zakat pada akhirnya berperan dalam pengumpulan zakat. Aktivitas masjid dan pesantren dalam pengumpulan zakat biasanya terjadi bertepatan dengan hari besar agama, seperti momen bulan ramadhan, perayaan idul fitri, dan idul adha.

Dengan peran yang dijalankan tersebut, maka secara langsung masjid dan pesantren akan menjadi objek yang disasar oleh UU No. 23/2011. Pasal 38 UU No. 23/2011 memuat larangan bagi siapapun untuk melakukan pengumpulan, pendistribusian, dan pendayagunaan zakat tanpa ijin dari pejabat yang berwenang. Hal ini dapat diartikan bahwa masjid dan pesantren yang tidak mendapatkan ijin dari pejabat yang berwenang, dilarang melakukan aktivitas pengumpulan zakat. Bahkan pada pasal selanjutnya, pasal 39, terdapat sanksi hukum bagi siapa saja yang melanggar ketentuan pasal 38. Masyarakat yang melanggar diancam sanksi maksimal hukuman penjara 5 tahun dan atau denda Rp. 500.000.000 (lima ratus juta rupiah).

Meskipun pasal ini telah direvisi secara lebih "lunak" oleh Mahkamah Konstitusi, tetap saja pelanggaran terhadap ketentuan pasal ini sangat berpotensi terjadi terutama di kota-kota besar. Hal ini karena MK hanya memberikan penjelasan bahwa frasa 'setiap orang' dalam Pasal 38 dan Pasal 41 UU Pengelolaan Zakat bertentangan, sepanjang tidak dimaknai dengan "mengecualikan perkumpulan orang, perseorangan tokoh umat Islam (alim ulama), atau pengurus/takmir masjid/musholla di suatu komunitas dan wilayah yang belum terjangkau oleh BAZ dan LAZ, dan telah memberitahukan kegiatan pengelolaan zakat dimaksud kepada pejabat yang berwenang."

Frasa tersebut hanya memberikan kebolehan bagi lembaga tradisional yang berada di wilayah pedalaman yang tidak tersentuh BAZNAS dan LAZ yang diperbolehkan mengelola dana zakat. Sementara lembaga tradisional yang berada di perkotaan, maka secara hukum mereka sudah tidak diperbolehkan melakukan pengumpulan dan pengelolaan zakat. Hal ini karena hampir di setiap kota besar, sudah berdiri BAZNAS dan LAZ.

Permasalahan lembaga tradisional semakin kompleks ketika ternyata sosialisasi UU No. 23/2011 kepada masyarakat belum terselenggara.

Sebagaimana pengakuan Ummu Choiriyah Hanum, sampai saat ini belum melaksanakan sosialisasi kepada masyarakat.³⁶

b. Faktor ekonomi

Faktor ekonomi menjadi variabel yang secara tidak langsung berpengaruh terhadap implementasi UU No. 23/2011. Peningkatan kesejahteraan masyarakat menjadi salah satu faktor yang mendorong tumbuh dan bermunculannya Lembaga Amil Zakat (LAZ) di masyarakat.³⁷

Semakin banyaknya LAZ yang berada di masyarakat, maka spektrum objek regulasi yang termuat dalam UU No. 23/2011 menjadi semakin luas. Hal ini tentu berimplikasi pada semakin kompleksnya permasalahan yang dihadapi dalam mengimplementasikan UU tersebut. Karena semakin banyak dan semakin beraneka ragam kelompok sasaran undang-undang, maka semakin sulit untuk mempengaruhi perilaku ke arah yang diinginkan.³⁸

Selain dari aspek penyelenggara, meningkatnya taraf ekonomi masyarakat dan disertai dengan adanya kesadaran dalam membayar zakat, juga berdampak pada perilaku sosial yang cenderung berpotensi melanggar UU. Sebagaimana disampaikan diatas, secara sosial, sebagian masyarakat masih lebih mempercayakan lembaga-lembaga tradisional untuk menyalurkan dana zakat mereka. Dengan demikian, tentu dapat disimpulkan bahwa jika kondisi perekonomian meningkat dan berimplikasi pada semakin banyaknya muzaki baru, maka semakin sulit bagi pemerintah untuk mengendalikan perilaku yang pada akhirnya berpotensi untuk melawan hukum.

c. Faktor politik

Dalam konteks politik praktis, permasalahan implementasi UU No. 23/2011 sudah selesai ketika UU ini disahkan oleh DPR di tahun 2011. Keberadaan UU ini juga semakin kuat secara hukum setelah MK menolak sebagian besar

³⁶ Wawancara dengan Ummu Choiriyah Hanum, Kasi Pemberdayaan Zakat, Kanwil kemenag Jawa Timur, Surabaya, 11 Agustus 2015).

³⁷ http://adiwarmankarim.com/index.php?option=com_content&view=article&id=96:fenomena-unik-di-balik-menjamurnya-laz-lembaga-amil-zakat-di-indonesia&catid=48:article&Itemid=65&lang=en, diakses 20 Agustus 2015.

³⁸ Tachjan, *Implementasi Kebijakan Publik* (Bandung: AIPI, 2006), 5.

gugatan yang dilakukan oleh KOMAZ. Namun demikian, kontroversi implementasi UU ini di masyarakat belum sepenuhnya reda. Dalam bahasa Nur Hidayat, saat ini ada sebagian LAZ yang secara terpaksa mengikuti tata aturan yang berlaku, namun sebenarnya mereka merasa keberatan.

Keberatan sebagian pengelola LAZ diantaranya adalah kekhawatiran-kekhawatiran yang muncul akibat posisi BAZNAS. Menurut mereka, posisi BAZNAS yang oleh undang-undang dijadikan sebagai regulator sekaligus eksekutor akan menimbulkan banyak permasalahan dalam pengelolaan zakat di Indonesia. Keresahan tersebut semakin kuat ketika berdasarkan UU No. 23/2011 pengurus BAZNAS ditentukan oleh dua institusi politik, yaitu Presiden dan DPR.

Bagaimanapun juga, menurut Hidayat, Presiden dan DPR adalah institusi politik dimana setiap keputusan yang diambil seringkali lahir dari jalan kompromi. Hidayat berujar;

“Jika pengurus BAZNAS diisi oleh orang-orang yang notabene titipan partai politik yang secara kapabilitas pengelolaan zakat diragukan, akan dibawa kemana pengelolaan zakat kita ke depan?”³⁹

Hidayat juga menambahkan bahwa karena sangat kental nuansa politiknya, maka sebagian aktivis yang bergerak dalam pengelolaan zakat merasa khawatir jika di masa yang akan datang kepemimpinan negeri ini diisi oleh orang-orang yang berasal dari kelompok sekuler dan anti Islam. Mereka khawatir jika kondisi ini terjadi, maka akan berdampak pada merosotnya kualitas pengelolaan zakat.⁴⁰

Dalam konteks BAZNAS Provinsi atau Kabupaten/Kota, permasalahan politik juga menjadi kendala yang dihadapi. Saat ini, BAZNAS Provinsi, terutama Kabupaten/Kota sangat tergantung dengan pengumpulan ZIS dari SKPD Pemerintah Daerah. Kondisi ini menuntut adanya perhatian yang cukup serius dari Pemerintah Daerah untuk mengeluarkan regulasi yang mendukung berjalannya operasional

BAZNAS.⁴¹

Secara fakta, dukungan penuh tersebut hanya akan didapat jika pimpinan dari Pemerintah Daerah (bupati/walikota atau wakil bupati/wakil walikota) menjadi bagian dari kepengurusan BAZNAS. Dua BAZNAS Kabupaten dan Kota yang perkembangannya bagus seperti BAZNAS Kota Mojokerto dan BAZNAS Kabupaten Gresik, keduanya dipimpin langsung oleh Walikota dan Bupati yang sedang aktif menjabat. Melalui kebijakan yang mereka ambil BAZNAS dapat menjalankan operasional organisasi secara baik. (wawancara dengan Kholik).

Sementara di sisi lain, jika Pemerintah Daerah tidak memiliki itikad untuk mendukung operasional BAZNAS, maka yang terjadi justru sebaliknya. Seperti yang terjadi di Kota Surabaya, sejak tahun 2013 BAZNAS Kota Surabaya dibekukan kepengurusannya oleh walikota. Secara normatif, alasan yang disampaikan oleh pihak walikota, sebagaimana yang dimuat dalam berbagai media massa adalah adanya dugaan korupsi yang dilakukan oleh pengurus BAZNAS Kota Surabaya.⁴²

Namun demikian, pandangan berbeda disampaikan oleh Hanum dan Kholik.⁴³ Menurut mereka, terdapat faktor sejarah yang kurang harmonis antara walikota, dalam hal ini Tri Risma Harini dengan BAZNAS Kota Surabaya. Adanya komunikasi yang tidak berjalan mengakibatkan hubungan kedua lembaga tidak harmonis yang berujung pada pembekuan BAZNAS Kota Surabaya.

Salah satu indikasi dari kurang harmonisnya hubungan antara Kementerian Agama dengan walikota, adalah tidak adanya respon yang diberikan atas surat yang diajukan oleh Kanwil Kementerian Agama yang berkeinginan untuk audiensi sesaat setelah isu pembekuan BAZNAS Kota Surabaya muncul di media massa. Menurut Hanum, pihaknya sudah berusaha membangun

³⁹ Wawancara dengan Nur Hidayat, Dewan Pembina Baznas Provinsi Jawa Timur, (Surabaya, 11 Agustus 2015).

⁴⁰ Wawancara dengan Nur Hidayat, Dewan Pembina Baznas Provinsi Jawa Timur, (Surabaya, 11 Agustus 2015).

⁴¹ Wawancara dengan Kholik, Kepala Bagian Pengumpulan dan Pengembangan BAZNAS Propinsi Jawa Timur (Surabaya, 12 Agustus 2015).

⁴² <http://nasional.news.viva.co.id/news/read/643168-wali-kota-risma-bekukan-badan-amil-zakat-surabaya>, diakses tanggal 20 Agustus 2015, lihat juga <http://regional.kompas.com/read/2015/06/26/18110011/Dinilai.Salahi.Aturan.Badan.Amil.Zakat.Dibekukan.Risma>, diakses tanggal 20 Agustus 2015.

komunikasi dengan Walikota Surabaya. Ia menyatakan bahwa Kanwil Kementerian Agama beberapa waktu lalu mengirimkan surat audiensi kepada Walikota Surabaya. Namun sampai saat ini, berdasarkan penelusurannya, surat itu hanya mendapatkan disposisi dengan catatan “untuk diketahui” sehingga sampai saat ini upaya audiensi tersebut masih belum dapat terlaksana.

d. Faktor administratif

Selain kendala politis, implementasi UU No. 23/2011 juga menghadapi kendala administratif. Meskipun sudah diundangkan sejak tahun 2011, namun perangkat peraturan turunannya baru terbit tahun 2014, yaitu dengan terbitnya Peraturan Pemerintah (PP) Nomor 14 Tahun 2014 tentang Pengelolaan Zakat. Jeda waktu tiga tahun merupakan jangka yang cukup lama.

Lamanya produk PP yang menjabarkan UU No. 23/2011 terjadi salah satunya disebabkan oleh proses hukum yang menyertai UU No. 23/2011. Undang-undang ini mendapatkan perlawanan dari sebagian masyarakat. Masyarakat yang tergabung dalam Komunitas Masyarakat Zakat (KOMAZ) mengajukan *Judicial review* terhadap UU No. 23/2011. KOMAZ mengajukan uji materi UU No. 23/2011 ke Mahkamah Konstitusi Kamis, 16 Agustus 2012⁴⁴, setahun setelah UU ini disahkan. Setelah melalui persidangan yang cukup panjang, akhirnya Mahkamah Konstitusi mengambil keputusan sidang pada hari Kamis, 31 Oktober 2013.⁴⁵ Dalam putusannya, MK mengabulkan sebagian gugatan dan menolak sebagian lainnya.

Lamanya proses persidangan membuat Rancangan Peraturan Pemerintah (RPP) yang menjabarkan UU No. 23/2011 turut terkendala. Setelah MK memutuskan perkara Uji Materi, Peraturan Pemerintah yang menjabarkan secara lebih detil UU No. 23/2011 akhirnya ditandatangani oleh Presiden RI tanggal 14 Februari 2014.

Permasalahan administratif tidak secara

⁴³ Wawancara dengan Kholik, Kepala Bagian Pengumpulan dan Pengembangan BAZNAS Propinsi Jawa Timur (Surabaya, 12 Agustus 2015) dan wawancara dengan Ummu Choiriyah Hanum, Kasi Pemberdayaan Zakat, Kanwil Kemenag Jawa Timur, Surabaya, 11 Agustus 2015).

⁴⁴<http://www.suaramerdeka.com/v1/index.php/read/cetak/2012/08/17/196127/UU-Zakat-Digugat-ke-MK>, diakses 18 Agustus 2015.

⁴⁵<http://www.republika.co.id/berita/koran/news-update/13/11/01/mvjnfm-mahkamah-konstitusi-revisi-uu-zakat>.

otomatis selesai dengan terbitnya PP No 14 Tahun 2014. Peraturan ini masih memerlukan perangkat peraturan yang merinci secara lebih teknis implementasi UU No. 23/2011. Peraturan tersebut, sebagaimana diamanahkan oleh UU No. 23/2011 harus dikeluarkan oleh kementerian yang bertanggung jawab dalam pengelolaan zakat yaitu Kementerian Agama. Namun demikian, sampai laporan penelitian ini ditulis, Peraturan Menteri Agama yang berfungsi sebagai perangkat peraturan teknis yang dibutuhkan untuk implementasi UU No. 23/2011 belum juga terbit.

Belum terbitnya PMA semakin diperparah dengan ketidaksiapan BAZNAS Pusat yang oleh undang-undang diberikan kewenangan sebagai regulator maupun aktor utama pengelolaan zakat. Selama penelitian dilangsungkan, BAZNAS belum menyusun regulasi dan pedoman resmi yang dapat dijadikan acuan bagi LAZ untuk mendaftarkan diri.

Permasalahan administratif diatas ternyata sangat berpengaruh terhadap implementasi UU No. 23/2011 di lapangan. Banyak LAZ yang pada akhirnya mengurungkan niatnya untuk mendaftarkan diri karena belum jelasnya aturan regulasi dan pedoman yang dikeluarkan oleh BAZNAS.⁴⁶ Bahkan tidak hanya itu, permasalahan ini juga menjadi kendala bagi LAZ yang sedang mendaftarkan diri. Sebagaimana disampaikan oleh Sani, Guritno, dan Sumarno, lembaganya merasa cukup kesulitan dan kerepotan dengan sering berubahnya aturan administratif pendaftaran LAZ. Bahkan YDSF, sebagaimana pengakuan Sani, cukup dirugikan dengan berbagai peraturan lisan yang disampaikan oleh pengurus BAZNAS. Menurutnya, karena peraturan bersifat lisan, maka seringkali mengalami perubahan tanpa ada konfirmasi terlebih dahulu.⁴⁷

Permasalahan administratif menjadi semakin kompleks dengan ketidaksiapan Kementerian Agama sebagai kementerian yang menjadi *leading sector* penerapan UU No. 23/2011. Ketidak siapan dapat dilihat dari kekurangsiapan aparaturnya Kanwil Kementerian Agama Jawa Timur. Sebagaimana temuan di lapangan, Kanwil

⁴⁶ Wawancara dengan Guritno, Ketua FOZ Jawa Timur dan Pengurus LMI (Surabaya, 13 Agustus 2015).

⁴⁷ Wawancara dengan Jauhari Sani, Guritno dan Sumarno (Surabaya, 10-13 Agustus 2015).

Kemenag Jawa Timur, dalam hal ini Seksi Zakat tidak memiliki daftar LAZ yang beroperasi di Jawa Timur. Ketiadaan data LAZ yang beroperasi cukup menjadi indikasi bahwa selama ini, Kanwil Kementerian Agama Jawa Timur tidak melakukan komunikasi kepada LAZ yang ada di wilayah kerjanya.

Bahkan dalam hal sosialisasi UU No. 23/2011, LAZ tidak pernah mendapatkan sosialisasi dari Kanwil Kementerian Agama.⁴⁸ Mereka mendapatkan informasi dari jalur lain seperti FOZ maupun jalur komunikasi non formal dengan pengurus BAZNAS.⁴⁹

Tidak adanya pembinaan dan komunikasi antara LAZ dan Kanwil Kementerian Agama terkonfirmasi dengan pengakuan Guritno dan Sumarno, bahwa selama ini LAZ LMI dan Yatim Mandiri tidak pernah mendapatkan pembinaan dan pengawasan dari Kanwil Kementerian Agama.⁵⁰ Bahkan menurut pengakuan Sumarno, Yatim Mandiri justru lebih sering mendapatkan perhatian dan pelatihan dari Kementerian Sosial dan Kementerian Pendidikan. Dengan nada sumir Sumarno menyampaikan:

“Donatur kami banyak yang berasal dari pegawai Kanwil Kemenag, tetapi kami tidak pernah mendapatkan pembinaan dari Kemenag.”⁵¹

Permasalahan administratif semakin menjadi polemik jika dihubungkan dengan ketentuan pada pasal 43 ayat (4) yang berbunyi “LAZ sebagaimana dimaksud pada ayat (3) wajib menyesuaikan diri paling lambat 5 (lima) tahun terhitung sejak Undang-Undang ini diundangkan”.⁵² Dalam dokumen Penjelasan atas Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat disebutkan bahwa pasal 43 ayat (4) cukup jelas. Dengan artian bahwa ketentuan itu harus dilaksanakan dan selambat-lambatnya, LAZ

diberikan waktu selama lima tahun untuk menyesuaikan diri.

Jika diartikan bahwa jangka waktu lima tahun diberikan setelah UU No. 23/2011 disahkan, maka LAZ memiliki waktu untuk menyesuaikan diri dengan peraturan perundang-undangan tersebut paling lambat tanggal 25 November tahun 2016, atau dengan kata lain, hanya diberikan waktu selama satu tahun lagi.

Jangka waktu yang hanya satu tahun, sementara kesiapan aparatur birokrasi beserta aspek administratifnya yang masih belum tertata rapi menyimpan potensi permasalahan yang cukup besar. Banyaknya LAZ yang beroperasi akan berhadapan dengan ancaman hukum yang termuat dalam pasal 38 dan 41.⁵³ Tidak hanya disebabkan oleh keengganan sebagian LAZ, tetapi justru disebabkan oleh prosedur pendaftaran yang secara administratif memerlukan waktu yang lama.

Lamanya waktu yang dibutuhkan dapat disebabkan setidaknya oleh beberapa kendala yaitu: belum tersedianya perangkat regulasi yang menjabarkan UU No. 23/2011 dan PP No. 14 2014 dalam bentuk Peraturan Menteri Agama, *Standard Operation Precedure (SOP)* pendaftaran LAZ, dan peraturan administratif lainnya: ketidaksiapan BAZNAS sebagai regulator; dan ketidaksiapan aparatur Kementerian Agama, terutama dalam hal penyiaran regulasi serta sosialisasinya. Sementara itu, kendala yang dihadapi oleh BAZNAS Provinsi dan Kota/Kabupaten berupa kendala yang sifatnya politis juga dipastikan tidak mudah untuk dicarikan alternatif solusi.

e. Faktor kesiapan lembaga

Kesiapan lembaga sasaran menjadi salah satu faktor yang berdampak pada implementasi UU No. 23/2011. Sebagaimana dialami oleh LMI, lembaganya merupakan LAZ pertama yang melakukan pendaftaran kepada BAZNAS. Namun demikian, karena salah satu dokumen yang dikirimkan telah kadaluarsa, maka BAZNAS belum dapat menindaklanjuti pendaftaran.

⁴⁸ Wawancara dengan Guritno, Jauhari Sani, Sumarno (Surabaya, 10-13 Agustus 2015).

⁴⁹ Meskipun Kanwil Kemenag Jatim tidak pernah melakukan sosialisasi UU No. 23/2011 kepada LAZ, namun demikian menurut pengakuan Hanum, Kasi Zakat Kanwil Kemenag Jatim, pihaknya sudah melakukan sosialisasi dua kali dengan unit sasaran para pengurus masjid dan LAZ yang berada di bawah naungan Nahdatul Ulama dan Muhammadiyah (LAZNU dan LAZISMU). (Wawancara dengan Hanum, Surabaya, 9 Agustus 2015).

⁵⁰ Wawancara dengan Guritno dan Sumarno (Surabaya, 10-13 Agustus 2015).

⁵¹ Wawancara dengan Sumarno.

⁵² Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat.

⁵³ Pasal 38 UU No. 23/2011 berbunyi “Setiap orang dilarang dengan sengaja bertindak selaku amil zakat melakukan pengumpulan, pendistribusian, atau pendayagunaan zakat tanpa izin pejabat yang berwenang.” Sementara itu, pasal 41 UU No. 23/2011 berbunyi “Setiap orang yang dengan sengaja dan melawan hukum melanggar ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 38 dipidana dengan pidana kurungan paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp50.000.000,00 (lima puluh juta rupiah).”

Permasalahan menjadi sedikit lebih rumit ketika persyaratan yang kadaluarsa tersebut secara administratif baru dapat diperbaharui dalam waktu enam bulan.

Berbeda dengan LMI, LAZ Yatim Mandiri menjadi salah satu LAZ yang sampai saat ini belum mendaftarkan diri ke BAZNAS. Namun demikian, menurut pengakuan Hidayat, pihaknya saat ini sedang melakukan persiapan administratif sebagai prasyarat pendaftaran.

Menurut pengakuan Sani, UU No. 23/2011 telah memaksa LAZ untuk melakukan pembenahan-pembenahan, baik administratif maupun manajerial. LAZ YDSF, sebagaimana diceritakan Sani, saat ini termasuk lembaga yang sedang berbenah dalam rangka memenuhi persyaratan peraturan perundang-undangan. Salah satu bentuk serius YDSF dalam berbenah, tanggal 22 Agustus 2015 lembaganya akan melakukan rapat yang melibatkan seluruh unsur pimpinan, termasuk dewan pembina, pengawas, dan pengurus untuk mempersiapkan berbagai persyaratan pendaftaran.

Kesiapan lembaga juga menjadi faktor utama bagi LAZ berskala kecil. Menurut penuturan Guritno, LAZ kecil yang sampai saat ini belum mengajukan pendaftaran, dikarenakan lembaga-lembaga ini secara administratif belum memiliki kesiapan. Namun demikian, menurut pemantauannya selama menjadi ketua FOZ, LAZ kecil saat ini sedang berusaha untuk melakukan pembenahan internal guna memenuhi persyaratan pendaftaran.

Kesiapan lembaga juga menjadi faktor utama bagi BAZNAS Kabupaten/Kota. Sebagaimana disampaikan sebelumnya, masih banyak BAZNAS Kabupaten/Kota yang secara institusi belum berdiri secara mapan. Bahkan beberapa diantaranya terkategori beku atau dibekukan. Bagi BAZNAS yang termasuk dalam kategori ini, mereka akan kesulitan untuk mengikuti persyaratan administratif yang termuat dalam peraturan perundang-undangan. BAZNAS dalam kategori ini pada akhirnya, sebagaimana penuturan Kholik, memilih untuk berhenti beroperasi dan tidak melakukan proses pendaftaran.⁵⁴

f. Faktor teknologi

Dalam hal implementasi UU No. 23/2011, faktor teknologi belum sepenuhnya diterapkan, terutama dalam proses pendaftaran BAZNAS Propinsi dan Kabupaten/Kota serta LAZ. Dengan batasan waktu yang tinggal satu tahun, penggunaan perangkat teknologi, terutama aplikasi pendaftaran yang berbasis IT mutlak diperlukan. Banyaknya LAZ yang tumbuh dan berkembang serta sebaran LAZ yang cukup divergen tentu akan menyulitkan jika proses pendaftaran dilakukan secara manual.

Teknologi juga dapat digunakan untuk meningkatkan sosialisasi kepada masyarakat. Fakta penelitian menunjukkan bahwa faktor sosialisasi menjadi salah satu permasalahan utama implementasi UU No. 23/2011. Dengan berkembangnya teknologi, terutama teknologi yang berbasis internet dan jaringan nir kabel dapat dimanfaatkan secara optimal untuk meningkatkan sosialisasi kepada masyarakat. Penggunaan teknologi yang tepat guna dan tepat sasaran juga dapat menjadi salah satu solusi keterbatasan dana yang dimiliki oleh pemerintah.

C. PENUTUP

Kesimpulan

Penelitian ini menunjukkan bahwa banyak faktor yang menjadi kendala dalam implementasi Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat. Selain faktor ketidaksiapan subyek/sasaran implementasi, yaitu masyarakat dan Lembaga Amil Zakat (LAZ), kendala administratif serta ketidaksiapan regulator (BAZNAS), juga operator (pihak pemerintah, dalam hal ini Kementerian Agama) memiliki andil yang cukup signifikan.

Secara umum tidak ada BAZNAS dan LAZ yang berniat untuk melakukan pembangkangan ataupun perlawanan terhadap implementasi UU No.23/2011. Mereka, terutama LAZ yang berskala besar dan menengah, saat ini sedang menyiapkan berbagai persyaratan administratif yang diperlukan. Kendala yang mereka hadapi secara garis besar dapat dibagi dalam dua kategori yaitu kendala internal dan kendala eksternal. Kendala internal terkait aturan organisasi yang bersifat kolektif kolegial. Hal ini berdampak pada setiap keputusan yang diambil harus melalui mekanisme rapat yang terkadang memakan waktu cukup lama. Selain itu, bagi LAZ yang skalanya kecil, beberapa persyaratan administratif

⁵⁴ Wawancara dengan Kholik, Kepala Bagian Pengumpulan dan Pengembangan BAZNAS Propinsi Jawa Timur (Surabaya, 12 Agustus 2015).

dirasa cukup memberatkan. Sehingga mereka sampai saat ini belum dapat melakukan pendaftaran sebagaimana amanah UU.

Sementara itu, kendala eksternal yang dihadapi oleh LAZ dalam upayanya menyesuaikan diri dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku di antaranya adalah:

1. Kurang optimalnya peran aktif pemerintah, dalam hal ini Kementerian Agama, dan juga BAZNAS untuk melakukan sosialisasi terhadap implementasi UU No. 23/2011 dan PP No.14/2014. Hal ini berdampak pada tidak jelasnya interpretasi terhadap perangkat peraturan tersebut, sehingga LAZ memiliki interpretasi yang tidak seragam terhadap peraturan ini.
2. Peraturan Pemerintah yang mengatur implementasi UU No. 23/2011 yang disahkan diakhir tahun 2014 juga berdampak pada lambatnya respon LAZ dalam menyesuaikan diri. Sejak UU 23/2011 diundangkan tahun 2011, praktis LAZ hanya bersikap menunggu tanpa dapat melakukan respon apapun. Hal ini karena perangkat peraturan yang mengatur secara lebih rinci UU tersebut belum tersedia, sehingga praktis selama kurun 3 tahun (dari 2011-2013) UU tersebut tidak dapat diikuti oleh LAZ.
3. Standar kelengkapan administratif yang terus berubah juga menyulitkan LAZ dalam mempersiapkan berkas administratif. Selain itu, peraturan yang cukup ketat secara normatif juga dirasa memberatkan bagi LAZ untuk mendaftarkan diri.

Kesimpulan lain dari penelitian ini adalah ditemukannya ketidaksiapan masyarakat secara umum dalam mengikuti implementasi UU No. 23/2011. Waktu yang tinggal satu tahun yang diberikan oleh undang-undang dinilai tidak

cukup memberikan ruang bagi masyarakat luas. Indikasi dari ketidaksiapan itu adalah LAZ yang keseharian telah melakukan aktivitas pengumpulan dan pengelolaan ZIS sampai saat ini baru bergerak untuk merespon UU No. 23/2011, maka lembaga lain yang tidak fokus dalam pengumpulan dan pengelolaan dana ZIS tetapi mereka melakukannya seperti masjid, pesantren, dan sekolah, mereka dapat dipastikan belum melakukan upaya penyesuaian diri terhadap kebijakan baru. Terlebih, jika melihat fakta LAZ di Kota Surabaya, Jawa Timur yang secara fakta merupakan kota terbesar kedua di Indonesia tidak mendapatkan sosialisasi dari pihak berwenang baik Kementerian Agama maupun BAZNAS, maka kuat dugaan masyarakat umum juga belum mendapatkan sosialisasi yang memadai.

Saran

Fakta di lapangan menunjukkan bahwa dapat digolongkan terjadi permasalahan darurat yang dialami oleh masyarakat dalam menghadapi implementasi UU No. 23/2011. Oleh karenanya perlu adanya upaya yang serius dari seluruh pihak untuk mendorong percepatan implementasi dengan:

1. Kementerian Agama dan atau BAZNAS diharapkan melakukan sosialisasi secara lebih massif kepada masyarakat umum maupun LAZ.
2. Kementerian Agama beserta BAZNAS harus segera merumuskan strategi percepatan sistem dan proses administrasi bagi LAZ yang akan mendaftar.

Dalam rangka percepatan proses administrasi pendaftaran, dukungan pemerintah daerah sangat diperlukan bagi BAZNAS tingkat Kabupaten/Kota.[]

DAFTAR PUSTAKA

Buku dan Jurnal

- Adiwisastra, Josy. "Prolog: Implementasi Kebijakan Publik, Menjembatani Visi dengan Realitas", dalam *Implementasi Kebijakan Publik*. Bandung: AIPI, 2006.
- Aji, Ahmad Mukri. *Optimalisasi Peran Strategis Amil Zakat dalam Perspektif Hukum Islam dan Hukum Positif di Indonesia*, Salam, Jurnal Filsafat dan Budaya Hukum, Tahun 2014, 33-44.
- Akib, Haedar. *Implementasi Kebijakan: Apa, Mengapa, dan Bagaimana?* Jurnal Administrasi Publik, Vol 1. No. 1 Tahun 2010.
- Beik, Irfan Syauki. *Outlook Zakat Nasional: Tantangan UU No. 23/2011*, Jurnal Iqtishodia, Jurnal Ekonomi Islam Republika, Kamis, 23 Desember 2013, 23.
- Dwidjowijoto, Riant Nugroho. *Kebijakan Publik untuk Negara-Negara Berkembang*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2006.
- Fuadi, Hasballah Thayyeb, Suhaidi dan Tan Kamello. *Conflict setting Between Zakat as a Deduction of Income Tax (Taxes Credit) and Zakat as Deduction of Taxable Income (Taxes Deductable: A Research in Aceh Province, Indonesia)*. IOS Journal of Economic and Finance Volume 6, Issue 2. Maret-April 2015, 40-49.
- Makinde, Taiwo. *Problems of Policy Implementation in Developing Nations: The Nigerian Experience*. J. Soc. Sci., 11(1), 2005: 63-69.
- Istutik, *Analisis Implementasi Akuntansi Zakat dan Infak/ Sedekah (PSAK:109) pada Lembaga Amil Zakat di Kota Malang*. Jurnal Akuntansi Aktual, Vol. 2, Nomor 1. Januari 2013, 19-24.
- Saefullah, Djaja. "Prakata", dalam *Implementasi Kebijakan Publik*. Bandung: AIPI, 2006.
- Tahir, Arifin. *Kebijakan Publik dan Transparansi Penyelenggaraan Pemerintah Daerah*. Jakarta: Pustaka Indonesia Press, 2011.
- Tachjan. *Implementasi Kebijakan Publik*. Bandung: AIPI, 2006.
- Website**
- <http://majalah.hidayatullah.com/2010/06/siapa-berhak-kelola-zakat/>, diakses tanggal 8 Juni 2016
- <http://zakat.or.id/judicial-review-uu-pengelolaan-zakat-oleh-mk/#sthash.HZaACVoU.dpbs>, diakses 20 Agustus 2015
- <http://www.jatimprov.go.id/site/kondisi-demografis/>, diakses tanggal 18 Agustus 2015
- <http://nasional.republika.co.id/berita/nasional/umum/12/04/19/m2qger-foz-tak-akan-uji-materi-uu-zakat>, diakses 7 Agustus 2015.
- <http://m.inilah.com/news/detail/1896205/ketika-pengelolaan-zakat-mendapat-gugatan> diakses 19 Januari 2015.
- http://adwarmankarim.com/index.php?option=com_content&view=article&id=96:fenomena-unik-di-balik-menjamurnya-laz-lem-baga-amil-zakat-di-indonesia&catid=48:article&Itemid=65&lang=en, diakses 20 Agustus 2015.
- <http://nasional.news.viva.co.id/news/read/643168-wali-kota-risma-bekukan-badan-amil-zakat-surabaya>, diakses tanggal 20 Agustus 2015,
- <http://regional.kompas.com/read/2015/06/26/18110011/Dinilai.Salahi.Aturan.Badan.Amil.Zakat.Dibekukan.Risma>, diakses tanggal 20 Agustus 2015.
- <http://www.suaramerdeka.com/v1/index.php/read/cetak/2012/08/17/196127/UU-Zakat-Digugat-ke-MK>, diakses 18 Agustus 2015.
- <http://www.republika.co.id/berita/koran/news-update/13/11/01/myjnmf-mahkamah-konstitusi-revisi-uu-zakat>, diakses 7 Agustus 2015.
- <http://indonesiadata.co.id/main/index.php/jumlah-penduduk>, diakses tanggal 18 Agustus 2015.
- <http://surabayakota.bps.go.id/linkTabelStatis/view/id/323>, diakses tanggal 18 Agustus 2015.

Wawancara

- Wawancara dengan Guritno, Ketua FOZ Jawa Timur dan Pengurus LMI (Surabaya, 13 Agustus 2015)
- Wawancara dengan Nur Hidayat, Dewan Pembina Baznas Provinsi Jawa Timur, dan Dewan Pembina Yatim Mandiri. (Surabaya, 11 Agustus 2015).
- Wawancara dengan Sumarno, Pengurus Harian Yatim Mandiri Surabaya (12 Agustus 2015)

Wawancara dengan Eko Winarno, Pengurus LMI Surabaya, (Surabaya, 13 Agustus 2015).

Wawancara dengan Jauhari Sani, Ketua Pengurus Harian YDSF Surabaya (Surabaya, 12 Agustus 2015).

Wawancara dengan Syakib Abdullah, Sekretaris YDSF Surabaya (Surabaya, 12 Agustus 2015).

Wawancara dengan Kholik, Kepala Bagian Pengumpulan dan Pengembangan BAZNAS Propinsi Jawa Timur (Surabaya, 12 Agustus 2015).

Wawancara dengan Ummu Choiriyah Hanum, Kasi Pemberdayaan Zakat, Kanwil kemenag Jawa Timur, Surabaya, 11 Agustus 2015).

Majalah

Majalah Zakat, Edisi Mei-Juni 2013, 7

Peraturan Perundangan

Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat.

HAJI ABDUL KARIM AMRULLAH ULAMA PEMBAHARU ISLAM DI MINANGKABAU

NOVITA SISWAYANTI*

ABSTRAK

Haji Abdul Karim Amrullah merupakan ulama pembaharu Islam di Minangkabau yang berperan dan berkiprah dalam dakwah dan tablig memurnikan pengamalan nilai-nilai ajaran Islam yang sudah bercampur dengan bid'ah, taklid, dan khurafat. sehingga selaras dengan filsafat adat Minangkabau 'adat basandi syara' syara' basandi kitabullah. Haji Abdul Karim Amrullah yang familiar dikenal dengan nama Haji Rasul seorang mubaligh purifikator yang menyiarkan dakwah Islam secara lisan maupun tulisan. Ia bersama Kaum Mudo Minangkabau mencurahkan gagasan dan pemikiran pembaharuannya melalui Majalah Al-Munir. Ia menegakkan pondasi pembaharuan Islam di Minangkabau melalui pendidikan di Surau Jembatan Besi (Madrasah Sumatera Thawalib) dan Muhammadiyah sebagai lembaga sosial yang memberikan perhatian kepada nasib bangsa. Penelitian ini berupaya untuk mengkaji profil ketokohan peran dan kiprah Haji Rasul dalam perkembangan dan pembaharuan Islam di Minangkabau. Metode dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dengan pendekatan sejarah dengan mengkaji seluruh aspek kehidupan sang tokoh. Dengan perspektif ini, diharapkan dapat diungkap keseluruhan sosok Haji Rasul, mulai dari latar belakang keluarga, latar sosial, pendidikan, corak pemikiran dan karya-karya keagamaannya, perannya dalam kegiatan dakwah dan pendidikan, warisan kelembagaan, dan pengaruh pemikirannya bagi masyarakat.

KATA KUNCI:

Haji Rasul, Ulama, Pembaharu Islam

ABSTRACT

Haji Abdul Karim Amrullah is an Islamic reformer from Minangkabau who played a significant role in dawah and tabligh in the spirit of purifying the practice of Islamic values from the practice of bid'ah, taqlid, and khurafat. His struggle was in line with the philosophy of traditional Minangkabau 'adat basandi syara', syara' basandi kitabullah'. Haji Abdul Karim Amrullah who was known as Haji Rasul preached Islamic teaching both in oral and in writing. Along with Kaum Mudo Minangkabau (the youth of Minangkabau), he shared his thoughts through the Al-Munir magazine. He enforced the foundation of Islamic reformation through education by establishing Surau Jembatan Besi (Madrasah Sumatra Thawalib) and Muhammadiyah as social foundations that concern about the nation. This study examines the figure and the role of Haji Rasul in the development and renewal of Islam in Minangkabau. By employing qualitative method, particularly the historical approach, this study investigates all aspects of Haji Rasul's life. With this perspective, the profile of Haji Rasul is intensively revealed, ranging from his family background, social background, education, patterns of thought, religious works, dawah activities, his role in education, his institutions, and his impact to the society.

KEY WORDS:

Haji Rasul, Scholar, Islamic Reformer

*Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat, Jl. MH. Thamrin, No. 6, Jakarta Pusat-Indonesia. Email: iieta_1717@yahoo.com.

** Naskah diterima Oktober 2015, direvisi penulis Mei 2016, disetujui untuk diterbitkan Juni 2016

A. PENDAHULUAN

Haji Abdul Karim Amrullah yang dikenal dengan nama Haji Rasul ialah salah seorang dari tiga serangkai pembaharu Islam di Minangkabau Haji Abdullah Ahmad dan Syeh Muhammad Jamil Jambek pada awal abad ke-20 Masehi. Haji Rasul dan kedua sahabatnya dikenal sebagai penggagas pertama gerakan pembaharu Kaum Mudo Minangkabau yang menebarkan ide dan pemikiran pembaharuannya murni mengedepankan intelektualisme yang bertumpu pada kekuatan penalaran bukan kekuatan fisik. Iapeloper pembaharuan Islam bercorak pemikiran moderat dengan mendirikan dan memajukan pendidikan Islam di Minangkabau.¹

Sistem adat Minangkabau bertalian erat dengan Islam. Menurut filsafat hidup orang Minangkabau, antara adat dan agama berjalan secara sinergis, tidak ada pertentangan antara adat dan agama. Hubungan antara adat dan agama diungkapkan dalam sebuah falsafah Minangkabau yang sangat terkenal; "*Adat Basandi Syara', Syara' Basandi Kitabullah. Syara' Mangato Adat Mamakai. Cermin Nan Indak Kabua, Palito Nan Indak Padam.*"² Namun kenyataan yang terjadi, masyarakat melakukan perbuatan yang melanggar dan menyimpang dari aturan agama. Mereka melakukan ritual ibadah yang mengandung syirik, bid'ah dan khurafat. Mereka pun terikat kepada kejumudan dan kebekuan pemikiran dalam masalah dunia yang jauh dari pedoman Al-Qur'an Hadis.

Oleh karena itu untuk dapat menghantarkan penanaman dan pemahaman nilai-nilai Islam kepada masyarakat Minangkabau sehingga selaras, sesuai dan sejalan antara adat Minangkabau dengan nilai-nilai Islam, maka ulama merupakan tokoh kunci dalam membangun karakteristik Minangkabau yang berasaskan *adat basandi syarak, syarak basandi kitabullah*. Ulama merupakan salah satu figur sentral penting dalam dakwah Islam di Minangkabau; Ulama berupaya untuk memperbaharui dan memurnikan dasar kepercayaan umat kepada tuntunan Al-Quran dan Hadits, bersih dari *syirik, bid'ah* dan *khurafat*,

melepaskan penganut Islam dari jumud, kebekuan dalam masalah dunia serta menafsirkan dan mengaplikasikan nilai-nilai ajaran Islam secara modern. Ulama mengadakan berbagai kegiatan dakwah Islam di bidang pendidikan dan pengajaran, mendiskusikan masalah-masalah Islam serta menerbitkan buku-buku, surat kabar dan majalah.³

Haji Rasul seorang ulama purifikator yang mengabdikan hidupnya untuk menegakkan agama dan berdakwah menyiarkan agama. Ia berpegang teguh pada Al-Qur'an dan Sunah Rasulullah. Ia mentashih, memurnikan agama dari kemusyrikan, bid'ah, khurafat, maupun tahayul yang dapat menyesatkan dan menjerumuskan seseorang pada penyimpangan terhadap agama. Ia membetulkan pemahaman keagamaan dan melepaskan kejumudan berpikir taklid buta terhadap pendapat ulama tanpa mengetahui ataupun mengkaji dasar hukumnya.⁴

Haji Rasul seorang mubalig, orator yang ahli berpidato. Pidatonya tegas dan lugas selalu memberikan pencerahan dan pendewasaan berpikir kepada masyarakat. Ia menyerukan agar umat Islam berpikir cerdas dalam berijtihad. Ia berusaha memecahkan tembok kejumudan berpikir dan kebekuan taklid dalam menyikapi masalah dunia. Ia berdakwah mengisi ceramah, pengajian, atau diskusi keagamaan berkeliling dari surau ke surau, dari majlis ke majlis di seluruh negeri Minangkabau maupun luar negeri.⁵

Haji Rasul menegakkan pondasi pembaharuan Islam di Minangkabau melalui jalur pendidikan dengan mendirikan Surau Jembatan Besi yang kemudian berkembang menjadi Sumatera Thawalib tahun 1918. Ia berjasa dalam membawa ajaran Muhammadiyah sebagai organisasi pembaharu di Minangkabau pada tahun 1925. Selain itu Haji Rasul mencurahkan ide, pemikirannya melalui tulisan yang tersebar luas di masyarakat. Ia bersama dengan ketiga kawannya menerbitkan Majalah

³ Silfia Hanani, *Pendekatan Pendidikan Dalam Pendiffusian Ajaran Dan Pemikiran Ulama*, 2006

(<http://minangkabauku.wordpress.com/category/agama-islam-di-minangkabau>).

⁴ Tamrin Kamal, *Purifikasi Ajaran Islam pada Masyarakat Minangkabau* (Padang: Angkasa Raya, 2005), 5.

⁵ Tamar Djaya, *Pusaka Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1966), 741.

¹Tim Peneliti Fakultas Adab IAIN Padang, *Riwayat Hidup 30 Ulama Sumatera Barat* (Padang: Lembaga Penelitian IAIN Padang, 2007), 1.

²Mansoer, *Sedjarah Adat Minangkabau* (Jakarta: Bharata, 1970), 8.

Al-Munir (1911) sebagai media untuk menyebarluaskan gagasan dan pemikiran pembaharuannya.⁶

Haji Rasul seorang ulama Minangkabau yang memiliki peran dan pengaruh yang sangat penting dalam perkembangan dan pembaharuan Islam di Minangkabau. Begitu juga dengan ide dan pemikirannya dalam menyiarkan nilai-nilai Islam di masyarakat dengan metode dakwah dan tablig. Oleh karena itu kajian ini menarik untuk ditelaah lebih detail mengenai peran dan kiprah Haji Rasul dalam pembaharuan Islam di Minangkabau

Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian permasalahan, inti dari kajian ini ialah bagaimana profil ketokohan, peran dan kiprah Haji Rasul terhadap pembaharuan Islam di Minangkabau. Untuk itu objek kajian difokuskan pada hal berikut:

1. Bagaimana profil dan latar belakang historis sosio kultural Haji Rasul
2. Bagaimana peran dan kiprah Haji Rasul terhadap perkembangan pembaharuan Islam di Minangkabau

Tujuan dan Signifikansi Penelitian

Melalui kajian profil Haji Rasul sebagai ulama pembaharu Islam di Minangkabau, maka diharapkan dapat:

1. Mendeskripsikan profil dan latar belakang historis sosio kultural Syeh Haji Rasul sebagai ulama pembaharu Islam di Minangkabau
2. Mengungkapkan peran dan kiprah Haji Rasul dalam pembaharuan Islam di Minangkabau
3. Memberikan kontribusi dalam melihat pengaruh pemikiran Haji Rasul baik secara langsung maupun tidak langsung dalam membentuk *mainstream* sejarah pembaharuan Islam di Minangkabau.

Kajian Kepustakaan

Secara umum kajian epistemologis tentang biografi Haji Abdul Karim Amrullah sebagai Ulama Sumatera Barat terkait riwayat hidup secara dekriptif maupun kajian-kajian yang bersifat *net-working* analisis baik aspek transformasi keilmuwan maupun guru-murid sudah banyak

dilakukan. Namun secara umum, kajian-kajian tersebut mayoritas bersifat parsial-individual, parsial-tematik, parsial-spasial maupun parsial-temporal.

Ada sebuah buku yang dikarang langsung oleh HAMKA anak tertua Haji Rasul yang menuliskan karakter dan pengalaman hidup ayahandanya yang diberi judul Ayahku. Buku yang diterbitkan oleh penerbit UMMINDA Jakarta memaparkan riwayat hidup Dr. H. Abdul Karim Amrullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera dalam bentuk novel atau kisah yang diketahui dan diamati oleh sang penulis HAMKA. HAMKA menceritakan setiap kejadian atau peristiwa yang dialami oleh ayahnya yang dikumpulkannya dari berbagai sumber lisan maupun tulisan karya Haji Rasul.

Selain itu ada beberapa penelitian dalam bentuk Buku Bunga Rampai tentang Biografi Ulama Sumatera Barat yang tidak hanya terfokus pada personal-individual, tematik, spasial-area maupun time-temporal. Beberapa buku tersebut antara lain: Tim Islamic Centre Sumatera Barat, *Riwayat Hidup Ulama Sumatera Barat dan Perjuangannya*, Padang: Angkasa Raya, 2001 dan Tim Islamic Centre Sumatera Barat *Riwayat Hidup 10 Ulama Sumatera Barat*, Padang: Angkasa Raya 1991.

Secara garis besar buku-buku tersebut membahas tentang riwayat hidup ulama-ulama Minangkabau. Buku yang pertama dan kedua hanya berbeda dalam aspek kuantitatif saja di mana buku pertama (2001) menulis *Biografi 20 Ulama Sumatera Barat*, sementara buku kedua (1991) tentang *Biografi 10 Ulama*. Objek atau fokus kajian yang pertama dan kedua umumnya tentang riwayat hidup Ulama Sumatera Barat dan perjuangannya. Pembahasan antara riwayat hidup ulama yang satu dengan lainnya terkadang tidak memiliki paralelitas biografis. Bahkan cenderung memiliki kesan parsial-terpisah. Artinya kajiannya tidak memiliki karakteristik khas, lebih bersifat naratif-sekriptif.

Kajian tentang Biografi Ulama Minangkabau serta jaringan yang dibangun umumnya tidak *pure-research* banyak tersebar dalam berbagai situs budaya Minangkabau di internet. Di antara website yang cukup aktif dan responsif terhadap kajian-kajian ini ialah www.ranah-minang.com dan www.cimbuak.com Situs-situs ini memuat beberapa penelitian (tepatnya opini dan artikel)

⁶Usria Dhavida, *Beberapa ulama di Sumatera Barat* (Museum Adityawarman, 2008), 191-193.

tentang ulama-ulama dari para penulis, kolumnis, jurnalis, maupun para pakar. Namun karena mungkin merupakan konsumsi publik di dunia 'maya' penyampaian narasi-deskripsinya lebih bersifat opini dan artikel dengan mayoritas menampilkan data-data yang bersifat naratif-deskriptif-informatif.

Metodologi Penelitian

Metodologi dalam kajian ini ialah penelitian kualitatif yang bertujuan untuk memahami profil dan peran tokoh dalam hal ini Haji Rasul dalam konteks sosial kehidupannya sebagai ulama pembaharu Islam Minangkabau dengan mengedepankan proses interaksi komunikasi yang mendalam antara peneliti dengan fenomena yang diteliti⁷

Adapun sumber data dalam kajian ini diperoleh dari data primer melalui dokumen atau bahan bacaan, naskah, dan sumber lain yang berhubungan dengan penelitian ini dan data sekunder yang diperoleh melalui observasi dan wawancara kepada keluarga, tokoh masyarakat, dan tokoh agama terkait latar belakang sosio kultural pengaruh peran dan kiprah pembaharuan Haji Rasul dalam kehidupan dan praktik keagamaan.

Sedangkan pendekatan dalam penelitian ialah pendekatan sejarah dengan melihat dan mengkaji seluruh aspek kehidupan sang tokoh. Dengan perspektif ini, diharapkan dapat diungkap keseluruhan sosok Haji Rasul mulai dari latar belakang keluarga, latar sosial, pendidikan, perannya dalam dakwah dan pendidikan, corak pemikiran dan karya-karya keagamaannya, kitab-kitab dan tokoh yang mempengaruhinya, warisan kelembagaan, pengaruh pemikirannya bagi masyarakat, murid-muridnya, dan sebagainya.

B. PEMBAHASAN

I. Profil dan Latar Belakang Sosio Historis Kultural Haji Rasul

Haji Abdul Karim Amrullah dilahirkan pada hari Ahad, 10 Februari 1879/ 17 Safar 1296 Hijriah di Kampung Kepala Kebun Jorong Betung Pajang Sungai Batang Kanagarian Maninjau Dalam

Luhak Agam Sumatera Barat. Haji Abdul Karim memiliki nama kecil Muhammad Rasul. Sejak sekembalinya dari menunaikan ibadah haji namanya diganti menjadi Abdul Karim Amrullah. Setelah ia memperoleh gelar kehormatan 'Doktor Homoris Causa' di bidang Agama di Mesir tahun 1926 ia akrab dipanggil 'Inyiak De-er' (DR) atau 'Inyiak Rasul'.⁸

Haji Rasul berasal dari keturunan ulama terpendang di negerinya dan tokoh yang berpengaruh pada zamannya. Kakeknya Syeh Abdullah Arif dari garis keturunan ibu Siti Saerah yang dikenal sebagai Tuanku Pariaman, Tuanku Nan Tuo di Koto Tuo IV salah seorang ulama yang menyebarkan Islam di Minangkabau. ia pun dikenal sebagai salah seorang pahlawan yang gigih melawan Belanda dalam Perang Paderi yang bertugas mempertahankan daerah IV Koto, Lawang dan Andalas.⁹ Ayahnya sendiri Syeh Muhammad Amrullah Tuanku Abdullah Saleh yang dikenal dengan sebutan 'Tuan Kisai' seorang guru Tarekat Naqsyabandiah yang istiqomah dalam mengikuti Mazhab Syafei di Maninjau.

Haji Rasul sejak kecil sudah diarahkan ayahnya untuk menuntut ilmu agama dengan ulama-ulama Minangkabau. Bahkan Haji Rasul tidak pernah menimba ilmu di sekolah umum yang didirikan oleh Pemerintah Belanda seperti Sekolah Raja. Pada usia tujuh tahun dia sudah diajarkan shalat dan berpuasa oleh ayahnya. Usia sepuluh tahun belajar mengaji membaca Al-Qur'an kepada gurunya Tuanku Haji Hud dan Tuanku Pakieh Samun di Terusan Kecamatan Koto XI Kabupaten Pesisir Selatan. Haji Rasul memiliki suara yang merdu dan syahdu saat melantunkan ayat-ayat Al-Qur'an dan menyandungkan barzanji.

Setelah tamat mengaji Al-Qur'an, Haji Rasul kembali ke Sungai Batang dan belajar menulis huruf Arab dengan Tuanku Said dan Tuanku Adam. Kemudian pada usia tiga belas tahun ia belajar tata bahasa Arab nahwu sharaf langsung dengan ayahnya Syeh Amrullah dan gurunya Haji Muhammad Salih. Setelah Haji Rasul merasa cukup menguasai Bahasa Arab, lalu meneruskan

⁸Hoeve, Van, *Ensiklopedia Indonesia* (Amsterdam: Ihtisar Barudan Elsevier Publishing Project, 1982, Vol.3 Han Kol), 202.

⁹ HAMKA, *Ayahku, Riwayat Hidup Dr. H. Abdul Karim Amrullah Dan Perjuangan Kaum Agama Di Sumatera* (Jakarta: UMMINDA,1982), 57.

⁷ Haris Herdiansyah, *Metodologi Penelitian Kualitatif untuk Ilmu-Ilmu Sosial* (Jakarta: Salemba Humanika, 2010), 9.

belajar ilmu agama ke Sungai Rotan Pariaman Sumatera Barat bersama gurunya Tuangku Sutan Muhammad Yusuf selama dua tahun mengaji sampai tamat kitab *Minhajuth Thalibin* karangan Imam Nawawi dan *Tafsir Jalalain*.¹⁰

Setelah menuntut ilmu agama dengan para ulama di Minangkabau, pada tahun 1894 M (1312 H) ia berangkat ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji serta mengkaji dan memperdalam ilmu-ilmu agama. Dia belajar di Mekah selama tujuh tahun (1894-1901) bersama guru yang merupakan tokoh pembaharu diantaranya Syeh Ahmad Khatib al-Minangkabawi dan Syeh Taher Jalaluddin (keduanya berasal dari Bukittinggi, Sumatera Barat), Syeh Abdul Hamid, Syeh Usman Serawak, Syeh Umar Bajened, Syeh Shalih Bafadal, Syeh Hamid Jeddah, Syeh Sa'id Yamani yang tinggal di Mekah. Selain itu beliau juga belajar dengan Syeh Yusuf Nabhani seorang syeh yang sangat benci dengan prinsip-prinsip Muhammad Abduh.¹¹

Dalam menuntut ilmu Haji Rasul termasuk orang yang kritis dan cerdas. Dia menolak kebiasaan para pelajar yang hanya menerima saja apa yang diajarkan oleh gurunya dan mereka menganggap jika membantah keterangan guru adalah pantangan. Haji Rasul banyak bertanya kepada guru-gurunya terhadap berbagai persoalan yang tidak dimengertinya dan tidak jarang pula ia berdebat ataupun menyanggah pendapat gurunya yang tidak seide dengan pemikirannya dan tidak memiliki argumen yang kuat untuk menjawab setiap pertanyaannya. Dari sekian gurunya, Ahmad Khatib merupakan guru yang sangat dikagumi dan disebut-sebutnya.¹²

Sekembalinya dari menuntut ilmu di Mekah, Haji Rasul aktif memberikan pengajian, tablig, atau diskusi dengan orang yang berpaham taklid, bid'ah dan khurafat. Haji Rasul dikenal sebagai ulama yang ahli berpidato yang selalu memberikan pencerahan dan pendewasaan berpikir pada masyarakat. Ia juga dikenal sebagai guru agama yang fanatik memperjuangkan pemurnian agama. Usahnya dalam menegakkan *amar ma'ruf nahi munkar* lugas dan tegas tanpa

¹⁰ Sanusi Latief, *Riwayat Hidup dan Perjuangan 20 Ulama Besar Sumatera Barat* (Padang, Islamic Centre Sumatera Barat, 1981), 123.

¹¹ Idem, 177.

¹² Op. Cit, *Ayahku, Riwayat Hidup Dr. H. Abdul Karim Amarullah Dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*, 49.

kompromi atau dalam istilah Minangkabau '*tibo di mato dipicingkan, tibo diparuik dikampihkan*' Buktinya ia menolak tradisi kenduri tujuh hari kematian ayahanda nya dan menurutnya merupakan perbuatan bidah.¹³

II. Peran dan Kiprah Inyiah Rasul dalam Pembaharuan Islam di Minangkabau

1. Berdakwah dan Bertbaligh

Sekembalinya dari menuntut ilmu di Mekah, Haji Rasul menerjunkan dirinya pada penyiaran dakwah Islam. Dalam berdakwah Haji Rasul berupaya memurnikan akidah Islam yang bercampur dengan kemusyrikan, doa-doa bercampur dengan sihir dan bid'ah yang mengacaukan ajaran Islam yang murni. Ia meluruskan akidah dan keyakinan masyarakat dari praktek kemusyrikan di mana kebiasaan mereka mendatangi tukang sihir dan ahli nujum untuk meramal nasib dan keberuntungan. Mereka mempercayai azimat sebagai penangkal sial atau penolak kemudharatan. Mereka mendatangi tempat-tempat yang dianggap keramat berdoa membaca mantera-mantera bercampur dengan sihir.¹⁴

Ia berusaha menghidupkan kembali suasana keagamaan yang hanya tampak pada upacara kematian, kenduri, peringatan Maulid Nabi dan Isra Mi'raj. Haji Rasul juga berupaya menegakkan nilai-nilai keislaman dari kerusakan moral dan budi pekerti yang dapat menimbulkan kekacauan dan ketidakamanan negeri seperti berjudi, mengadu ayam, meminum arak dan candu yang biasa dilakukan oleh masyarakat.

Bahkan Haji Rasul mengoreksi dan mengkritisi kitab karangan Datuk Sangguno mengenai tarikh dan hukum adat yang berjudul *Curai Paparan Adat Lembaga Alam Minangkabau*. Haji Rasul bersama murid-muridnya mengkaji isi kitab tersebut dalam *debating club* dan mensyarahkannya dari sudut pandang hukum Islam. Ia pun menolak isi kitab tersebut dengan menulis buku yang berjudul *Pertimbangan Lembaga Adat Alam Minangkabau*. Dalam bukunya ia menceritakan asal-usul nenek moyang orang Minang yang berisi dongeng (legenda) yang tidak dapat dipertanggungjawabkan menurut ilmu sejarah atau ilmu akal karena membandingkan

¹³ Op.Cit, *Beberapa ulama di Sumatera Barat*, 178-179.

¹⁴HAMKA, *Sejarah Perkembangan Pemurnian Ajaran Islam di Indonesia* (Jakarta:Tintamas,1961), 11-12.

hukum adat jahiliah dengan fikih Islam yang tidak ada dasar hukumnya yang pasti.¹⁵

Haji Rasul aktif memberikan pengajian, nasihat, dan fatwa kepada jamaah baik itu di Minangkabau, Jawa hingga ke Malaysia, Singapore. Murid-muridnya beraneka profesi ada petani, pedagang, guru, tokoh agama, pemuka adat, maupun ahli sihir. Haji Rasul juga mengadakan pengajian di Surau Muara Pauh yang diikuti oleh guru-guru ilmu kebal dan ahli sihir. Haji Rasul mengajarkan ilmu tauhid kepada mereka dan menumbuhkan kepercayaan tauhid yang teguh dalam hati para ahli sihir sehingga tidak ada lagi peluang dan tempat buat percaya kepada selain Allah. Hingga suatu hari diadakan upacara membakar azimat dan catatan pelajaran sihir dan tasawuf yang salah dipahami. Azimat dari kulit harimau, tanduk rusa yang sudah dimatirkan, semuanya dilonggokkan di muka surau dan dibakar. Maka menggulunglah asap ke udara membawa sirna segala sisa khurafat dan tahayul yang selama ini mengasapi otak orang-orang yang masih jahil akan hakikat agama

Dalam berdakwah Haji Rasul berpegang teguh terhadap kebenaran dan tidak segan mengkritisi pemahaman Islam para Sultan dan bangsawan, serta ulama yang menurutnya menyimpang dari akidah atau sendi-sendi dasar Islam. Walaupun kehadirannya di Malaysia mendapat tantangan dari mufti Syeh Abdullah Shaleh yang sama-sama belajar di Mekah dan bahkan menuduhnya sebagai Wahabi dan Kaum Mudo.¹⁶

Selain itu Haji Rasul juga secara nyata dan terang-terangan menolak untuk melakukan Sai Keirei yang intinya memberikan puji-pujian kepada Kaisar Jepang dan menyatakan bahwa Kaisar itu adalah Tuhan Yang Mahakuasa yang menganugerahkan kehidupan bagi Kepulauan Yamato. Haji Rasul menjelaskannya secara jujur mengenai keyakinan Bangsa Jepang dalam pandangan Islam melalui suatu tulisan yang berjudul '*Hanya Allah*'. Atas sikapnya yang tegas didukung dengan argumen yang jelas, Pemerintah Jepang semakin simpatik, hormat

dan segan dengan Haji Rasul.¹⁷

Dalam berpidato Haji Rasul selalu menyampaikan kalimat-kalimat yang argumentatif, faktual, penuh sindiran yang mengkritisi atau menanggapi beragam fenomena peristiwa yang terjadi di masyarakat. Ia berkhotbah dan berpidato tidak dengan Bahasa Arab seperti yang dilakukan oleh ulama Minangkabau lainnya, namun berpidato dengan Bahasa Melayu. Ia juga memperbaharui sistem penyampaian khutbah Jumat yang pada umumnya disampaikan oleh para khatib dengan Bahasa Arab. Haji Rasul berkhotbah Jumat dengan bahasa Melayu atau bahasa penduduk setempat yang mudah dipahami dan dimengerti oleh mereka.¹⁸

Menurutnya khutbah Jumat dimaksudkan untuk memberi wasiat, peringatan dan pengajaran guna meningkatkan keimanan dan ketakwaan kepada Allah. Tentu saja tidak akan berhasil maksud dan tujuan dari khutbah jika disampaikan dengan Bahasa Arab bahasa yang tidak dipahami dan dimengerti oleh jamaah. Jadi hendaknya khutbah itu diucapkan dengan bahasa jamaahnya, supaya terang dan jelas maksudnya dan menjadi peringatan atau pengajaran.

Haji Rasul juga mengekspresikan dakwahnya melalui cara berpakaian. Ia ingin mengubah pandangan masyarakat bahwa seorang ulama selalu digambarkan memakai jubah dan sorban. Haji Rasul terkadang memakai jas pentolan lengkap berdasi saat menghadiri acara resmi seperti konferensi, mengajar di surau ataupun ceramah. Walaupun mendapat teguran dari para ulama atau tokoh masyarakat seperti saat Haji Rasul menghadiri Mukhtamar Khilafah Islamiyah di Kairo yang diikuti oleh pemimpin dunia Islam karena ia tidak berpenampilan seperti ulama yang lain memakai sorban dan jubah. Selain itu ia juga tidak mau berbahasa Arab 'Amm (pasaran) Mesir tetapi bahasa Arab fasih. Haji Rasul berpendapat bahwa pakaian tersebut bukanlah berarti meniru gaya kaum kafir dalam berpakaian dan bukanlah pakaian yang haram untuk dikenakan karena

¹⁵HAMKA, Op. Cit, 130-133.

¹⁶Tim Peneliti Fakultas Adab IAIN Padang, *Riwayat Hidup 30 Ulama Sumatera Barat* (Lembaga Penelitian IAIN Padang, 2007), 183.

¹⁷Deliar Noer, *Partai Islam di Pentas Nasional* (Jakarta: Grafiti Press, 1987), 25.

¹⁸HAMKA, *Sejarah Perkembangan Pemurnian Ajaran Islam di Indonesia* (Jakarta: Tintamas, 1961), 13-15.

Islam tidak menentukan corak pakaian tertentu. Pakaian tersebut adalah pakaian modern agar tampak terlihat rapi dan elegan.¹⁹

Selain berpidato Haji Rasul juga mengekspresikan gagasan dan pemikirannya melalui tulisan. Karya tulisnya muncul sebagai respon terhadap beragam fenomena permasalahan kontekstual yang terjadi di masyarakat Minangkabau pada zamannya. Karya tulisnya dikarang dan ditulis sendiri dengan tangannya beraksara Arab Melayu dalam bahasa yang lugas, jelas, mudah dipahami dan aplikatif. Karya tulisnya dijadikan pedoman dan bahan rujukan bagi masyarakat Minangkabau dan umat Islam di Indonesia. Karya tulisnya ada yang berbentuk buku atau artikel yang termuat dalam *Majalah Al-Munir*. Karya tulisnya hingga kini terawat dan terpelihara di perpustakaan *Kutubul Khannah* di rumah beliau Danau Maninjau.

Adapun ide dan pemikiran Haji Rasul yang terimplementasikan dalam karya-karya tulisnya diantaranya: *Al-Burhan, Pelita, Cermin Terus, Sendi Aman Tiang Selamat, Pertimbangan Limbago Adat Alam Minangkabau, Al-Bashair: Dalil-Dalil yang Kuat, Asy-Syir'ah fi Radd 'ala man Qala al-Qunut fi ash-Shubh, Bid'ah wa anna al-Jahr bi al-Basmallah Bid'ah aidhan, Pemandangan yang Hebat Penolak Segala Kesamaran dan Kesyubahatan, Al-Fawaid al-'Aliyyah fi Ikhtilaf Ulama fi Hukmi Talafuzh bin Niyah, Al-Kawakib ad-Durriyyah*²⁰

2. Mengajar pada Surau Jembatan Besi

Haji Rasul menaruh perhatian terhadap pembentukan karakter dan kepribadian anak didik menjadi pribadi yang cerdas, berbudi pekerti luhur dan mampu beradaptasi dengan lingkungannya. Sekembalinya dari belajar di Mekah, tahun 1911 Haji Rasul menetap di Padang Panjang dan memimpin pengajian Surau Jembatan Besi. Pada waktu itu surau sebagai tonggak pendidikan Islam. Dari surau penguatan madrasah dimulai. Orientasi pendidikan ditekankan pada penanaman akidah. Didukung dengan ilmu agama, pembinaan fisik, dan mental (melalui latihan silat), pelajaran kesenian dan ketrampilan, pendidikan di surau melahirkan para ulama yang berjiwa seni dan patriotik,

mandiri dan terampil.²¹

Haji Rasul memformulasikan sistem pendidikan di Surau Jembatan Besi dengan metode mengajar yang variatif membangkitkan kemandirian dan keberanian santri dalam mengungkapkan pendapat dan pemikirannya. Santri dibiasakan untuk bereksplorasi atau berijtihad terhadap ilmu yang dipelajari, tidak menjumud atau taklid kepada pendapat gurunya. Santri dididik untuk berakhlak mulia. Nilai-nilai budi pekerti luhur seperti kejujuran, kesesuaian kata dengan perbuatan, kesungguhan dalam berusaha diberikan melalui contoh dalam praktek kehidupan guru sehari-hari. Murid meneladani dan meniru pribadi mulia dengan contoh yang nyata.

Haji Rasul mengarahkan para santri untuk mempelajari nahwu sharaf ilmu sebagai alat untuk menguasai Bahasa Arab dan mengkaji kitab-kitab yang bereferensi Arab karya ulama-ulama Islam. Ia juga menganjurkan kepada santrinya untuk mempelajari dua ilmu jika dikuasai maka tidak akan sesat, yaitu ilmu ushul fikih dan mantiq. Kedua ilmu tersebut dapat membuka wawasan berpikir untuk berijtihad serta melepaskan kejumudan dan taklid buta terhadap ulama tanpa mengetahui dasar hukumnya.²²

Haji Rasul menerapkan metode sorogan dan diskusi tiap kali mengajarkan kitab kuning kepada para santrinya. Haji Rasul mengadakan sistem *debating club* melatih santrinya untuk berani mengungkapkan pendapatnya sehingga terciptalah forum saling bertukar pikiran dan pengalaman satu sama lain antarsantri. Hasil diskusi dicatat dan disalin oleh *hoofredacteur*' pengumpul dan penyusun tiap-tiap topik pembahasan menjadi tema yang menarik dan diterbitkan dalam majalah kecil bernama '*Khatibul Ummah*'.²³

Haji Rasul mengajarkan pendidikan berorganisasi pada santrinya Ia berpandangan bahwa dengan berorganisasi segala sesuatu akan mudah dicapai, sebaliknya usaha yang bersifat perseorangan tidak terorganisir, pasti akan berkesudahan dengan kegagalan. Untuk melatih

¹⁹Hanif Rasyid, HAMKA Sang Inspirator, Bab III, 4.

²⁰Apria Putra, *Bibliografi Karya Ulama Minangkabau Awal Abad XX* (Padang: Komunitas Suluh (Suaka Luhung Naskah) Indonesia Heritage Centre, , 2011),74-91.

²¹Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam Di Indonesia Tahun 1855-1945* (Jakarta: LP3ES, 1980), 135.

²²Op. Cit, *Ayahku, Riwat Hidup Dr. H. Abdul Karim Amarullah Dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*, 120.

²³Ibid, 150.

murid-muridnya berorganisasi, maka pada tahun 1915 atas inisiatif Haji Habib pada Surau Jembatan Besi didirikan Koperasi Pelajar. Pendirian koperasi sebagai lembaga sosial yang diadopsi dari Barat merepresentasikan bahwa Surau Jembatan Besi bersifat terbuka dan menerima sesuatu yang baru dalam dunia Islam yang baik bagi kemaslahatan umum.²⁴

Dalam proses perjalanannya Surau Jembatan Besi terus berkembang pesat menjadi lembaga pendidikan modern diberi nama Sumatera Tawalib pada tahun 1918. Sumatera Tawalib menyebarluas mendirikan sekolah cabang di pelosok negeri Minangkabau dan mencetak kader-kader pembaharuan Islam yang menyebar di seluruh pelosok tanah air. Sumatera Thawalib terus mengadakan inovasi dan pembaharuan sistem pendidikan. Haji Rasul menerapkan sistem klasikal dengan menyusun kurikulum lengkap dengan jadwal dan materi pelajaran sesuai dengan tingkatannya. Guru mengajar sesuai dengan keahliannya dan menerapkan metode dan teknik mengajar yang bervariasi. Pengelolaan administrasi ditertibkan dan diorganisir sebaik mungkin.²⁵

3. Sebagai Editor dan Penulis pada Majalah *Al-Munir*

Pada tahun 1911 Haji Rasul bersama-sama dengan Abdullah Ahmad, Muhammad Djamil Jambek, dan Haji Muhammad Thaib Umar menerbitkan majalah Islam pertama di Minangkabau bernama Majalah *Al-Munir*. Majalah *Al-Munir* majalah pertama dan terbaru dalam sejarah persuratkabaran di Minangkabau. Majalah *Al-Munir* terbit dua minggu sekali edisi juz pertamanya terbit tanggal 1 Rabiul Akhir 1329 H atau 1 April 1911 M.

Majalah dua mingguan ini memuat artikel-artikel keagamaan yang inspiratif, informatif dan kontekstual terhadap beragam fenomena dan problematika keagamaan yang terjadi di masyarakat. Majalah *Al-Munir* memberikan pencerahan bagi khazanah ilmu-ilmu agama, adat istiadat dan kehidupan sehari-hari. Majalah ini juga sebagai pembawa suara Kaum Mudo Minangkabau dalam menyuarakan berbagai

pembaharuan dalam rangka perbaikan umat dan pemurnian ajaran Islam yang sudah bercampuraduk dengan adat istiadat atau mengalami beragam penyimpangan.²⁶

Majalah *Al-Munir* sebagai salah satu media yang dimanfaatkan oleh tokoh modernis Islam dalam mengomunikasikan dan menyampaikan ide-ide pembaharuannya kepada masyarakat. Melalui majalah *Al-Munir*, Kaum Mudo Minangkabau mengemukakan ijtihad dan pendapatnya terhadap beberapa masalah yang sebelumnya diharamkan oleh ulama tradisional, membedah beragam problematika praktek keagamaan yang dikatakan bid'ah seperti talqin terhadap si mayat atau membaca barzanji.²⁷

Dalam penerbitan majalah *Al-Munir* Haji Rasul berperan sebagai promotor membantu ketua dewan redaksi Haji Abdullah Ahmad. Selain itu ia juga sebagai pengarang dan penulis utama dalam rubrik tanya jawab terkait berbagai permasalahan kehidupan yang dikaji dan ditelaah dalam perspektif keagamaan. Dalam rubrik ini Haji Rasul menjawab pertanyaan yang diajukan oleh para pembaca, menyampaikan dan menuliskan pemikiran dan fatwanya yang mencerahkan khazanah ilmu agama.

Majalah *Al-Munir* dirancang untuk memberikan pelajaran tentang berbagai hal yang berhubungan dengan pelaksanaan ajaran Islam dalam masyarakat. Pada sampul halaman Majalah *Al-Munir* tertulis kata-kata: Majalah Islam pada *Pelajaran, Pengetahuan Perkhabaran*. Majalah *Al-Munir* memberi penerangan hakikat agama, membersihkan waham dan prasangka menangkis serangan yang bukan-bukan, memberantas kebodohan tentang agama, terutama sekali memperbaiki i'tikad dan kepercayaan. Dalam pada itu tetap pula menjaga kesetiaan kepada pemerintah.²⁸

4. Mendirikan Muhammadiyah di Minangkabau

Pada tahun 1925 Haji Rasul mengadakan kunjungan ke Yogyakarta dan berjumpa dengan Haji Fakhruddin salah seorang tokoh Muhammadiyah. Haji Rasul tertarik dengan organisasi Muhammadiyah, karena disamping ideologinya mengacu kepada ajaran Al-Qur'an dan Hadis, juga amal usahanya mencakup

²⁴Soelahunid Hamid, *Seratus Tokoh Islam yang Paling Berpengaruh di Indonesia* (Jakarta: Penerbit Intimedia, 2003), 281.

²⁵Burhanudin Daya, *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Tawalib* (Yogyakarta: Tiara Wacana, cetakan 1, 1990), 112.

²⁶Ibid, 86.

²⁷Deliar Noer, *Op. Cit.*, 4-47, 51-52.

²⁸HAMKA, *Op. Cit.*, 100.

berbagai aspek sosial kehidupan dalam rangka menegakkan *amar ma'ruf nahyi munkar*. Selain itu juga Muhammadiyah merupakan organisasi yang bertumpu pada realitas kehidupan umat dengan menitik beratkan gerakannya untuk memperbaiki nasib umat sesuai dengan filosofis latar belakang didirikannya Muhammadiyah oleh KH. Ahmad Dahlan.²⁹

Sekembalinya ke Minangkabau, Haji Rasul menyosialisasikan pengalamannya kepada teman-temannya tentang Muhammadiyah dan amal usahanya dalam rangka menegakkan *amar makruf nahi mungkar*. Haji Rasul mengajak teman-temannya untuk mendirikan Muhammadiyah pertama di Sungai Batang Maninjau dengan nama Lembaga Sendi Anam. Sutan Mansur menggagas agar sekolah Sendi Anam menjadi Madrasah Ibtidaiyah yang merupakan cabang Muhammadiyah pertama di Minangkabau.³⁰

Lembaga Sendi Anam sebagai salah satu cabang Muhammadiyah di Minangkabau terus berkembang dan mendapat dukungan dari para datuk dan penghulu di Maninjau. Untuk belajar memperdalam administrasi dan strukturisasi gerakan Muhammadiyah, Lembaga Sendi Anam mengutus tiga orang datuk yaitu Datuk Majolelo, Datuk Nan Bareno, dan Sutan Marajo ke Yogyakarta. Untuk menyebarkan Muhammadiyah hingga berkembang ke seluruh wilayah di Minangkabau, Haji Rasul mengangkat para datuk dan penghulu untuk menjadi pemimpin Muhammadiyah di wilayahnya masing masing dengan status adat yang tinggi.

Lembaga Sendi Anam yang berubah nama dan peran menjadi Muhammadiyah terus disosialisasikan oleh para datuk. Mereka menjalankan misi Muhammadiyah sebagai organisasi sosial yang mengacu kepada Al-Qur'an Hadis yang berperan untuk mencerdaskan bangsa, menolong orang kesusahan dan tidak mampu dengan mendirikan sekolah melaksanakan amal sosial dengan mendirikan panti asuhan anak yatim piatu, rumah sakit, dan asrama orang-orang fakir miskin. Selain itu Haji Rasul menganjurkan kepada kaum perempuan untuk berpakaian sesuai dengan Islam.³¹

²⁹Tamrin Kamal, Op.Cit., 191-192.

³⁰HAMKA, Op.Cit, *Ayahku, Riwayat Hidup Dr. H. Abdul Karim Amarullah*, 148-149.

³¹Sanusi Latief, Op.Cit., 129.

Muhammadiyah yang didirikan dan dibina secara spiritual oleh Haji Rasul semakin maju dan memperoleh banyak dukungan baik dari kaum ulama, kaum adat, maupun masyarakat Minangkabau. Pada tanggal 20 Juni 1925 didirikan Tabligh Muhammadiyah yang sekaligus menerbitkan jurnal pertamanya yang disebut Khotibul Ummah.³² Muhammadiyah bagaikan sebuah kendaraan baginya untuk mempercepat laju pembaharuannya. Muhammadiyah berperan sebagai lembaga sosial bukan lembaga yang mewakili agama ataupun mengabaikan fungsi tradisional penghulu dan adat. Muhammadiyah sebagai organisasi sosial yang bertumpu pada realitas kehidupan umat Islam untuk memperbaiki nasib umat.

C. KESIMPULAN

Haji Rasul merupakan ulama pembaharu Minangkabau keturunan ulama penyebar Islam dan tokoh pejuang Paderi Minangkabau. Ayahnya Tuan Kisai' guru Tarekat Naqsyabandiah berMazhab Sya'fi di Maninjau. Sejak kecil Haji Rasul menuntut ilmu agama dengan ulama-ulama Minangkabau dan tidak pernah belajar di sekolah umum Pemerintah Belanda. Ia dikenal sebagai anak yang kritis dan cerdas. Ia menghidupkan nilai-nilai Islam melalui ijtihad dan membebaskan diri dari kejumudan dan taklid tanpa alasan yang jelas.

Haji Rasul seorang ulama purifikator yang meluruskan dan memurnikan agama dari kemusyrikan, bid'ah, khurafat, maupun tahayul yang dapat menyesatkan dan menjerumuskan seseorang pada penyimpangan terhadap agama. Haji Rasul menyampaikan ide, gagasan, dan pemikiran pembaharuannya secara lisan maupun tulisan. Ia berdakwah dan bertabligh secara tegas dan lugas berbahasa Melayu yang mudah dipahami dengan masyarakat. Haji Rasul bersama Kaum Mudo Minangkabau menerbitkan Majalah *Al-Munir* sebagai media untuk mencurahkan ide-ide pembaharuan di Minangkabau. Ia aktif sebagai promotor dan penulis utama dalam rubrik tanya jawab terkait berbagai permasalahan kehidupan yang dikaji dan ditelaah dalam sudut pandang keagamaan.

Haji Rasul menegakkan pondasi pembaharuan Islam di Minangkabau melalui

³² Burhanudin Daya, Op.Cit., 253.

pendidikan dan kegiatan sosial. Melalui pendidikan, ia mendirikan Surau Jembatan Besi yang berkembang menjadi Madrasah Sumatera Thawalib. Ia memformulasikan sistem pendidikan membangkitkan kemandirian santri dalam berijtihad mengeksplorasi ilmunya dan berakhlak mulia. Dalam kegiatan sosial Haji Rasul

mendirikan Muhammadiyah sebagai lembaga sosial yang berperan untuk mencerdaskan bangsa dan menolong orang kesusahan dan tidak mampu dengan mendirikan sekolah, panti asuhan anak yatim piatu, rumah sakit, dan asrama orang-orang fakir miskin.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Djaja, Tamar. *Pusaka Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1966.
- Daya, Burhanudin. *Gerakan Pembaharuan Pemikiran Islam: Kasus Sumatera Tawalib*. Yogyakarta: tiara Wacana, Cetakan 11990.
- Hoeve, Van. *Ensiklopedia Indonesia*. Amsterdam: Ihtisar Baru- dan Elsevier Publishing Project, 1982, Vol.3 Han Kol.
- Hamid, Soelahudin. *Seratus Tokoh Islam yang Paling Berpengaruh di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Intimedia, 2003.
- HAMKA. *Ayahku, Riwayat Hidup Dr. H. Abdul Karim Amarullah dan Perjuangan Kaum Agama di Sumatera*. Jakarta: Jayamurni, 1967.
- Herdiansyah, Haris. *Metodologi Penelitian Kualitatif untuk Ilmu-Ilmu Sosial*. Jakarta: Salemba Humanika, 2010.
- Kamal, Tamrin. *Purifikasi Ajaran Islam pada Masyarakat Minangkabau: Konsep Pembaharuan H. Abdul Karim Amrullah Awal Abad ke-20*. Padang: Angkasa Raya, 2005.
- Latief, Sanusi. *Riwayat Hidup dan Perjuangan 20 Ulama Besar Sumatera Barat*. Padang: Islamic Centre Sumatera Barat, 1981.
- Mansoer. *Sedjarah Adat Minangkabau*. Jakarta: Bharata, 1970.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia tahun 1855-1945*. Jakarta: LP3ES, 1980.
- Putra, Apria. *Bibliografi Karya Ulama Minangkabau Awal Abad XX*. Padang: Komunitas Suluah (Suaka Luhung Naskah) Indonesia Heritage Centre, 2011.
- Rasyid, Hanif. *HAMKA Sang Inspirator dan Karyanya*. Padang: Museum Rumah Kelahiran Buya Hamka, t.th.
- Tim Peneliti Fakultas Adab IAIN Padang. *Riwayat Hidup 30 Ulama Sumatera Barat*. Padang: Lembaga Penelitian IAIN Padang, 2007
- TIM Peneliti FIBA IAIN Padang. *Khazanah Islam Minangkabau*. Diposkan pada hari Senin, 11 Januari 2010 di <http://ulama-minang.blogspot.com>.
- Silfia Hanani. *Pendekatan Pendidikan Dalam Pendiffusian Ajaran dan Pemikiran Ulama* <http://minangkabauku.wordpress.com/agama-islam-di-minangkabau>, 2006.
- Yunus, Mahmud. *Sejarah Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Mahmudiah, 960.

TOPIK

HERMENEUTIKA PSIKOLOGI AL-QUR'AN: APLIKASI TEORI *PSYCHOLOGICAL HERMENEUTIC* SCHLEIERMACHER DALAM TAFSIR *AHKAM AL-* *QUR'AN* KARYA IBNU AL-'ARABI AL-MALIKI

MUHAMMAD HUSNI ARAFAT

ABSTRAK

Perdebatan tentang hermeneutika Al-Qur'an tidak kunjung habis. Perdebatan semakin sengit ketika pihak penentang merasa bahwa hermeneutika merupakan tradisi keilmuan yang lahir di Barat dan berguna sebagai teori dan metode penafsiran terhadap Susastra dan Bibel (Injil). Implikasinya, ia tidak layak untuk digunakan sebagai teori dan metode penafsiran Al-Qur'an. Friedrich Schleiermacher adalah salah satu tokoh utama hermeneutika (umum) dan bahkan ia dipandang sebagai bapak hermeneutika modern di mana ia fokus atau menekankan pada aspek ketata-bahasa (gramatikal) dan psikologis (kejiwaan). Tulisan ini hendak menguji realibilitas hermeneutika psikologis Schleiermacher yang digunakan untuk membaca ayat basmalah dalam tafsir *Ahkam al-Qur'an* karya Ibn al-'Arabi al-Maliki (543 H/ 1148 M), seorang tokoh besar bermadzhab Maliki dalam tafsir hukum Al-Qur'an di Sevilla, Spanyol. Dalam tulisan ini, penulis menggunakan teori dan metode hermeneutika psikologis gagasan F. Schleiermacher. Di akhir, penulis berkesimpulan bahwa slogan hermeneutika Al-Qur'an tidak seperti yang digaungkan oleh para pendukungnya karena ia tidak digunakan langsung untuk menafsirkan Al-Qur'an tapi membaca karya-karya tafsir dalam rangka pengembangan ilmu dan tafsir Al-Qur'an. Tentu, hal ini sesuai dengan prinsip "menjaga tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang terbaik".

KATA KUNCI:

Hermeneutika Psikologis Al-Qur'an, Schleiermacher, Ibn al-'Arabi al-Maliki, Basmalah.

ABSTRAK

The debate on Quranic hermeneutics remains on the rise; especially when the opposition believes that hermeneutics is a scientific tradition born in western culture and used as the interpretation tools for Bible. By this belief, hermeneutics does not applicable to be used as the theory and interpretation method for Quran. Friedrich Schleiermacher is one of experts in general hermeneutics, even considered as the founding father of modern hermeneutics whose focuses are on grammatical and psychological aspects. This article attempts to test the reliability of Schleiermacher's hermeneutics which interprets Basmallah ayah in Tafsîr Ahkam al-Quran by Ibn al-'Arabi al-Maliki (543 H/ 1148 AD). Ibn al-'Arabi al-Maliki is an established figure with Maliki mazhab on the field of legal tafseer in Sevilla, Spain. In this article, the theory and method of Schleiermacher's psychological hermeneutics are employed. The article concludes that Quranic hermeneutics was interpreted incorrectly, as it is not used to interpret the Quran directly but to interpret the Quranic Tafsîr. The purpose of hermeneutics is therefore to develop the knowledge and the Quranic Tafsîr itself. This principle is in line with the motto, "keeping the good old tradition and taking the best new tradition".

KEY WORDS:

Psychological Hermeneutics of the Qur'an, Schleiermacher, Ibn al-'Arabi al-Maliki, Basmalah

Fakultas Syari'ah dan Hukum, UNISNU Jepara. Jl. Taman Siswa, Pekeng, Tahunan, Jepara 59451, Jawa Tengah-Indonesia.
Email: mhusniarafat85@gmail.com.

**Naskah diterima Oktober 2015, direvisi penulis Mei 2016, disetujui untuk diterbitkan Juni 2016

A. PENDAHULUAN

Perdebatan mengenai hermeneutika menjadi topik hangat yang sering digembar-gemborkan oleh para sarjanawan dan intelektual; baik dalam maupun luar negeri. Diskursus itu menjadi semakin menarik ketika sebagian akademisi berusaha memasukkan hermeneutika ke dalam ranah agama, khususnya yang berkaitan dengan pengembangan studi Ilmu-ilmu Al-Quran dan Tafsir. Apa yang mereka lakukan tentu bukan tanpa sebab. Pada dasarnya, hal ini dilakukan karena, dalam perspektif mereka yang berdasarkan pada pada situasi dan kondisi yang ada sekarang ini, kita tidak memiliki teori tafsir solid yang memiliki prinsip-prinsip yang teruji dan terseleksi yang diarahkan guna mencapai tujuan tertentu.¹ Respon yang muncul pun bisa diprediksi beragam; baik yang positif maupun negatif, pro dan kontra. Sebagian kelompok menerima mentah-mentah tanpa syarat (*taken for granted*), sebagian kelompok lain menolak secara keseluruhan, dan sebagian kelompok lain lagi menerimanya dengan persyaratan tertentu. Semua kelompok tersebut *keukeuh* dengan pendirian dan pendapat mereka berdasarkan argumen mereka masing-masing.

Terlepas dari pro dan kontra serta polemik yang ada ketika hermeneutika diambil dan dimasukkan untuk pengembangan kajian ilmu-ilmu Al-Quran (*Ulumul Qur'an*) dan Tafsir, sedari awal kita tetap harus bersikap kritis dan proporsional dalam menilai hal-hal baru dengan memunculkan pertanyaan-pertanyaan kritis mengenai apakah itu hermeneutika? Darimana ia berasal? Kapan ia muncul? Siapa yang mempelopori dan menggagasnya? Kapan dan Mengapa ia dimasukkan ke dalam ranah agama (teologi)? dan selanjutnya, Apakah mungkin ia dapat dijadikan sebagai salah satu alat bantu dan perantara dalam pengembangan kajian ilmu-ilmu Al-Qur'an (*Ulumul Qur'an*) dan Tafsir? Serta jikalau jawabannya iya, bagaimana caranya? Berkenaan dengan hal tersebut, dalam tulisan ini, penulis menganalisa pemikiran-pemikiran hermeneutika Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher secermat mungkin dan dilengkapi dengan pemikiran dari para tokoh pemikir yang

lain sebagai perbandingan.

Tulisan ini berisikan beberapa pembahasan. *Pertama*, Pendahuluan yang berisi tentang gambaran umum pembahasan, analisa, metode dan sistematika penulisan yang digunakan. *Kedua*, Pembahasan mengenai asal-usul hermeneutika dan sejarah perkembangan hermeneutika di Barat, termasuk definisi hermeneutika. *Ketiga*, Pembahasan mengenai biografi dan riwayat hidup Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher. *Keempat*, Pembahasan mengenai pemikiran Hermeneutika Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher, termasuk dalam pembahasan ini adalah menyangkut teori dan metode hermeneutikanya. *Kelima*, Pembahasan mengenai telaah aplikatif dari teori hermeneutika (gramatis dan psikologis) Schleiermacher atas ayat-ayat *Basmalah* dalam tafsir *Ahkam al-Qur'an* karya Imam al-'Arabi. Bagian ini menguji sejauhmana hasil aplikasi/penerapan teori hermeneutika Schleiermacher ke dalam tafsir Al-Quran dalam rangka pengembangan kajian Ulumul Quran dan tafsir. Hasil dari tulisan ini akan diletakkan di akhir sebagai kesimpulan yang merupakan ikhtisar dari penelitian penulis.

B. DEFINISI HERMENEUTIKA²

Dalam tradisi pengkajian Al-Quran, istilah hermeneutika sebenarnya bisa dikatakan sebagai wacana lama sekaligus baru di waktu yang

² Secara luas, Hermeneutika memuat 4 (empat) bagian, yaitu:

(1). **Hermeneuse**

Vedder mendefinisikan istilah ini dengan "penjelasan atau interpretasi suatu teks, karya seni atau perilaku seseorang". Menurut Jung, istilah ini memiliki kesamaan dengan istilah-istilah lain seperti *Auslegung* atau *Interpretation* (Penafsiran) dan *Verstehen* (Pemahaman) dengan segala bentuknya. Dari definisi ini dapat diketahui bahwa istilah tersebut merujuk pada aktifitas penafsiran terhadap obyek-obyek tertentu seperti teks, simbol seni dan perilaku manusia. Secara substansial, *Hermeneuse* tidak berkaitan dengan metode, syarat (*requirements*) dan hal-hal yang melandasi penafsiran (*Foundations*).

(2). **Hermeneutik** (dalam pengertian secara sempit)

Ketika seseorang kemudian berbicara mengenai aturan-aturan atau regulasi, metode, strategi dan langkah penafsiran, maka dapat diartikan bahwa dia sedang berbicara tentang **hermeneutika**. Jadi, Hermeneutika memperhatikan pertanyaan *bagaimana seseorang dapat menafsirkan suatu teks dan dengan metode apa suatu teks itu ditafsirkan* serta *bagaimana caranya?* Menurut Vedder, sejarah Hermeneutika selalu berbicara mengenai "aturan-aturan penafsiran". Pernyataan Vedder ini sekilas tampak mirip dengan apa yang Jung kemukakan ketika dia menyatakan bahwa Hermeneutika adalah tehnik menguak kesatuan makna.

(3). **Hermeneutika Filosofis** (*Philosophische Hermeneutik*)

Hermeneutika filosofis tidak lagi berbicara mengenai metode eksegetik tertentu sebagai obyek pembahasan inti, tetapi berbicara mengenai hal-hal yang terkait dengan 'kondisi-kondisi

¹ Hasan Hanafi, *Hermeneutika Al-Quran* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2009), terj. Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif, cet. II, 5.

bersamaan.³ Dikatakan sebagai wacana lama karena ia sudah ada dalam tradisi kita jauh-jauh hari dengan menggunakan terma ta'wil, dan dikatakan wacana baru karena wacana ini diangkat kembali oleh sebagian pihak akhir-akhir ini. Pada dasarnya, ia memfokuskan diri pada hubungan antara penafsir atau pembaca (*interpreter*), teks⁴ dan penggagas di mana ketiganya sering disebut sebagai "unsur-unsur hermeneutika".

Secara etimologis, istilah hermeneutika berasal dari bahasa Yunani kuno **Ἑρμηνευτικά** (dibaca: ta hermeneutika) atau yang merupakan bentuk jamak dari kata **Ἑρμηνευτικός** (dibaca: to hermeneutikon) yang berarti "hal-hal yang berkenaan dengan pemahaman dan penterjemahan suatu pesan".⁵ Kedua kata tersebut merupakan derivasi dari kata Hermes (**Ἑρμῆς**), yang dalam mitologi Yunani dikatakan sebagai dewa yang diutus oleh Zeus⁶

kemungkinan' (*conditions of possibility*) dimana dengannya seseorang dapat memahami dan menafsirkan suatu teks, simbol dan perilaku manusia. Pertanyaan-pertanyaan yang muncul dalam hermeneutika filosofis adalah *bagaimana 'mungkin' kita dapat menafsirkan suatu teks, simbol dan perilaku manusia? Syarat-syarat apa yang harus dipenuhi agar penafsiran itu mungkin dilakukan? Syarat adalah suatu kerangka yang menjadi sandaran penafsiran dan dengannya penafsiran mungkin dapat dilakukan. Menurut Jung, sentral pemikiran dalam hermeneutika filosofis adalah "meneliti jalan masuk ke realitas penafsiran"*

(4). **Filsafat Hermeneutis** (*Hermeneutische Philosophie*)

adalah bagian dari pemikiran filsafat yang mencoba menjawab permasalahan kehidupan dengan cara menafsirkan apa yang diterima oleh manusia dari sejarah dan tradisi. Manusia itu sendiri merupakan dan dipandang sebagai makhluk hermeneutis, dalam arti kata makhluk yang harus memahami dirinya sendiri. Jadi bisa dikatakan proses pemahaman terkait dengan permasalahan-permasalahan seperti epistemologi, ontologi, etika dan estetika. Lihat Sahiron syamsuddin dalam *Hermeneutika Jorge J. E. Gracia dan Kemungkinannya dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran Al-Quran*, hal. 14, footnote no.20.

³ Muhammad Hadi Ma'rifat, *Al-Ta'wil fi Mukhtalif al-Madzahib wa al-Ara': Bahts 'Ilmy Muqarin wa Hadif Ya'ni bi Syu'un al-Ta'wil wa Alaqatuhu bi al-Tafsir wa al-Majaz wa al-Hemeneutiqa* (Teheran: Majma' al-'Alami li al-Taqrif baina al-Madzahib al-Tsaqafiyah, 2006), cet. I, 153.

⁴ Muhammad Hadi Ma'rifat, *Al-Ta'wil fi Mukhtalif al-Madzahib wa al-Ara': Bahts 'Ilmy Muqarin wa Hadif Ya'ni bi Syu'un al-Ta'wil wa Alaqatuhu bi al-Tafsir wa al-Majaz wa al-Hemeneutiqa* (Teheran: Majma' al-'Alami li al-Taqrif baina al-Madzahib al-Tsaqafiyah, 2006), cet. I, 153.

⁵ Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), cet. I, 178.

⁶ Bandingkan dengan buku E Sumaryono, *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1999), 23 dan 24. Ia menyatakan bahwa istilah Yunani kuno ini (Hermeneutika) mengingatkan pada tokoh mitologis yang bernama Hermes, yaitu seorang utusan yang mempunyai tugas

(Tuhan) untuk menyampaikan pesan dan kabar berita kepada umat manusia di bumi. Secara resmi, konsep ini digunakan untuk kebutuhan kultural dalam menentukan makna, peran dan fungsi teks-teks kesusasteraan yang berasal dari masyarakat Yunani kuno, khususnya yang berkaitan dengan epik-epik karya Homer.⁷ Kata itu kemudian diserap ke dalam bahasa Jerman (*Hermeneutik*) dan Inggris (*Hermeneutics*) yang mempunyai pengertian sebagai "ajaran tentang proses pemahaman interpretatif dan juga tentang pemberian arti atau penafsiran".⁸

Perdebatan mengenai problem hermeneutis⁹ terletak pada kesulitan menempatkan suatu definisi yang tepat dan disepakati bersama. Banyak sarjanawan telah berupaya menganalisa makna verba Hermeneuein yang cocok dengan istilah inggris Hermeneutics dan verba latin Interpretari dalam rangka menemukan definisi yang tepat dan disepakati bersama. Perdebatan lainnya terletak pada upaya untuk mencari titik-terang dari perbedaan-perbedaan etimologis antara Hermeneuein dan Exegethai.¹⁰

Di sini, perlu dikemukakan bahwa verba Hermeneuein memiliki 3 (tiga) makna, yaitu (1) mengungkapkan, menafsirkan dan menjelaskan, (2) menterjemahkan, dan (3) mentransmisikan pemahaman atau membuat paham, baik melalui penuturan bebas menafsirkan sesuatu yang telah dibicarakan maupun menafsirkan melalui

menyampaikan pesan Jupiter kepada manusia. Hermes digambarkan sebagai seseorang yang mempunyai kaki bersayap dan lebih banyak dikenal dengan sebutan 'Mercurius' dalam bahasa latin. Tugas 'Hermes' alias 'Mercurius' adalah menerjemahkan pesan-pesan dari dewa di gunung Olympus ke dalam bahasa yang dapat dimengerti oleh umat manusia. Oleh karena itu, menurut E Sumaryono, fungsi Hermes adalah sangat penting sebab bila terjadi kesalah-pahaman tentang pesan-pesan dari para dewa, maka akibatnya akan sangat fatal bagi seluruh umat manusia. Hermes harus mampu menafsirkan (baca: interpretasi) atau menyadur sebuah pesan ke dalam bahasa yang digunakan oleh pendengarnya. Sejak saat itu, Hermes menjadi simbol seorang duta yang dibebani dengan sebuah misi tertentu. Berhasil atau tidaknya misi itu, sepenuhnya tergantung pada cara bagaimana pesan itu disampaikan.

⁷ Hamid Fahmi Zarkasyi, *Hermeneutika sebagai Produk Pandangan Hidup*, 6.

⁸ Sahiron Syamsuddin, *Integrasi Teori Hermeneutika Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir: Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan Al-Quran pada Masa Kontemporer*, 3.

⁹ Yang dimaksud dengan Problem Hermeneutis adalah *hak khusus peristiwa*: ia selalu melibatkan bahasa, menghadapi horizon manusia lain, sebuah tindakan penetrasi historis teks.

¹⁰ Muhammad 'Ata Al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan; Kaum Beriman Menalar Al-Quran Masa Nabi, Klasik dan Modern* (Jakarta: Penerbit Teraju, 2004), terj. Ilham B Saenong, cet. I, 8.

penterjemahan. Namun demikian, makna ketigalah yang dimaksud sebagai makna dasar.¹¹

Sekalipun tidak terdapat perbedaan etimologis di antara Hermeneuein dan Exegeisthai, namun terdapat perbedaan teologis di antara keduanya.¹² Dalam arti, hermeneutika adalah ilmu yang berkenaan dengan tehnik dan alat-alat penafsiran teks (kitab suci) dan ia menjadi disiplin pengantar dalam mempelajari penafsiran. Hal itu bukanlah merupakan perkembangan baru. Karena sejak masa Aristotle, kaidah-kaidah hermeneutika telah dikembangkan untuk menafsirkan teks-teks sastra.

Meskipun para pakar agak berbeda pandangan mengenai definisi hermeneutika, tapi ia merupakan bagian-bagian penting dalam problem hermeneutis.¹³ Pada akhirnya, terdapat kesepakatan bahwa hermeneutika adalah sebagai sebuah proses mengubah sesuatu atau situasi ketidak-tahuan menjadi mengerti.¹⁴

Sejarah dan Asal Usul Hermeneutika

Dalam pengertian mutakhir, hermeneutika telah mengalami pergeseran besar lebih dari sekedar disiplin pengantar bagi penafsiran. Dalam arti, hermeneutika telah menjadi sebuah metodologi penafsiran. Hal ini tidak terlepas dari kemunculan problem hermeneutis dalam teologi kristen yang mempertanyakan tentang cara memahami realitas yang dikandung oleh teks suci seperti Bibel (Injil) dan menterjemahkannya ke dalam realitas yang dapat dipahami oleh manusia modern.¹⁵

Pergeseran definisi 'Hermeneutika' berangkat dari kesadaran mendalam mengenai adanya kesenjangan waktu yang membentangi antara bahasa kita dan bahasa teks, juga antara cara pengarang Injil berpikir tentang diri dan dunia mereka dengan cara kita berpikir tentang diri dan

dunia kita sendiri.¹⁶

Hermeneutika terus menerus hadir sebagai sebuah problem mengenai bagaimana suatu peristiwa atau ungkapan pada masa lalu menjadi bermakna dan relevan bagi eksistensi manusia tanpa menghilangkan hakekat pesannya.

Penting untuk dicatat bahwa proses kelahiran hermeneutika tidak terlepas dari perkembangan milieu masyarakat tertentu. Hamid Fahmi Zarkasyi, mengutip Werner, menyatakan bahwa ada 3 (tiga) milieu penting yang berpengaruh terhadap kemunculan hermeneutika sebagai suatu ilmu atau teori interpretasi,¹⁷ antara lain:

- (1) Milieu masyarakat yang terpengaruh oleh pemikiran Yunani.
- (2) Milieu masyarakat Yahudi dan Kristen yang menghadapi masalah dalam kitab suci agama mereka dan oleh karenanya, mereka berupaya mencari model interpretasi yang sesuai untuknya.
- (3) Milieu masyarakat eropa pada masa Pencerahan (*Enlightenment*) di mana mereka berusaha melepaskan diri dari kekangan tradisi dan otoritas keagamaan.

Dari ketiga milieu di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa pandangan hidup masyarakat pada waktu tertentu sangat berpengaruh terhadap tahap-tahap perkembangan hermeneutika sebagai berikut,

Dari Mitologi Yunani ke Teologi Kristen

Interpretasi hermeneutis telah lama dipraktikkan dalam tradisi Yunani kuno, istilah tersebut pertama kali ditemukan dalam karya Plato (429-347 SM) yang berjudul *Politikos*, *Epinomis*, *Definitio* dan *Timaeus*.¹⁸ Dalam *Definitio*, Plato dengan jelas menyatakan bahwa

¹¹ Muhammad 'Ata Al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan; Kaum Beriman Menalar Al-Quran Masa Nabi, Klasik dan Modern* (Jakarta: Penerbit Teraju, 2004), terj. Ilham B Saenong, cet. I, 8.

¹² Muhammad 'Ata Al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan; Kaum Beriman Menalar Al-Quran Masa Nabi, Klasik dan Modern* (Jakarta: Penerbit Teraju, 2004), terj. Ilham B Saenong, cet. I, 8.

¹³ Richard E Palmer, *Hermeneutika; Teori Baru Mengenai Interpretasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, cet. II, 75.

¹⁴ E Sumaryono, *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003), cet. V, 24.

¹⁵ Muhammad 'Ata Al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan; Kaum Beriman Menalar Al-Quran Masa Nabi, Klasik dan Modern* (Jakarta: Penerbit Teraju, 2004), terj. Ilham B Saenong, cet. I, 9.

¹⁶ Muhammad 'Ata Al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan; Kaum Beriman Menalar Al-Quran Masa Nabi, Klasik dan Modern* (Jakarta: Penerbit Teraju, 2004), terj. Ilham B Saenong, cet. I, 9.

¹⁷ Hamid Fahmi Zarkasyi, *Hermeneutika sebagai Produk Pandangan Hidup*, 4.

¹⁸ Hamid Fahmi Zarkasyi, *Hermeneutika sebagai Produk Pandangan Hidup*, 6. Bandingkan dengan E Sumaryono dalam bukunya *Hermeneutik; Sebuah Metode Filsafat*. Ia menyatakan bahwa Hermeneutika dalam pandangan klasik mengingatkan kita pada apa yang ditulis oleh Aristotle (Aristoteles) dalam *Peri Hermeneias* atau *De Interpretatione*. Dalam karyanya *Peri Hermeneias*, Aristoteles menjelaskan empat hal yang terkait dengan simbol bahasa, yaitu (1) Ungkapan tertulis yang terdiri dari huruf-huruf, (2) Ungkapan dalam bentuk suara dan ucapan, (3) Situasi kejiwaan atau apa yang terjadi dalam jiwa dan (4) Realitas (*Ding, Reality*).

Hermeneutika bermakna “menunjukkan sesuatu” yang tidak hanya terbatas pada pernyataan saja, tapi meliputi bahasa secara umum: penterjemahan, interpretasi, gaya bahasa dan retorika. Sedangkan, dalam karyanya yang lain *Timaeus*, Plato menghubungkan hermeneutika dengan pemegang otoritas kebenaran, yaitu bahwa kebenaran hanya dapat dipahami oleh “Nabi”. Yang dimaksud dengan “Nabi” di sini adalah mediator yang menghubungkan antara para dewa dengan manusia. Fungsi mediator inilah yang, secara etimologis, menghubungkan antara rumpun semantik hermeneus dan Hermes, dewa perantara.¹⁹

Dalam menghadapi persoalan krisis otoritas yang terjadi dikalangan penyair dalam memahami mitologi, masyarakat Yunani pada masa Plato menyelesaikan dengan konsep *rational logos*.

Kemudian Stoicisme (300 SM) mengembangkan hermeneutika sebagai ilmu interpretasi alegoris, yaitu metode memahami teks dengan cara mencari makna lebih dalam dari pengertian literal. Dalam interpretasi alegoris terhadap mitologi, Stoic menerapkan doktrin *inner logos* dan *outter logos* (*inner and outter word*).

Metode alegoris dikembangkan lebih lanjut oleh Philo of Alexandria (20 SM-50 M). Ia adalah seorang Yahudi yang dibelakang hari dianggap sebagai “Bapak Metode Alegoris”. Metode alegoris ini juga disebut dengan “tipologi” (*typology*) yang intinya menyatakan bahwa pemahaman makna spiritual suatu teks tidak berasal dari teks atau dari informasi teks, tapi melalui pemahaman simbolik yang merujuk kepada sesuatu di luar teks. Metode ini selanjutnya diterapkan dalam teologi kristen. Dengan tokohnya, Origen (185-254 M). Ia telah berhasil menerapkan metode ini kedalam kitab Perjanjian Lama dengan menggunakan teorinya tentang “Tiga Lapis Makna”. Teori ini kemudian dikembangkan oleh

Johannes Cassianus (360-430 M) menjadi teori tentang “Empat Lapis Makna”, yaitu: *literal* (historis), *alegoris*, *moral* dan *anagogis* (spiritual).

Namun demikian, metode alegoris yang berpusat di Alexandria ini ditentang oleh kelompok yang membela metode literal yang berpusat di Antioch. Pertentangan antara kedua kelompok ini menggambarkan pertentangan antara metode interpretasi simbolik dengan metode interpretasi literal. Yang pertama di bawah pengaruh hermeneutika Plato dan yang terakhir disebut di bawah pengaruh hermeneutika Arsitotle. Perlu untuk dicatat bahwa sebelum kalangan Kristen mengadopsi metode interpretasi buatan Yunani ini, di kalangan Kristen sudah mulai timbul masalah dengan adanya pertentangan antara Gnosticisme dan Marcionisme sebagai bukti.

Akibat pertentangan tersebut menjadikan St. Augustine of Hippo (354-430 M) mengambil jalan tengah. Ia lalu memberi makna baru pada hermeneutika dengan memperkenalkan teori semiotika (teori tentang simbol). Teori ini dimaksudkan untuk dapat lebih mengontrol terjadinya distorsi bacaan alegoris teks bibel yang terkesan melampaui batas dan sewenang-wenang (*arbitrer*) dan juga literalisme yang terkesan simplistik. *Vincent of Lerins* (...-450 M) mengarahkan pembacaan teks menjadi lebih formalistik dan berkesan cenderung kepada pemahaman Kristen Ortodoks.

Perkembangan pemikiran hermeneutika yang patut dicatat dalam teologi Kristen terjadi pada abad pertengahan yang dibawa oleh Thomas Aquinas (1225-1275). Dalam karyanya *Summa Theologia*, ia menunjukkan kecenderungan filsafat naturalistik-Aristotle yang juga bertentangan dengan kecenderungan Neo-Platonisme St. Augustine. Ia mengatakan bahwa pengarang kitab suci adalah Tuhan dan sesuatu yang perlu dilakukan oleh para teolog adalah pemahaman literal yang merujuk kepada hermeneutika Arsitotle dalam bukunya *Peri Hermeneias*. Ia bertujuan untuk menyusun teologi Kristen agar memenuhi standar ilmiah dan sekaligus penolakan terhadap interpretasi alegoris. Gabungan antara filsafat Arsitotle dan doktrin-doktrin Kristiani merupakan sumbangan Thomas yang berharga bagi pemikiran filsafat gereja Katolik.

Menurut para ahli, pembakuan istilah

Keempat hal ini saling berhubungan, dalam arti apa yang tertulis merupakan simbol bagi apa yang diucapkan, apa yang ditulis dan diucapkan merupakan simbol bagi apa yang terdapat dalam jiwa, dan apa yang terdapat dalam jiwa (situasi kejiwaan) merupakan simbol dan gambaran dari realitas sesuatu. dan pengertian ini sesuai dengan apa yang telah dijelaskan oleh Syamsuddin Arif, bahwa maksud dari kata “Hermeneias” disini adalah ungkapan atau pernyataan (*statement*), tidak lebih dari itu.

¹⁹ Hamid Fahmi Zarkasyi, *Hermeneutika sebagai Produk Pandangan Hidup*, 6.

hermeneutika sebagai suatu ilmu, metode dan tehnik memahami suatu pesan teks, sesungguhnya baru terjadi di kemudian hari, yakni tepatnya pada abad ke-18 Masehi, menyusul terjadinya gerakan Reformasi yang dicetuskan oleh Marthin Luther di Jerman. Para teolog Protestan menolak klaim otoritas gereja Katolik dalam pemaknaan dan penjabaran kitab suci. Bagi kaum Protestan, setiap orang berhak untuk menafsirkan Bibel dengan catatan mengetahui bahasa dan konteks sejarahnya. Berdasarkan prinsip *perspicuitas* (kegablungan) dan *sola scriptura* (cukup kitab suci saja, tak perlu tradisi), maka dibangunlah metode ilmiah bernama hermeneutika.

Seorang teolog Protestan yang bernama Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher yang pertama kali memperluas wilayah hermeneutika dari sebatas tehnik interpretasi kitab suci menjadi hermeneutika umum yang mengkaji prasyarat, kondisi-kondisi apa saja yang memungkinkan terwujudnya suatu pemahaman dan penafsiran yang betul dari suatu teks.²⁰ Ia tidak hanya meneruskan upaya para pendahulunya seperti Semler dan Ernesti yang berupaya membebaskan tafsir dari dogma. Tetapi, lebih dari itu, ia juga mengusulkan perlunya melakukan desakralisasi teks. Dalam pandangan hermeneutika umum ini: semua teks harus diperlakukan sama, tidak ada yang perlu diistimewakan; tak peduli apakah itu kitab suci ataupun teks hasil karangan manusia.²¹

Masa keemasan hermeneutika berawal dari hasil analisis brilian Schleiermacher mengenai problem pemahaman.²² Kondisi yang belum bersifat tematis itulah yang ingin ia atasi.

Setelah itu, Wilhem Dilthey muncul. Ia menekankan gagasan tentang historisitas teks dan pentingnya kesadaran sejarah (*Geschichtliches Bewusstsein*).²³ Menurutinya, seorang pembaca teks harus bersikap kritis terhadap teks beserta konteks sejarahnya, meskipun, pada saat yang sama, pembaca teks juga dituntut untuk berupaya melompati 'jarak sejarah' antara masa lalu teks

dan dirinya. Pemahaman kita akan teks, lanjutnya, ditentukan oleh kemampuan kita dalam mengalami kembali (*Nacherleben*) dan menghayati isi teks tersebut.²⁴

Pada awal abad ke-20, hermeneutika berubah menjadi sangat filosofis. Dikatakan bahwa interpretasi merupakan interaksi keberadaan kita dengan wahana sang Wujud (*sein*) yang memanifestasikan dirinya melalui bahasa, demikian menurut Martin Heidegger seperti dikutip oleh Syamsuddin Arif.²⁵ Dari interaksi ini kemudian muncul apa yang disebut dengan "Lingkaran Hermeneutis" (*hermeneutical circle*). Demikian pula rumusan Hans Gadamer, yang membayangkan interaksi pembaca dengan teks sebagai sebuah dialog atau dialektika soal-jawab di mana cakrawala kedua belah pihak melebur menjadi satu (*Horizontverschmelzung*) hingga terjadi kesepakatan dan kesepahaman. Interaksi ini tidak boleh berhenti dan setiap jawaban adalah relatif dan tentatif kebenarannya, selalu boleh dikritik dan ditolak.²⁶

Jürgen Habermas melangkah lebih jauh. Baginya, hermeneutika bertujuan membongkar motif-motif tersembunyi dan kepentingan terselubung yang melatar-belakangi lahirnya sebuah teks. Sebagai kritik ideologi, hermeneutika harus bisa mengungkapkan manipulasi, dominasi dan propaganda di balik bahasa sebuah teks, segala sesuatu yang mungkin telah mendistorsi pesan dan makna teks secara sistematis.

C. BIOGRAFI FRIEDRICH DANIEL ERNST SCHLEIERMACHER (1768-1834 M)

Schleiermacher lahir di Breslau (sekarang Wroclaw, Polandia) pada 21 November 1768 M. Ia berasal dari keluarga Protestan yang sangat taat. Pada tahun 1783, ia mengikuti pendidikan menengah di sebuah sekolah Moravian Brethren (Herrnhuters) di Niesky. Salah satu alasan memasuki sekolah Moravian Brethren (Herrnhuters), selain mengikuti tradisi keluarganya, adalah terutama karena motivasi yang sangat kuat untuk mencari pengalaman

²⁰ Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), cet. I, 179.

²¹ Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), cet. I, 179.

²² Muhammad 'Ata Al-Sid, *Sejarah Kalam Tuhan; Kaum Beriman Menalar Al-Quran Masa Nabi, Klasik dan Modern* (Jakarta: Penerbit Teraju, 2004), terj. Ilham B Saenong, cet. I, 13.

²³ Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), cet. I, 180.

²⁴ Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), cet. I, 180.

²⁵ Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani Press, 2008), cet. I, 181.

²⁶ Encarta Reference Library Premium, 2005 (*keyword: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*).

iman yang mendalam dalam kehidupan Kristen.²⁷ Akan tetapi, Schleiermacher kecewa dengan sistem pengajaran di sekolah Moravian Brethren (Herrnhuters) karena sangat membatasi diri dari dan/atau menolak wacana-wacana intelektual yang populer pada masa itu.²⁸

Tahun 1785, ia bersama rekan-rekannya pergi ke Barby untuk melanjutkan studi Teologi di sana.²⁹ Kemudian, pada tahun 1787, Schleiermacher menjalani matrikulasi di Universitas Halle.³⁰ Ia dikenal sebagai mahasiswa yang tekun dan pandai. Di sini, ia berkenalan dengan filsafat Kant dan Aristotle. Di bawah bimbingan Johann August Eberhard, ia mempelajari filsafat Kant dan mengevaluasinya. Ia juga menerjemahkan tulisan Aristotle. Di bawah bimbingan Friedrich August Wolf, ia mempelajari pemikiran-pemikiran filsafat Yunani.³¹

Pada tahun 1789-1790, setelah pindah ke Drossen, ia bersikap skeptis terhadap semua ajaran yang dipelajarinya. Namun, karena desakan kuat dari keluarganya, pada tahun 1790 ia pindah ke Berlin untuk mengikuti ujian teologi selama 6 hari. Ternyata seluruh hasil yang diperolehnya berpredikat sangat memuaskan. Selanjutnya ia tinggal di Schlobitten, disinilah kehidupan religiusnya tumbuh kembali dan bahkan semakin menguat. Tahun 1796 ia diangkat menjadi pendeta di Rumah Sakit Charite di Berlin.³²

Tahun 1802 ia pindah ke Stolp dan 1803 ia mulai mengajar etika dan teologi pastoral di Universitas Wurzburg. Kemudian, ia masuk ke dalam kelompok dosen Lutheran di Universitas Halle dan menjadi pengkhotbah di Universitas itu.³³

²⁷ E Sumaryono, *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003), cet. V, 35.

²⁸ Encarta Reference Library Premium, 2005 (*keyword: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*).

²⁹ E Sumaryono, *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003), cet. V, 35.

³⁰ Sebuah Universitas berkembang di bawah filsafat Christian Wolf dan Semler dan dimana membuatnya mempelajari Filsafat Aristotle dan Immanuel Kant. Lihat dalam Encarta Reference Library Premium, 2005 (*keyword: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*).

³¹ E Sumaryono, *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003), cet. V, 35.

³² E Sumaryono, *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003), cet. V, 36.

³³ E Sumaryono, *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003), cet. V, 36.

Sebagai dosen muda, ia sangat aktif dalam perkuliahan dengan banyak memberikan evaluasi terhadap dogma Protestanisme. Di samping itu, ia juga mendalami dan mengembangkan konsep-konsep dasar etika filsafat sebagai filsafat tentang hidup dan ilmu pengetahuan sejarah. Evaluasinya tentang teologi terungkap dalam bukunya *Speeches*, di mana ia memberikan interpretasi baru terhadap dogma agama. Namun demikian, interpretasi yang diterapkan dalam bukunya itu dimaksudkan sebagai sarana ekspresi pengalaman hidup saleh. Karya kedua yang juga dipublikasikan adalah *The Soliloquies* (1800, trans. 1926), di mana ia menerangkan hubungan timbal-balik antara intuisi-diri dengan intuisi tentang universum. Melalui karyanya ini, ia menjabarkan pemahamannya tentang kebiasaan baik (*ethos*), hidup, dan dunia.³⁴ Sistem filsafat yang diajarkannya terutama berkisar tentang dialektika dan etika filsafat. Selama ia mengajar, ia tidak pernah menerbitkan buku tentang topik kuliahnya. Pada hari Rabu 12 Februari 1834, ia meninggal dunia sebab radang paru-paru.

Dalam bidang hermeneutika, Schleiermacher mempergunakan bidang ini dalam diskusi-diskusi tentang filsafat dan teologi. Baginya, hermeneutika adalah sebuah teori tentang penjabaran dan interpretasi teks mengenai konsep tradisional kitab suci dan dogma. Ia menerapkan metode filologi untuk membahas tulisan-tulisan Biblikal dan menerapkan metode hermeneutik teologis untuk teks-teks yang tidak berhubungan dengan Bibel (kitab suci). Menurutnya, penerapan metode filologi tersebut dimaksudkan untuk mencapai pemahaman yang tepat atas makna teks.

Kumpulan karya Schleiermacher³⁵ diterbitkan dalam 3 (tiga) bagian:

1. Teologi (11 jilid).
2. Khotbah (10 jilid, ed. 1873–1874, 5 jilid).
3. Filsafat dan Aneka Rupa (9 jilid, 1835–1864).

Karya-karya lainnya:

1. *Pädagogische Schriften* (ed. ke-3, 1902).
2. *Aus Schleiermachers Leben in Briefen* (Berlin, 1858–1863, dalam 4 jilid, korespondensi).

³⁴ E Sumaryono, *Hermeneutik, Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003), cet. V, 36.

³⁵ http://www.en.wikipedia.org/friedrich_daniel_ernst_schleiermacher.

3. *Leben Schleiermachers* (vol. 1, 1870, korespondensi dari 1768–1804).
4. *Friedrich Schleiermacher, ein Lebens und Charakterbild* (1868, surat-surat pilihan).
Edisi modern:
 1. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers* (*Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799).
 - i. tr. Richard Crouter, Cambridge University Press, 1996.
 - ii. tr. John Oman, introduction Richard Crouter, Westminster John Knox Press, 1994.
 2. *Fifteen Sermons of Friedrich Schleiermacher Delivered to Celebrate the Beginning of a New Year* (1800), terj. Edwina G. Lawler, Edwin Mellen Press, 2003.
 3. *The Christian Faith (Der christliche Glaube, 1820–1821, ed. ke-2, 1830–1831)*, terj. H. R. MacKintosh, J. S. Stewart, editor. T. & T. Clark Publishers, Ltd., 1999.
 4. *Hermeneutics and Criticism and Other Writings*, terj. Andrew Bowie, Cambridge University Press, 1998.
 5. *Toward a Theory of Sociable Conduct and Essays in Its Intellectual-Cultural Context*, terj. Ruth Drucilla Richardson, Edwin Mellen Press, 1996.
 6. *The Life of Jesus*, terj. S. Maclean Gilmour, Sigler Press, 1997.
 7. *Lectures on Philosophical Ethics*, terj. Louise Adey Huish, Cambridge University Press, 2002.
 8. *On Creeds, Confessions And Church Union: "That They May Be One"*, terj. Iain G. Nicol, Edwin Mellen Press, 2004.
 9. *Selected Sermons of Schleiermacher*, terj. Mary F. Wilson, Wipf & Stock Publishers, 2004.

Kontribusi Distingtif Pemikiran Hermeneutika Friedrich Schleiermacher

Schleiermacher dikenal dan dianggap sebagai bapak hermeneutika modern (*The Founder of General Hermeneutics*) dan juga pendiri Protestan Liberal (*Founder of Liberal Protestan*).³⁶ Julukan yang disematkan kepadanya pun tidak sembarang karena ia didasarkan pada hasil dari pemikirannya tentang berbagai hal, khususnya

³⁶ Adnin Armas dalam makalah *Hermeneutika dan Tafsir*, 1; dan Hamid Fahmi Zarkasyi dalam makalah *Hermeneutika Sebagai Produk Pandangan Hidup*, 19.

berkenaan dengan hermenutika. Beberapa hasil pemikirannya antara lain:

1. Schleiermacher tidak hanya menempatkan hermeneutika sebagai perangkat penafsiran terhadap kitab suci Bibel dan teks-teks lainnya saja. Namun, lebih dari itu, ia memerankannya secara luas, yakni sebagai pemahaman manusia secara umum (*problem of human understanding as such*) yang menjadikan obyek penafsiran menjadi luas. Ia ditujukan untuk menempatkan hermeneutika dalam konteks teori ilmu pengetahuan (*Theories of Knowledges*). Poin ini menjadi titik pembeda antara dia dan para pemikir lainnya.³⁷
2. Baginya, hermeneutika tidak hanya dipandang sebagai disiplin pedagogis dalam bidang penafsiran yang sebaiknya diikuti oleh penafsir dan sebagaimana yang diserukan oleh para pakar hermeneutika. Tetapi, lebih dari itu, hermeneutika memunculkan pertanyaan-pertanyaan transendental: *it enquired into the basis dan possibility of human understanding*.³⁸
3. Hermeneutika tidak lagi hanya membicarakan prosedur penafsiran yang bersifat mekanis. Tetapi, lebih dari itu, Schleiermacher memerankan disiplin ini sebagai perangkat pemahaman yang mendalam. Baginya, Memahami teks adalah berkaitan dengan individualitas pengarang yang memproduksi teks dan studi atas *language-situation* (situasi bahasa) juga *language-world* (dunia bahasa) yang darinya teks itu muncul. Atas dasar itu, hermeneutika Schleiermacher terkenal dengan "*Psychological and Grammatical Hermeneutics*". Kedua hal ini mendapatkan perhatian yang sama.

Dengan demikian, konsepsi Schleiermacher tentang fungsi hermeneutik sangat luas. Ia mencakup pemikiran, pengalaman dan situasi pengarang: isi, konteks, bahasa dan pengaruh teks, serta kapasitas linguistik dan kapasitas lain dari pembaca atau audiens awal teks, dan

³⁷ Materi mata kuliah 'Filsafat Ilmu', *Aliran-Aliran Hermeneutika*, yang diampu oleh Kyai. DR. Phil. Sahiron Syamsuddin, 2.

³⁸ Materi mata kuliah 'Filsafat Ilmu', *Aliran-Aliran Hermeneutika*, yang diampu oleh Kyai. DR. Phil. Sahiron Syamsuddin, 2.

kesadaran dan pengalaman penafsiran masa berikutnya. Hal ini semua juga ia aplikasikan terhadap teks Bibel (Injil).

Prinsip-prinsip Hermeneutika Friedrich Schleiermacher

1. Pemahaman berarti mengalami kembali proses mental pengarang teks.³⁹
2. Memahami teks adalah menangkap arti dari bagian-bagian teks melalui pemahaman (tidak hanya melalui refleksi rasional, melainkan juga dengan divinitas) terhadap makna keseluruhan teks.⁴⁰
3. Pemahaman melibatkan persepsi tentang individualitas pengarang sebagai pengguna bahasa yang juga digunakan oleh orang lain (*shared language*).⁴¹
4. Pemahaman tidak sekedar menangkap apa yang disebutkan secara eksplisit oleh pengarang, tetapi juga memahami pikiran dan tujuannya di balik kata-kata atau tulisannya.⁴²

Keempat prinsip ini, tidak dapat dipisahkan satu sama lain, karena ia saling melengkapi satu sama lain.

Proses Kerja *Grammatical and Psychological Hermeneutics* Schleiermacher

Menurut Schleiermacher, proses kerja hermeneutika adalah untuk menjembatani keterasingan antara teks dengan pembaca melalui metode interpretasi gramatis dan psikologis.⁴³

Maksud dan pengertian dari keterasingan

³⁹ Materi mata kuliah 'Filsafat Ilmu', *Aliran-Aliran Hermeneutika*, yang diampu oleh Kyai. DR. Phil. Sahiron Syamsuddin, 2, 4; Richard E Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, cet. II, 97.

⁴⁰ Materi mata kuliah 'Filsafat Ilmu', *Aliran-Aliran Hermeneutika*, yang diampu oleh Kyai. DR. Phil. Sahiron Syamsuddin, 2; Richard E Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, cet. II, 98.

⁴¹ Materi mata kuliah 'Filsafat Ilmu', *Aliran-Aliran Hermeneutika*, yang diampu oleh Kyai. DR. Phil. Sahiron Syamsuddin, 2; Richard E Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, cet. II, 101.

⁴² Materi mata kuliah 'Filsafat Ilmu', *Aliran-Aliran Hermeneutika*, yang diampu oleh Kyai. DR. Phil. Sahiron Syamsuddin, 2; Richard E Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, cet. II, 101.

⁴³ Ekky al-Malaky, *Filsafat Untuk Semua: Pengantar Mudah Menuju Dunia Filsafat* (Jakarta: Penerbit Lentera, 2001), cet. I, 115.

antara teks dengan pembaca adalah ketika pertama kali pembaca hendak mengerti dan memahami suatu teks, maka akan muncul suatu pertanyaan: *bagaimana saya dapat mengerti suatu teks yang berasal dari masa lalu? Dan bagaimana saya dapat memahami suatu teks yang ditulis oleh orang lain?*. Menurutnya, jarak antara teks dengan pembaca dan inilah yang dimaksud dengan keterasingan.⁴⁴

Kemudian, lanjutnya, (1) untuk memahami suatu teks kita harus mampu menafsirkan dan (2) untuk menafsirkan kita harus mampu menjembatani keterasingan yang ada antara teks dengan kita sebagai pembaca. Oleh karenanya, proses kerja hermeneutika adalah untuk menjembatani keterasingan yang ada dan ketika keterasingan yang ada sudah terjembatani, maka pembaca baru mampu menemukan arti dan maksud sebenarnya seperti yang pengarang asli maksud. Dengan demikian, fungsi dan tugas hermeneutika, yang tidak lain hendak memahami suatu teks sebaik atau bahkan lebih baik dari pengarangnya melalui interpretasi gramatis dan psikologis, telah terwujud.

(1). Interpretasi Gramatis.

Interpretasi gramatis adalah upaya untuk merekonstruksi konteks linguistik-historis suatu teks. Untuk memahami pernyataan pembicara dan penulis tentu saja pembaca harus memahami bahasanya sebaik memahami kejiwaannya

(2). Interpretasi Psikologis.

Keterasingan bisa di atasi dengan mencoba mengerti sang pengarang dan/atau melalui konteks zamannya. Terdapat 2 (dua) metode untuk mengetahuinya, yaitu, *pertama*, bersifat komparatif, yaitu menempatkan si pengarang dalam suatu tipe umum yang bersifat komparatif antar teks atau antar pengarang. *Kedua*, bersifat divinatoris, yaitu upaya untuk memperoleh pemahaman langsung dengan si pengarang sebagai individu dengan si pembawa alias penafsir untuk mentransformasikan dirinya kedalam diri si penafsir. Di sini, diperlukan daya imajinasi dan intuisi.⁴⁵

Secara ringkas, menurutnya, untuk memahami suatu teks masa lalu kita harus

⁴⁴ Ekky al-Malaky, *Filsafat Untuk Semua: Pengantar Mudah Menuju Dunia Filsafat* (Jakarta: Penerbit Lentera, 2001), cet. I, 115.

⁴⁵ Richard E Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed, cet. II, 101.

mampu keluar dari masa kita hidup dan merekonstruksi zaman si pengarang. Selanjutnya dengan menampilkan kembali zaman ruang dan waktu pengarang ketika menulis teks. Setelah tahapan ini selesai, baru kita bisa membayangkan bagaimana pemikiran, perasaan dan maksud si pengarang ketika menulis teks itu agar pembaca bisa berempati dan menempatkan diri pada posisi si pengarang.

Sebelum melangkah kearah pembahasan ini, yaitu telaah atas teori *Grammatical* dan *Psychological Hermeneutics* Schleiermacher, ada baiknya penulis mengulas secara sekilas mengenai riwayat hidup sang imam prolific ini.

Potret Sosio-Historis Ibnu al-'Arabi al-Maliki (543 H/ 1148 M)

Imam Ibnu al-'Arabi al-Maliki (untuk membedakannya dari Muhyi al-Din Ibn al-'Arabi (1165-1240 M), bernama lengkap Qadli Abu Bakar: Muhammad bin Abdullah bin Muhammad bin Abdullah bin Ahmad al-Ma'afiri. Imam Ibn al-'Arabi al-Maliki lahir pada tahun 468 H di Sevilla, Spanyol. Beliau berideologi Maliki, madzhab Fikih yang kebanyakan dianut di kawasan Eropa pada masa itu. Beliau belajar di Spanyol, bahkan hingga ke Mesir, Syam, Baghdad (Irak), dan Makkah (Jazirah Arab). Dari hasil petualangan ilmiah tersebut, hampir dapat dikatakan bahwa beliau menguasai disiplin-disiplin ilmiah Islam pokok, antara lain: *Qira'at* Al-Qur'an, Fikih, Ushul Fiqh (filsafat hukum Islam), Hadis, Kalam, *Jadal* (perdebatan ilmiah), dan tafsir Al-Quran serta adab dan syi'ir (susastra Arab).⁴⁶

Ibn al-'Arabi al-Maliki banyak menulis karya-karya ilmiah, antara lain: kitab *Ahkam Al-Qur'an* (tafsir Al-Qur'an), kitab *Al-Masalik fi Syarh Muwaththa' Malik* (hadis), kitab *Al-Qabs 'ala Syarh Muwaththa' Malik bin Anas* (hadis), kitab *'Aridlat al-Ahwadzi 'ala Kitab al-Tirmidzi* (hadis), kitab *Al-Qawashim wal 'Awashim*, kitab *Al-Mahshul fi Ushul al-Fiqh* (filsafat hukum Islam), kitab *Al-Nasikh wal Mansukh* (hadis dan ilmu Al-Qur'an), kitab *Takhlis al-Takhlis*, kitab *Al-Qanun fi Tafsir al-Qur'an al-'Aziz*, dan kitab *Anwar al-Fajr fi Tafsir*

al-Qur'an serta karya-karya tulis ilmiah lainnya yang, menurut Dr. Husayn al-Dzahabi, berjumlah 80 ribu halaman dan ditulis selama 20 tahun.⁴⁷

Analisis terhadap Ayat Basmalah dalam Tafsir Ahkam Al-Qur'an karya Imam Ibnu 'Arabi al-Maliki dengan Teori *Psychological Hermeneutics* Schleiermacher

Dalam pembahasan inti ini, pertama, penulis akan memaparkan sebab-sebab turunnya surat ini; sifat dari surat ini, ditujukan untuk siapa, dalam kondisi apa ayat tersebut diturunkan, dan lain-lain. Kemudian menganalisa penafsiran Ibnu 'Arabi dalam surat al-fatihah; ayat per ayat, dengan memakai teori dan pendekatan hermeneutika Schleiermacher; gramatis dan psikologis, dan, kalau diperlukan, dilengkapi dengan teori pendekatan yang lain; baik dari pemikiran sarjana Muslim sendiri maupun sarjana barat.

Ayat Basmalah

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

"Dengan menyebut nama Allah yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang".

Sebab-sebab Turunnya Ayat Basmalah

Di sana, terdapat beberapa riwayat yang menyebutkan sebab-sebab turunnya ayat Basmalah, antara lain:

1. Riwayat dari al-Dlahâk, dari Ibnu 'Abbas, berkata: bahwa, termasuk, awal *wahyu* yang diturunkan malaikat Jibril kepada Rasulullah Muhammad saw. Ayat *Basmalah* diturunkan kepada Rasulullah Muhammad saw., tepatnya ketika malaikat Jibril mendatangi Nabi Muhammad Saw., ia berkata: hai Muhammad (Saw.), berindunglah kepada Allah SWT dan ucapkanlah: "Dengan menyebut nama Allah SWT, yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang".⁴⁸
2. Riwayat dari Sa'id ibn Jubayr, dari Ibn 'Abbas, berkata: bahwa sebelumnya

⁴⁶ Muhammad Husayn al-Dahabi, *Al-Tafsir wal Mufasssirun* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), cet. 7, jil. II, 330; Number of leading orientalis, *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, ed. (Leiden: Brill, 1986), Vol. III, H-IRAM, 707.

⁴⁷ Muhammad Husayn al-Dahabi, *Al-Tafsir wal Mufasssirun* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), cet. 7, jil. II, 330-331; Number of leading orientalis, *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, ed. (Leiden: Brill, 1986), Vol. III, H-IRAM, 707.

⁴⁸ Imam al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul* (Riyadh: Dar al-Maiman, 2005), cet. I, 113.

Rasulullah Saw. Tidak mengetahui akhir dari suatu surat hingga diturunkan kepadanya ayat "Dengan menyebut nama Allah SWT, yang maha pengasih lagi maha penyayang".⁴⁹

3. Riwayat dari 'Abdullah ibn Mas'ud, berkata: bahwa sebelumnya kami, para shahabat, tidak mengetahui pemisah (*fashl*) antara dua surat, hingga turun ayat "Dengan menyebut nama Allah SWT, yang maha pengasih lagi maha penyayang", baru setelah itu kami, para sahabat mengetahuinya.⁵⁰
4. Riwayat dari 'Abdullah ibn 'Umar, berkata: bahwa ayat *basmalah*, diturunkan, bersamaan dengan turunnya wahyu, pada setiap surat Al-Qur'an.⁵¹

Penafsiran Imam Ibnu al-'Arabi terhadap Ayat Basmalah

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, imam Ibn al-'Arabi mengklasifikasikan setiap ayat yang hendak ditafsirkan ke dalam beberapa persoalan

tertentu, yang tersurat dengan problem (*mas'alah*) dan sesuai dengan judul kitabnya, *Ahkam al-Qur'an*.

Ayat *Basmalah*, yang penulis jadikan telaah aplikasi teori hermeneutika Schleiermacher, juga tak terlepas klasifikasi persoalan yang dibagi menjadi 2 (dua) bagian, antara lain:

1. Persoalan pertama, setelah disepakati (*ijma'*) oleh para sarjana (*ulama*) bahwa *Basmalah* merupakan bagian dari surat al-Naml, adalah berhubungan dengan Apakah ayat *Basmalah* merupakan permulaan setiap surat dan, selanjutnya, menjadi bagian dari setiap surat?

Pada bagian ini, beliau kemudian memaparkan hukum-hukum yang berkenaan dengan ayat *basmalah* dan dibarengi dengan jawaban dari para sarjana Muslim klasik, baru dilanjutkan dengan jawaban beliau. Permasalahan yang disebutkan oleh beliau dalam kitab tafsirnya adalah, seperti yang diungkapkan

الآية الأولى: قوله تعالى: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) فيها مسائلان:

المسألة الأولى: قوله تعالى: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ).
 اتفق الأئمة على أنها آية من كتاب الله تعالى في سورة النمل،
 ورأيتهم في كونها في أول كل سورة،
 فقال مالك وأبو حنيفة: ليست في أول السور بل في أولها، وإنما هي استفتاح يُعلم بها مبتدئوها. وقال
 الشافعي: هي آية في أول الفاتحة، قولاً واحداً،
 وهذا كون آية في أول كل سورة؟ اختلف قوله في ذلك، فالحق الذي يتعلّق بالخلاف من قسم
 التوحيد والنظر في القرآن وطريق إكراهه قوله، ووجه الخلاف المشتمل في هذه الآية منه، فقد
 استوفيت في كتب الأصول، وأسرتنا إلى بيانه في مسائل الخلاف، ووجدنا أن الشافعي لم يكتف في هذه
 المسألة، فكان مسألة ثمة فويها إسكان عظيم، ونرجو أن الظاهر في كلامنا فيها سيجي عن قلبه ما عسى
 أن يكون قد سئل من إسكان به.
فائدة الخلاف: وفائدة الخلاف في ذلك الذي يتعلّق بالأحكام أن قراءة الفاتحة شرط في صحتها الصلاة
 عندنا، وعند الشافعي، خلافاً لأبي حنيفة حيث يقول: إنها مستحبة، فتدخل (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)
 في الوجوب عند من رآه، أو في الاستحباب كذلك. ويذهب أنها ليست بقرآن بل اختلاف فيها، والقرآن
 لا يختلف فيه، فإن كان القرآن كقرآن، فإن قيل: ولو لم تكن قرآناً لكانت محلها في القرآن كقرآن، قلنا:
 الإختلاف فيها يهتج من أن تكون آية، ويهتج من تغيير من بحثها من القرآن، فإن الحق لا يكون إلا
 مخالفة النص والإجماع في أبواب الخلاف.
فإن قيل: فهنا حيث قرأها في الصلاة؟ قلنا: لا يجب، فإن أنس بن مالك رضي الله عنه روى (أنه
 صلى خلف رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وأبي بكر وعمر، فلم يكن أحد منهم يقرأ: (بِسْمِ اللَّهِ
 الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) ونحوه عن عبد الله بن مسعود).
فإن قيل: الصحيح من حديث أنس: فكأنوا يقتبكون الصلاة بالخلف بث رب العالمين، وقد قال الشافعي:
 عندك أنهم كانوا لا يقرءون شيئاً من الفاتحة.
قلنا: وهذا يكون ثوباً لا يبيح بالشافعي لعظيم فقهي، وأنس وابن مسعود إنما قالوا هذا رداً على من
 يرى قراءة: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)
فإن قيل: فقد روى جماعة قرأها، وقد نوى الدار قطنى جميع ذلك في جزء صححة.
قلنا: سنتنا تكبر الرواية، لكن مدحها يترجح بل أخبارنا، وإن كانت أقلّ فإنها أصح، ويوجه عظيم
 وهو المصحوف في مسائل كثيرة من الشريعة، وذلك أن مسجد رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
 بالمدينة أفضت عليه المصون، وعرضت عليه الأرملة من ثمن رمان رسول الله - صلى الله عليه وسلم -
 - إلى رمان ملك، ولم يقرأ أحدٌ قط فيه (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) أبداً بلستة. بيد أن أصحابنا
 استحبوا قرأها في النفل، وعندهم تضمن الأثر الواردة في قرأها.

⁴⁹ Imam al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul* (Riyadh: Dar al-Maiman, 2005), cet. I, 114.
⁵⁰ Imam al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul* (Riyadh: Dar al-Maiman, 2005), cet. I, 115.
⁵¹ Imam al-Wahidi, *Asbab al-Nuzul* (Riyadh: Dar al-Maiman, 2005), cet. I, 115.

sendiri oleh beliau, sebagai berikut:

Penafsiran Ibn al-'Arabi diatas, dengan meminjam kacamata teori *Historical Affected Consciousness* (teori keterpengaruhan sejarah)⁵² dan teori pra-pemahaman⁵³ (meminjam teori hermeneutika Gadamer) atau pra-anggapan (dalam istilah Schleiermacher) dan juga teori hermeneutika psikologis, pertama, Ibn al-'Arabi terpengaruh oleh ruang lingkup pengalaman hidup, tradisi, kultur-budaya yang melingkupinya pada masa itu, di mana ibn al-

masa itu yang serba kacau dan secara psikologis, menuntutnya untuk turut andil dalam memberikan solusi atasnya dengan cara penafsiran gramatis-literal (*dlahir*) terhadap teks.

Akan tetapi, terdapat persoalan menarik, setidaknya, bagi penulis dan tentu saja kita semua, sebagai bagian dari umat Islam, yang mampu menjawabnya dan memberikan solusinya, yaitu mengenai sisi praksis nilai-nilai keagamaan yang terkandung dalam ajaran Islam, khususnya yang tertuang dalam rukun Iman dan

الْحَسَانَةُ الْغَائِبَةُ: ثَبَتَ عَنْ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ قَالَ: (قَالَ اللَّهُ نَعَالِي: فَسَدَتْ الصَّلَاةُ بَيْنِي
بَيْنَ عِبْدِي نَصَفْتِنِ فَنَصَفْتِنِ لِي وَنَصَفْتِنِ لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ يَقُولُ الْعَبْدُ: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْخَالِقِينَ
يَقُولُ اللَّهُ نَعَالِي: حَمِدْتَنِي عِبْدِي يَقُولُ الْعَبْدُ: الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ يَقُولُ اللَّهُ نَعَالِي: أَنْتِي عَلَيَّ عِبْدِي يَقُولُ
الْعَبْدُ: مَلَكَ يَوْمَ الدِّينِ يَقُولُ نَعَالِي: مَجِدْتَنِي عِبْدِي يَقُولُ الْعَبْدُ: إِذْكَ تَعَبَّدُ وَإِذْكَ تَسْتَجِبُنْ يَقُولُ اللَّهُ نَعَالِي
فَهَذِهِ الْأَيَّةُ بَيْنِي وَبَيْنَ عِبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ يَقُولُ الْعَبْدُ: اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ
عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ يَقُولُ اللَّهُ: فَهَؤُلَاءِ لِعَبْدِي وَلِعَبْدِي مَا سَأَلَ).
فَقَدْ تَوَلَّى سُبْحَانَهُ فَسَعَةَ الْقُرْآنِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْعَبْدِ بِهَذِهِ الصَّفْحَةِ، فَلَا صَلَاةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ،
وَهَذَا دَلِيلٌ قَوِيٌّ، مَعَ أَنَّهُ ثَبَتَ فِي الصَّحِيحِ عَنْ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنَّهُ قَالَ: (لَا صَلَاةَ لِمَنْ
لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ). وَثَبَتَ عِنْدَهُ أَنَّهُ قَالَ: (مَنْ صَلَّى صَلَاةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ فَهُوَ خِدَاجٌ
ثَلَاثًا عَشْرَ نَعْلَمُ).

'Arabi berafiliasi pada ideologi/mazhab Maliki. Dalam konteks ini, ibn al-'Arabi al-Maliki tampak membela mazhab yang dianutnya. Di samping itu, pada masa Ibn al-'Arabi al-Maliki, kondisi sosio-politik sedang kacau. Pembunuhan, ketidakpercayaan rakyat terhadap penguasa, masuknya pemikiran Yunani, dan lain sebagainya. *Kedua*, dalam kacamata teori hermeneutika pra-pemahaman dan psikologis, menafsiri teks Al-Qur'an, yaitu ayat *Basmalah*, secara literal dan khususnya berkenaan dengan hukum sebagai pedoman dan petunjuk bagi masyarakatnya. dan penafsiran yang dilakukan oleh beliau, bisa dikatakan sangat sesuai, mengingat situasi dan kondisi masyarakat pada

Islam. Meskipun, di satu sisi, Islam mengharuskan umatnya untuk mengucapkan *shahadatayn*, menjalankan kewajiban shalat 5 (lima) waktu, menunaikan Zakat, berpuasa, pergi haji, menjaga kebersihan, dan lain sebagainya. Akan tetapi, di sisi lain, perbuatan seperti membunuh, memperkosa, berbohong, berkhianat, mencaci-maki orang dan lain sebagainya, masih bertebaran dan dapat dilihat di banyak tempat. Lalu pertanyaan yang muncul dalam diri kita masing-masing: di mana nilai-nilai Islam yang terkandung dalam kedua sumber hukum Islam? Mengapa umat Islam melakukan semua perbuatan negatif tersebut, di satu sisi, dan di sisi lain, mereka menjalankan perintah dan kewajiban agama Islam.

D. KESIMPULAN

Dari pembahasan-pembahasan di atas, penulis dapat mengambil kesimpulan bahwa, sedikit-banyak, prinsip-prinsip dan teori

⁵² Yang berarti bahwa pemahaman penafsir dipengaruhi oleh situasi hermeneutis tertentu yang melingkupinya; baik itu berupa tradisi, kultur-budaya, pemikiran, maupun pengalaman hidup.

⁵³ Pra-pemahaman adalah posisi awal penafsir yang harus ada dan pasti ketika dia membaca teks.

hermeneutika Schleiermacher yang terkait dengan pemahaman, dan interpretasi gramatis dan psikologis, khususnya, serta teori-teori hermeneutika lain yang memenuhi persyaratan tertentu dan menyebutkan prosedur penafsiran yang jelas, dapat dipakai dalam upaya pengembangan ilmu-ilmu dan tafsir Al-Qur'an (*Ulumul Qur'an wa al-Tafsir*) melalui pembacaan ilmiah terhadap karya-karya tafsir. Jadi, di sini terlihat jelas bahwa terma "hermeneutika Al-Qur'an" tidak bermakna menafsirkan Al-Qur'an berdasarkan hermeneutika. Dalam arti, ia tidak diaplikasikan secara langsung untuk menafsirkan Al-Qur'an, karena Al-Qur'an adalah kalam Allah

SWT yang berbeda dari kalam manusia, tapi sebaliknya, ia diaplikasikan ke dalam tafsir-tafsir ilmiah Al-Qur'an di mana dari sana kita dapat mengetahui mana teori-teori, metode-metode dan pendekatan-pendekatan ilmiah dari manapun sumbernya yang, setelah melalui proses seleksi dan verifikasi ilmiah yang ketat, dapat menguatkan prinsip-prinsip ilmu Al-Qur'an. Hal ini tentu sesuai dengan prinsip "menjaga tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang terbaik" (*al-muhafadzah 'ala al-qadim al-shalih wal akhd bi al-jadid al-ashlah*). *Wa Allah a'lam bi al-shawab.*[]

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Makky, Ekky. *Filsafat Untuk Semua: Pengantar Mudah Menuju Dunia Filsafat*. Jakarta: Penerbit Lentera, cet. I, 2001.
- 'Ata Al-Sid, Muhammad (terj. Ilham B Saenong). *Sejarah Kalam Tuhan; Kaum Beriman Menalar Al-Quran Masa Nabi, Klasik dan Modern*. Jakarta: Penerbit Teraju, cet. I, 2004.
- Arif, Syamsuddin. *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani Press, cet. I, 2008.
- Tim, *Al-Kitab al-Tidzkari 'Muhyiddin Ibn 'Arabi'; fi al-Dzikra al-Miawiyah al-Tsaminah li Miladihi 1165-1240 H*. Kairo: Dar al-Katib al-'Arabi, 1969.
- Tim Orientalis, *The Encyclopaedia of Islam: New Edition*, ed. (Leiden: Brill, 1986).
- al-Dzahabi, Muhammad Husayn, *Al-Tafsir wal Mufasssirun* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), cet. 7.
- Al-Wahidi, Imam. *Asbab al-Nuzul*. Riyadh: Dar al-Maiman, cet.I, 2005.
- E Palmer, Richard (terj. Musnur Hery dan Damanhuri Muhammed). *Hermeneutika; Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, cet. II, 2005.
- Hanafi, Hasan (terj. Yudian Wahyudi dan Hamdiah Latif). *Hermeneutika Al-Quran*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, cet. II, 2009.
- Ibnu al-'Arabi al-Maliki, Muhyiddin. *Tafsir Ahkam Al-Quran*.
- Ma'rifat, Muhammad Hadi. *Al-Ta'wil fi Mukhtalif al-Madzahib wa al-Ara': Bahts 'ilmy muqarin wa hadif ya' ni bi syu'un al-ta'wil wa 'alaqatuhu bi al-tafsir wa al-majaz wa al-hermeneutika*. Teheran: Majma' al-'Alami li al-Taqrif baina al-Madzahib al-Tsaqafiyyah, cet. I, 2006.
- Sumaryono, E. *Hermeneutik; Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1999.
- Adnin Armas, *Hermeneutika dan Tafsir*.
- Hamid Fahmi Zarkasyi, *Hermeneutika sebagai Produk Pandangan Hidup*.
- Sahiron Syamsuddin, *Integrasi Teori Hermeneutika Gadamer ke dalam Ilmu Tafsir: Sebuah Proyek Pengembangan Metode Pembacaan Al-Quran pada Masa Kontemporer*.
- _____, *Hermeneutika Jorge J. E Gracia dan Kemungkinannya dalam Pengembangan Studi dan Penafsiran Al-Quran*.
- _____, *Aliran-Aliran Hermeneutika*.
- Premium Digital Library
- Encarta Reference Library Premium, 2005.
- <http://www.bookrags.com>
- <http://www.en.wikipedia.org/>
- <http://mullasadra.blogspot.com/>

**KEKANG SUBALTERN DALAM NEGASI MEDIA
TENTANG SYIAH: KAJIAN CYBER-SEMIOTIC
TULISAN-TULISAN ANTI-SYIAH DI MEDIA SOSIAL
INDONESIA**

MUHAMMAD WAR'Í*)

ABSTRAK

Tulisan ini akan menganalisis tentang tulisan-tulisan anti-Syiah yang belakangan marak ditemukan di media *online*. Sebagai kelompok minoritas Syiah berada dalam posisi *subaltern* akibat publikasi tentang Syiah yang sering kali bersifat negatif sehingga paradigma negatif tentang syiah semakin tersebar. Dalam dunia yang tak terbatas (*cyberspace*) produksi tulisan-tulisan tentang Syiah kemudian muncul dalam bentuk hubungan semiotik yang timpang. Sering kali makna Syiah yang dipublikasikan merupakan pandangan subjektif dari kelompok tertentu. Untuk itu penelitian ini akan mengkaji fenomena tersebut dalam perspektif *Cybersemiotik*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kekang *subaltern* terhadap Syiah dalam media masih sangat kuat. Untuk itu dibutuhkan kesadaran diri untuk memberikan kesempatan kepada Syiah berbicara di media massa secara berimbang. Hanya dengan memberikan kesempatan seperti itu, pandangan yang objektif tentang syiah bisa didapatkan. Pada gilirannya pandangan yang objektif akan membangun inklusifitas dalam beragama.

KATA KUNCI:

Subaltern, Media, Syiah, Cybersemiotic

ABSTRACT

This paper analyzes some anti-Shia articles which are abundantly available in online media. As a minority group, Shia is in a subaltern position where they were published negatively. This publication created negative paradigm of Shia in the society. In the borderless world of cyberspace, the production of Shia articles appears in the form of unequal semiotic relationships. Quite often, the meaning of Shia was published from the subjective perspective of a particular group. For this reason, this research examines the phenomenon of Shia trending articles from the cyber semiotic perspective. The research revealed that the subaltern bridle against the Shia in the media remains so strong. It requires self-awareness to provide equal opportunity for Shia speak up in the media in a balanced way. By such opportunity, the balanced view on the Shia can be obtained. It is hoped that this objective view could establish inclusivity in religious life.

KEY WORDS:

Subaltern, Media, Syiah, Cybersemiotic

A. PENDAHULUAN

Perdebatan mengenai *Sunni-Syiah* merupakan fenomena yang telah lama menjadi perhatian serius para akademisi maupun para tokoh kedua

kelompok tersebut. Terkhusus di Indonesia Syiah dalam hal ini selalu menjadi kelompok yang dipandang lebih bersalah dan lebih tidak baik. Salah satu isu penting yang menjadi argumentasi dalam merendahkan kelompok Syiah adalah mengenai beberapa doktrinasi yang dianggap menyimpang oleh kelompok Islam lainnya. Akibatnya Syiah sering kali menjadi objek hujatan dan dipandang sebagai kelompok Islam

*) Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta-Indonesia. Email: Akmaly.warok@gmail.com/ 085601066525

** Naskah diterima Maret 2016, direvisi penulis Mei 2016, disetujui untuk diterbitkan Juni 2016

paling berbahaya karena sesat dan menyesatkan.

Perdebatan yang awalnya berupa adu argumentasi dalam beberapa hal dan tempat sering kali berujung pada tindakan fisik berupa intimidasi dan pengusiran pada kelompok tersebut di realitas sosial. Contoh kongkritnya bisa dilihat di beberapa negara termasuk di Indonesia. Itulah yang membuat beberapa kelompok memiliki perhatian dalam mengadvokasi kelompok Syiah agar tidak mendapatkan hak-hak kemanusiaannya sebagai masyarakat berdemokrasi.

Di Indonesia, eksistensi Syiah juga tak luput dari panggung perdebatan. Beberapa orang yang mengatasnamakan diri kelompok *Ahlussunnah wal Jamaah* membuat slogan yang menentang Syiah seperti, "Syiah bukan Islam." "Syiah tidak Mengakui Muhammad sebagai Rasul" dan lain sebagainya. Intimidasi secara verbal maupun tulisan juga sering kali diwarnai dengan tindakan anarkisme di dunia nyata seperti yang terjadi di Sampang Jawa Timur beberapa tahun lalu yang berujung pada relokasi penganut Syiah Sampang.¹ Hingga saat ini perdebatan tentang Syiah masih menjadi wacana menarik orang-orang muslim di negeri ini.

Secara akademik, kenyataan kelompok Syiah yang selalu diintimidasi dan dikekang kebebasannya membawa beberapa tokoh akademisi melakukan berbagai *research* tentang Syiah di Indonesia. Telah banyak tulisan-tulisan bermunculan yang mendukung eksistensi Syiah dan mendesak pemerintah memberikan keadilan kepada kelompok keagamaan tersebut.² Namun hingga saat ini nasib para penganut ajaran Syiah yang pernah mengalami konflik sosial tetap dalam statusnya sebagai orang-orang yang dipindah paksa dari tanah kelahirannya.

Melihat kenyataan tersebut, pemerintah dinilai belum maksimal dalam melakukan rekonsiliasi terhadap kasus Syiah yang sangat berbau pelanggaran hak asasi manusia. Di

¹ Kerusuhan di sampang terjadi secara bertahap yakni mulai pada bulan Desember 2011 namun puncaknya pada tahun berikutnya, tepatnya pada tanggal 26 Agustus 2016. Kerusuhan Syiah Sampang pada waktu itu menjadi isu nasional. Lebih lengkapnya silahkan lihat **Tempo.co** dalam artikel berjudul: *Kronologi Penyerangan Warga Syiah di Sampang*. Akses tanggal 30 Mei 2016

² Hal ini terutama dilakukan oleh kelompok-kelompok yang bergerak dalam bidang keagamaan dan Hak Asasi Manusia. Seperti Forum Kerukunan Umat Beragama (FKUB) kota Malang.

samping itu, para akademisi yang banyak mencetuskan spekulasi ataupun teknik penangan mereka belum seutuhnya bisa memberikan dampak yang signifikan dalam upaya mengembalikan hak-hak asasi kemanusiaan mereka. Bahkan ujaran-ujaran kebencian terhadap Syiah masih sering kita dengar baik secara verbal maupun tulisan-tulisan di media masa.

Salah satu aksi menentang Syiah yang secara masif terus berlangsung adalah keterangan-keterangan di media sosial ataupun situs-situs keagamaan yang ada di Indonesia. Anehnya, keterangan-keterangan tentang Syiah sejauh yang penulis ketahui tentang kelompok tersebut, sering kali berbentuk simplikasi identitas. Artinya Syiah selalu dinegasikan sebagai kelompok yang negatif sehingga dinilai sebagai kelompok yang sesat dan menyesatkan. Keterangan yang digunakan untuk menjustifikasi argumentasi mereka tentang Syiah adalah bahwa Syiah memiliki al-Quran tandingan, tidak mengakui Nabi Muhammad sebagai nabi dan berbagai ajaran lainnya yang dianggap bertentangan dengan pandangan mayoritas secara umum.

Padahal, jika dikaji secara komprehensif, Syiah tidaklah memiliki satu wajah. Ada banyak bentuk dan model kelompok Syiah yang memiliki nama yang berbeda-beda, seperti *Syiah Itsna a'syariah*, *Syiah Rafidhah*, *Syiah Ismailiah*, *Syiah Gholat*, dan lain sebagainya³. Setiap kelompok tersebut juga memiliki doktrin tersendiri. Adapun Syiah yang sebagaimana justifikasi media masa umumnya yaitu yang memiliki al-Quran tandingan, tidak mengakui Muhammad merupakan kelompok *Syiah gholat* (keliru). Para ulama telah sepakat terhadap penyimpangan mereka.

Telah banyak studi-studi yang dilakukan tentang Syiah secara ilmiah dalam upaya membangun rekonsiliasi antara Sunni dan Syiah, diantara tulisan-tulisan yang bisa disebutkan⁴ adalah sebuah artikel yang mengulas pidato Quraish Shihab yang berbicara tentang upaya perdamaian Syiah-Sunni yang sejatinya memiliki

³ Rozak dan Anwar, *Ilmu Kalam* (Jakarta: Pustaka Setia, 2011), 87.

⁴ Penulis sengaja menyebutkan dalam kajian terdahulu ini tentang tulisan-tulisan yang lebih rekonsiliatif agar tulisan ini tidak terjebak dalam perdebatan pro dan kontra yang sudah banyak dilakukan sebelumnya.

banyak persamaan.⁵ Shihab berkesimpulan bahwa antara Syiah dan sunni lebih banyak terdapat persamaan dari pada perbedaan. Di samping itu, tulisan Prof. Muhammad Baharun yang meneliti tentang pola ideologi Syiah di Indonesia, beliau melihat bahwa ada tiga jenis Syiah yang ada di Indonesia yaitu Syiah ideologi, Syiah Su-Si dan Syiah simpatisan.⁶ Demikian pula dengan kajian yang dilakukan oleh Prof. Nur Syam yang berkesimpulan bahwa Syiah di Indonesia telah mengindonesia.⁷

Dari sekian banyak kajian tentang Syiah, sudah sangat cukup banyak teori maupun spekulasi tentang Syiah, baik dalam upaya membendunginya, menolaknya, ataupun merekonsiliasi kontradiksi. Adapun penulis tidak bermaksud meramalkan perdebatan itu ataupun berbicara tentang Syiah perpektif yang sudah umum dilakukan. Peneliti melihat fenomena *subaltern* Syiah lebih kepada masalah kemanusiaan. Artinya, tidak berbicara tentang Syiah persepektif teologis secara mendalam, namun berbicara pada konteks Syiah sebagai komunitas manusia yang patut mendapatkan hak-hak kemanusiaannya. Dalam hal ini penulis melihat posisi kaum Syiah dalam kontruksi media massa yang dalam banyak hal mendeskripsikan kelompok tersebut dalam citra yang selalu negatif.

Meskipun telah banyak tulisan-tulisan netral tentang Syiah di Indonesia, pemaknaan tentang Syiah selalu direferensikan kepada wujud mereka yang negatif. Artinya Syiah seolah satu dan itu adalah yang *gholat*. Akhirnya terjadilah apa yang disebut Vincent sebagai *hidden enemy* atau 'musuh yang tersembunyi'. Yaitu suatu sikap radikal yang karena horizon pemahaman mereka tentang sebuah kelompok membuat mereka memiliki pandangan tertentu yang sulit dikomunikasikan dengan keterangan-keterangan yang lain.⁸ Mereferensikan satu tanda kepada suatu bentuk petanda yang spesifik merupakan tindakan simplikasi tanda yang berpotensi mengekang

makna. Dalam analisis semiotika hal ini disebut sebagai disorientasi tanda.⁹

Tindakan simplikasi tanda mengalami puncak ketidakberaturannya ketika berada dalam suatu ruang yang disebut sebagai *cyberspace*. Yaitu suatu ruang tak terbatas dimana tanda-tanda menjadi buram dalam upaya mengidentifikasi penanda dan petanda. Pada titik ini tanda sering kali melampaui realitas. Dengan kata lain, keterangan-keterangan tentang Syiah telah melampaui tanda-tanda sesungguhnya yang dimiliki oleh kelompok Syiah itu sendiri. simplikasi tersebut pada gilirannya tidak sama sekali menguntungkan bagi para penganut Syiah yang masih menjaga tradisi keislaman mereka dengan baik.

Secara fungsional posisi kaum Syiah yang terus dalam keterkekangan dan ketidakjelasan eksistensial di hadapan pemerintah maupun kehendak mayoritas membuat posisi mereka seperti yang dikatakan Spivak sebagai *subaltern*. Yaitu kelompok yang dikekang secara eksistensi ataupun struktur-struktur penting kehidupan lainnya.¹⁰

Berdasarkan pada penelusuran peneliti melalui *Google*, dalam beberapa situs masih aktif memposting artikel ataupun gambar yang berbau kebencian kepada Syiah dan untuk tidak percaya apapun bentuk keterangan ataupun pembelaan yang dibuat mereka. Tulisan-tulisan tersebut kemudian sering kali *direpost* oleh beberapa orang untuk dipasangkan di akun media sosial mereka, sehingga memicu terhadap perdebatan lebih lanjut oleh orang-orang di media sosial terkait. Anehnya, posisi Syiah yang selalu dicitrakan negatif mendapat aspirasi dan euforia pembelaan yang lebih dramatis. Misalnya artikel yang berisi perdebatan Syiah dan Sunni yang di dalamnya dimenangkan oleh Sunni akan ditambahi oleh akun lainnya dengan komentar-komentar tentang kebenaran Sunni dan kekeliruan Syiah.

Pada titik ini, telah terjadi citra media yang membuat posisi Syiah semakin berada pada citra yang negatif sehingga berpotensi mengundang kebencian lebih banyak lagi. Hal ini meminjam istilah Maghaireh merupakan bentuk baru

⁵ Ibnu L. Rabassa. via www.muslimmedianews.com dalam artikel yang berjudul: *Penjelasan Prof. Quraish Shihab tentang Persatuan Sunni dan Syiah*. Akses tanggal 8 Juni 2016

⁶ Muhammad Bahrun, "Syiah di Indonesia" dalam www.elfioemar.wordpress.com. akses tanggal 28 Maret 2016.

⁷ Nur Syam, "Memahami Syiah dengan Kearifan" Via <http://nursyam.uinsby.ac.id/?p=3488> akses tanggal 27 Maret 2016.

⁸ Jhon Jeffris Martin, *Vincent's Hidden Enemies* (Paris: Jhons Hopkins University Press, 2003), 15.

⁹ Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika*, 39.

¹⁰ Gayatri C. Spivak, "Can Subaltern Speak?", dalam Cary Nelson dan Larry Grossberg (ed.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana: University of Illionis Press, 1988), 271-233.

sektarianisme yaitu *cybersektarianism*.¹¹ Dengan adanya kenyataan “manusia-manusia maya” tentang hal itu, Syiah menjadi subaltern dan sangat sulit untuk membalikkan keadaan (*can subaltern speak?*). Pada gilirannya persoalan Syiah di dunia nyata pun semakin memiriskan hati. Intimidasi dan kekerasan kepada pengikut kelompok Syiah semakin menjadi-jadi. Posisi subaltern tersebut mendapatkan posisi terburuknya ketika pemerintah maupun tokoh sekte Islam lainnya melegitimasi negatifitas Syiah dengan argumentasi ataupun tindakan-tindakan konstitusional.¹²

Tulisan ini ingin melihat bagaimana bentuk keang subaltern yang disebabkan oleh produksi tulisan-tulisan tentang Syiah di media yang dicitrakan negatif dan memiliki dampak pembentukan horison pembaca secara menyeluruh dan menyentuh alam kesadaran pembaca. Kajian perspektif media ini sangat penting untuk mengalternasi proses rekonsiliasi Syiah- Sunni yang telah menjadi fenomena memilikn tradisi beragama Islam dalam arus sejarah kemanusiaan. Dengan demikian rumusan masalah yang dapat diajukan dalam tulisan ini adalah bagaimana bentuk keang subaltern dalam negasi media tentang Syiah di Indonesia? serta faktor apa saja yang membuat hal tersebut terjadi? Mengingat fenomena dalam objek material ini terjadi di media sosial, maka pendekatan yang digunakan adalah pendekatan *Cyber-semiotic*. Hal yang ingin dicapai dengan menggunakan pendekatan ini adalah suatu bentuk realitas *chaos* yang terus berlangsung di media dengan kesemerawutan tanda-tanda di dalamnya.

B. KERANGKA KONSEPTUAL Syiah dalam kontruksi media

Deskripsi dalam sub-bab ini tidak akan banyak berbicara tentang Syiah secara teologis, tetapi lebih banyak tentang posisi mereka yang telah tersubalternasi melalui tulisan-tulisan yang sangat gencar di media massa. Syiah secara etimologi meminjam pandangan Al-jabiri

merupakan kelompok yang mendukung Ali.¹³ Secara ideologi kelompok ini terkenal dengan paham imamahnya yang berbicara tentang posisi imam-imam keturunan nabi yang dipandang *ma'shum* atau bersih dari dosa.

Abdul Rozak menulis tentang Syiah dengan membaginya ke dalam beberapa kelompok. Pembagian tersebut dilihat berdasarkan pola ideologinya. Dalam bukunya *Ilmu Kalam*, Rozak membagi Syiah menjadi *Syiah Imamah* (*Itsna Asyarah*), *Syiah Zaidiah*, *Syiah Sab'iyah*, *Syiah Gholat*. Rozak memaparkan bahwa diantara macam-macam Syiah itu Syiah Gholat dinilai menyimpang karena memiliki keyakinan tidak menerima al-Quran sebagai kitab suci, menilai bahwa malaikat penyampai wahyu keliru memberikan wahyu kepada Muhammad yang sebenarnya adalah Ali bin Abi Thalib.¹⁴

Dalam kerangka konsep ini penulis lebih menekankan pada deskripsi kelompok Syiah di Indonesia. Dalam hal ini penulis memiliki kecenderungan untuk menggunakan beberapa pendapat yang lebih objektif secara ilmiah yaitu kajian-kajian Syiah berbasis *research*. Misalnya sebagaimana dikatakan oleh Nursyam bahwa Syiah di Indonesia telah mengindonesia bahkan memiliki tradisi yang sama dengan NU maupun Muhammadiyah.¹⁵ Demikian pula pendapat Bahrum yang mengatakan bahwa Syiah di Indonesia sangat tergantung dari pola pemahaman yang dimiliki oleh pengikutnya. Ada yang berbentuk Syiah Ideologis, Su-si dan Simpatisan.¹⁶

Dari berbagai pemaknaan tersebut, penulis melihat bahwa Syiah sejatinya memiliki orientasi ideologis yang tidak terlalu jauh dengan yang sebagaimana sekte Islam anut di negeri ini. namun pemaknaan ini memang sangat beragam dan sulit untuk mencari justifikasi terhadap mana Syiah yang sebenarnya dan yang tidak menyimpang sebagaimana dikatakan. Untuk itu, penulis tidak ingin lebih jauh mengulas tentang Syiah prspektif teologis, namun ingin memposisikannya sebagai kelompok manusia yang berhak mendapatkan hak-hak kemanusiaannya.

Apa yang menimpa beberapa penganut Syiah

¹¹ Alaedn Maghaireh, “Shariah Law and Cybersectarian Conflict How Can Islamic Criminal Law Respond to Cyber Crime?” (*International Jurnal of Cyber Criminology* Volume 2 Issue 2 July 2008), 337.

¹² Viqh Predian Ali, “Relokasi Pasca-Identitas Penganut Syiah Sampang” dalam *Fenomena Sekterianisme di Indonesia* (Jakarta: Maarif Institut, 2016).

¹³ Muhammad Abed Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Aroby* (Beirut: Markaz al-Tsaqofi al-Arabi, 1991), hlm. 19

¹⁴ Rozak dan Anwar, *Ilmu Kalam*, 157.

¹⁵ Nur Syam. *Ibid.*

¹⁶ Bahrum. *Ibid.*

di Indonesia, seperti kekerasan fisik yang terjadi di Sampang, pencekalan majelis-majelis ilmunya serta intimidasi sosial dalam konteks kemasyarakatan membuat kelompok tersebut sulit menemukan eksistensinya sebagai kelompok yang pantas dihargai. Orang-orang atau para kelompok yang memiliki kebencian maupun fanatisme terhadap kelompok mereka masing-masing terus menggencarkan kampanye anti Syiah dalam wacana tulis maupun dunia nyata.

Sebagai data tambahan untuk melihat posisi Syiah di Indonesia, penting kiranya untuk melihat ataupun mengkaji tulisan-tulisan berbasis *research* guna mendapatkan data yang lebih objektif tentang Syiah. Penulis pernah membaca buku tentang sidang pledoi (pembelaan) yang dibacakan oleh Tajul Muluk, tokoh Syiah Sampang yang dikriminalisasi karena dianggap menodai agama. Dalam pembelaannya, Tajul Muluk mengutip ayat-ayat al-Quran dengan sangat luar biasa yaitu ayat-ayat yang berkaitan dengan peringatan Tuhan untuk tidak berpecah belah. Pada kesempatan itu, Tajul Muluk juga membantah seluruh doktrin ataupun pendapat yang diungkapkan oleh orang-orang yang menganggap Syiah sesat. Salah satu yang ditegaskan adalah bahwa dirinya dan kelompoknya mengakui al-Quran dan sangat menghormati para sahabat nabi.¹⁷

Disisi lain, Syiah selalu dipertentangkan dengan Sunni yang secara ideologis merupakan paham mayoritas di negeri ini. Sebagaimana Syiah-Sunni yang selalu diframe dalam kontradiksi di dunia Internasional, hal tersebut juga terjadi di Indonesia. Para Sunni yang selanjutnya termanifestasi kepada dua sayap Islam terbesar di Indonesia tidak terlepas pula dari keinginan untuk menghalau gerakan Syiah. Dalam wacana-wacana teologis, Syiah selalu diposisikan sebagai yang sesat oleh tokoh-tokoh Sunni. Argumentasi tersebut kemudian disebarkan oleh para tokoh terkait di media massa dengan tujuan untuk menyadarkan Syiah maupun mensosialisasikan kepada masyarakat umum tentang bahaya kelompok tersebut.

Hingga saat ini kampanye anti-Syiah masih sangat masif dilakukan di media massa, tak terbendung dan tak surut meskipun beberapa

tokoh ataupun kelompok memberikan pandangan yang lebih plural tentang Syiah dengan tujuan untuk merekonsiliasi kedua ajaran tersebut. Namun demikian usaha rekonsiliasi tersebut tidak cukup mampu mengendalikan kampanye anti Syiah yang telah cukup lama berlangsung. Salah satu yang menyebabkan sulitnya membendung kampanye anti Syiah tersebut adalah adanya *Syiahphobia* (istilah yang digunakan oleh beberapa *blogger*) yaitu para kelompok yang menutup mata bahkan hati untuk mendengar tentang Syiah. Mereka telah mematok harga mati bahwa Syiah itu sesat dan menyesatkan.

Media dengan demikian, menggambarkan suatu hubungan dominan-subordinan tentang Sunni-Syiah. Ini tentu saja disebabkan oleh kuantitas Sunni yang lebih banyak dan juga lebih masif memposting artikel-artikel anti-Syiah. Artikel-artikel tersebut selanjutnya terus beredar di media sosial dengan modifikasi dan komentar-komentar yang sangat beragam, dalam komentar-komentar itu Syiah selalu mendapatkan posisi rendah (sesat) nya dan Sunni sebaliknya sebagai paham yang selalu benar.

Adapun istilah *subaltern* 'sempalan' merupakan suatu keadaan dimana satu kelompok tidak bisa melawan hegemoni kelompok mayoritas dan tidak diberi kesempatan untuk berbicara. Seandainya berbicara pun tidak ada yang mau mendengarkan. Istilah tersebut dicetuskan oleh beberapa tokoh pemikir poskolonial, salah satunya Gayatri Spivak.¹⁸ Konsep ini akan peneliti gunakan dalam upaya menggambarkan posisi Syiah di Indonesia. Dalam konteks keagamaan, Syiah mengalami posisi subaltern ini mengingat kelompok tersebut sebagai bagian dari sekian banyak kelompok keagamaan dalam Islam tidak mampu menyuarakan identitasnya secara utuh sebagaimana kelompok keislaman yang lain khususnya di Indonesia. Bentuk *stereotipy* sudah lebih dulu memenuhi horizon masyarakat muslim Indonesia dari pada mendengarkan tentang Syiah secara objektif. Memang tidak secara total Syiah dikekang dan bahkan mereka masih bisa mengeluarkan pendapatnya, namun demikian dalam konteks *cyberspace* (teknologi

¹⁷ Akhol Firdaus. (ed), *Quod Revelatum: Pledoi Ust. Tajul Muluk Demi Mengungkap Kebohongan Fakta* (Surabaya: Kontrass, 2013).

¹⁸ Gayatri Spivak. *Can subaltern speak?*Ibid.

media massa) mereka senantiasa dalam kelompok subaltern. Untuk itu penggunaan istilah ini menyesuaikan dengan konteks penelitian ini.

Sebagai data tentang objek penelitian ini, berikut perbandingan jumlah situs antara yang membela Syiah dan yang anti-Syiah.¹⁹

Situs pendukung Syiah	Situs anti-Syiah
www.ahlulbaitindonesia.org www.lppimakassar.net www.Syiah.org www.almunawwaroh.com www.liputanislam.com	www.nugarislurus.com www.genSyiah.com www.panimas.com www.antimajos.com www.suara-islam.com www.muslimmedianeews.com www.nahimungkar.com www.bersamadakwah.net dan banyak lainnya.

Tentang cybersemiotics

Istilah *cyber-semiotics* merupakan istilah dalam bidang ilmu Semiotika yang berbicara tentang tanda-tanda dalam konstruk media (cyber). Soren Brier menyebut bahwa cybersemiotic adalah integrasi dari teori komunikasi, pragmatik dan semiotik.²⁰ Istilah ini digunakan untuk menggambarkan *cyberspace*, yaitu ruang massa yang sangat bebas dan terbuka dimana petanda dan penanda sangat sulit diidentifikasi karena tanda sudah tidak mampu menampung realitas yang sangat berlebih (hiper-realitas).²¹ Kenyataan dari fenomena tersebut adalah sulitnya menemukan hakikat suatu tanda. Manusia dengan demikian sering kali tertipu dengan tanda-tanda yang ada.

Dalam *Semiotika Komunikasi* khususnya dalam kajian media, kajian dipetakan ke dalam tiga pendekatan, yaitu pendekatan *Politik-Ekonomi*, pendekatan *Organisasi* dan pendekatan *Kulturalis*.²² Ketiga pendekatan ini sudah lumrah digunakan dalam penelitian media. Adapun penelitian ini akan menekankan pada pendekatan Kulturalis. Sebagaimana Sobur, pada aspek budaya ini penelitian ditujukan kepada ideologi di balik

produksi media. Terkait dengan objek material dalam penelitian ini, maka yang dimaksud disini adalah ideologi mayoritas yang mensubaltern Syiah secara hegemonik dalam narasi dialektika kontradiksi Sunni-Syiah.

Dalam kajian *Semiotika Media*, tanda sering kali memiliki makna yang berlainan dengan realitas sesungguhnya. Misalnya ketika media dikendalikan oleh berbagai kepentingan maka realitas sering kali bukan sebuah cerminan, tetapi sebuah konstruksi oleh orang-orang tertentu dengan ideologi tertentu pula. Dengan demikian media bukan lagi cerminan realitas (*mirror of reality*) tetapi lebih kepada perumus realitas (*definer of reality*).²³

Namun demikian, penelitian aspek media tidaklah cukup dengan pendekatan itu saja, mengingat *cyberspace* merupakan ruang tak terbatas yang mana didalamnya sangat memungkinkan berbagai aktor terlibat, maka semiotika komunikasi ini diupgrade menuju kerangka konsep yang lebih mampu menjangkau fenomena yang dimaksud dalam penelitian ini yaitu *cyber-semiotic*. Menurut Piliang *cybersemiotik* adalah mekanisme yang digunakan untuk melihat fenomena dalam *cyberspace*.²⁴

Secara teknis cyber-semiotic melihat tanda sebagai hal yang umum, konsep tanda dalam cyber-semiotic bukan lagi tentang penanda dan petanda tetapi pada berbagai aspek yang melingkupi suatu teks. Meminjam Piliang, ada tujuh karakter tanda dalam cyber-semiotic yaitu tanda kreatif, multiplisitas, ironik, anonim, penanda mengapung, tanda simulasi, tanda skizofrenia.²⁵

Tanda kreatif ditunjukkan kepada suatu keadaan dimana tanda, simbol dan citra dikembangkan secara mandiri, tak terikat, relatif bebas, yang memungkinkan ditumpahkan semua kreatifitas seseorang ataupun kelompok di dalamnya. Selanjutnya *multiplisitas* sebagai karakter tanda cybersemiotic ditunjukkan kepada tanda yang cenderung berkembang secara hampir tanpa batas disebabkan karena kemampuan sistem teknologi yang dalam menciptakan wujud-wujud artifisial.

Ketiga adalah *tanda ironik* yaitu cara berbicara

¹⁹ Dalam situs: rakyat-peduli-indonesia.blogspot.com disebutkan beberapa situs Syiah, namun setelah peneliti mengunjungi situs-situs tersebut, kebanyakan sudah diblokir atau tidak aktif. Yang dituliskan disini adalah beberapa situs yang masih aktif dan produktif memposting artikel tentang Syiah.

²⁰ Soren Brier, *Levels of Cybersemiotics: Possible Ontologies of Signification*, (Cognitive Semiotics, Issu 4 Spring 2009), 28.

²¹ Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika Kode, Gaya dan Matinya Makna* (Bandung: Matahari, 2010), 370.

²² Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi* (Bandung: Rosda Karya, 2009), 110.

²³ Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, 111.

²⁴ Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika*, 380.

²⁵ Yasraf Amir Piliang.... 385

yang menandai sesuatu tetapi kita tahu dari penanda yang lain bahwa ia sesungguhnya menandai sesuatu yang sangat berbeda. Pada model ini terkadang tanda yang dimaksud sering kali terbalik antara penanda dan petanda dalam suatu realitas yang berbeda.

Keempat, *tanda anonim* yaitu tanda yang realitasnya tidak bisa dipastikan karena setiap orang bisa menampilkan dirinya dalam berbagai karakter apakah berbentuk karakter dirinya sendiri atau bahkan berbeda sama sekali dengan karakter aslinya.

Kelima, *tanda yang penandanya mengampung*. Yaitu suatu tanda yang tidak memiliki keterikatan antara petanda dan penanda karena hubungan keduanya bersifat cair dan sangat dinamis sehingga sangat sulit menentukan makna sesungguhnya. Keenam, adalah *tanda simulasi* yaitu tanda yang dibangun dengan karakter yang berbeda sama sekali dengan realitas sesungguhnya karena penanda hanya mengikuti dunia dalam teknologi itu sendiri. dan yang terakhir adalah *tanda skizofrenia*, yaitu elemen-elemen penanda yang terputus, bersilang, bercampur aduk satu sama lainnya, sehingga gagal membentuk suatu ungkapan bermakna.²⁶

Pada prinsipnya tanda dalam pandangan *cybersemiotic* mengalami keburaman hubungan antara petanda dan penanda sehingga makna yang sesungguhnya sangat sulit diperoleh. Dengan demikian tanda-tanda berupa deskripsi tentang Syiah di media massa akan ditinjau dalam kerangka konsep *cybersemiotic* untuk mendapatkan makna umum yaitu suatu pandangan yang diharapkan mampu membuka keang *subaltern* yang sejauh ini sudah sangat mengikat para penganut Syiah di Indonesia.

Untuk menopang kerangka *cybersemiotik* digunakan konsep Ludwig Wittgenstein tentang *Language Games*. Dalam pandangan teori ini, makna bahasa tidak terdapat dalam bahasa itu secara sistematis tetapi makna tersebut berada dalam konteks yang bersifat konvensional.²⁷ Artinya makna suatu tuturan akan ditentukan oleh proses sosial ataupun budaya yang berada dalam sistem kemanusiaan yang berlaku dalam sebuah masyarakat tutur. Konsep ini sangat

relevan untuk memahami tanda-tanda berupa pemaknaan Syiah dalam konteks *Cybersemiotic*.

C. METODE PENELITIAN

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan menggunakan pendekatan semiotika atau *cybersemiotika*. Sebagaimana dikatakan Sobur, penelitian model ini termasuk dalam aplikasi Semiotika Komunikasi dalam media. Dengan demikian penelitian ini akan memposisikan teks-teks atau tulisan yang berbicara tentang Syiah sebagai sebuah tanda yang penting untuk diinterpretasi. Untuk pengumpulan data, penelitian ini menggunakan model *Google Trend*. Teknik ini sangat mengandalkan pencarian di situs *Google*. Adapun teknik analisis dalam penelitian ini adalah teknik analisis interpretatif dengan berdasarkan kerangka konseptual dalam prinsip-prinsip *Cyber-semiotic* dan *Language games* sebagaimana dalam kerangka konsep di muka.

D. PEMBAHASAN

Syiah sebagai kelompok subaltern

Sebagaimana Spivak, subaltern adalah suatu keadaan dimana seseorang atau suatu komunitas masyarakat mengalami subirdinasi karena hegemoni mayoritas sehingga berdampak kepada keterpinggiran kelompok tersebut dalam upaya mengungkapkan argumentasi sebagai bentuk perlawanan ataupun penyeimbangan. Bentuk subalternisasi itu kemudian mendapatkan wujudnya yang paling kompleks ketika meskipun bisa untuk bersuara tetapi tidak ada yang mau mendengarkannya. Itulah kemudian kenapa Spivak mengajukan sebuah pertanyaan untuk mendeskripsikan keadaan kelompok semacam itu dengan "*can subaltern speak?*"

Apa yang dikonsepsikan oleh Spivak tentang subaltern itu merupakan keadaan yang dialami oleh penganut Syiah di Indonesia yaitu dalam konteks media sosial. Bagaimana tidak, jika kita menelusuri di media internet tentang Syiah, maka akan banyak bermunculan situs-situs yang berbicara tentang Syiah. Sebagaimana disinggung dimuka, pembicaraan mereka tentang Syiah sering kali simplikatif sehingga berdampak kepada negasi tentang kelompok tersebut.

Banyaknya situs yang mendeskripsikan Syiah dalam wajahnya yang negatif dengan penilaian sebagai sesat dan menyesatkan serta berbagai komentar yang mengafirmasi keadaan

²⁶ Yasraf Amir Piliang, *Semiotika dan Hipersemiotika*, 386.

²⁷ Rizal Mustansyir, *Filsafat Analitik Sejarah Perkembangan dan Peranan Para Tokohnya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 28

tersebut dengan merujuk kepada buku-buku ataupun konstitusi yang sudah ada tentang status kelompok Syiah. Akhirnya paradigma yang lahir dari deskripsi media tentang Syiah adalah suatu paradigma yang mensubordinasi posisi kelompok Syiah khususnya dalam konteks keindonesiaan. Misalnya dalam beberapa situs didapatkan deskripsi website yang sangat porovokatif, seperti:

*Ajaran sesat Syiah bukanlah bagian dari agama islam, dan pusat ideologi Syiah dunia ada di Iran. Hati-hati dengan jargon negaranya yang bernama "Republik Islam Iran" padahal yang sebenarnya adalah "Republik Syiah Iran".*²⁸

Selain itu ada banyak juga judul artikel yang provokatif seperti di atas, misalnya:

"Hati-hati, Situs Sesat Menyesatkan Mengkafirkan Ummat Islam."²⁹

"10 Ciri Wanita Syiah."³⁰

"Tokoh NU Jogja ini Suarakan Anti Islam Demi Syiah dan Liberal"³¹

"Umat Islam Waspadalah! Syiah Rencanakan Bunuh 100 Ulama Ahlussunnah"³²

Beberapa artikel dengan judul seperti di atas banyak sekali di temukan dengan memasukan kata kunci "Syiah" di papan *Google*. Nuansa yang terbangun dari berbagai tulisan itu sangat jelas, yaitu suatu deskripsi tentang Syiah yang menuju kepada pemaknaan yang negatif. Kampanye menjelekkkan Syiah tersebut mendapatkan afirmasi dari berbagai pengguna media *online* yaitu dengan komentar-komentar mereka di artikel-artikel tersebut. Misalnya seperti komentar-komentar berikut:

"Masih banyak saudara saudara kita yang belum paham tentang bahaya dan kesesatan Syiah. Tetapi tetaplah berdakwah membongkar kesesatan Syiah, semoga Allah memberikan hidayah kepada mereka yang belum atau bahkan tidak mau tau tentang kesesatan Syiah...Allahu Akbar."³³

Demikian pula dengan komentar beberapa

orang pada sebuah artikel yang berjudul *10 Ciri Wanita Syiah*:³⁴

"Celakalah kau Syiah"

"Syiah akan hancur pada waktunya."

"Terima kasih infonya.... semoga saudara-saudara kita di Indonesia mengetahui bahaya Syiah."

"Sudah jelas, Syiah bukan bagian dari Islam."

Dari beberapa artikel dan komentar para *netizen* tentang tulisan Syiah tersebut, dapat dilihat bagaimana konstruksi media tersebut tentang Syiah. Para *netizen* juga secara meyakinkan melakukan afirmasi dengan menambah ungkapan-ungkapan yang menjelekkkan dan menyumpahi agar kelompok tersebut hancur. Pada beberapa komentar lainnya juga peneliti temukan beberapa *netizen* yang memberikan komentar dengan merujuk kepada data-data teologis ataupun ilmiah tentang hal-hal negatif pada kelompok Syiah. Dengan demikian, Syiah mendapatkan posisi terburuknya pada citra yang dibentuk oleh media. Orang-orang yang membaca tulisan tersebut kemudian mendapatkan makna Syiah dari artikel tersebut dengan jastifikasi dari komentar-komentar, kemungkinan besar pembaca tersebut akan mendapatkan makna tentang Syiah menurut yang diungkapkan oleh situs tersebut.

Jika melihat perspektif Semiotik, apa yang terjadi pada beberapa tulisan tersebut mengandung suatu pemaknaan tanda yang ironis. Sebagaimana dikatakan Piliang, bahwa tanda *ironik* adalah tanda yang lahir dari suatu persepsi yang kadang kala berbeda seratus persen dari penanda yang asli.³⁵ Dengan demikian Syiah dalam hal ini mengalami reduksi makna yakni dari makna Syiah secara umum dan realitas sesungguhnya menuju Syiah dalam makna pandangan kelompok tertentu yang membuat tulisan-tulisan anti-Syiah di media. Tanda yang dibuat oleh kelompok tertentu itulah yang kemudian menjadi *representamen* dari tanda Syiah. Akhirnya terjadilah suatu hubungan penanda dan petanda yang ironis.

Dalam kaca mata *Semiotika Komunikasi*, apa yang terjadi pada kasus tersebut adalah sebuah

²⁸ Lihat *rakyat-peduli-indonesia.blogspot.com*, akses tanggal 29 Maret 2016.

²⁹www.nahimungkar.com, akses 29 Maret 2016.

³⁰www.bersamadakwah.com, akses 29 Maret 2016.

³¹www.nahimungkar.com, akses 29 Maret 2016.

³²www.Syiahindonesia.com, akses 29 Maret 2016.

³³Komentar ini dibuat oleh sebuah akun atas nama *Panji Hitam* pada deskripsi profil di situs: www.gensyiah.com, akses tanggal 29 Maret 2016.

³⁴www.bersamadakwah.net, akses tanggal 29 Maret 2016.

³⁵Yasraf Amir, *Semiotika dan Hipersemiotika*, 357.

konstruksi media yang menggambarkan realitas sebagai suatu modifikasi.³⁶ Artinya keterangan yang disampaikan bukan sebuah cerminan dari realitas yang sesungguhnya, tetapi merupakan buatan kelompok tertentu dengan ideologi dan keyakinan tertentu guna mempengaruhi pembaca secara kultural yakni dengan menekankan pada kesadaran diri. Dengan demikian para pembaca secara tidak sadar telah didoktrinasi oleh orang-orang tertentu yang membuat tulisan tentang Syiah itu untuk mengikuti apa yang mereka persepsikan tentang Syiah. Akhirnya menyebarlah kebencian-kebencian dengan lebih massif. Konsekuensinya Syiah menjadi suatu kelompok yang tersubaltern dalam konstruksi sosial yang ada.

Posisi subaltern ini kemudian menempati posisi terburuknya ketika pembelaan terhadap Syiah yang dicetuskan oleh beberapa kelompok melalui situs *online*, juga mendapatkan hujatan. Misalnya apa yang ditulis dalam salah satu situs pembela Syiah,

“Menjawab Fitnah Gensyiah: Ulama Syiah Masuk Islam.”

Artikel tersebut berisi bantahan terhadap artikel yang dimuat di situs *gensyiah.com* yang beririsi tentang ulama' Syiah masuk Islam. Bisa jadi pembelaan ini dilakukan oleh orang Syiah yang berdiri di balik situs *liputanislam.com*. Namun keang subaltern itu terlihat dari komentar yang ada di artikel tersebut. Beberapa netizen membuat komentar sebagai berikut: “Syiah mana yang cinta perdamaian?” yang lainnya juga mengomentari: “kalau memang Syiah bagian dari ahlussunnah mengapa rukun Islam, iman, cara solat dan adzan berbeda dengan Syafi'i, Hambali, Maliki?” demikian pula dengan berbagai komentar yang lainnya yang menunjukkan ketidakterimaan mereka terhadap kelompok tersebut.

Tidak hanya di artikel yang membela Syiah. Pada artikel yang anti-Syiah pun terkadang dapat ditemukan beberapa komentar yang lebih pro terhadap Syiah, misalnya seperti tanggapan salah satu netizen, “Kok sering menjelekan saudara sendiri? bisa jadi yang menjelekan lebih buruk dari yang dijelek-jelekan.” Komentar tersebut dikomentari kembali oleh *netizen* yang lain dengan mengatakan, “maaf bro, apakah mereka

saudara anda? Ya kalau iya kami juga tidak akan minta maaf. Kami hanya meminta untuk anda menjelaskan jati diri anda bersama saudara anda. Kalau kami tidak bersaudara dengan Syiah.”

Demikian pula berbagai komentar serupa yang menunjukkan kepada sikap menolak Syiah secara harga mati. Seolah-olah Syiah sebagai sesat dan menyesatkan adalah hal yang tidak bisa ditolerir. Para netizen yang ikut dalam euforia membenci Syiah ikut menjadi aktor pengekan jaringan subaltern bagi kelompok Syiah. Kenyataan ini tentu saja sangat berbahaya dan berpotensi mengancam kedamaian dalam keberagaman, khususnya di negeri ini. Pecahnya beberapa konflik yang disebabkan oleh status sesat menyesatkan merupakan suatu peringatan untuk mencegah berlangsungnya tradisi *cybersectarian* tersebut.

Faktor penyebab terjadinya negasi tentang Syiah di media

Faktor yang peneliti maksud disini adalah faktor secara eksternal maupun internal yang menyebabkan tulisan-tulisan anti-Syiah semakin marak yang berimplikasi kepada semakin terjeratnya kelompok Syiah dalam keang subaltern dalam konstruksi media. Namun demikian dalam pembahasan ini hanya akan disebutkan beberapa faktor eksternal dan lebih banyak tentang faktor internal di media. Pembatasan terhadap faktor eksternal ini disebabkan karena keterbatasan data yang peneliti peroleh juga karena esensi data tersebut lebih bersifat konspiratif sehingga sulit menemukan data yang objektif.

Dalam wacana internasional, negasi tentang Syiah di Indonesia disebabkan oleh rekam informasi tentang Syiah di Iran yang sering kali dinarasikan dalam bingkai pemberangus dan menjadi mayoritas di negeri tersebut. Konflik Sunni-Syiah yang terjadi di timur tengah itu sangat mempengaruhi realisasi Sunni-Syiah secara global di seluruh dunia.³⁷ Apa yang terjadi di Indonesia merupakan kelanjutan dari fenomena tersebut. Kelanjutan konflik Syiah-Sunni di Timur Tengah lahir dengan wujud yang berbeda di Indonesia, dimana jika di Timur Tengah (Iran)

³⁶ Alex Sobur, *Semiotika Komunikasi*, 113.

³⁷ Saban Center, *The Newsectarianism: The Arab Uprising and The Rebirth of The Shia-Sunni Divide* (Washington, DC: The Saban Center for Middle East Policy at Brookings) , 28.

Syiah sebagai mayoritas, maka di Indonesia kelompok tersebut menjadi minoritas. Kenyataan tersebut berpengaruh terhadap paradigma yang berkembang di Indonesia bahwa Syiah adalah kelompok yang keras dan telah membantahi banyak umat muslim Sunni di negara tersebut.

Adapun secara internal media, menurut penulis ada tiga hal yang menyebabkan hal itu terjadi, *pertama*, adanya gulir ideologi seperti halnya bola salju melalui kampanye-kampanye anti-Syiah. Hal ini bisa dilihat dari berbagai artikel yang sangat cepat tersebar ke media-media sosial seperti *Facebook*, *Twitter* dan lain sebagainya. Dalam guliran isu tersebut, sangat memungkinkan terjadi konstruksi tentang Syiah pada kepala-kepala yang masih belum mengerti sama sekali tentang Syiah. Menggunakan teori Jhon Lock tentang *tabula rasa*,³⁸ para pembaca tersebut seolah menuliskan pemaknaan mereka tentang Syiah pada suatu kertas kosong. Dengan demikian maka pemaknaan Syiah yang mereka terima pertama itulah yang menjadi pemaknaan mereka dalam kesadarannya.

Kedua, budaya *repost* yang menjamur pada para *netizen* karena adanya afirmasi ideologi terhadap isu yang tengah bergulir. Misalnya seorang Sunni, ketika setelah membaca artikel tentang perdebatan Syiah dan Sunni yang mana di dalamnya perdebatan dimenangkan oleh Sunni, maka dia akan segera memposting artikel tersebut dengan memberikan deskripsi yang menjustifikasi kebenaran Sunni. Demikian seterusnya sehingga wacana tentang Syiah memenuhi dinding media, meskipun dengan tumpang tindihnya tanda di dalamnya.

Ketiga, kurang berimbangannya situs-situs yang mendukung Syiah dan yang menentangnya. Berdasarkan penelusuran peneliti, situs-situs yang mendukung Syiah sangat sedikit jumlahnya. Bahkan beberapa situs yang peneliti temukan sudah tidak lagi aktif atau diblokir. Sementara itu situs-situs yang kontra terhadap Syiah sangat aktif memposting tulisan-tulisan tentang Syiah dengan nuansa negatifnya. Sehingga ujaran negasi tentang Syiah setiap waktu terus *terupdate*. Di saat yang sama para *netizen* begitu aktif melakukan *repost* dengan

mengomentari sejalan dengan isi artikel ataupun dengan memposting kembali di situs-situs media sosial yang lebih mudah diakses oleh para *netizen*.

Ketiga faktor tersebut menjadi faktor utama konstruksi media tentang Syiah dimana posisi subaltern senantiasa menjadi status kelompok tersebut. Untuk itu, dibutuhkan suara-suara di luar kelompok Syiah untuk membebaskan mereka dari kekang subaltern yang semakin mengganas seiring dengan menjamurnya negasi tentang Syiah di media massa.

Kesimpang-siuran tanda semiotik

Melihat fenomena negasi media tentang Syiah serta faktor-faktor yang menyebabkannya, sangat terlihat kesimpang-siuran tanda yang berlangsung dalam ruang *cyberspace*. Yaitu tentang kesesuaian deskripsi tentang syiah dengan realitas sesungguhnya tentang kelompok tersebut. Dari berbagai keterangan itu, Syiah sebagai penanda memiliki petanda yang beraneka ragam yang sudah diintervensi oleh orang-orang tertentu dengan latar ideologi yang beragam pula. Orang-orang yang berasal dari kelompok anti-Syiah menggunakan petanda yang negatif tentang kelompok tersebut. Demikian pula kelompok-kelompok yang lain menggunakan petanda yang berbeda menurut latar ideologi masing-masing. Akhirnya Syiah kemudian menjadi suatu tanda dengan hubungan penanda dan petanda yang rumit. Kerumitan itu bisa berbentuk ironik, simplikatif, pengapungan makna bahkan sering berbentuk tanda skizofrenik.

Menghadapi kesimpang-siuran tanda tersebut, maka sangat penting diberlakukan pembacaan yang lebih holistik tentang tanda-tanda yang tersebar. Dalam hal ini pandangan Ludwig Wittgensten tentang permainan bahasa (*language game*) sangat relevan digunakan sebagai alat untuk mengukur realitas sesungguhnya dari tanda. Dalam teori tersebut suatu pernyataan bukan dimaknai dengan pertanyaan "apa artinya (*what the mean*)?" Tetapi menggunakan pertanyaan "bagaimana digunakan (*how to use*)?"³⁹ dengan pertanyaan "bagaimana digunakan," maka kita akan mendapatkan suatu kesimpulan yang bisa

³⁸ Jhon lock. *An Essay Concerning Human Understanding*. Via www.age-of-the-sage.com. Akses tanggal 7 Juni 2016

³⁹ Rizal Mustansyir, *Filsafat Analitik Sejarah Perkembangan dan Peranan Para Tokohnya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 28.

lebih objektif dari suatu permainan tanda.

Upaya mendengar kaum subaltern

Melihat kenyataan tersebut, sudah sepantasnya kita memberikan ruang ataupun kesempatan bagi mereka para Syiah untuk berbicara dan menyampaikan ideologinya secara terbuka dan demokratis. Sejauh ini sistem negara yang demokratis dianggap telah menciderai prinsip-prinsip dasar berdemokrasi dengan adanya kekangan terhadap beberapa kelompok tertentu secara konstitusional.⁴⁰ Tanpa memberikan mereka hak atau kesempatan untuk berbicara, maka kerukunan umat beragama di negeri ini akan terancam dan cita-cita demokrasi akan membias.

Untuk itu dibutuhkan upaya mengadvokasi kelompok Syiah yang secara konstruksi media maupun tatanan sosial masih dalam kekang subaltern yang membuat mereka sulit mendapatkan eksistensi mereka secara identitas maupun sebagai kelompok masyarakat yang berhak mendapatkan rasa aman. Sebagaimana dikatakan Graham Huggen, seorang pemikir poskolonial, "untuk membuka jalan bagi para subaltern, dibutuhkan peran agen-agen untuk menyuarakan posisi mereka",⁴¹ yakni dalam upaya mereposisi dan menguatkan mereka sebagai bagian dari tatanan yang patut didengar dan diberikan hak-hak kemanusiaannya. Dalam hal ini para akademisi, peneliti dan pengkaji agama patut mengambil posisi tersebut dalam upaya memperjuangkan hak-hak kemanusiaan kelompok Syiah.

Sepatutnya isu Syiah jangan hanya dilihat perspektif agama yang sering kali melahirkan justifikasi terhadap kesesatan Syiah, tetapi penting untuk melihat fenomena subaltern Syiah perspektif humanisme untuk mendapatkan suatu pandangan yang lebih toleran. Mengingat feneomena yang dibicarakan disini adalah feneomena subaltern Syiah dalam media maka untuk mengurai kekang subaltern tersebut, maka dibutuhkan postingan-postingan tentang Syiah di media yang lebih berimbang dan objektif.

E. KESIMPULAN

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa negasi media tentang Syiah berbentuk suatu kekang subaltern yang berlipat-lipat dimana hal itu terjadi karena kesimpang-siuran makna Syiah menurut kelompok-kelompok tertentu. Keragaman makna Syiah itu kemudian sering kali dilegitimasi oleh pemerintah ataupun ormas keislaman dengan konstitusi (fatwa dan undang-undang). Faktor yang menyebabkan hal itu terjadi adalah adanya simpati teologis terhadap konflik Syiah-Sunni yang terjadi di Timur Tengah yang kemudian melahirkan konflik Syiah-Sunni di Indonesia. Disamping itu secara internal media, negasi tersebut terus berkembang seiring menjamurnya situs-situs anti-Syiah yang sering kali direproduksi di media sosial lainnya. Untuk membuka kekang *subaltern* yang mengikat kelompok Syiah di Indonesia dibutuhkan publikasi yang berimbang antara situs yang pro dan kontra terhadap kelompok tersebut.

Di sisi lain masyarakat juga harus memberikan kesempatan kepada kelompok Syiah di Indonesia untuk menunjukkan identitas dirinya dan diberikan kesempatan untuk menjelaskan posisi ideologinya. Berbesar hati untuk mendengar paparan ideologi mereka akan memperkaya data kita guna membuat kesimpulan tentang realitas sesungguhnya tentang Syiah. Hal tersebut sangat penting dilakukan mengingat produksi informasi tentang kelompok tersebut berlangsung dalam ruang media yang tak terbatas yaitu *cyberspace* dimana sangat memungkinkan intervensi ideologi kelompok lain tentangnya. Dibutuhkan paradigma yang lebih luas untuk menampung kesimpang-siuran tanda dalam *cybersemiotic*.[]

⁴⁰ Tutik, "Fenomena Sekterianisme di Indonesia" (seminar diadakan di FISIPOL UGM) tanggal 24 Maret 2016.

⁴¹ Graham Huggen dalam Kerstin W. Shand., "Neither East Nor West: from Orientalism to Postcoloniality" dalam *Neither East nor West: Postcolonial Essays on Literature, Culture and Religion* (Huddinge: Sodertorns Hogskola) , 10.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Al-Jabiri, Muhammad Abed. *Bunyah al-'Aql al-'Aroby*. Beirut: Markaz al-Tsaqofi al-Arabi, 1991
- Brier, Soren. *Levels of Cybersemiotics: Possible Ontologies of Signification*. Dalam jurnal *Cognitive Semiotics*, Issu 4 Spring, 2009.
- Firdaus, Akhol. (ed). *Quod Revelatum: Pledoi Ust. Tajul Muluk Demi Mengungkap Kebohongan Fakta*. Surabaya: Kontrass, 2013.
- Maghaireh, Alaeldin. *Shariah Law and Cybersectarian Conflict How Can Islamic Criminal Law Respond to Cyber Crime? (International Journal of Cyber Criminology Volume 2 Issue 2 July 2008*
- Mustansyir, Rizal. *Filsafat Analitik Sejarah Perkembangan dan Peranan Para Tokohnya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007
- Nelson dan Grossberg (ed). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Urbana: University of Illionis Press, 1988
- Piliang, Yasraf Amir. *Semiotika dan Hipersemiotika Kode, Gaya dan Matinya Makna*. Bandung: Matahari, 2010
- Rozak dan Anwar. *Ilmu Kalam*. Jakarta: Pustaka Setia, 2011
- Shand, Kerstin W. (ed). *Neither East nor West: Postcolonial Essays on Literature, Culture and Religion*. Huddinge: Sodertorns Hogskola, 2008
- Saban Center. *The Newsecterianism: The Arab Uprising and The Rebith of The Shia-Sunni Divide*. Washington, DC: The Saban Center for Middle East Policy at Brookings
- Sobur, Alex. *Semiotika Komunikasi*. Bandung: Rosda Karya, 2009
- Syam, Nur. *Memahami Syiah dengan Kearifan*. Via <http://nursyam.uinsby.ac.id/?p=3488> akses tanggal 27 Maret 2016
- Tutik. *Fenomena Sekterianisme di Indonesia*. Seminar (diadakan di FISIPOL UGM) tanggal 24 Maret 2016
- Bahrn, Muhammad. *Syiah di Indonesia* dalam www.elfioemar.wordpress.com. akses tanggal 28 maret 2016

Internet

www.rakyat-peduli-indonesia.blogspot.com

www.nahimungkar.com

www.bersamadakwah.com.

www.syiahindonesia.com

www.gensyiah.com

www.liputanislam.com

www.nugarislurus.

www.aahlulbaitindonesia.org

www.lppimakassar.net

www.syiah.org

www.almunawwaroh.com

www.panjimas.com

www.antimajos.com

www.suara-islam.com

www.muslimmedianews.com

PERGESERAN IDEOLOGI MAHASISWA MUSLIM DI UNIVERSITAS MUHAMMADIYAH KENDARI

MUHAMMAD DACHLAN*)

ABSTRAK

Mahasiswa adalah sosok pemuda yang memiliki tanggungjawab sebagai penerus generasi bangsa. Namun demikian, hal ini rupanya tidak dijumpai di semua universitas. Sebagai contoh, gerakan organisasi kemahasiswaan Universitas Muhammadiyah Kendari yang justru tidak memiliki visi misi kebangsaan. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif untuk menjabarkan mengenai organisasi kemahasiswaan di Universitas Muhammadiyah Kendari. Hasil temuan menunjukkan: *pertama*, universitas melarang tumbuh dan berkembangnya organisasi keagamaan mahasiswa selain IMM. *Kedua*, meskipun terdapat larangan dari universitas, organisasi kemahasiswaan lain seperti Gema Pembebasan yang merupakan perkembangan dari HTI justru muncul. Gerakan keagamaan mahasiswa di satu sisi merupakan fenomena menggembirakan dalam dakwah dan pendidikan Islam. Akan tetapi, jika tidak diimbangi dengan wawasan kebangsaan, organisasi kemahasiswaan semacam ini akan menimbulkan gerakan radikal dalam organisasi keagamaan.

KATA KUNCI:

Gerakan Organisasi Mahasiswa, Universitas Muhammadiyah Kendari, Ideologi

ABSTRACT

University students are young figures who are responsible as the nation successors thus they should have the vision and mission of nationality. However, this ideal condition can apparently not found in all universities. For example, the movement of the student organization at Muhammadiyah University Kendari was proven as not having the vision and mission of nationality. This study employed qualitative methods to describe the student organization at the University of Muhammadiyah Kendari. The findings reveal that: firstly, the university banned the growth and development of religious organizations other than IMM. Secondly, despite the university ban, student organization such as Gema Pembebasan (i.e. the development of HTI) kept appearing. Student religious movement on one hand is an encouraging phenomenon in the Islamic dawah and education. However, when it is not supervised with the concept of nationalism, the student organization of this kind will lead to radical movements in religious organizations.

KEY WORDS:

Student Organization Movement, University of Muhammadiyah Kendari, Ideology

A. PENDAHULUAN

Gerakan fundamentalisme agama adalah fenomena gerakan sosial keagamaan yang

mengalami revivalisme pada era pasca reformasi¹. Gerakan ini hampir ada di semua agama-agama, serta kelompok masyarakat termasuk dunia

*) Balai Litbang Agama Makassar Kota Makassar, Jl. Andi Pangerang Pettarani N0 72. Sulawesi Selatan-Indonesia. Email : muhdac1an1970@gmail.com

** Naskah diterima Maret 2016, direvisi penulis April 2016, disetujui untuk diterbitkan Juni 2016

¹ Flavius Floris Andries, "Gerakan Fundamentalisme Agama dalam Konteks Pluralitas Kampus (Studi Kasus Pada Kelompok Mahasiswa Kristen Pascasarjana Universitas Gadjah Mada)", *Analisa Journal of Social Science and Religion* Vol. 20 No. 2, 2013, 170

kampus. Gerakan keagamaan Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM), dan Gema Pembebasan di Universitas Muhammadiyah Kendari termasuk salah satu contoh bahwa gerakan keagamaan di kalangan mahasiswa marak terjadi di kampus-kampus.

Paham keagamaan di Indonesia, sebagaimana dijelaskan Syafii Mufid² (2011) ditengarai dengan kemunculan beberapa kelompok Islam di beberapa daerah di Indonesia, yang disebut sebagai transnasional Islam. Sementara itu, paham keagamaan di masyarakat mulai terjadi pergeseran. Hal ini sebagaimana diungkapkan M. Ja'far³ bahwa di masyarakat mulai terjadi kecenderungan bersikap radikal, ekstrim, dan bahkan melakukan tindakan kekerasan terhadap yang berbeda paham, tidak terkecuali paham keagamaan mahasiswa.

Pada level kultural gerakan untuk merubah paham keagamaan masyarakat berlangsung secara sistematis melalui pendidikan, *haraqah*, kelompok kajian, gerakan ekonomi, dakwah-dakwah dan pelatihan yang sebagian besar dilakukan kalangan mahasiswa. Gerakan ini ternyata menysasar lebih banyak ke kalangan muda. Mahasiswa menjadi salah satu elemen yang paling empuk digodok sedemikian rupa untuk mengubah paham-paham keagamaan mereka. Mereka dijejali bacaan-bacaan; baik berupa bulletin maupun buku-buku, yang menampilkan pemahaman agama yang berbeda dengan yang dipahaminya selama ini.

Sebelum era reformasi, paham keagamaan yang berkembang di kalangan mahasiswa adalah paham-paham keagamaan Islam Ahlusunnah wal jamaah yang dikembangkan NU dan Muhammadiyah. Paham keagamaan tersebut direpresentasikan di organisasi semacam PMII, HMI dan IMM. Pemahaman agama semacam ini tampak dalam sikap keagamaan mahasiswa yang toleran dan menghargai khazanah keislaman, mengapresiasi tradisi dan juga rasa cinta terhadap tanah air. Gerakan paham keagamaan mahasiswa pada saat ini, telah melintasi batas negara, yang merepresentasikan sikap keagamaan mereka jauh

merujuk pada Islam Timur Tengah. Hal inilah yang menimbulkan munculnya faham-faham keagamaan baru di kalangan mahasiswa muslim. Mereka merepresentasikan diri dalam Lembaga Dakwah Kampus, *harakah* dengan berbagai nama, dan Komite-komite Aksi Mahasiswa. Mereka juga muncul dalam bentuk diskusi dan kajian Jumatan yang rutin dengan mengangkat isu-isu keagamaan yang lebih radikal dan ekstrim.

Gerakan mahasiswa sebenarnya merupakan hal klasik. Namun demikian, organisasi keagamaan mahasiswa, jika tidak dikelola dengan baik dapat mengakibatkan terjadinya benturan akibat perbedaan agama, suku, ras, adat, dan ideologi antar mahasiswa. Fanatisme ideologi keagamaan bisa menjadi pemicu konflik antar gerakan organisasi keagamaan di kalangan mahasiswa⁴.

Cerminan dari pergeseran representasi keagamaan ini tampak pula dalam berbagai aktivitas beberapa kalangan mahasiswa. Sementara itu di sisi yang berbeda sebagai antitesa dari gerakan fundamentalis-radikal ini, muncul pula gerakan mahasiswa dengan kecenderungan paham yang lebih liberal. Kelompok ini justru menjakiti kelompok PMII, HMI, dan IMM yang dulunya mengusung Islam Nusantara. Berdasarkan hal itulah penelitian ini berupaya untuk melihat perubahan faham keagamaan di kalangan mahasiswa dan mencoba melihat dampaknya dalam konteks kehidupan beragama di Indonesia sebagaimana telah dicanangkan oleh Kementerian Agama Indonesia⁵.

Berdasarkan latar belakang di atas, rumusan masalah dalam penelitian ini adalah: Pertama, bagaimana paham keagamaan mahasiswa Universitas Muhammadiyah Kendari dalam konteks kekinian? Kedua, bagaimana bentuk-bentuk pergeseran paham keagamaan di kalangan mahasiswa Universitas Muhammadiyah Kendari baik dari segi pemikiran maupun gerakan?; dan Ketiga, faktor-faktor apa saja yang menyebabkan terjadinya pergeseran paham keagamaan di kalangan mahasiswa Universitas Muhammadiyah Kendari ?

² Ahmad Syafii Mufid (ed). 2011, *Perkembangan Paham Keagamaan Transnasional di Indonesia*. Jakarta; Badan Litbang dan Diklat

³ Alamsyah M. Ja'far (ed). 2009. *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan rekonsiliasi di Indonesia*. Jakarta : Wahid Institute.

⁴ Arbi Sanit, *Pergolakan Melawan Kekuasaan Gerakan Mahasiswa Antara Aksi Moral dan Politik* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 22.

⁵ Muhammad Najib, *Perlawanan dari Masjid Kampus* (Bandung: ITB Press, 2001), 8.

Sejalan dengan rumusan di atas, tujuan penelitian ini adalah: Pertama, mendiskripsikan paham keagamaan di kalangan mahasiswa Universitas Muhammadiyah Kendari; Kedua, menjelaskan bentuk pergeseran paham keagamaan Mahasiswa Universitas Muhammadiyah Kendari; dan Ketiga, menguraikan faktor-faktor yang menyebabkan terjadinya pergeseran paham keagamaan di kalangan mahasiswa Universitas Muhammadiyah Kendari.

B. KERANGKA TEORI

Pergeseran Paham Keagamaan

Untuk memahami gerakan keagamaan mahasiswa, tidak dapat dilepaskan dari teori tentang agama itu sendiri. Agama menurut Whitehead⁶ merupakan entitas yang selalu dalam proses, maka agama dan segala ajarannya tidak boleh dipandang sebagai sesuatu yang mapan tanpa kemungkinan berubah sama sekali. Lebih lanjut Whitehead⁷ berpendapat bahwa agama selalu dalam proses menjadi dan proses menjadi tidak akan pernah selesai. Pemahaman inilah yang membuat Whitehead tidak mendefinisikan agama dalam konteks *das sein* (*religion as it is*), melainkan lebih pada agama sebagai *das sollen* (*religion as it should be*). Maksud dari pendapat Whitehead tentang agama bukan sebatas agama pada tataran defenisi atau konseptual, tetapi agama itu terkait dengan fungsi dan aksi.

Sementara itu, John Hick⁸ berpendapat bahwa agama yang benar akan membawa para penganutnya kepada kedewasaan beragama. Orang yang dewasa dalam beragama, secara otomatis mencintai kedamaian, solider terhadap orang lain dan anti intoleran. Lebih lanjut John Hick mengatakan bahwa agama adalah respons manusia terhadap Tuhan, maka Hick menunjukan frase-frase kunci untuk memahami agama secara benar mencakup respon manusia dan Tuhan⁹.

Di Indonesia, gerakan organisasi keagamaan mahasiswa sangat terasa dalam konteks paham

keagamaan. Paham-paham keagamaan tersebut, khususnya jika diamati pada masyarakat Islam, telah menumbuhkan lahirnya berbagai aliran-aliran baru. Proses doktrin paham-paham keagamaan Islam baru-baru ini dilakukan melalui dakwah dan pendidikan. Transmisi dakwah dilakukan di masjid-masjid, sementara pendidikan keagamaan dilakukan melalui sekolah-sekolah dan kampus. Pada dunia pendidikan inilah proses doktrinisasi paham-paham keagamaan baru dengan mudah terjadi. Pergeseran paham keagamaan pun tampak menonjol di kalangan siswa dan mahasiswa.

Pergeseran paham keagamaan dalam konteks ini lebih cenderung dilihat sebagai sebuah proses yang disengaja dan secara sistematis dilakukan oleh kalangan tertentu. Tujuannya memang untuk merubah paham keagamaan masyarakat (dalam hal ini mahasiswa). Tujuan yang ingin dicapai bukan untuk kepentingan bangsa dan tanah air kita, tapi lebih kepada agenda kelompok tertentu yang biasanya justru ada di negara lain. Pergeseran ini titik tekannya bukan dalam konteks pertemuan atau dialog konstruktif antara yang global dan lokal yang melahirkan *glokalisasi*, namun murni sebagai sebuah infiltrasi organisasi dan kelompok tertentu di Indonesia untuk merubah paham keagamaan mahasiswa.

Fundamentalisme-Radikalisme

Istilah Fundamentalisme muncul pada tahun 1909 setelah 12 Risalah disebarluaskan keseluruh dunia. Risalah yang berjudul *The Fundamentals* itu disusun oleh tokoh Kristen Evangelik¹⁰

Terminologi fundamentalisme ini mulai populer ketika muncul pertama kalinya dalam *The Shorter Oxford English Dictionary* pada 1923. Istilah yang muncul pada awal abad ke-20 ini sebagai kerangka kerja kaum protestan konservatif di Amerika, untuk menunjukkan ciri doktrin yang berdasarkan kitab injil¹¹. Bila hal ini kemudian disematkan ke Islam, maka hanya satu bagian dari kelima poin itu yang mungkin sama, yaitu soal kitab Injil dalam Islam tentunya al-Qur'an yang tak pernah salah.

Namun untuk memahami apa yang dimaksud dengan fundamentalisme ini maka yang terpenting adalah memahami pola-pola

⁶ Alfred North Whitehead, *Religion in the Making* (New York: Fordham University, 2003), 32.

⁷ Alfred North Whitehead., *Religion in the Making* (New York: Fordham University, 2003), 33.

⁸ John Hick, *God Has Many Name* (Westminster: John Knox Press, 2006), 57.

⁹ John Hick, "Religious Pluralism", dalam Peterson, Michael; Bruce Reichenbac; William, 2007, 610.

¹⁰ Rumadi, *The Fundamentals* (Jakarta: Surya Cipta, 2009).

¹¹ Rumadi, *The Fundamentals* (Jakarta: Surya Cipta, 2009).

gerakannya,. Pola tersebut sebagaimana diungkap Martin E. Marty yang diungkap ulang oleh Karen Armstrong¹² antara lain : a) Pemaknaan literal monolitik terhadap teks kitab suci, b) Gerakan fundamentalisme, selalu terkait dengan fanatisme, eksklusifisme, intoleran, militanisme dan radikal, c) Gerakan ini senantiasa berupaya membersihkan dan berjuang memurnikan agama dari isme-isme modern d) Terakhir satu pola yang patut pula dimasukkan, namun justru tidak disinggung E.Marty¹³ adalah kelompok ini juga menempuh gerakan-gerakan lewat politik kekuasaan untuk mewujudkan ambisinya.

Liberalisme

Pandangan liberalisme Islam adalah paham yang membuka wacana ijtihad dan kebebasan berpikir dalam Islam¹⁴. Namun dalam dua pandangan pemikir ini, konsep liberalisme hanya dilihat dari berbagai gagasan yang terpisah-pisah dari berbagai tokoh di Indonesia seperti Gus Dur misalnya dengan melihat gagasan sekularismenya.

Islam liberal dalam pandangan Greg dan kurzman, sebelumnya telah dikemukakan oleh Leonard Binder¹⁵. Namun penekanan liberal oleh tokoh ini adalah adanya dialog antara Islam dan Barat. Sementara itu, Greg Barton dan Kurzman¹⁶ justru menekankan liberalisme itu lebih mirip dengan pemurnian Islam dengan mencari-cari liberalism itu pada ajaran murni Islam, yaitu pada al-Qur'an dan hadis. Hanya saja dalam mengkategorikan seseorang liberal atau tidak, Barton atau Kurzman tidak melihat gagasan seseorang secara utuh sebagai satu bangunan *epistemology*. Keduanya hanya melihat gagasan yang berserakan dari seorang tokoh lalu mengkategorikannya sebagai liberal. Secara umum pola-pola Islam liberal dapat dilihat mulai dari : 1) cara berfikir yang sangat terbuka, menghargai kebebasan; 2) Membuka ijtihad

selebar-lebarnya; 3) Tidak berbasis pada khazanah intelektual islam klasik dalam membangun dialog dengan tradisi intelektual barat; 4) Tidak meyakini kekuatan ide dan metodologi ulama-ulama Nusantara; 5) Tidak memberikan tempat pada khazanah dan tradisi Nusantara dalam praktek keberislaman. (ziarah kubur dan selamatan dianggap kejumudan).

Pola-pola ini tidaklah berlaku mutlak, sebab dalam realitas kekinian dia bisa berkembang dan berelasi dengan berbagai faktor. Karena itu pola yang ditunjukkan di atas hanya penggambaran dari pola umumnya saja.

Kajian Pustaka

Kajian yang membahas gerakan keagamaan mahasiswa, telah dilakukan peneliti terdahulu. Beberapa penelitian atau tulisan yang memiliki persinggungan dengan penelitian ini diantaranya adalah:

Pertama; *Ilusi Negara Islam*; buku yang juga merupakan hasil penelitian ini disunting KH.Abdurrahman Wahid¹⁷. Penelitian ini menggambarkan bagaimana infiltrasi yang dilakukan kelompok-kelompok Islam transnasional di Indonesia seperti kelompok wahabi dan Hizbuttahir.

Kedua; *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia* (editor : Ahmad Suaedy). Buku yang diterbitkan Wahid Institute ini juga menguraikan tentang pergeseran paham keagamaan masyarakat saat ini.

Ketiga; *Gerakan Keagamaan Mahasiswa UGM*, penelitian ini dilakukan oleh Arifuddin Ismail. Penelitian ini selain menggambarkan kelompok keagamaan yang berkembang di kalangan mahasiswa UGM, juga menunjukkan adanya bibit-bibit radikalisme agama di lingkungan universitas ini.

Keempat; penelitian yang dilakukan Flavius Floris Andries terhadap gerakan keagamaan pada mahasiswa Kristen Pascasarjana Universitas Gadjadara Yogyakarta. Dalam temuan penelitiannya dikemukakan bahwa, gerakan keagamaan tersebut lebih berorientasi pada peningkatan, dan pertumbuhan nilai spiritual keagamaan yang eksklusif daripada pertumbuhan nilai-nilai intelektual akademik.

¹⁸ Abdurrahman Wahid, *Ilusi Negara Islam*, 2009. Charles Kurzman, *Liberal Islam* (Madison Avenue: Oxford University Press, 1998).

¹² Karen Armstrong, "What is Fundamentalism". Makalah "Intolerance and Fundamentalism" Seminar. 26 Januari 2005.

¹³ Martin E. Marty, *Idiologi Moderen* (Bandung: PT. Bulan Bintang, 2005).

¹⁴ Ahmad Baso, *NU Studies Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalis Neo-Liberal* (Jakarta : Erlangga, 2006).

¹⁵ Leonard Binder, *Islam Liberal* (Jakarta: Andi Offset, 1988).

¹⁶ Charles Kurzman, *Liberal Islam* (Madison Avenue: Oxford University Press, 1998), 23.

Berpijak dari beberapa tulisan yang disebutkan sebagai contoh penelitian yang sudah ada sebelumnya, penelitian tentang “Pergeseran Paham Keagamaan Mahasiswa Islam” ini berbeda karena beberapa hal: pertama, penelitian ini skopnya dibatasi hanya pada mahasiswa, dan penelitian ingin mencermati bagaimana kelompok ini melakukan proses infiltrasi untuk merubah paham keagamaan mahasiswa Islam; dan kedua, penelitian ini sasarannya adalah gerakan mahasiswa pada Universitas Muhammadiyah Kendari.

Metode Penelitian

Penelitian ini tergolong dalam penelitian kualitatif. Metode ini dilakukan dengan wawancara mendalam dengan tokoh-tokoh mahasiswa di Universitas Muhammadiyah Kendari. Wawancara dilakukan di dalam kelas, di dalam masjid kampus, dan di kantin kampus. Untuk menjalin *rapport* dengan informan, wawancara dilakukan dengan cara informal.

Selain wawancara, penulis juga melakukan obsevasi terhadap kegiatan yang dilakukan oleh mahasiswa di universitas tersebut, baik yang dilakukan di dalam kampus maupun kegiatan keagamaan yang dilakukan di luar kampus. Di samping itu pula, untuk melengkapi data wawancara dan observasi, peneliti juga melakukan penelusuran dokumen yang terkait dengan penelitian ini.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Kondisi Sosial Keagamaan Masyarakat Kendari

Provinsi Sulawesi Tenggara (seperti halnya dengan daerah-daerah lain di Indonesia) di huni oleh mayoritas Islam. Hal ini terlihat pada jumlah pemeluk agama Islam sebagai agama mayoritas di wilayah tersebut. Berikut adalah gambaran penduduk berdasarkan pemeluk agama.

Tabel. 1 Jumlah Penduduk Kota Kendari Berdasarkan Agama.

NO	AGAMA	JUMLAH PEMELUK
1	ISLAM	209.013 jiwa
2	KRISTEN	10.025 jiwa
3	KATOLIK	4.851 jiwa
4	BUDHA	820 jiwa
5	HINDU	1.400 jiwa.
	JUMLAH	225.289

Sumber : Kementerian Agama Kota Kendari 2014

Organisasi sosial keagamaan telah masuk dan mulai beraktivitas di Sulawesi Tenggara sejak tahun 1950-an. Hal ini dapat dilihat dari aktivitas keagamaan DDI, NU, dan Muhammadiyah. Hanya saja aktivitas organisasi sosial keagamaan tersebut tidak terlalu menonjol dan bahkan hanya bersifat pribadi. Geliat organisasi keagamaan pada tahun-tahun 50 sampai 80-an memang tidak terlalu terasa mengingat organisasi saat itu tidak berperan secara langsung kepada masyarakat tetapi lebih berada pada level birokrasi pemerintahan.

Keberadaan organisasi keagamaan pada masyarakat Kendari tidak terlalu populer. Setidaknya ada dua hal yang menjadi faktor penyebabnya. *Pertama*, terjadi proses elitisasi organisasi pada tingkat atas. *Kedua*, akibatnya, faktor ideologis dan pemahaman keagamaan tidak terlalu menjadi persoalan. Sisi-sisi perdebatan teologis yang ramai dibicarakan dan diperdebatkan di Jawa dan Sulawesi Selatan, misalnya tentang Barzanji dan Tahlilan, tidak banyak diperbincangkan oleh tokoh-tokoh organisasi di Sulawesi Tenggara. Akibatnya, popularitas organisasi keagamaan (setidaknya pada awal perkembangannya) tidak terlalu tinggi di kalangan masyarakat umum.

Pada era 80-an, organisasi-organisasi sosial keagamaan yang dianggap “menyempal” dan minoritas seperti Ahmadiyah, Islam Jamaah yang kemudian beralih nama menjadi LDII, Jamaah Tabligh, mulai masuk dan menjalankan aktivitasnya di Kendari dan Kolaka. Organisasi keagamaan baru tersebut, dianggap menyempal dan berbeda dengan pola gerakan organisasi yang mapan seperti NU dan Muhammadiyah, mereka lebih mengandalkan pola gerakan yang langsung bersentuhan dengan masyarakat.

Selanjutnya, geliat perkembangan organisasi keagamaan di Sulawesi Tenggara mulai terasa pada era tahun 1990-an. Beberapa organisasi seperti BKPRMI, Matlaul Anwar, LPTQ, dan faham keagamaan Ahmadiyah serta Jamaah Tabligh. Keberadaan Ahmadiyah bahkan oleh pemerintah dianggap meresahkan dan akan “mengganggu” stabilitas Kota Kendari, oleh karena itu, Bupati Kendari pada tahun 1998 sempat mengeluarkan surat pelarangan terhadap Ahmadiyah.

Pada era tahun 2000-an, Kota Kendari mulai dimasuki organisasi sosial keagamaan yang

berciri salafiyah, misalnya organisasi Wahda Islamiyah. Organisasi Wahda Islamiyah merupakan organisasi sosial yang dikembangkan oleh alumni Timur Tengah (khususnya Madinah) dan sekarang berpusat di Makassar. Perkembangan Wahda Islamiyah cukup pesat di Makassar, namun di Kendari, perkembangannya belum terlalu signifikan. Hal ini karena mereka masuk di Kendari baru sekitar tahun 2006 yang lalu.

Selain Wahda Islamiyah, organisasi Hizbuttahrir yang masuk sekitar tahun 2005 juga telah ikut menyemarakkan suasana keislaman di Kendari. Menurut Mudhar Bintang, kegiatan Hizbuttahrir tentang perlunya Khilafah Islamiyah sempat membuat pemerintah kebingungan. Pemerintah pada akhirnya mengutusnya untuk menjadi pembicara pembeding, yang saat itu berasal dari NU yaitu KH. Mudhar Bintang di kegiatan tersebut.

Seperti halnya, kelompok-kelompok keagamaan lainnya, pola gerakan Kelompok Wahda Islamiyah dan Hizbuttahrir bersentuhan langsung dengan masyarakat dan menggunakan institusi kampus sebagai pintu masuk strategi dakwah mereka. Perkembangan Hizbuttahrir di daerah-daerah sekitar kota Kendari seperti di Moramo, Konawe Selatan cukup pesat. Sebagian besar anggota organisasi Hizbuttahrir adalah transmigran dari Jawa, Sumatera dan pendatang dari Sulawesi Selatan.

Pola gerakan kelompok atau organisasi keagamaan di Sulawesi Tenggara terbagi atas tiga model, *pertama*, organisasi keagamaan yang masuk melalui jalur politik dan birokrasi. Organisasi yang masuk dalam kategori ini adalah NU, Muhammadiyah, Persis, dan Masyumi. Kedua organisasi yang disebut belakangan saat ini tidak ada lagi di Sulawesi Tenggara. NU dan Muhammadiyah merupakan organisasi yang telah mapan di Indonesia, berbagai kader-kader kedua organisasi tersebut banyak menduduki pos-pos penting di berbagai daerah di Indonesia termasuk di Sulawesi Tenggara. Di Sulawesi Tenggara, organisasi Muhammadiyah banyak menempatkan kadernya sebagai pimpinan di lembaga pemerintahan. Misalnya wakil wali kota Kendari saat ini adalah kader dari Muhammadiyah atau Bupati Konawe merupakan pimpinan Muhammadiyah setempat. Oleh karena kedatangan organisasi NU dan

Muhammadiyah melalui jalur birokrasi dan politik, maka tidaklah mengherankan apabila organisasi ini tidak banyak dikenal di kalangan masyarakat bawah, dan hanya sebatas kelompok elit saja.

Kedua, organisasi keagamaan yang masuk melalui jalur pendidikan dan dakwah. Organisasi yang masuk kategori ini adalah DDI. DDI sebagai organisasi yang tumbuh dari pesantren DDI di Mangkoso dan Ujunglare, Sulawesi Selatan memang sejak awal masuk di Kendari melalui jalur pendidikan. Program utama DDI adalah membangun sekolah atau madrasah dan masjid. Saat ini sekolah-sekolah DDI masih terus beraktivitas di berbagai daerah di Sulawesi Tenggara.

Ketiga, organisasi sosial keagamaan yang bersentuhan langsung dengan masyarakat dengan melakukan pengajian-pengajian rutin, diskusi-diskusi keislaman dan sebagainya. Organisasi yang masuk dalam kategori ini adalah LDII, Jamaah Tabligh, Hizbuttahrir, dan Wahda Islamiyah. Meski kadang-kadang mendapatkan tantangan dari masyarakat, namun geliat kelompok keagamaan ini terus menarik perhatian masyarakat. Sifat mereka yang tekun dan yakin dengan perjuangannya lambat laun mendapatkan simpati dari masyarakat Kendari. Kendatipun, masyarakat Tolaki tidak terlalu respon terhadap gerakan-gerakan ini, tetapi pada masyarakat transmigran khususnya Jawa serta masyarakat pendatang, gerakan ini sudah mulai mendapat perhatian.

Profil Singkat Universitas Muhammadiyah Kendari

Orang Kendari umumnya mengenal Universitas Muhammadiyah Kendari dengan sebutan UMK. Berbeda dengan di Makassar, biasanya lebih dikenal dengan sebutan Unismuh. UMK terletak di Jalan Ahmad Dachlan. Letaknya cukup strategis karena berada di wilayah tengah Kota. Akses menuju lokasi kampus sangat mudah dijangkau oleh seluruh mahasiswa yang tersebar di Kota Kendari. Bandingkan dengan UNHALU dan IAIN Sultan Qaimuddin Kendari yang letaknya jauh dari pusat perkotaan.

Keberadaan UMK boleh dibilang masih baru. Kampus ini berdiri pada tahun 2001 tepatnya tanggal 30 Agustus 2001 berdasarkan SK Mendiknas No. 149/D/O/2001. Artinya, kampus

ini berdiri pascareformasi. Boleh dikatakan masih sangat muda. Meski demikian, perkembangan UMK dari tahun ke tahun sangatlah pesat. UMK telah menjadi universitas swasta terbesar di Kota Kendari. Jumlah mahasiswanya mencapai 8.918 orang, hanya kalah dari Unihalu (Universitas Halu Oleo) yang memang merupakan universitas negeri dan tertua di Kota Kendari.

Dari pengamatan penulis, ada tiga hal yang mendorong minat mahasiswa kuliah di UMK. *Pertama*, soal akses yang sangat mudah dan terjangkau. *Kedua*, UMK membuka kelas *extension* untuk menarik minat para pekerja baik negeri maupun swasta untuk melanjutkan kuliah. Jumlah mahasiswa *extension* yang kuliah setiap Sabtu dan Minggu mencapai ratusan orang.¹⁹ *Ketiga*, biaya pendidikan di UMK relatif lebih murah dibandingkan dengan kampus lain dan dengan rata-rata tingkat penghasilan masyarakat Kendari secara umum.

Visi UMK adalah untuk menjadi perguruan tinggi yang memiliki keunggulan dalam sains, teknologi, seni, budaya, dan sumber daya manusia yang memiliki daya saing tinggi dan berakhlakul karimah.

Misi UMK adalah untuk 1) mengembangkan sains, teknologi, seni, budaya berlandaskan nilai-nilai keislaman dan tuntutan zaman dalam rangka mewujudkan masyarakat Islam yang sebenar-benarnya, 2) mengembangkan sumberdaya manusia yang memiliki daya saing sesuai dengan kebutuhan, tuntutan zaman, bertaqwa dan berakhlakul karimah 3) mengembangkan dan memberdayakan masyarakat melalui proses pendidikan, penelitian, pengabdian kepada masyarakat, keislaman, dan kemuhammadiyah.

Visi dan misi tersebut diimplementasikan dengan konsep ABCDE yang diklaim sebagai kompetensi dasar yang wajib dimiliki oleh para mahasiswa dan alumni UMK. ABCDE merupakan kependekan dari Akhlakul karimah, *Bilingual Proficiency*, *Computer Skill*, *Discovery Ability*, dan *Enterpreneurship Oriented*.

¹⁹ Salah seorang mahasiswi *extension* yang bekerja sebagai pegawai swasta mengaku sangat terbantu dengan adanya program kuliah non-reguler yang dibuka oleh UMK. Program ini bisa memberi kesempatan pada dirinya untuk melanjutkan pendidikan tanpa harus kehilangan kesempatan bekerja (wawancara S di Kota Kendari).

Akhlakul Karimah berarti bahwa setiap mahasiswa baru yang diterima oleh UMK diwajibkan menandatangani kontrak moral sebagai acuan dan instrumen pengendali bagi mahasiswa agar selalu tampil santun dan elegan dalam berinteraksi serta menjauhi sikap beringas dan perilaku anarkis.

Bilingual Proficiency berarti penguasaan Bahasa Inggris dan Bahasa Arab akan menjadi kompetensi dasar mahasiswa atau lulusan UMK, maka semua mahasiswa UMK akan mendapatkan pembelajaran Bahasa Inggris dalam *Block Time System*, setara dengan 2-4 semester.

Computer Skill berarti setiap mahasiswa dan lulusan UMK dituntut untuk menggunakan komputer minimal mampu mengakses email dan internet.

Discovery ability berarti bahwa UMK didesain untuk menjadi universitas berbasis penelitian atau *Research based university* (RBU). Sedangkan *Enterpreneurship Oriented* berarti bahwa setiap mahasiswa perlu dilengkapi dengan *technical skill* dan *soft skill* secara berimbang.

UMK saat ini memiliki beberapa lembaga dan pusat studi yaitu 1) Lembaga Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat (LP2M); 2) Lembaga Jaminan Mutu dan Monitoring Evaluasi Internal (LJM); 3) Lembaga Pembinaan Mata Kuliah Kepribadian Muhammadiyah; 4) Lembaga Pengembangan Kewirausahaan; 5) Kantor Urusan Internasional; 6) Jaringan Usaha dan Pemberdayaan Alumni (BINALEM); 7) Pusat Penelitian Lingkungan Hidup (PPLH); 8) Pusat Studi Hak Asasi Manusia (Pus Ham) dan Bantuan Hukum; 9) Pusat studi Pedesaan dan Pemberdayaan Masyarakat; 10) Pusat Studi Gender (PSG); 11) Learning Motivation Centre (Lemocen); 12) Pusat Pelayanan Pengentasan Baca Tulisan Al-Qur'an (P2BTQ); 13) Pusat Dokumentasi dan Pengendali Informasi (PDPI); 14) Unit Penerbitan.

UMK dilengkapi dengan fasilitas tempat ibadah, perpustakaan dengan koleksi 6.647 judul dengan 8.734 eksamplar. Koran Kampus yang terbit setiap bulan. Aula Gedung Islamic Center UMK yang dapat digunakan untuk berbagai kegiatan. Kantin yang higienis dengan menu yang sangat beragam. Copy centre yang *free hospot*. Laboratorium, dan Kebun pendidikan yang luas dan berada di pinggir kota Kendari.

Organisasi Mahasiswa Islam di UMK

Secara kelembagaan, bisa dikatakan UMK adalah lembaga yang homogen. UMK adalah lembaga pendidikan ormas Muhammadiyah yang memang bermaksud untuk melestarikan visi dan misi Muhammadiyah dan sekaligus menjadi tempat bibit kader Muhammadiyah dikaderkan. Organisasi yang secara resmi dibolehkan di UMK hanyalah IMM atau Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah saja.

Dalam brosur yang disebar oleh UMK disebutkan bahwa sebelum penyelenggaraan pembelajaran, setiap mahasiswa baru mengikuti pendidikan karakter melalui pembinaan rohani Darul Arqam Dasar (DAD) dan/atau Baitul Arqam. Pengembangan minat dan bakat mahasiswa dilaksanakan melalui organisasi intra maupun ekstra, antara lain Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM), Dewan Perwakilan Mahasiswa (DPM), Badan Executive Mahasiswa (BEM), Himpunan Mahasiswa Program Studi (HPMS) dan organisasi kemahasiswaan lainnya.

Berdasar kutipan brosur resmi UMK ini terlihat dengan jelas ada upaya me-Muhammadiyah-kan semua mahasiswanya. Seluruh mahasiswa "wajib" mengikuti DAD (Darul Arqam Dasar) yang merupakan jenjang pengkaderan resmi di IMM. DAD ini bisa dikatakan sama dengan Daurah Marhala I di KAMMI (Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia). Setara juga dengan *basic training* (bastra) di HMI (Himpunan Mahasiswa Islam). Kiranya tidak salah jika UMK melakukan hal yang demikian dikarenakan universitas ini memang milik ormas (organisasi masyarakat) Muhammadiyah. Universitas tersebut adalah bagian yang terintegrasi dengan organisasi Muhammadiyah. Apabila mereka menempatkan sistem yang sedemikian rupa, adalah sah-sah saja.

Karena dikelola oleh universitas secara resmi timbullah pemahaman di kalangan mahasiswa UMK kalau IMM adalah organisasi intra kampus, bukan organisasi ekstra (wawancara A, aktivis IMM). Padahal, IMM sebenarnya adalah organisasi ekstra yang hal mana juga diakui oleh pihak kampus seperti yang tertulis di dalam brosur resmi itu.

Meski tidak diakomodasi secara resmi, UMK tidak bisa menahan munculnya organisasi ekstra. Di UMK saat ini berkembang organisasi HMI. Jumlahnya memang tidak bisa diprediksi dengan

benar. HMI mulai berkembang sejak tahun 2002. Basis anak HMI di UMK ada di fakultas ekonomi. Meski perkembangannya secara kuantitatif tidak terlalu tinggi. Saat ini ketua Cabang HMI Kendari adalah mahasiswa UMK. Ini menunjukkan bahwa perkembangan kualitas HMI di UMK cukup diperhitungkan di kalangan internal HMI Kendari. Terbukti mahasiswa UMK bisa menjadi ketua cabang.

Selain itu muncul pula kelompok-kelompok kajian yang sebagian besar diikuti oleh perempuan yaitu kelompok HTI (Hidzbuttahrir Indonesia). Mereka dalam beberapa tahun terakhir sangat aktif melaksanakan kajian-kajian rutin setiap hari Jumat di aula gedung B. Kelompok MHTI berkembang secara diam-diam di UMK. Pihak rektorat pun tampaknya belum terlalu paham kalau perkembangan HTI di UMK mulai menarik minat kaum mahasiswi. HTI muncul di UMK dalam dua bentuk Gema Pembebasan dan MHTI (muslimah HTI). Dibandingkan Gema Pembebasan, jumlah massa akhwat HTI lebih banyak.

Menurut H (Ketua Cabang IMM Kendari yang juga merupakan mahasiswa UMK), perkembangan HT di UMK bisa dibilang pesat. Mereka tersebar di berbagai fakultas. Mereka sanggup merekrut kader-kader yang militan. Di suatu DAD, pernah mereka mengeluarkan seorang mahasiswa karena tidak mau mengikuti sistem DAD dan tidak mau dibaiat. Akhirnya mahasiswa tersebut dikeluarkan dari DAD. Belakangan diketahui kalau ternyata anak itu sejak SMA sudah ikut pengajian HT.

Jumlah anggota HT di kampus UMK sudah mencapai sekitar 500 orang. Jumlah ini cukup besar karena bersifat tidak resmi. Mereka secara rutin melakukan halaqah, pengajian umum dan pertemuan bulanan (wawancara D).

Ada pula kelompok pengajian mahasiswa yang baru dibentuk tahun ini. Mereka bernama Forum Muslimah Ulul Ilmi. Basis mereka ada di masjid kampus. Mereka baru terbentuk tahun 2014 dengan jumlah anggota baru 10 orang. Kelompok ini terhubung dengan organisasi Wahda Islamiyah Kendari.

Meski kelompok mahasiswa di luar IMM ini bisa eksis tetapi mereka tidak diperbolehkan melakukan kegiatan apapun di kampus IMM. Mereka hanya boleh melakukan kegiatan di luar kampus. Sehingga anak HT biasanya melakukan

kajian atau halaqah di masjid di luar kampus. Tetapi, pemberlakuan larangan ini kelihatannya tidak terlalu ketat karena berdasarkan informasi dari H, kelompok akhwat HTI biasa melakukan kegiatan di dalam kampus khususnya di aula gedung B (wawancara H).

Paham Keagamaan Mahasiswa UMK

Secara umum dapat diketahui bahwa paham yang berkembang di kalangan mahasiswa UMK, khususnya yang bergabung dengan IMM dan HT sangatlah dipengaruhi oleh organisasi induknya. Paham keagamaan anak IMM dipengaruhi oleh ajaran kemuhammadiyah, dan paham keagamaan mahasiswa HT dipengaruhi oleh ajaran HT secara umum.

Isu Kebangsaan

Dalam soal akidah, dapat dipahami kalau tidak ada perbedaan sama sekali antara dua organisasi ini. Keduanya adalah bagian dari akidah Ahlu Sunnah Wal Jamaah, yang jelas perbedaannya adalah soal kebangsaan. Anak IMM –sebagaimana Muhammadiyah secara umum- menerima bentuk negara NKRI dengan demokrasi sebagai sistem politiknya. Mereka secara tegas menolak konsep khilafah yang didengungkan oleh HT. Bagi IMM, khilafah tidak tepat untuk ditegakkan di Indonesia (wawancara H).

Sementara anak HT secara jelas mengatakan bahwa khilafah adalah kebutuhan yang nyata bagi umat Islam saat ini. Mereka sangatlah percaya kalau sistem khilafah bisa membawa kepada kesejahteraan masyarakat Indonesia yang tidak bisa diwujudkan oleh sistem demokrasi. Berikut wawancara dengan As, Ketua Gema Pembebasan di UMK):

Kami meyakini bahwa sistem demokrasi itu tidak membawa kesejahteraan. Jadi kami mengajak kepada umat Islam untuk menjalankan satu kewajiban kita untuk menegakkan khilafah. Khilafah yang kami maksud adalah *khilafah ala minhajunubuwwah*.(wawancara dengan AS).

Informan lain:

Ide utama yang diperjuangkan oleh HT dan yang memang harus diperjuangkan oleh kaum muslim adalah melanjutkan kembali kehidupan Islam dalam manusia naungan khilafah (wawancara Sy, 23 tahun).

Apa yang disebutkan oleh informan As dan Sy di atas merupakan ciri khas HT secara umum. Mereka meyakini perlunya perubahan total atau revolusi terhadap sistem kita bernegara. Demokrasi menurut mereka sudah gagal membawa kesejahteraan. Keadilan tidak terwujud dan kesejahteraan jauh dari harapan. Karenanya, negara Indonesia membutuhkan satu sistem yang komplis, namanya khilafah. Khilafah ini menurut mereka bukanlah kewajiban satu kelompok saja tetapi kewajiban seluruh umat Islam di seluruh dunia. Jadi, bagi mereka tidak ada alasan bagi umat Islam untuk menolak khilafah.

Isu Pluralisme

Secara umum gagasan pluralisme dipandang berbeda oleh para aktivis kampus ini. Berikut hasil wawancara dengan beberapa orang aktivis:

Saya sangat tidak setuju dengan ide dan gagasan pluralisme karena menurut saya, agama Islam tidak dapat disamakan dengan agama lain. Tidak boleh ada penyamaan agama karena itu dapat menyesatkan (Wawancara R, 21 Tahun Aktivis HTI)

Saya sangat prihatin pak dengan isu seperti itu di negara Indonesia ini (wawancara L, 22 tahun. Aktivis HTI)

Menurut saya pluralisme sangat tidak diperbolehkan dalam Islam. Ajaran ini tidak sesuai (wawancara D, 23 tahun. Aktivis HTI)

Hasil wawancara dari ketiga informan di atas yang merupakan anggota HTI menunjukkan adanya penolakan terhadap gagasan pluralisme. Mereka secara umum menggunakan ajaran Islam sebagai landasan untuk menolak. Bahwa Islam menolak, tidak sesuai, dan bisa membahayakan akidah umat Islam.

Bagi saya, gagasan pluralisme adalah gagasan yang bertolak belakang dengan hukum Islam (wawancara NA, 22 tahun. Anggota FMUI).

Pendapat informan yang merupakan aktivis FMUI (Forum Muslimah Ulul Ilmi) seirama dengan pandangan aktivis HTI. Dia menganggap bahwa ide dan gagasan pluralisme bertentangan dengan hukum Islam.

Saya mendukung sebagian, saya juga tidak mendukung sebagian (gagasan pluralisme itu) karena saya belum melakukan pengamatan tentang berbagai organisasi

keagamaan dan agama yang ada di Indonesia. Yang pastinya kebenaran hanya Milik Allah. Berlomba-lombalah dalam kebaikan sebagaimana motto IMM. *Fastabiqul khaerat*. (wawancara B, 22 tahun. Anggota IMM).

Meski terlihat agak ragu, informan aktivis IMM ini tampaknya cukup longgar terhadap isu pluralisme. Dia menyetujui sebagiannya dan menolak sebagiannya. Dengan menggunakan perspektif IMM, tampaknya dia lebih senang kita berlomba menuju kebaikan sebagaimana jargon IMM *fastabiqul khaerat*.

Tampak terlihat perbedaan yang cukup mencolok dari dua kategori informan di atas. Mahasiswa yang bergabung dengan HTI dan FMUI secara tegas menyatakan penolakan terhadap ide dan gagasan pluralisme sedangkan yang menjadi anggota IMM tidak terlalu tegas dan tetap memberi ruang kepada gagasan ini.

Hubungan Adat dan Agama

Berikut ini kami rangkum beberapa hasil wawancara berkenaan dengan agama dan tradisi. Contoh yang kami ajukan adalah tradisi dalam pernikahan Tolaki, barzanji, dan tahlilan:

Itulah kurangnya ilmu sehingga adat yang bertentangan dengan syariat dibiarkan saja. Kita selalu berupaya melakukan perubahan selama adat tidak bertentangan dengan syariat maka boleh-boleh saja (wawancara NA. Aktivis FMUI)

Tampaknya, masalah adat dan tradisi menjadi persoalan dalam agama. Informan ini mengklaim kurangnya pengetahuan dalam masyarakat yang menyebabkan adat dan tradisi tetap dijalankan dalam masyarakat. Tradisi yang boleh menurut si informan adalah tradisi yang tidak bertentangan dengan syariat.

Apapun dan bagaimana pun tradisi yang ada. Itu sah-sah saja selama itu tidak melanggar syariat Islam seperti syirik, mubazir dan sebagainya (wawancara L. Aktivis HT)

Beberapa tradisi yang melanggar syariat Islam sebaiknya dihentikan dan diganti dengan cara Islam (wawancara R. Aktivis HT)

Tradisi sangat bertentangan dengan Islam. Maka adapun adat pernikahan itu tidak boleh dilakukan, karena tidak sesuai dengan dengan Al-Quran dan Sunnah (Wawancara D. Aktivis HTI).

Dinamika informasi tentang relasi adat dan agama menarik dalam kacamata aktivis HT. Ada perbedaan di kalangan HT sendiri. Informan pertama secara eksplisit memperbolehkan adat yang tidak bertentangan dengan syariat. Ini agak sama dengan pendapat dari informan FMUI. Sedangkan dua informan HTI lainnya secara tegas menyatakan pentingnya perubahan dan larang terhadap tradisi yang bertentangan dengan Syariat Islam.

Menurut informasi dari As, perhatian HT tidaklah tertuju pada fokus perbedaan madzhab keagamaan. Setiap orang HT dipersilahkan untuk menganut madzhab yang dikehendaki. HT menjadi tempat pelindung bagi semua mazhab. Sehingga, wajar jika ada perbedaan persepsi yang muncul terhadap isu adat dan agama.

Lembaga saya (IMM) tidak pernah melarang adat istiadat namun selalu didekati dengan pendekatan persuasif bahwasanya hal-hal yang tidak ada dalam Al-Qur'an dan Sunnah itu adalah bid'ah (wawancara B, IMM).

Mengenai tradisi lokal dan adat pernikahan masyarakat Tolaki misalnya, memang ajaran yang tidak sesuai dengan Islam. Namun untuk mendakwahi mereka dengan cerdas maka kita mendekatinya dengan dakwah kultural secara perlahan-lahan, tidak sekaligus (wawancara I, 22 tahun. Anggota IMM).

Secara gagasan, dua informan dari IMM dan ini sebenarnya juga tidak setuju dengan adat. Keduanya menganggap bahwa adat dan tradisi seperti pernikahan dalam masyarakat Tolaki tidak sesuai dengan Islam atau bid'ah. Kedua informan lebih memfokuskan bahwa perubahan terhadap adat yang bertentangan dengan Islam itu dilakukan secara pelan-pelan. Informan I menggunakan istilah "dakwah kultural" yang merupakan istilah yang populer digunakan oleh Muhammadiyah sejak era Din Syamsuddin.

Untuk masalah adat pak. Saya mendukung dan mengembangkan untuk terjaganya adat lokal tersebut agar tetap berkembang (wawancara H, 22 tahun. Aktivis HMI)

Gagasan aktivis HMI ini sangat berbeda dengan aktivis HT, IMM, dan FMUI. Dia cenderung terbuka dan akomodatif terhadap kebudayaan lokal. Bahkan dia mengusulkan untuk melakukan penjagaan terhadap tradisi tersebut agar tetap berkembang.

Dari berbagai hasil wawancara di atas, dapat

disimpulkan bahwa paham keagamaan dari tiga organisasi HT, FMUI, dan IMM cenderung anti tradisi. Mereka hanya mengakomodir kebudayaan yang sesuai dengan syariat Islam. Hal ini menunjukkan kajian-kajian keagamaan mereka tidak bernuansa Islam kultural. Mereka menjauhkan Islam dari konteks kebudayaan dengan membuat batasan syariah. Misalnya dalam pernikahan, aktivis HT dan FMUI menyetujui terjadinya pemisahan tempat laki-laki dan perempuan. Inilah yang disebut dengan kebudayaan yang berbasis syariah.

Bentuk-Bentuk Kegiatan Organisasi Mahasiswa Islam

Kelompok yang aktif melakukan kajian adalah HT. Mereka membentuk kelompok kecil sejumlah maksimal 5 orang untuk mengkaji secara intensif buku-buku karya pendiri HT yaitu Taqiyuddin An-Nabahani. Kegiatan mereka tidak dilakukan di kampus melainkan dilakukan di luar kampus. Misalnya di masjid-masjid. Pertemuan dilakukan setiap minggu sesuai dengan kesepakatan antara *daris* (murid) dengan mentornya.

Satu orang informan yang ditemui mengatakan bahwa di kampus Muhammadiyah memang tidak bisa itu dilaksanakan kegiatan selain Muhammadiyah katanya. Kenapa? Karena memang dilarang. Jadi, mereka biasanya ketemu di luar kampus atau di masjid-masjid untuk mengadakan pertemuan.

Selain itu, kelompok Muslimah HTI biasa juga melaksanakan kegiatan kajian keagamaan seperti kajian soal hijab dan akhlak hidup bermasyarakat di aula gedung B. Ini menarik karena secara peraturan, pihak universitas melarang seluruh kegiatan apapun dilakukan oleh organisasi ekstra selain IMM (Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah).

Sedangkan organisasi IMM tampaknya hanya melakukan kegiatan pengkaderan rutin DAD (Darul Arqam Dasar), DAM (Darul Arqam Menengah). Mereka sangat jarang melakukan kajian keagamaan di luar itu.

Organisasi HMI juga tidak terlalu jauh berbeda dengan IMM. Mereka hanya melakukan kegiatan dan kajian keagamaan ketika melakukan *basic training*, selebihnya sangat jarang.

Demonstrasi merupakan kegiatan lain yang dilakukan oleh mahasiswa, baik dari IMM, HMI,

maupun HT. Isu-isu demo mereka biasanya terkait dengan isu nasional seperti BBM, Kenaikan harga barang pokok, dan isu lokal. HT sedikit berbeda karena isu mereka berkaitan dengan demonstrasi BBM, melawan demokrasi dengan khilafah sebagai solusi.

D. SIMPULAN

Berdasarkan penjelasan-penjelasan di atas, dalam penelitian ini dapat disimpulkan sebagai berikut:

Pertama, UMK atau Universitas Muhammadiyah Kendari adalah universitas milik organisasi Muhammadiyah. Mereka membuat kebijaksanaan yang melarang organisasi selain IMM (Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah) untuk ada di dalam sistem kekampusan mereka. Oleh karena itu, hanya IMM yang menjadi satu-satunya organisasi yang boleh dan berkembang di kampus ini. Hal ini disebabkan karena universitas Muhammadiyah memang miliknya secara khas orang Muhammadiyah.

Kedua, meski ada larangan berkembang di dalam kampus, tetapi organisasi lain tetap ada juga di sana, seperti HMI, dan Gema Pembebasan (miliknya Hudzbuttahrir). Hanya saja untuk menghindari aturan organisasi ini menggunakan nama lain yaitu Gema Pembebasan.

Ketiga, perkembangan organisasi Gema Pembebasan yang merupakan anak organisasi dari HTI di kampus ini perkembangannya cukup meyakinkan. Mereka sudah punya anggota kurang lebih 500 orang. Mereka biasanya melakukan kegiatan di masjid-masjid di luar kampus. Sementara perempuannya HTI atau biasa juga disebut Muslimah HTI (MHTI) itu lebih berani. Mereka sering melakukan kajian setiap hari jumat di dalam kampus di gedung B. Mereka memang hanya menamakan diri kajian biasa, tidak pakai nama organisasi. Itu sebabnya mereka diizinkan melakukan kegiatan dalam kampus.

Setidaknya terdapat dua paham keagamaan HTI; pertama, paham keagamaannya anak HTI ada kecenderungan mereka lebih berpolitik Islam. Anak HTI selalu mengatakan bahwa khilafah atau pemerintahan Islam satu komando adalah pilihan yang paling baik bagi Indonesia, bukan seperti saat ini. Mereka mengatakan sistem demokrasi Indonesia saat ini adalah buruk adanya karena tidak bisa membawa Indonesia sejahtera

lahir dan batin; dan kedua, paham tentang tradisi tidak jauh berbeda dengan anak IMM. Mereka menganggap tradisi ada yang bertentangan, bid'ah, tapi ada juga yang sesuai. Jadi, apa yang tidak sesuai dengan Islam itulah yang seharusnya dilakukan perubahan agar umat Islam lebih lurus ideologinya.

Rekomendasi

Berdasarkan hasil penelitian, disarankan:

- a. Pihak UMK perlu lebih memperhatikan perkembangan organisasi selain

Muhammadiyah.

- b. Pembuatan modul dari Badan Litbang Agama sebaiknya melibatkan anak-anak Muhammadiyah karena mereka sepertinya berlawanan secara pemikiran dengan anak-anak HTI.
- c. Penguatan pembelajaran ajaran Islam khususnya bidang kebangsaan perlu selalu diperhatikan oleh pihak kampus karena perkembangan HTI di kampus UMK sudah sangat pesat.[]

DAFTAR PUSTAKA

- Andri, Flavius Floris s. "Gerakan Fundamentalisme Agama dalam Konteks Pluralitas Kampus (Studi Kasus Pada Kelompok Mahasiswa Kristen Pascasarjana Universitas Gadjah Mada", *Analisa Journal of Social Science and Religion* Vol . 20 No. 2 Desember 2013. Semarang : Balai Litbang Agama Semarang.
- Amstrong, Karen. "What is Fundamentalism". Makalah "Intolerance and Fundamnetalism" Seminar. 26 Januari 2005.
- Baso, Ahmad. *NU Studies Pergolakan Pemikiran antara Fundamentalisme Islam dan Fundamentalis Neo-Liberal*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- Binder, Leonard. *Islam Liberal*. Jakarta: Andi, 1988.
- Gail, Moloney. *Menuju Era Globalisasi*. Jakarta : PT. Bulan Bintang, 2007.
- Hick, John. *God Has Many Name*. Westminster: John Knox Press, 2006.
- Hick, John. "Religious Pluralism", dalam Peterson, Michael; Bruce Reichenbac; William, 2007.
- Ismail, Arifuddin. "Pemikiran dan Gerakan Keagamaan Mahasiswa: Merebaknya Radikalisme Islam di Kampus". *Jurnal Harmoni* Vol. 11 No. 3 Juli – September, 2012 Jakarta : Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
- Jorge, Larrain. *Konsep Ideologi*. Yogyakarta: LKPSM, 1996.
- Kurzman, Charles. *Liberal Islam*. Madison Avenue: Oxford University Press, 1998.
- Najib, Muhammad. *Perlawanan dari Masjid Kampus*. Bandung: Institut Teknologi Bandung, 2001.
- Rumadi. *The Fundamentals*. Jakarta : Surya Cipta, 2009.
- Suaedy, Ahmad. *Agama dan Pergeseran Representasi: Konflik dan Rekonsiliasi di Indonesia (Seri Konflik 2)*. Jakarta: The Wahid Institute, 2009.
- Sanit, Arbi. *Pergolakan Melawan Kekuasaan Gerakan Mahasiswa Antara Aksi Moral dan Politik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Wahid, Abdurrahman. *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional di Indonesia*. Jakarta: the Wahid Institute dan Ma'arif Institute, 2009.
- Whitehead, Alfred North. *Religion in the Making*. New York: Fordham University, 2003.
- Woodward, Kathryn. *Identity and Difference*. London: SAGE Publication, 1997.
- Yulita, Hutahean. *Peran Mahasiswa dalam Menghempas Komunisme*. Jakarta: Rineka Cipta, 2014.

MOTIF KETERTARIKAN PEMBACA: TINJAUAN ASPEK INTERNAL TEKS HINGGA METAKOGNISI

VILYA LAKSTIAN CATRA MULIA*)

ABSTRAK

Aktifitas membaca yang didukung dengan kayanya teks bacaan telah menunjukkan pengaruhnya dalam perkembangan zaman sehingga menciptakan masyarakat yang berperadaban dewasa ini. Selain merupakan bagian dari perintah agama, membaca merupakan upaya untuk memperoleh dan menguatkan pengetahuan serta mendapatkan pengalaman baru. Isi bacaan dapat merefleksikan kebutuhan dan tujuan pembacanya. Kini, hubungan antara penyampai informasi melalui bacaan (penulis) dan pembaca harus selaras. Keutuhan isi teks dibangun dari pengorganisasian ide pokok serta ide pendukung, sehingga memudahkan pembaca untuk menganalisa pola-pola yang terstruktur, bertahap, dan logis. Pengorganisasian ide ini merangsang otak untuk melakukan evaluasi dan kontrol atas apa yang dibaca. Oleh karenanya, dibutuhkan apa yang disebut sebagai metakognisi guna menciptakan daya kritis literasi masyarakat sebagai pembaca teks. Kita tentu mengharapkan bahwa bacaan memang untuk membangun setiap insan agar semakin cerdas dan menambah wawasannya seperti melalui ide-ide yang disajikan, tanpa terperangkap pada sesuatu yang tidak diinginkan, bahkan dalam isi teks itu sendiri.

KATA KUNCI:

Membaca, literasi, pengorganisasian ide, metakognisi

ABSTRACT

Reading activity which is supported by the rich reading materials has shown its positive influence in the development of civilized society today. Besides being a part of religious orders, reading is an attempt to acquire and strengthen knowledge as well as to gain new experience. The reading content reflects the needs and objectives of the readers. Now, the relationship between the authors and the readers should met. The integrity of reading content is built by the organization of main ideas and supporting ideas, making it easier for readers to analyze patterns of structured, phased, and logical orders. The idea organization in a reading text stimulates the brain to evaluate and control over what it reads. Therefore, it needs what is known as metacognition in order to create the critical literacy for our community as the text readers. We certainly expect that reading is to construct our community to be more intelligent and insightful through the ideas presented, without getting slipped on undesirable mission of the authors.

KEY WORDS:

Reading, literacy, idea organization, metacognition

*) Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Surakarta. Email: vilyalakstian@gmail.com . Alamat: Jl. Maluku no 12 Keprabon Tengah, Banjarsari, Solo, Jawa Tengah-Indonesia. HP: 085 628 347 15.

** Naskah diterima Maret 2016, direvisi penulis Mei 2016, disetujui untuk diterbitkan Juni 2016

A. PENDAHULUAN

Keinginan individu terhadap pengetahuan yang baru memang menjadi sebuah sikap yang alami dari manusia sebagai makhluk ciptaan Allah yang memiliki akal. Hal ini muncul karena manusia sadar bahwa dia memiliki cakupan pengetahuan yang belum cukup saat itu sehingga perlu baginya untuk memperoleh informasi yang baru untuk melengkapinya. Oleh karena itu, manusia membaca.

Dalam perjalanannya, teks telah berkontribusi dalam membangun peradaban dunia. Manusia membutuhkan ilmu, begitu juga kebutuhan akan pendokumentasiannya, sehingga pengetahuan berlanjut terus lintas generasi. Semangat ini juga terjadi kepada Rasulullah Muhammad S.A.W ketika Allah, melalui malaikat, memintanya untuk membaca. Hingga akhirnya ayat-ayat Allah terdokumentasi dengan baik dalam Al-Quran; ajaran-ajaran tentang nilai-nilai agama, sosial, hukum, dan semuanya itu abadi dan menjadi pedoman hidup manusia di seluruh dunia kini.

Dunia saat ini memiliki beragam isu karena semakin kompleksnya aktifitas dalam hidup. Kita berada di dunia penuh dengan informasi. Sayangnya, tidak semuanya kita perlukan. Dengan mempertimbangkan pengalaman dan latar belakang yang berbeda-beda, setiap individu memiliki kebutuhan akan informasi atau pengetahuan yang khusus dan menyesuaikan pribadinya. Bakhtin (dalam Rassool, 1999: 52) telah mengidentifikasi fungsi teks dalam kehidupan sehari-hari untuk mengkomunikasikan suatu produk, bisnis, keakraban, karya seni atau sastra, dan ideologi (yang di dalamnya meliputi tujuan propaganda, filsafat, dan sains). Perlu kesadaran pembaca akan berbagai macam fungsi teks itu agar memahami betul kedudukannya dengan teks yang dipilih.

Kemudian, manusia memilih mana yang memang menjadi kebutuhannya. Hal ini tidak bisa dipisahkan dari motif pembaca terhadap perhatiannya pada suatu teks. Ada alasan tertentu mengapa suatu teks itu dibaca dan dipahami.

Tertariknya pembaca pada suatu teks juga didasari pada tujuan atas hasil yang diharapkan dari membacanya. Setiap teks memiliki pengorganisasian ide tersendiri sesuai dengan fungsi sosialnya. Fungsi sosial itulah yang harus juga relevan dengan motif dan tujuan pembaca.

Mengapa saya harus membaca tulisan itu? Apa tujuan saya membacanya? Informasi macam apa yang diinginkan? Apakah mampu menjawab persoalan yang sedang dihadapi? Pertanyaan-pertanyaan semacam itulah yang ada dalam benak pembaca. Artikel ini berusaha mengungkap hubungan antara motif ketertarikan pembaca teks beserta aspek internal dalam dirinya dengan keputusan memilih teks. Menurut *Programme for International Student Assessment (PISA) 2015*, di era digital seperti saat ini saluran penyampaian informasi dengan teks telah berkembang, dari yang berbasis kertas (*paper-based*) menuju komputer (*computer-based*). Hal ini berdampak pada arus informasi yang menjadi kaya dan beragam, hingga penyebarannya terjadi lebih masif. Tombol *share* atau “bagikan” pada media sosial turut berperan terhadap ketersediaan informasi dihadapan pembaca. Begitu ramainya informasi di tengah kita jangan sampai membuat pikiran riuh atau kacau. Artikel ini juga mencoba agar generasi literasi tetap konsentrasi dan fokus terhadap informasi yang benar-benar dibutuhkan.

B. MEMAHAMI TEKS DIMULAI DARI KEBUTUHAN DALAM DIRI HINGGA MENDAPATKAN BACAAN YANG SESUAI

Ketika seseorang memiliki keinginan untuk membaca, dia sudah membekali dirinya bekal mengapa perlu melakukannya. Sebagai contoh, seorang ingin mengetahui cara membuat produk kerajinan. Dia sadar bahwa dengan membaca buku panduan, maka dia akan segera mahir. Hal itu dilihat dari tujuannya. Lalu bagaimana isi (*content*) yang terkandung dalam teks? Teks yang dibutuhkan adalah teks yang mampu menunjukkannya berbagai peralatan dan bahan yang dipersiapkan untuk membuatnya, kemudian proses pembuatan kerajinan itu; sehingga *genre* teks yang sangat berpotensi hadir adalah prosedur (*procedure*).

Dari contoh tersebut, Tankersley (2003) mengatakan bahwa pembaca yang baik menggunakan pengalaman dan latar belakang mereka untuk memahami teks. Contoh di atas pasti merujuk pada seseorang yang dalam hidupnya memiliki pengalaman tertarik terhadap ketrampilan yang akan dipelajarinya. Hal itu berdampak pada tingkat pemahaman pada teks.

Terdapat pandangan juga bahwa motif dan

latar belakang pembaca itu membuat suatu teks menjadi dimengerti dengan melihat potensi kemampuan memahami isi yang terkandung dalam bacaan. Ketika suatu isi teks tidak dimengerti oleh pembaca, maka fungsi teks tidak dapat tersalurkan kepada pembacanya. Maka, teks itu gagal. Contoh penerapan kesuksesannya adalah teks-teks yang berhubungan dengan profesi atau bidang keahlian kita.

Pemahaman terhadap sesuatu akan sukses ketika kita mampu membuat keterhubungan. Hal tersebut juga berlaku pada bacaan. Terdapat berbagai tips, trik, dan strategi membaca yang hadir di masyarakat. Anak-anak dan mahasiswa dilatih untuk cepat menangkap ide pokok dalam paragraf, dimana letak yang dominan muncul, bagaimana cara membaca cepat agar segera dapat menjawab pertanyaan dalam ujian yang dibatasi waktu yang ketat; beberapa kejadian itu menunjukkan tindakan menelaah teks memerlukan strategi. Strategi itu memandu kita dalam mengorganisasikan dan memaknai aspek-aspek pada teks yang sedang dihadapi.

Toledo (2005: 1061-1062) menunjukkan keharmonisan teks terhadap pertimbangan pembaca dipengaruhi oleh hubungan-hubungan tekstual seperti kehadiran ide-ide yang berhubungan dengan perbandingan, deskripsi, tanya-jawab, dan sebagainya selaku representasi secara tekstual. Representasi itu tampak secara global dan pada tingkat yang lebih rendah.

Secara global, teks merupakan kesatuan budaya melibatkan konteks pembacanya. Ini yang kemudian dibahas bahwa di dunia ini terdapat beragam *genre*. Eggins (dalam Toledo, 2005: 1064) mengatakan *genre* sebagai dampak dari konteks budaya yang mengeksplor struktur budaya yang bertahap sebagai cara mencapai tujuan. Ditemui dalam keseharian ketika kita membaca buku cerita, kita menunggu-nunggu klimaks (puncak konflik atau ketegangan). Untuk mencapai itu, tentu ada rangkaian peristiwa dan perilaku tokoh yang terlibat agar tercipta ketegangan itu. Terjadi pula pada berbagai *genre* lainnya. Teks diskusi (*discussion*) menghadirkan dua sudut pandang yang berbeda sehingga melibatkan proses argumentasi hingga mencapai kesimpulan dan saran. Teks-teks yang ber-*genre* sama secara umum memiliki tahap yang sama juga. Maka, Martin (dalam Toledo, 2005: 1065) menyebutnya sebagai sebuah pengorganisasian

tahap-tahap yang terangkai.

Untuk membangun teks itu, tingkat yang lebih rendah juga berperan besar seperti kalimat dan paragraf. Keduanya adalah sumber dayanya. Bila dirunut lagi, ada fitur-fitur leksikal (kata) dan grammatikal (tata bahasa) sebagai struktur skematisnya.

Untuk memenuhi tujuan pembaca, Gerot dan Wignell (1995: 17) mengatakan *genre* sebagai suatu tipe teks yang secara budaya spesifik dilihat dari bahasanya untuk memenuhi atau tercapainya sesuatu berasal dari tiga poin, yaitu proses, tahapan, dan fitur linguistik. Menurut sudut pandang linguistik fungsional, teks adalah proses sosial (lihat Halliday, 1990; Martin, Matthiessen, Painter, 1993). *Genre* teks tercipta sebagai realisasi tahapan, berorientasi tujuan, dan berguna.

Dengan didasari oleh pemberian guna melalui mekanisme pentahapan untuk mencapai tujuan, teks memiliki pengorganisasian ide yang terjadi mulai dari level kata, frasa, kalimat, hingga paragraf. Ide-ide di dalam bacaan itu memang alaminya disajikan dengan alur yang baik dan tidak acak-acakan agar pembaca mampu mengikuti jalannya rangkaian ide yang disampaikan penulis dan meminimalkan celah (*gap*). Keselarasan ini membantu pembaca supaya tidak terputus alur informasinya.

Informasi pada Teks Memiliki Pola

Proses membaca melibatkan kemampuan otak dalam menerjemahkan isi bacaan. Tankersley (2003) mengatakan bahwa otak suka dengan pola dan mencari keterhubungan saat belajar dengan pengetahuan yang lebih dulu dimiliki dan pengalaman. Misalnya – sejauh pengalaman kita – membaca sejarah akan melibatkan rangkaian urutan waktu, bacaan sains menyajikan beberapa definisi, atau beberapa teks agama yang menunjukkan pola sebab-akibat untuk mengajarkan kita bahwa suatu perbuatan yang baik akan mendapat balasan yang sesuai begitu juga sebaliknya.

Mendukung gagasan tersebut, Philips (2001) serta Mickulecky dan Jeffries (2007) menyarankan pemahaman isi bacaan melalui *idea organization* (pengorganisasian ide), kemudian Spears (2013) menyebutnya sebagai *patterns of development* (pola pengembangan).

Meskipun dengan sebutan yang berbeda,

ketiga usulan itu memandang ide pokok (*main idea*) memiliki peran yang esensial. Ide pokok adalah informasi yang paling penting (Spears, 2013: 33), sedangkan Philips (2001: 375) memandang bahwa setiap paragraf memiliki ide pokok yang kemudian berbagai paragraf pada suatu bacaan mengembangkan ide pokoknya sendiri-sendiri mendukung wacana yang sedang dibaca. Karya Philips (2001) sering digunakan untuk mengerjakan tes bahasa (TOEFL). Dikarenakan waktu yang terbatas, pembaca sekaligus peserta ujian harus cepat menangkap ide pokok. Menurutny, ide pokok itu dominan terletak pada kalimat awal setiap paragraf dan kalimat-kalimat berikutnya pada paragraf itu adalah ide pendukung (*supporting idea*) seperti pada contoh berikut,

Saat ini, kebanyakan ahli sejarah olahraga setuju bahwa Doubleday sesungguhnya tidak berperan banyak dalam perkembangan baseball. Meskipun, *baseball* tampaknya dekat dengan permainan sistem babak oleh bangsa Inggris dan mungkin sumbernya dari Inggris daripada Amerika

(diterjemahkan dari Philips, 2001: 373)

Mickulecky dan Jeffries (2007) melibatkan penggunaan kata dan frasa untuk memahami pola pengorganisasian ide dalam bacaan. Keberadaan kata dan frasa turut berperan dalam menampilkan hubungan antar ide. Pola ide yang dimaksud ada enam yaitu sebagai berikut,

a. *Listing* (mendaftar)

Penulis menyampaikan ide pokok dalam bentuk umum dan memberikan daftar detail dan contoh untuk mendukung pernyataan umum. Potensi kata dan frase yang muncul seperti contohnya, *pertama, kedua, akhirnya, selain itu* dan seterusnya

b. *Sequence* (rangkaian)

Penulis menjelaskan ide pokok dengan rangkaian peristiwa atau proses terjadinya sesuatu dengan penanda waktu seperti *sejarahnya, kemudian, sesudah, ketika, pada tahun 1960, akhir bulan Juni*, dan seterusnya

c. *Comparison-contrast* (perbandingan-perbedaan)

Ide pokok penulis adalah sebuah pernyataan umum tentang beberapa hal dan bagaimana hal-hal tersebut sama dan/atau berbeda. Sebuah perbandingan melibatkan persamaan dan perbedaan, atau hanya persamaan. Sedangkan

perbedaan hanya fokus pada sesuatu yang berbeda. Contohnya *seperti, keduanya, umumnya, persamaannya, tetapi, walaupun, daripada, tidak seperti*, dan sebagainya.

d. *Cause-effect* (sebab-akibat)

Ide pokok penulis menunjukkan suatu kejadian atau tindakan disebabkan oleh kejadian atau tindakan yang lain. Misalnya, *mengakibatkan, membuat, berasal dari, disebabkan oleh, sebagai hasil dari*, dan seterusnya.

e. *Problem/Solution* (memecahkan masalah)

Ide pokok menyebut suatu masalah dan indikasi adanya sebuah atau beberapa solusi. Di dalam paragraf selalu terdiri dari dua bagian, yaitu, i) sebuah pernyataan, dan ii) sebuah deskripsi atau penjelasan bagaimana hal itu dipecahkan. Kata-kata seperti *masalah, krisis, isu, pemecahan, solusi, dilema*, dan sebagainya biasanya ditemukan pada pengorganisasian ide ini.

f. *Extended Definition* (menyampaikan definisi)

Penulis menyebutkan suatu konsep pada suatu paragraf yang kemudian didefinisikan dan dijelaskan. Umumnya hadir definisi kamus dari konsep atau proses yang diikuti oleh deskripsi dan/atau penjelasannya.

Sedikit penjelasan tentang pengorganisasian ini dapat dilihat pada tabel 1 dan 2 di bawah ini. Kedua tabel ini adalah cuplikan analisis teks yang dilakukan oleh para mahasiswa yang saya bimbing di mata kuliah ketrampilan membaca (*Reading*) di Jurusan Sastra Inggris, Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan IAIN Surakarta. Keduanya sama-sama teks yang memiliki tujuan untuk *me-review*. Tabel 1 menampilkan ulasan film, sedangkan tabel 2 mengulas sebuah buku sosial-politik.

Organisasi Ide	Jumlah
<i>Sequence</i>	6
<i>Comparison-contrast</i>	2

Tabel 1. Pengorganisasian ide dalam teks ulasan film

Organisasi Ide	Jumlah
<i>Listing</i>	1
<i>Problem/Solution</i>	5
<i>Cause/Effect</i>	1
<i>Comparison/Contrast</i>	1

Tabel 2. Pengorganisasian ide dalam teks ulasan buku sosial-politik

Sebagai ulasan film, tabel 1 memberikan gambaran bahwa teks *review* atau *report* yang dianalisis memposisikan fokusnya dalam mengulas rangkaian peristiwa pada film tersebut. Dalam beberapa hal, perbandingan juga turut hadir, meski minim. Sedangkan, tabel 2 menampilkan bagaimana teks mampu menampilkan suatu masalah dan solusi secara dominan. Pengorganisasian ide lebih beragam. Teks *review* buku sosial-politik ini juga mengulas contoh, sebab-akibat, dan perbandingan.

Hasil dari menginterpretasi tabel di atas menunjukkan kemampuan memahami teks. Pemahaman terhadap teks timbul sebagai adanya interaksi antara pembaca dan teks itu sendiri sehingga mampu mengetahui isi bacaan dengan cara yang relevan. Hal ini berpotensi akan terjadi pada tipe-tipe teks serupa. Rosenblatt (1978: 20) memaknainya sebagai hasil interpretasi yang unik dari teks yang sama yang berlaku juga pada pembaca yang berbeda-beda.

Pola pengembangan yang diajukan oleh Spears (2013: 266) juga dapat menjadi pertimbangan dalam menginterpretasi teks. Menurutnya, terdapat pengembangan dari suatu ide pokok sehingga memberikan dukungan yang relevan. Spears (2013: 266) menampilkan bagaimana suatu ide pokok diikuti oleh ide-ide yang dihadirkan untuk memperkuat gagasan. Terdapat lima macam.

- a. *List of facts or details* (daftar fakta atau detail). Berbagai detail nyata disajikan untuk mendukung ide pokok.
- b. *Examples* (contoh). Contoh-contoh spesifik untuk mendukung ide pokok.
- c. *Reason – cause and effect* (alasan – sebab dan akibat). Menunjukkan alasan untuk menjelaskan ide pokok.
- d. *Description of a process* (deskripsi sebuah proses). Langkah-langkah disajikan untuk mendukung ide pokok.
- e. *Contrast* (perbedaan). Kumpulan perbedaan dari dua hal yang mandiri dan mengujinya untuk mendukung ide pokok.

Tidak kalah pentingnya juga, unsur transisi juga turut berperan untuk menampilkan logika keterhubungan ide, khususnya keterhubungan antar paragraf. Dikatakan oleh Spears (2013: 274), unsur transisi disebut sebagai penanda untuk

menandai suatu titik penulis mengubah ide atau mengindikasikan suatu hubungan logis yang khusus. Pembaca akan mengikuti pikiran penulis dan menjaga fokusnya tetap dalam “lintasan”. Transisi juga menunjukkan adanya dinamika atau perubahan pada teks. Melalui kata atau frase, ide dapat merujuk kembali pada paragraf sebelumnya atau ide berikutnya dalam rangkaian ide pada wacana.

Hal yang sama terjadi pula pada konjungsi. Santosa (2011: 19) mengatakan bahwa hubungan konjungtif merealisasikan logika wacana yang menghubungkan kejadian, kualitas, atau ide di antara klausa dan kelompok klausa.

Peran konjungsi juga berdampak pada pengorganisasian ide, sebagaimana dikatakan oleh Martin dan Rose (dalam Santosa, 2011: 19); peran-peran itu adalah penambahan, perbandingan, waktu, dan konsekuensi.

Berdasarkan macam-macam pengorganisasian ide teks di atas, bersama dengan lika-likunya, menunjukkan keterhubungan yang terjadi antara kebutuhan pembaca terhadap informasi dan pengorganisasian ide pada teks. Berbagai aspek itu menghidupkan ketrampilan kognisi.

C. METAKOGNISI PEMBACA ATAS BACAANNYA: EVALUASI DAN KONTROL DIRI

Penjelasan, contoh, dan deskripsi yang telah ditampilkan tadi mengingatkan kembali pada apa yang disebut metakognisi. Metakognisi pada dasarnya adalah merefleksikan apa yang dipikirkan. Dengan kata lain, terdapat kontrol dan evaluasi dari proses kognitif (dari membaca). *Meta* artinya “sesudah”, sedangkan “kognisi” berarti “berpikir”.

Jalanan berfikir dari aktifitas membaca dan memahami bacaan sebagai proses *decoding* berdampak pada internal setiap individu. Metakognisi memberikan evaluasi dan kontrol untuk menguatkan pembaca dari aktifitas membacanya: Apakah isi bacaannya sudah tepat? Sesuai dengan kebutuhan? Tindakan apa yang tepat selanjutnya?

Unsur-unsur pengorganisasian ide juga, secara disadari ataupun tidak, akan mengendalikan pembaca dari setiap jalanan ide pokok hingga paragraf yang juga dibantu oleh konjungsi dan transisi.

Lalu pertanyaannya, apa yang dapat

dimaknai dari metakognisi dan motif ketertarikan pada teks? Karena apa yang terjadi setelah membaca (metakognisi) adalah hasil perpaduan realisasi makna teks berasal dari unsur-unsur pembentuknya. Bagaimana kesadaran masyarakat terhadap ihwal tersebut dalam konteks masa kini? Harus disadari bahwa dewasa ini keberadaan berbagai macam teks meningkat secara signifikan menyesuaikan kita semua – untuk memfasilitasi proses hidup kita.

Sayangnya, manusia tidak seluruhnya baik. Ada juga yang berusaha memanipulasi informasi dengan tujuan agar dapat mempengaruhi pembacanya. Membuatnya yakin akan apa yang ditulis, seperti itulah kiranya.

Sebetulnya, hal ini alami bahwa seluruh penulis berusaha mempengaruhi pembacanya. Oleh sebab itulah, berbagai *genre* teks hadir dengan memiliki fungsi mulai dari mendeskripsikan, memaparkan, menceritakan, memandu, dan sebagainya.

Dari latar belakang itu, pembaca juga perlu cermat. Pada suatu saat penulis tidak pada pihak yang netral, begitu juga dengan pembaca. Ketika kita mendukung seorang calon pejabat, kadang kita membaca berita-berita yang mendukung klaim keberpihakan kepadanya. Begitu juga pemuda terhadap idolanya. Saat ada yang bertentangan, ada reaksi dari dalam dirinya. Menafsirkan sesuatu dari berbagai segi tentu baik agar kita memiliki referensi yang kaya dan cerdas.

Bacaan adalah media pertukaran ideologi itu. Negara kita saat ini juga mengantisipasi pengaruh dari munculnya gerakan-gerakan yang bertentangan dengan ideologi Negara Kesatuan Republik Indonesia sehingga persebaran teks menjadi perhatian.

Gejolak itu bersumber pada isi dari teks. Maka, artikel ini kemudian mengangkat perlunya kekritisitas kita dalam memaknai informasi dan pengaturannya pada bacaan. Transaksi informasi itu perlu untuk disadari pembaca.

Aktifitas Membaca, Agama, dan Ketrampilan Literasi

Pada dasarnya membaca adalah perbuatan yang baik, karena sebagai usaha untuk memperoleh ilmu. Dalam firman-Nya, Allah menunjukkan kepada kita begitu pentingnya membaca (dan menulis). Hal ini mengingatkan kita pada Quran Surat Al-Alaq ayat 1-5 yang

artinya,

Bacalah dengan (menyebut) nama Tuhanmu Yang Menciptakan (1). Dia telah menciptakan manusia dari segumpal darah (2). Bacalah, dan Tuhanmulah Yang Maha Pemurah (3). Yang mengajar (manusia) dengan perantaraan qalam (pena) (4). Dia mengajar kepada manusia apa yang tidak diketahuinya (5).

Ayat-ayat di atas mengajarkan pentingnya literasi kepada manusia untuk memperoleh pengetahuan. Bagaimana aplikasinya? Yaitu melalui teks. Ini juga berpengaruh dalam mencetak kepribadian, seperti pada anak saat dibimbing melalui teks agama. Anak pun juga dapat dipandu untuk memahami terjemahan dari doa atau ayat Al-Quran. Bila lemah dalam teks agama, bagaimana anak memiliki karakter yang berbudi luhur?

Ayat ke 3 menunjukkan bahwa Allah sebagai Maha Pemurah memberikan kesempatan kepada manusia untuk mengetahui. Dalam hal ini, kata *qalam* atau “pena” memiliki kaitan erat dengan produknya yaitu bacaan, yang pada ayat ke 4, sebagai media memberi pelajaran kepada manusia. Hal ini dilatarbelakangi oleh fakta bahwa manusia sesungguhnya tidak mengetahui apapun sebelum dia mendapatkan suatu ilmu. Melalui bacaanlah, manusia mendapat pengetahuan akan sesuatu, seperti sebuah penggalan dalam Q.S Thaha Ayat 114 yang memiliki arti, “ dan katakanlah, “Ya Tuhanku, tambahkanlah kepadaku ilmu pengetahuan”.”

Dengan kebaikan yang dilakukan, bacaan yang dibaca juga perlu yang baik-baik. Memperoleh ilmu itupun sudah perbuatan yang baik sehingga setiap insan mampu mendayakan akalannya untuk tetap berfikir. Oleh karenanya, hubungan dari setiap ide, paragraf, hingga menjadi wacana yang utuh juga harus menunjukkan sifat dan makna yang baik pula.

Terdapat satu hal yang dapat menjadi tambahan pertimbangan dan perhatian agar mampu merangsang daya literasi kritis kita ketika membaca teks. Hal itu ada melalui melihat *tone*-nya. Ini dilakukan agar mampu menangkap sikap dari penulis.

Kegiatan ini dilakukan pada berbagai kata yang menjadi dasar dari analisisnya. Pada level kata, terdapat lexis *attitudinal* (leksis sikap) dan

leksis deskriptif. Leksis *attitudinal* memainkan peran penting dalam menunjukkan adanya pengaruh sikap di dalam teks, sedangkan deskriptif untuk menggambarkan sesuatu (dengan nyata).

Leksis sikap ini misalnya pada kata *jahat, baik, lembut, cerdas, bodoh*, dan sebagainya. Logikanya, bila suatu sikap (positif atau negatif) dilabeli pada sesuatu objek, kita akan memberikan penilaian terhadap objek itu pula.

Penyajian leksis-leksis pada bacaan ini, dikatakan dalam *Reading Framework* oleh PISA 2015 dari *Organization for Economic Co-operation and Development*¹, menunjukkan adanya refleksi dan evaluasi bentuk dari sebuah teks hasil dari memperhatikan struktur teks, gaya penulisan, dan *register*. Lebih lanjut, pilihan kata-kata sifat mampu mempengaruhi interpretasi karena pembaca diharapkan mampu mendeteksi seluk-beluk bahasa pada bacaannya.

Selain itu, dengan mengetahui leksis tersebut, pembaca mampu menahan (*counter*) dirinya dari motif yang mungkin sedang dibawa penulisnya, apakah dia sedang menyebarkan propaganda, memprotes, mengapresiasi, dan lain-lain. Apabila terdapat sikap negatif yang begitu berlebihan,

metakognisi kita perlu diaktifkan kembali agar tidak terjerumus lebih dalam. "Suasana" yang terjadi pada teks ini dikatakan oleh Alexander dan Filler (dalam Vehovec, Zubkovic, & Reinic, 2014: 80) sebagai situasi bacaan. Menurutnya, metakognisi menciptakan suatu *reading attitude* sebagai "sebuah sistem dari perasaan pembaca terkait sebuah bacaan yang menyebabkan pembaca tersebut mendekati atau menjauhi sebuah situasi bacaan". Inilah yang kemudian terlihat pada sikap pembaca untuk tertarik, mengapresiasi, mengkritik, bahkan menghindari suatu teks.

Semakin beragamnya dinamika di masyarakat, daya kekritisannya kita dapat dirangsang mulai dari teks itu sendiri karena dari situlah suatu pandangan itu berasal. Maka, kendali itu perlu menjadi perhatian dari setiap individu. Pada akhirnya, persebaran teks di masyarakat diharapkan hanya menyebarkan hal-hal yang baik, berlandaskan fakta, dan semakin memperkuat persaudaraan ummat.[]

¹ OECD atau Organisasi untuk Kerjasama dan Pembangunan Ekonomi juga meneliti ihwal pendidikan secara global pada negara-negara anggotanya. Penelitian dilakukan terhadap kemampuan membaca sebagai ketrampilan literasi oleh pelajar pada lokasi penelitian tersebut. Draf PISA dapat diakses situs resminya di www.oecd.org/pisa/pisaproducts .

DAFTAR PUSTAKA

- Draft PISA 2015 Reading Framework* (e-book). Organization for Economic Co-Operation and Development (OECD). <http://www.oecd.org/pisa/products/DraftPISA2015ReadingFramework.pdf> (diakses tanggal 11 Mei 2016)
- Gerot, Linda; dan Wignell, Peter. *Making Sense of Functional Grammar*. Sydney: Gerd Stabler, 1995.
- Halliday, M.A.K. *An Introduction to Functional Grammar*. London: Arnold, 1990.
- Lynn, Donna; Pressley, Forrest; Waller, T. Gary. *Cognition, Metacognition, and Reading*. New York: Springer, 1984.
- Martin, J.R.; Matthiessen, Christian M.I.M; Painter, Claire. *Working With Functional Grammar*. London: Arnold, 2003.
- Mikulecky, Beatrice S; dan Jeffries, Linda. *Advanced Reading Power: Extensive Reading, Vocabulary Building, Comprehensive Skills, Reading Faster*. New York: Pearson Education, 2007.
- Phillips, Deborah. *Longman Complete Course for TOEFL Test*. New York: Pearson Education, 2001.
- Rassool, Naz. *Literacy for Sustainable Development in the Age of Information*. Clevedon: WBC Book Manufacturers Ltd, 1999.
- Rosenblatt, L.M. *The Reader, The Text, The Poem: The Transactional Theory of The Literary Work*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978.
- Santosa, Riyadi. *Semiotika Sosial: Pandangan Terhadap Bahasa*. Surabaya: JP Press & Pustaka Eureka, 2003.
- Spears, Deanne. *Improving Reading Skills: Contemporary Readings for College Students*. New York: Mc Graw-Hill, 2013.
- Tankersley, Karen. *The Threads of Reading: Strategies for Literacy Development*. Alexandria: Association for Supervision and Curriculum Development, 2003.
- Toledo, Piedad Fernandez. "Genre Analysis and Reading of English as a Foreign Language." *Journal of Pragmatics*, 37, hlm 1059-1079, 2005.
- Vehovec, Svjetlana Kolic; Zubkovic, Barbara Roncevic; Reinic, Rosanda Pahljina. *Development of Metacognitive Knowledge of Reading Strategies and Attitudes Toward Reading in Early Adolescence: The Effect on Reading Comprehension*. *Jurnal Psychological Topic* 23, hlm 77-98. 2014.

ZIKIR MEMAKAI BIJI TASBIH DALAM PERSPEKTIF LIVING HADIS

MUHAMMAD ALFATIH SURYADILAGA^{*)}

ABSTRAK

Zikir dan doa merupakan sesuatu yang dianjurkan dalam Islam. Bukti kecintaan manusia kepada Tuhannya adalah selalu mengingat kepada Allah swt. Dalam kesehariannya, paling tidak setiap muslim setelah salat lima waktu senantiasa melakukan zikir. Dalam budaya di Indonesia zikir tidak saja dilakukan secara individual melainkan juga secara bersama-sama atau berkelompok baik dalam jumlah kecil maupun besar, seperti *istighasah* yang dilakukan dalam jumlah yang besar dengan melakukan bacaan ayat suci al-Qur'an dan wirid lainnya. Zikir telah menjadi sebuah budaya di kalangan masyarakat muslim Indonesia. Adanya penggunaan tasbih dalam melakukan zikir tersebut dalam sejarahnya merupakan perintah Nabi saw. di mana pada zaman Rasulullah saw. pelaksanaan zikir memakai alat semacam bebatuan. Seiring perkembangan zaman, alat tersebut berubah seperti biji tasbih yang terbuat dari berbagai bahan seperti kayu, manik-manik, kaca, dan sebagainya. Bahkan sekarang ditemukan tasbih digital yang tidak saja bilangannya berjumlah 100 buah melainkan bisa dalam hitungan puluhan ribu bahkan ratusan ribu. Spesifikasi tasbih ini disesuaikan dengan kepentingan masing-masing pengguna tasbih, di mana dalam keseharian setelah shalat maka cukup memakai tasbih yang berukuran 99 buah atau yang lebih kecil 33 buah. Namun jika dalam zikir akan dibaca bacaan yang sangat banyak menggunakan tasbih digital.

KATA KUNCI:

Zikir, tasbih, living hadis, makam sunan drajad, dan PP Luqmaniyyah Yogyakarta

ABSTRACT

Remembrance and prayer is something that is encouraged in Islam. Evidence of human devotion to his Lord is always given to Allah. In the everyday world, not least every Muslim after the five daily prayers constantly zikr. In the culture of remembrance in Indonesia is not only done individually but also together or in groups both small and large quantities, such as istighasah made in large numbers by reading verses of the Qur'an and other wird/zikir. Recitation has become a culture among Indonesia's Muslim population. Their use of the tasbih in doing zikir in its history is the command of the Prophet. Where at the time of the Prophet. implementation of remembrance wear such devices rocks. Along with the times, the tool change like beads made of various materials such as wood, beads, glass, and so on. Even now found digital rosary is not just their number amounted to 100 pieces but could be in a matter of tens of thousands or even hundreds of thousands. These beads specifications tailored to the interests of each user tasbih, where in everyday life after prayer beads then simply wear size 99 or smaller pieces 33 pieces. However, if the readings of remembrance will be read very many uses digital tasbih.

KEY WORDS:

Zikir, tasbih, living hadis, makam sunan drajad, dan PP Luqmaniyyah Yogyakarta

^{*)} UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta-Indonesia. alfatihsuryadilaga@yahoo.com

^{**} Naskah diterima Februari 2016, direvisi penulsi Mei 2016, disetujui untuk diterbitkan Juni 2016

A. PENDAHULUAN

Zikir dan do'a merupakan dua istilah yang sangat populer di masyarakat muslim.¹ Kegiatan tersebut sering dilakukan setelah shalat lima waktu atau shalat sunnah sebagaimana diperintahkan oleh Allah swt dan Rasul-Nya. Nabi Saw. mengajarkan kepada umatnya untuk berdzikir, dalam arti mengingat, memuji dan atau berdo'a dengan menyebut asma Allah atau *kalimat tayyibat*.

Dalam pelaksanaannya, zikir di masyarakat memakai alat tertentu.. Alat yang dimaksud dalam hal ini dikenal dengan sebutan "tasbih" atau "biji tasbih". Keberadaan zikir dengan menggunakan biji tasbih merupakan sesuatu yang jamak dilakukan oleh masyarakat Muslim Arab pada masa Nabi Saw.² Diantaranya adalah sebagaimana dapat dicermati dalam hadis riwayat Sa'd ibn Abi Waqqash bahwa dia bersama Rasulullah melihat seorang perempuan sedang berdzikir. Di depan perempuan tersebut terdapat biji-bijian atau kerikil yang ia digunakan untuk menghitung dzikirnya.³

Namun juga ada informasi bahwa bahwa seorang sahabat Nabi saw. Shafiyah binti Hayay melakkan zikir dengan tangan biasa. Hal tersebut tidak diingkari oleh Rasulullah Saw., beliau hanya memberikan cara yang lebih mudah atau lebih utama, dibanding apa yang dilakukannya dengan menghitung banyak biji atau kerikil – yaitu dengan lafal dzikir tersebut. Karena memang adakalanya dzikir dianjurkan untuk dibaca dalam bentuk jumlah tertentu.⁴ Sehingga

menjadikan para pelakunya memanfaatkan suatu alat yang berfungsi untuk membantu mengingat jumlah bacaan dzikir tersebut, bahkan mampu pula digunakan untuk menambah gairah dalam berdzikir. Hemat kata, dapat diambil salah satu pengertian dari peristiwa tersebut bahwa dalam pelaksanaan zikir yang berbilang tersebut dapat dilakukan dengan memakai alat tertentu, yaitu memakai biji-bijian yang dirangkai dengan jumlah tertentu yang disebut dengan istilah 'tasbih'.

Tasbih atau yang dalam bahasa Arab disebut dengan *Subhah* adalah dalam bahasa Arab disebut "al-Subhah" yang berasal dari akar kata "al-tasbih" *masdar* dari kata "sabbaha" yang berarti *al-taharruk wa al-taqallub* (menggerak-gerakkan), sebagaimana dalam firman Allah dalam Q.S. al-Muzzammil [73]: 7. Tasbih juga berarti butiran-butiran yang dirangkai untuk menghitung jumlah banyaknya zikir yang diucapkan oleh seseorang, dengan lidah atau dengan hati. Menurut Al-Farabi, kata *al-subhah* dalam konteks tersebut memiliki konotasi maksud sebagai alat untuk membantu mengingat sesuatu (*i'anaah li al-zikri*).⁵ Dalam bahasa Sanskerta kuno, tasbih

al-Shalihin min Kalam Sayyid al-Mursalin (Kairo: al-Maktabah al-Qayyimah, 2006). Masih banyak lagi hadis-hadis yang menerangkan tentang dzikir yang berbilang dan dianjurkan oleh Nabi Saw. kepada umat Muslim.

¹Lihat Bakr bin Abdullah Abu Zayd, *al-Subhah Tarikhuha wa Hukmuha*, hlm. 38. Pandangan lain mengatakan bahwa kata 'tasbih' adalah bentuk masdar dari *sabbaha-yusabbihu-tasbihan* yang berasal dari kata *sabh*. Menurut Ibnu Faris, asal makna kata *sabh* ada dua. Pertama, sejenis ibadah. Kedua, sejenis perjalanan cepat. Pengertian kata tasbih dalam referensi ini, berasal dari pengertian pertama, yaitu menyucikan Allah swt dari setiap yang jelek. Secara terminologi makna tasbih adalah mensucikan Allah swt dari segala keburukan dan dari segala perbuatan ataupun sifat yang tidak sesuai dengan keagungan, kemuliaan, kasih sayang, dan kekuasaan-Nya atas segala sesuatu. Sementara itu, kata *subhuhun* adalah suatu sifat bagi Allah, yang berarti Allah Maha Suci dari segala sesuatu yang tidak pantas bagi-Nya. Al-Raghib al-Asfahani dalam mengartikan kata *sabh* sebagai "berlari cepat di dalam air (berenang) atau di udara (terbang)". Kata itu dapat dipergunakan untuk perjalanan bintang di langit, atau lari kuda yang cepat, atau kecepatan beramal. Dinamakan tasbih karena segera pergi untuk beramal dalam rangka menyembah Allah. Kata ini berlaku untuk melakukan kebaikan atau menjauhi kejahatan. Lihat M. Fuad Abdul Al-Baqi, *Mu'jam Al-Mufahras li Al-Fazh al-Qur'an Al-Karim*, (Beirut: Dar al-Fikr al-Islami, 2000). Ibnu Mandzur, *Lisan al-'Arab* Juz 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), Dalam perkembangannya kemudian, karena telah berinteraksi dengan budaya khususnya, maka pengertian tasbih tersebut berkembang atau beralih tidak hanya aktifitasnya melainkan juga alat yang kerap digunakan untuk bertasbih. Lihat Munawwir Abdul Fattah, *Tradisi Orang-orang NU* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006), 194-95.

¹Zikir berasal dari kata *zakara-yazkuru-zikran*. Kata ini secara etimologis memiliki beragam arti, yaitu menyebut, mengingat, memerhatikan, mengenang, menuturkan, menjaga, mengambil pelajaran, mengenal, dan mengerti. Kata zikir mulanya berarti "mengucapkan dengan lidah atau menyebut sesuatu". Lihat Al-Jauhari, *al-Shihah fi al-Lughah*, Juz I, Maktabah Syamilah: <http://alwarraq.com>. 2007. Lihat juga ragam dan bentuk zikir dalam al-Qur'an dalam Ruslan, Ragam Zikir dalam al-Qur'an Jurnal Khazanah Vol. XII, No. 1 Januari Juni 2014, 102-15.

²Meski sebagian ulama menganggap bahwa *tasbih* semacam ini belum *ma'ruf* pada zaman Nabi Saw. Namun seperti yang jelas bahwa ini pernah dilakukan oleh sebagian shahabat. Lihat Bakr bin Abdullah Abu Zayd, *al-Subhah Tarikhuha wa Hukmuha* (Riyadh: Darul 'Ashimah, 1998), 53

³Abu Daud No. 1500, At Tirmidzi No. 3568. Dalam <http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=194&BookID=28&TOCID=1>

⁴Hadis riwayat Muslim, bahwa Nabi Saw. memerintahkan berdzikir pada bilangan-bilangan tertentu. Misalnya, bertasbih (*tasbih*) 33 kali, memuji Allah (*tahmid*) 33 kali dan bertakbir 33 kali, pada setiap selesai mengerjakan sholat 5 waktu. Lihat dalam Muhy al-Din Abi Zakariya Yahya bin Syarif al-Nawawi, *Riyadh*

disebut dengan nama *Jibmala* yang berarti hitungan zikir.

Kemudian dalam perkembangannya, nampak terdapat adanya perubahan dari sisi bentuk dan estetika biji tasbih yang digunakan dalam zikir. Dalam kaitan hadis yang hidup di masyarakat, maka keberadaan penggunaan biji tasbih menarik untuk dikaji secara mendalam. Hal ini tidak saja karena ada perubahan bentuk, ragam, dan estetika semata melainkan pemahaman makna di baliknya. Ragam penggunaan tersebut semakin nyata jika dilihat di pusat-pusat situs keagamaan Islam di Jawa yang mengandung nilai-nilai historis, makam walisongo.

Sementara ahli sejarah dan mayoritas umat Islam di Jawa berkeyakinan bahwa Islam disebarkan oleh para ahli agama yang dikenal dengan sebutan wali. Adapun para wali yang ketokohnya dikenal dan meninggalkan jejak fisik, baik berupa masjid, tempat ibadah, tempat bertapa (kerap disebut *petilasan*), maupun makam, berjumlah 9 (Sembilan). Di antara paham keagamaan yang dipegang dan dilestarikan sebagian besar muslim Jawa adalah *ziyarah al-qubur*. Selain dalam rangka mengenang jasa dan mendoakan para wali tersebut, sebagian dari jamaah juga kerap berdzikir di area sekitar pemakaman, baik di masjid maupun di dekat makam sang wali. Lokasi-lokasi tersebut dianggap sebagai tempat munajat dalam berzikir dan berdoa karena bernilai *mustajab*.⁶ Selain itu, makam walisongo juga merupakan objek *ziyarah* berbagai ragam jamaah muslim di Indonesia, khususnya pulau Jawa. Dari banyaknya ragam jamaah menjadikan banyaknya ragam penggunaan biji tasbih serta motifnya dalam berzikir dan berdoa.

Selain itu, dalam tradisi pesantren terdapat nilai-nilai yang dikembangkan oleh walisongo yang dikenal dengan Islam Nusantara yang salah satu menarik adalah masalah zikir dengan biji

⁶Hal semacam ini (pemilihan tempat mustajab) dilegalisasi oleh Nabi saw. misalnya di Raudhah. Raudhah adalah suatu tempat di Masjid Nabawi yang terletak antara mimbar beliau dengan kamar rumah) beliau. Tempat ini digambarkan sebagai tempat yang suci dan *mustajab* bagi siapa saja dari umat muslim yang berdoa dan atau berzikir di sana. Rasulullah menerangkan tentang keutamaan raudhah, dalam sabdanya,

عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي قال: «مَا بَيْنَ بَيْتِي وَبَيْتِ الرَّبِّ رَوْحَةٌ مِنْ رِيحِ الْجَنَّةِ، وَمَنْ بَدَأَ بِهَا بَدَأَ بِهَا خَيْرٌ»

Lihat misalnya dalam Achmad Fanani, *Arsitektur Masjid* (Yogyakarta: Bentang, 2009), hlm. 192.

tasbih. Hal ini yang membedakan dengan pelaksanaan zikir setelah salat atau di saat dan momen tertentu di Saudi Arabia tidak ditemukan pelaksanaan tersebut. Mereka jamaah shalat setelah selesai melakukan ibadah langsung pergi hal itu terjadi di Masjidil Haram dan Masjid al-Nabawi. Kedua tempat tersebut telah dilihat secara langsung selama 66 hari di Makkah dan 8 hari di Madinah. Permasalahan yang hendak dikaji adalah bagaimana ragam penggunaan biji tasbih yang dilakukan oleh kaum muslimin dalam melakukan zikir dan do'a di lingkungan makam wali songo, dan pesantren.

Berbagai Ragam Kajian tentang Zikir dan Tasbih

Kajian tentang zikir dan doa sudah banyak dilakukan oleh ulama, terutama terkait erat dengan amalan-amalan zikir dan doa yang disandarkan kepada Nabi saw. berikut manfaatnya. Seperti ditulis oleh Muhammad Ahmad Hijazi al-Amili, *al-Du'a wa al-Zikr fi al-Salat wa Asaruha fi al-Tarbiyah*,⁷ Ibn Khalifah Alaywi, *Jami' al-Sahih al-Azkar min al-Sunnah al-Nabi al-Mukhtar wa Mawsuat Syarhuha Masyariq al-Anwar wa Dalail Wujudillah'Inda Zikr Sifatih al-'Aliyah*,⁸ Abi al-Fath Muhammad ibn Muhammad Ay ibn al-Imam, *Silah al-Mu'min fi al-Du'a wa al-Zikr*⁹ dan Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Fawa'id al-Azkar*.¹⁰

Dalam konteks modern, integrasi IT dengan zikir ditemukan dalam bukuku yang ditulis Jimmy Wahyudi Barata dan al-Kalam, *25 Aplikasi Islam Populer* menyebut tentang tasbih digital yang sering dipakai dalam melakukan zikir dan aplikasi lain seperti asmaul husna dan yang sejenis.¹¹ Selain itu terdapat karya Munawar Abdul Fatah dengan judul *Tradisi Orang-orang NU*. Di dalamnya membahas tradisi NU, seperti memutar tasbih dalam melakukan wirid dan zikir, qunut

⁷Muhammad Ahmad Hijazi al-Amili, *al-Du'a wa al-Zikr fi al-Salat wa Asaruha fi al-Tarbiyah*, (T.T: Dar al-Mahajjah li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 2007).

⁸Ibn Khalifah Alaywi, *Jami' al-Sahih al-Azkar min al-Sunnah al-Nabi al-Mukhtar wa Mawsuat Syarhuha Masyariq al-Anwar wa Dalail Wujudillah'Inda Zikr Sifatih al-'Aliyah* (t.t.p: Dar al-Anwar, 1996).

⁹Abi al-Fath Muhammad ibn Muhammad Ay ibn al-Imam, *Silah al-Mu'min fi al-Du'a wa al-Zikr* (t.tp: Dar al-Afaq al-Arabiyyah, 2007).

¹⁰Ibn Qayyim al-Jauziyyah, *Fawa'id al-Azkar* (t.tp: Maktabah al-Awlad al-Syaikh al-Turas, 2000).

¹¹Jimmy Wahyudi Barata dan al-Kalam, *25 Aplikasi Islam Populer*, (Jakarta: Elekmedia Komputindo, 2010).

dan sebagainya.¹² Ahmad Dimiyati Badruzzaman, *Zikir Berjamaah Zunnah atau Bid'ah*. Ahmad Dimiyati di dalamnya diulas tentang persoalan zikir yang disimpulkan bahwa zikir berjamaah merupakan sunnah *qaulyah* dan *fi'liyah*.¹³

Penelitian zikir kaitannya dengan stres dilakukan oleh Abdul Hamid, dkk., *Metode Dzikir untuk Mengurangi Stres Pada Wanita Single Parent*, dalam penelitian tentang metode dzikir untuk mengurangi stres pada wanita *single parent* yaitu mampu mengurangi gejala stres pada subyek penelitian dan membantu mengurangi tingkat gejala keseringan stres. Dalam penelitian yang sama dilakukan oleh Millatina,¹⁴ Adanya bimbingan konseling tersebut dapat dijadikan pijakan dengan menjalankan fungsi preventif, kuratif, preservatif dan developmental. Sementara itu, penelitian Yosita Kumalasari, dengan judul *Hubungan Intensitas Zikir dengan Pengendalian Emosi Marah Pada Siswa SMA Muhammadiyah 2 Yogyakarta*, Fak. Psikologi UAD, 2006. Penelitian ini menunjukkan bahwa terdapat hubungan positif yang sangat signifikan antara intensitas zikir terhadap pengendalian emosi marah pada siswa SMA. Dalam konteks yang senada, terdapat penelitian TM. Tuan Sidiek, dkk yang mengkaji tentang zikir.¹⁵ Penelitiannya adalah zikir di kalangan mahasiswa. Konteks penelitian ini adalah dalam konteks psikologi.

Adapun penelitian zikir dalam kitab yang berkembang dalam khazanah literatur Islam dilakukan oleh Sulaiman¹⁶ Penelitian tersebut mengajak ummat manusia untuk selalu berzikir

dengan mengucapkan kalimat *Lâ ilâha illal-lâh*, karena kalimat itu mengandung makna tauhid. as-singkili menetapkan beberapa bentuk dan cara zikir sehingga memudahkan *sâlik* untuk memilih bentuk dan cara yang lebih mudah dikerjakan. Di samping dapat menyelamatkan dan mengetahui keadaan naskah kuno karya ulama Nuantara, penelitian ini juga dapat mengungkapkan konsep tauhid dan zikir yang pernah berkembang di wilayah Nusantara. Konsep ini kiranya perlu dihidupkan kembali di era globalisasi sekarang ini, karena dengan kembali kepada tauhid dan zikir manusia diharapkan dapat mengatasi berbagai problema moral dan sosial yang telah mengerogoti kehidupan individu dan masyarakat.¹⁷

Penelitian lain, tentang karya Sastra yang dilakukan oleh Siti Maimunah¹⁸ Novel yang tidak hanya menceritakan tentang kisah cinta akan tetapi juga religius atau keagamaan juga terdapat didalamnya. Sekarang ini novel Islami tidak beda dengan novel umum lainnya, selain alur ceritanya bagus juga didalamnya terdapat pesan dakwah yang membuat pembaca dapat memetik hikmat dari novel tersebut. Dalam novel *Derap-derap Tasbih* terdapat pesan dakwah yang diklasifikasikan menjadi tiga pesan dakwah yaitu, aqidah, syariah dan akhlak. Aqidah pesan untuk membersihkan diri atau taubat, syari'ah pesan untuk menjadikan shalat sebagai amalan utama, pesan untuk selalu menjaga aurat khususnya wanita muslim. Akhlak pesan agar manusia selalu menjaga amanah, pesan untuk selalu memberi maaf, pesan agar manusia selalu tolong-menolong, pesan untuk selalu menjaga rahasia baik itu rahasia sendiri, teman atau keluarga. Kesemuanya disampaikan dengan cerita atau peristiwa yang dialami oleh pemeran (tokoh dalam novel) dan disampaikan dengan bahasa yang mudah dipahami oleh komunikan dalam hal ini pembaca.

Kajian atas zikir tentang tarekat dikaji oleh

¹² Munawwir Abdul Fattah, *Tradisi Orang-orang NU* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006).

¹³ Ahmad Dimiyati Badruzzaman, *Zikir Berjamaah Zunnah atau Bid'ah* (Jakarta: Republika, 2003).

¹⁴ Millatina, judul *Dzikir Dan Pengendalian Stres (Studi Kasus Jama'ah Pengajian Ma'rifatullah Lembkota Semarang)* (Analisis Bimbingan dan Konseling Islam), Fak. Dakwah Walisongo IAIN Semarang. Lihat juga Pasilov, B., and A. Ashirov. "Revival Of Sufi Traditions In Modern Central Asia: "Jahri Zikr" And Its Ethnological Features". *Oriente Moderno* 87.1 (2007): 163-75.

¹⁵ Lihat T.M. Sidek, J. Abdul KJAmil dan A.W. Nubli, The Effect of Zikr on Phsicological Coherence: a Case Studu on Slected University Student, Proocedings of the International Conference on Science, Technology and Social Sciences (ICSTSS), 2012, DOI: 10.1007/978-981-287-077-3_33, Springer Science Buisness Media Singapore, 2014., chapter 33.

¹⁶ *Konsep Syaikh Abdurrauf As-Singkili (1615-1693) Tentang Tauhid dan Zikir dalam Kitab 'Umdatul-Muhtâjîn Ilâ Sulûki Maslakilmufarridîn (Tahqîq dan Dirâsah)*. thesis, UIN Sunan Kalijaga, 2010. Dalam konteks masyarakat tertentu bisa dilihat dalam Werbner, Prina.. "Stamping the Earth with the Name of Allah: Zikr and the Sacralizing of Space Among British Muslims".

Cultural Anthropology 11 (3). 1996, Wiley: 309-38. <http://www.jstor.org/stable/656297>.

¹⁷ Lihat juga Poche, Christian. 1978. "Zikr and Musicology". *The World of Music* 20 (1). [Florian Noetzel GmbH Verlag, VWB - Verlag für Wissenschaft und Bildung, Bärenreiter, Schott Music GmbH & Co. KG]: 59-73. <http://www.jstor.org/stable/43562540>.

¹⁸ Siti Maimunah, *Pesan Dakwah dalam Novel Derap-Derap Tasbih Karya Hadi. S Khuli*. Skripsi, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Ach. Shodiqil Hafil.¹⁹ dalam penelitiannya mengkaji zikir di Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah di Jakarta. Terdapat motivasi tertentu bagi pengamal tarekat ini yakni dikarenakan oleh ekonomi, sosial, kesejahteraan keluarga, kesehatan, keberuntungan keselamatan hingga faktor psikis atau kejiwaan. Mereka ini adalah masyarakat awam sampai akademisi yang memaknai zikir tidak hanya sebatas indrawi semata melainkan kebersamaan dan kedekatan dengan Tuhan. Dalam konteks yang sama adalah penelitian R. Aris Hidayat.²⁰ Gambaran detail tarekat tersebut dijabarkan terutama kaitannya dengan zikir melalui *latifah* dan *muroqabah* motivasi zikir juga dikaji oleh Musthafa.²¹ Baginya motivasi zikir adalah sebuah dorongan kuat untuk melaksanakan zikir dengan cara mengingat, menyebut, mengambil pelajaran, berdoa dan membaca al-Qur'an dengan tujuan mengingat Allah swt. Oleh karenanya zikir harus dilakukan dengan tatacara yang spesial atau khusus seperti laksana shalat yang memiliki aturan tertentu. Hal ini akan menjadikan zikir memiliki *atsar* atau bekas yang sangat baik yakni kebugaran dan ketenangan.

Selain upaya tersebut terdapat penelitian lain yakni Sukiman dan Jumhan Pida yang mengkaji model pembinaan moral dalam jamaah zikir.²² Menurutnya zikir dalam tarekat dianggap sebagai tarekat praktis (riyalat), yang digunakan dalam membina mereka yang masyarakat bawah. Model yang dikembangkan di Yogyakarta tersebut sama dengan model tarekat lainnya yang dapat meningkatkan dalam diri pelakunya pengetahuan hidup.

Karya-karya tersebut telah berupaya menguraikan persoalan zikir sesuai dengan porsi kepentingan dan atau objek kajiannya. Demikian pula dalam penelitian kali ini, memiliki spesifikasi yang berbeda dengan karya selainnya, yaitu terkait dengan penggunaan biji atau kerikil

sebagai alat untuk berzikir. Penelitian ini juga akan mengurai bagaimana sejarah perkembangan, serta motif-motif penggunaannya menurut para pelaku, yaitu jamaa'ah pengunjung makam Walisongo, khususnya Sunan Drajad dan objek penelitian lainnya pesantren di Yogyakarta dengan memakai asumsi yang dibangun dalam penjelasan sebelumnya.

B. METODE PENELITIAN

Artikel ini merupakan hasil penelitian yang dilakukan di sejumlah tempat yang dijadikan tempat zikir dan doa. Tempat itu adalah makam sunan atau walisongo yang diwakili makam sunan Derajat. Selain itu, pesantren yang dijadikan obyek kajian adalah di Yogyakarta, yakni Pesantren Luqmaniyah yang notabene santrinya tidak hanya santri untuk sekolah tingkat menengah atas melainkan juga santri mahasiswa. Asumsi yang dibangun adalah kota Yogyakarta ini merupakan kota pelajar yang multikultural dan memungkinkan mereka datang dari berbagai daerah se Indonesia dan bahkan dari luar negeri.

Penelitian bersifat deskriptif, kualitatif, induktif yang artinya suatu penelitian yang dilakukan untuk mendapatkan gambaran umum atau deskripsi tentang living hadis, mengenai penggunaan biji atau kerikil sebagai alat untuk bertasbih oleh jamaah muslim atau para peziarah yang berada di, yaitu kompleks makam Sunan Drajad dan pesantren Lukmaniyah Yogyakarta sebagaimana yang dijelaskan sebelumnya. Untuk memberikan deskripsi atau gambaran umum tersebut, peneliti mendasarkan asumsi pada kualitas data. Penelitian lapangan dimaksudkan sebagai penelitian yang dilakukan di lapangan dengan meneliti secara langsung pada obyek dengan maksud agar diperoleh data lapangan yang dijamin validitas kebenarannya.

Adapun teknik pengumpulan datanya adalah teknik pengumpulan data dilakukan melalui pemberian daftar pertanyaan kepada responden dan pertanyaan tersebut dijawab atau diisi sendiri oleh responden yang telah dijadikan sampel, yaitu para jamaah pengunjung tiga lokasi penelitian tersebut. Selain itu dilakukan juga dengan teknik ini dilakukan dengan cara pengumpulan data yang dilakukan secara lisan dan tatap muka antara peneliti dengan jamaa'ah yang berkunjung di tiga lokasi yang menjadi objek penelitian.

¹⁹Lihat Ach. Shodiqil Hafil, Studi atas Zikir Tarekat Masyarakat Urban Jemaah Tariqat Qadiriyyah Naqsyabandiyah di Jakarta, Maraji: Jurnal Studi Keislaman Vol. 1 No. 1 September 2014, 36-56.

²⁰R. Aris Hidayat, Makna Ritual dalam Risliah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, Jurnal Analisa Vol. 17 No. 1 Januari-0Juni 2010, 105-116.

²¹Muzthofa, Motivasi Zikir, al-Tahrir Vol. 13 no. 1 Mei 2013, 171-185.

²²Sukiman dan Jumhan Pida, Model Pembinaan Moral Keagamaan Anggota Jamaah Zikir Istighasah di Yogyakarta, Jurnal Penelitian dan Evaluasi, Vol. 4 no. 5 Tahun 2002,

Wawancara yang digunakan di sini adalah wawancara berstruktur dengan cara memberikan pertanyaan yang telah disusun sebelumnya. Teknik lain untuk melengkapinya adalah teknik pengamatan yang digunakan adalah dengan cara pengamatan terlibat dimana pengamat berperan sebagai bagian dari jamaah pengunjung kompleks makam dan PP Lukmaniyah Yogyakarta. Adapun teknik yang melengkapi dalam kajian ini adalah teknik dokumentasi. Bentuk ini dilakukan dengan cara mengumpulkan data yang dilakukan dengan mengkaji berbagai dokumen terkait dengan tasbeih dan penggunaannya sebagai alat untuk berzikir.

Adapun teknik analisis yang dipergunakan dalam penelitian ini bersifat gambaran deskriptif-kualitatif yaitu memberikan gambaran umum mengenai kondisi responden penelitian, kemudian melakukan analisa secara kualitatif. Adapun analisis dalam hal ini akan disajikan dalam bentuk diskriptif analisis dengan mempertautkan berbagai temuan yang ada di lapangan dan dikaji secara mendalam dengan pendekatan sosio-historis serta filosofis untuk menangkap pesan yang tergambar dalam pelaksanaan zikir dengan memakai biji tasbeih yang ada dalam komunitas yang diteliti.

Living Hadis sebagai Sebuah Fenomena Keagamaan Berbasis Hadis di Masyarakat

Apa yang telah dipraktikkan oleh suatu komunitas beragama (umat Islam) dari ajaran-ajaran agamanya pada gilirannya akan menjadi tradisi dan budaya.²³ Budaya dan tradisi keagamaan tentunya tidak selalu sama seperti yang dipraktikkan pada masa awal Islam. Perbedaan ruang dan waktu (*space and time*) dapat menjadi sebab adanya interpretasi dan penyesuaian.²⁴ Namun tidak hanya sampai di situ, pada taraf tertentu praktik keagamaan bisa saja menyimpang (*deviasi*) dari prinsip-prinsip

²³Kepercayaan dipandang sebagai bagian dari unsur kebudayaan. Lihat definisi kebudayaan oleh E. B. Tylor dalam Soerjono Soekanto, *Sosiologi Suatu Pengantar* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002), 172.

²⁴Kita tentu masih ingat dengan istilah *living sunnah* yang dikemukakan Fazlur Rahman. Bahwa setelah Nabi wafat, sunnah tidak hanya mencakup sunnah Nabi, tetapi juga termasuk interpretasi terhadap sunnah Nabi itu sendiri. Hal ini menunjukkan bahwa fase ruang dan waktu yang berbeda menjadi sebab adanya interpretasi. Lihat Fazlur Rahman, *Islamic Methodology in History* (Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965), 6. Juga lihat Fazlur Rahman, 'concept Sunnah, Ijtihad and Ijma' in the

fundamental agama itu sendiri.

Fenomena praktik-praktik di masyarakat yang muncul dari pemahaman keagamaan dapat menjadi wilayah kajian tersendiri. Sampai di sini, yang menjadi objek bukan lagi teks-teks al-Qur'an maupun hadis, tetapi pola-pola perilaku masyarakat Islam yang muncul dari pemahaman mereka terhadap teks-teks tersebut. Al-Qur'an dan hadis tidak lagi sesuatu yang diam (*silent*) dan tertulis (*written*) dalam lembaran-lembaran mushaf dan kumpulan-kumpulan kitab hadis. Keduanya adalah apa yang dipraktikkan dan dimanifestasikan dalam kehidupan masyarakat Islam. Upaya untuk melakukan kajian tentang fenomena keagamaan masyarakat Islam memberikan istilah yang khas, yaitu *living al-Qur'an* dan *living hadis*. Istilah ini dapat didefinisikan sebagai fenomena yang berupa pola-pola perilaku masyarakat Islam yang muncul dari pemahaman mereka terhadap al-Qur'an dan hadis.

Namun sebelumnya, perlu dijelaskan terlebih dahulu bahwa istilah *living hadis* di sini berbeda dengan istilah *living sunnah* yang pernah diungkapkan oleh Fazlur Rahman. Pengertian hadis dan sunnah di sini tidak bersifat *equivalent* atau *interchangeable* (dapat dipertukarkan). *Living sunnah* biasanya dihadapkan dengan istilah *prophetic sunnah* yang berarti 'warisan ideal dari aktivitas kenabian', sementara *living sunnah* adalah sunnah kenabian (*prophetic sunnah*) yang dielaborasi dan diinterpretasi secara kreatif ketika menemukan perubahan-perubahan, tantangan-tantangan dan kondisi-kondisi baru yang dihadapi oleh komunitas muslim.²⁵ Sedangkan *living hadis* adalah istilah bagi suatu fenomena sosial-budaya yang bersumber dari pemaknaan terhadap teks-teks hadis. Penelitian ini akan dibatasi pada kajian *living hadis*. Pemisahan antara *living al-Qur'an* dan *living hadis* terkesan sulit karena al-Qur'an sendiri adalah induk (*mainordinat*) dari hadis sebagai pelengkap dan penjelasnya (*subordinat*). Namun demikian, *living hadis* akan lebih memfokuskan pada fenomena keagamaan yang

Early Period', *Islamic Studies*, 1, 1 (1962), 5-21. Dikutip dari Abdullah Saeed, 'Fazlur Rahman: a Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Qur'an', dalam *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Suha Taji-Farouki (Ed.), (London: Oxford University Press, 2004), 55.

²⁵Fazlur Rahman, 'Concept Sunnah, 5-21.

mungkin bersumber dari hadis.

Hadis yang hidup di tengah-tengah kehidupan sehari-hari masyarakat Islam bisa mewujudkan dalam bentuk yang beraneka ragam, yang bagi sebagian pemeluk Islam mungkin malah telah dianggap menyimpang dari ajaran-ajaran dasar agama Islam itu sendiri. Kajian *living* hadis lebih dekat dengan kajian-kajian ilmu sosial-budaya seperti antropologi dan sosiologi. Di sini peneliti tidak mempersoalkan kebenaran sebuah pemahaman kandungan hadis atau perlakuan terhadapnya. Karena tujuan penelitian bukanlah 'mengadili' atau 'menilai' sebuah pemaknaan dan pengejawantahannya dalam kehidupan, tetapi memahami, memaparkan, dan menjelaskan gejala-gejala tersebut.²⁶

Sebelum menempatkan pemaknaan hadis dan perwujudannya dalam kehidupan sehari-hari (*living* hadis) sebagai objek kajian, perlu dipaparkan terlebih dahulu asumsi-asumsi paradigma antropologi hermeneutik atau antropologi interpretif sebagai landasan pemikiran untuk memperbincangkan gejala sosial-budaya keagamaan. Asumsi *pertama* sebagai asumsi dasar adalah bahwa manusia adalah *animal symbolicum* atau hewan yang mampu menggunakan, menciptakan dan mengembangkan simbol-simbol untuk menyampaikan pesan dari individu satu ke individu yang lain. Simbol di sini diartikan sebagai segala sesuatu yang dimaknai. Kemampuan memberi makna inilah yang membedakan manusia dengan binatang dan membuat manusia kemudian mampu berbahasa. Bahasa merupakan sebuah sistem pemaknaan.²⁷ Asumsi *kedua*, bahwa kemampuan simbolik atau kemampuan memberikan makna ini diwarisi oleh manusia secara genetis. Ini terlihat dengan adanya kemampuan berbahasa pada setiap manusia normal. Dengan kemampuan simbolik ini manusia tidak pernah lagi melihat segala sesuatu 'sebagaimana adanya', tetapi sebagai sesuatu yang telah diberi makna, karena segala sesuatu dalam kehidupan manusia selalu menjadi

objek atau tujuan pemaknaannya.²⁸ Asumsi *ketiga*, isi pemaknaan dan hasil pemaknaan bersifat budaya atau kultural. Kemampuan melakukan pemaknaan boleh dikatakan semacam 'wadah' atau 'kerangka pemikiran' yang diperoleh lewat keturunan, tetapi isi untuk memberikan, 'menempelkan' makna-makna, merupakan sesuatu yang didapat lewat kehidupan sosial, lewat proses sosialisasi dan enkulturasi.²⁹

Manusia sebagai *animal symbolicum* bersifat universal, karena setiap manusia memiliki kemampuan dasar untuk menggunakan simbol-simbol. Meskipun demikian, simbol-simbol yang kemudian dikenalnya, digunakannya untuk berinteraksi dan membangun perangkat pemaknaannya bersifat kultural, yang berarti berbeda antara komunitas pemakai suatu bahasa dengan pemakai bahasa lainnya. Jadi perangkat simbol yang dimiliki tidak bersifat universal.³⁰ Paradigma yang digunakan untuk kajian *living* hadis di antaranya adalah paradigma fenomenologi dan akulturasi.³¹

C. HASIL PENELITIAN

Zikir di Masyarakat Peziarah Makam Sunan Drajat

Kompleks makam Sunan Drajat merupakan kompleks pemakaman di mana Sunan Drajat dimakamkan. Beliau adalah dikenal dengan nama muda Raden Qasim, Qosim, atau Kasim.³² Selain itu, beliau juga memiliki nama lain seperti yang terdapat dalam berbagai naskah kuno, Sunan Mahmud, Sunan Mayang Madu, Sunan Muryapada, Raden Imam, Maulana Hasyim, Syekh Masakeh, Pangeran Syarifuddin, Pangeran Kadrajat, dan Masaikh Munat. Beliau adalah putra Sunan Ampel dari perkawinan dengan Nyi Ageng Manila, alias Dewi Condrowati. Perihal Sunan Drajat sendiri, tak banyak naskah yang mengungkapkan jejaknya.³³

²⁸*Ibid.*

²⁹*Ibid.*

³⁰*Ibid.*, 3.

³¹Paradigma akulturasi dipakai untuk mengetahui proses dan hasil interaksi antara ajaran-ajaran yang ada dalam hadis dengan sistem kepercayaan atau budaya lokal dalam suatu masyarakat. Lihat Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Menafsir 'al-Qur'an yang Hidup'", hlm. 9.

³²Wawancara dengan Drs. H. Moh Yahya, juru Kunci Makam Sunan Drajat, 10 Desember 2015.

³³Wawancara dengan Drs. H. Moh Yahya, juru Kunci Makam Sunan Drajat, 10 Desember 2015.

²⁶Landasan teori mengenai *living* hadis ini lebih merupakan adaptasi dari tulisan Heddy Shri Ahimsa-Putra, "Menafsir 'al-Qur'an yang Hidup', Memaknai al-Qur'anisasi Kehidupan: Perspektif Antropologi Budaya", *Makalah Seminar "Living Qur'an: Al-Qur'an sebagai Fenomena Sosial Budaya"*, Yogyakarta, 13-15 Maret 2005, 8.

²⁷*Ibid.*, 2.

Gambar Makam Sunan Drajat



bersejarah peninggalannya, keluarga dan para sahabatnya yang berjasa pada penyiaran agama Islam, Pemerintah Kabupaten Lamongan mendirikan Museum Daerah Sunan Drajat di sebelah timur makam. Museum ini telah diresmikan oleh Gubernur Jawa Timur tanggal 1 Maret 1992.



Makam Sunan Drajat ini berada pada bukit dengan dikelilingi pepohonan yang luas. Di area Makam Sunan Drajat dibangun Museum Sunan Drajat dan bisa diakses masyarakat umum secara gratis, agar mempermudah pengenalan sejarah budaya bagi dunia pendidikan. Makam Sunan Drajat bisa ditempuh dari Surabaya maupun Tuban lewat Jalan Daendels (Anyar-Panarukan), 30 menit bila melalui Lamongan. Pada umumnya pengunjung Makam Sunan Drajat ini adalah wisatawan nusantara. Selain itu juga sering didatangi wisatawan dari berbagai daerah di Asia Tenggara. Dan pemerintah Kab. Lamongan telah memberikan berbagai fasilitas antara lain : tempat parkir, masjid, rumah makan dan minum, serta tempat beristirahat dan kamar mandi untuk mempermudah para peziarah di Makam Sunan Drajat.

Selain itu, untuk menghormati jasa - jasa Sunan Drajat sebagai seorang Wali penyebar agama Islam di wilayah Lamongan dan untuk melestarikan budaya serta benda-benda

Zikir dengan memakai tasbeih secara umum sering dilakukan oleh masyarakat muslim. Mereka melakukan ketika selesai shalat lima waktu karena merupakan perintah dari Nabi Muhammad saw. Gambar di atas dapat dilihat bahwa setiap berzikir selalu menggunakan jari tangan, hal itulah yang dilihat yang dilakukan umat Islam dalam shalat lima waktu dalam kesehariannya. Bagi mereka yang sudah biasa dan sering melakukan zikir dengan tangan. Namun, bagi mereka yang sudah tua atau uzur maka memakai biji tasbeih menjadi pilihan. Atau dengan zikir yang formulasinya lebih dari 100

maka diperlukan alat bantu biji tasbih yang sifatnya lebih banyak hitungannya seperti biji tasbih digital, seperti yang dilakukan oleh seorang yang melakukan wirid dengan bacaan Basmalah sebanyak 12.000 kali, sehingga jika memakai biji tasbih biasa tidak memungkinkan dan cenderung bisa hitungannya lupa.

Dari hasil observasi di kawasan makam Sunan Drajat, dapat diketahui bahwa sebagian besar para peziarah tidak membawa maupun menggunakan biji tasbih. Hal ini karena maksud dan tujuan para peziarah adalah berdoa sehingga kegiatan berzikir dipersingkat. Sebagian lain yang membawa biji tasbih adalah pemimpin dari setiap rombongan peziarah. Selain itu kebanyakan yang membawa biji tasbih adalah peziarah personal atau peziarah dengan kapasitas rombongan minim.³⁴

Jika dilihat dari segi waktu dalam menggunakan biji tasbih, secara umum para peziarah yang menggunakan biji tasbih dalam rutinitas keseharian, adalah setelah salat, di waktu senggang, dan di waktu malam. Selain itu, ketika ada hajat tertentu seperti mendapatkan ijazah dari seorang Kiai atau ketika mewiridkan sesuatu dalam rangka tujuan tertentu yang harus ditempuh dengan berzikir dalam jumlah yang relatif banyak.³⁵

Selain itu dari keterangan salah satu peziarah yang datang di pemakaman Sunan Derajat, menjelaskan bahwa tasbih ternyata dibagi menjadi dua yakni tasbih lahir dan tasbih batin sehingga penempatan waktu pun kemungkinan berbeda. *Pertama* untuk tasbih lahir maka waktu penggunaan biji tasbih adalah sebagaimana keterangan diatas, tetapi berbeda dengan yang *kedua*, yakni tasbih batin, maka waktu dalam berzikir adalah sewaktu-waktu alias kapanpun tanpa dibatasi. Keterangan tersebut berdalih karena rahmat Allah yang disebarkan tidak terbatas.³⁶

Adapun fungsi dan kegunaan biji tasbih oleh sebagian besar para peziarah yang datang di pemakaman Sunan Drajat, sangat beragam. Mereka umumnya dipimpin oleh para kyai atau gus (putra kiyai) atau mereka yang dianggap alim

dari di diantara peziarah. Secara umum, mereka berkumpul berdasarkan jamaan mereka. Seemntara mereka yang datang secara individual dan hanya beberapa orang juga melakukan doa dan zikir secara tersendiri. Denagn demikian, nampak bahwa adanya zikir dan doa yang dilakukan oleh peziarah adalah dilakukan secara sendiri atau kelompok dengan jumlah baik terbatas maupun banyak sesuai dengan kapasitas rombongan yang di bawahnya.

Sebagaimana diketahui kebanyakan pemahaman masyarakat di sekitar Lamongan yang menyatakan bahwa ziarah wali songo adalah sama pahalanya dengan melakukan ibadah haji. Oleh karena itu menurut KH. Abd. Fatah al-Karimi ketika melakukan ziarah juga melakukan ritual pamitan untuk mendapatkan restu dalam melakukan perjalanan ziarah tersebut. Demikian juga anggapan masyarakat umumnya yang sering melakukan ziarah walisongo, mereka beranggapan ziarah walisongo sama pahalanya dengan ibadah haji. Oleh karenanya, mereka yang belum berkesempatan melakukan ibadah haji maka sebaiknya melakukan ziarah walisongo termasuk ke tempat pemakaman Sunan Drajat.

Adapun zikir yang dilakukan oleh para jamaah yang terekam dalam observasi dan wawancara adalah mereka melakukan zikir dalam kapasitas untuk mendekati kepada Allah swt. zikir dalam pandangan peziarah adalah mengingat kepada Allah swt. mengingat kepada Allah swt. juga bisa dilakukan di manapun dan kapan pun sehingga tidak hanya padaselesai melakukan shalat lima waktu ataupun dalam kondisi tertentu. Alat yang sering dipakai dalam melakukan zikir adalah biji tasbih. Alat tersebut digunakan sebagai alat bantu untuk mengingat kepada Allah swt. seperti cara yang dilakukan oleh Nabi Muhamamad saw. Seusai shalat lima waktu yakni dengan hitungan $33 \times 3 = 99$, $9 + 9 = 18$, $1 + 8 = 9$, wali 9, manusia punya lubang 9, huruf Indonesia berjumlah 9 sehingga angka 9 angka sekabehan yang berfungsi agar tidak lupa dengan Allah."³⁷

Sementara dalam pandangan peziarah lainnya adalah sebagai alat bantu konsentrasi. terutama kalau memakai biji tasbih yang

³⁴ Lokasi makam Sunan Drajat. Hasil observasi pada tanggal 25 Januari 2016.

³⁵ Wawancara dengan Kyai ma'sum, Pengasuh Pon.Pes. Taklimil qur'an. Hasil wawancara pada tanggal 25 Januari 2016.

³⁶ Saifuddin, Hasil wawancara pada tanggal 25 Januari 2016.

³⁷ Gus Madrohim. Hasil wawancara pada tanggal 25 Januari 2016.

berbahan stigy. Kayu stygi mempunyai keistimewaan untuk mahabbah, menjadikan kekuatan batin menjadi tajam sekali.³⁸ Nampak adanya biji tasbih dari bahan tertentu bisa mendatangkan kekuatan tertentu seperti rasa cinta kepada Allah swt. serta memberikan kekuatan dalam mempertajam batin.

Dalam konteks peziarah lainnya, dikemukakan oleh Abd. Fatah, bahwa zikir dengan biji tasbih adalah sebagai perenungan menuju mensucikan Allah swt. Secara *dorury* (tanpa berfikir), kalau orang pegang tasbih itu condongnya sudah mafhum, yaitu pasti mengingat Allah swt. Seakan akan pegang tasbih itu bisa langsung mensucikan Allah."³⁹ Dengan demikian dalam pandangan peziarah tersebut, melakukan zikir dengan tasbih merupakan sesuatu upaya untuk mensucikan diri dan cara ini akan menjadikan setiap umat manusia dekat dengan Allah swt.

Tentunya, bagi mereka orang yang awam, kebanyakan masyarakat umum, penggunaan biji tasbih ini memudahkan dalam melakukan zikir kepada Allah swt. sebagaimana ungkapan oleh Nur Qomari, bahwa zikir dengan biji tasbih sebagai tradisi disini untuk orang awam yang tidak bisa ngitung dan menjadi lebih mudah ketika zikir dengan jumlah yang terbilang banyak."⁴⁰ Kecenderungan orang awam inilah yang memakai biji tasbih.

Sementara menurut Wawan, biji tasbih digunakan manakala untuk mempermudah wirid amaliyah seperti membaca tasbih, tahmid dan takbir 33 kali." Sebagaimana pendapat sebelumnya, nampak bahwa bagi mereka yang melakukan zikir dengan biji tasbih adalah mereka yang sudah lebih tua atau senior dibanding yang muda. Hal ini dikarenakan untuk mempermudah penghitungan dan karena itulah mereka lebih menggunakan bij tasbih karena sering lupa dalam hitungan ketika memakai tangan.

Hal lain yang menjadikan menarik dalam penelitian ini adalah adanya keyakinan bahwa dengan pennggunaan biji tasbih akan menjadikan biji tasbih tersebut sebagai saksi besok dihari kiamat."⁴¹ Keyakinan tersebut menjadikan,

³⁸ Imam musala Sunan Drajat. Hasil wawancara pada tanggal 25 Januari 2016.

³⁹ Abdul Fatah. Hasil wawancara pada tanggal 27 Januari 2016.

⁴⁰ Nur Qomari. Hasil wawancara pada tanggal 25 Januari 2016.

⁴¹ Wawan. Hasil wawancara pada tanggal 26 Januari 2016.

seorang akan selalu menggunakan biji tasbih dalam melakukan amaliah zikir dalam keseharian maupun zikir tertentu yang memerlukan penggunaan zikir. Mereka ini cenderung lebih senang menggunakan biji tasbih ketimbang menggunakan tangan. Bahkan dalam konteks tertentu, penggunaan biji tasbih ini sebagai sarana olahraga telunjuk yang akan membuat kita sehat."⁴²

Mereka berzikir adalah merupakan sebuah kebutuhan. Hal ini sebagaimana dituturkan bahwa zikir tertentu sesuai kebutuhan ini jumlahnya umumnya lebih dari 100, jika dibaca hanya dengan biji tasbih biasa dengan kombinasi hitungan tangan terkadang lupa. Zikir semacam ini pernah dilakukan oleh BA. Ia mendapatkan ijazah untuk mengamalkan amalan sholawat nariyah sebanyak 12.000 kali. Menurutnya, jika hitungannya memakai tasbih biasa dan didukung tangan akan menyulitkan. Ia lebih suka tasbih digital dan tasbih ini ada yang bisa lebih dari seribu sekali putaran dan memudahkan dalam mencatatkan hitungan yang akurat. Selain itu, menurut BF, zikir dengan hitungan yang banyak bisa saja dikira-kirakan jika menggunakan cara tasbih digital dengan sejumlah bacaan salat atau yang lainnya, tentu bisa dilihat bukan jam atau menitnya dalam pelaksanaan zikir tersebut.

Bisa saja, jika sering dilakukan, maka bacaan yang banyak hitungannya dikira-kirakan saja dengan waktu tertentu seperti menit dan jam. Hal ini untuk memudahkan dalam pelaksanaan zikir dan lebih khusus' karena tidak memikirkan hentakan tangan dalam melakukan penghitungan. Menurutnya, menghitung dengan tasbih digital kalau dengan hitungan banyak juga bisa menyebabkan jari tangan sakit. Sehingga, jika melakukan zikir dengan tasbih digital secara terus menerus menyebabkan jari tangan tebal.

Selain memakai biji tasbih ada juga yang melakukan secara manual. Dari observasi dan beberapa keterangan tentang jenis tasbih yang digunakan untuk berzikir, biji tasbih merupakan salah satu jenis tasbih yang paling diminati daripada jenis tasbih yang lain oleh sebagian besar para peziarah.

⁴² Abdur Rozak. Hasil wawancara pada tanggal 27 Januari 2016.

Dalam berbagai penuturan yang ada bahwa biji tasbih yang digunakan oleh peziarah di makam Sunan Drajat adalah dalam zikir *sirry* “Kalau pakai digital tidak bisa sambung maka harus pakai biji tasbih.⁴³ Disinilah kekurangan tasbih digital yang dilakukan selama ini selain menyebabkan jari tangan menjadi bebal seperti diungkapkan BA di atas. Adapun mereka yang melakukan zikir dengan tasbih “Ketika berniat berzikir lama atau zikir malam cocoknya menggunakan biji karena konsentrasi akan tetap terjaga, beda dengan tasbih digital cocoknya untuk aktivitas sehari-hari atau waktu senggang, hal ini bertujuan agar tidak terlalu mencolok sehingga menjadikan pusat perhatian.”⁴⁴

Selain itu, “Saya menggunakan biji tasbih yang berjumlah 99 yang berarti asma husna dan yang 1 Allah.”⁴⁵ “Di sini jamaah shalat tidak tetap maka saya percepat menjadi 10 kali dan itu menggunakan tangan. Tetapi setelah bakda subuh saya pribadi membaca wirid tertentu dengan jumlah 70. jika menggunakan tangan terkadang lupa.”⁴⁶

Terkadang sifat kemnausiaan muncul seperti lupa dalam melakukan zikir. Sebagaimana diketahui, lupa merupakan sesuatu yang dibolehkan dan akan dinilai jika ingat jumlahnya. Dari sini ada jamaah yang senang menggunakan tangan ketimbang tasbih. Ketika menggunakan tangan terkadang lupa sehingga perlu menggunakan biji Tasbih. Tetapi kalau untuk wiridan biasa tidak perlu menggunakan biji Tasbih karena tidak terbatas.⁴⁷

Praktik penggunaan biji tasbih dalam zikir ini, sebagian besar dilakukan oleh peziarah personal atau yang mempunyai waktu senggang sehingga peziarah leluasa menghabiskan waktu sampai berjam-jam. Tetapi sebagian yang lain tidak menuntut kemungkinan juga menggunakan biji tasbih walaupun hanya berzikir dan tahlil dalam waktu singkat. Peziarah kategori ini biasanya yang membawa rombongan besar yang lebih mementingkan para jamaahnya.⁴⁸

⁴³ Muhaimin. Penjaga makam. Hasil wawancara pada tanggal 25 Januari 2016.

⁴⁴ Salihin. Hasil wawancara pada tanggal 25 Januari 2016.

⁴⁵ Bowo. Hasil wawancara pada tanggal 25 Januari 2016.

⁴⁶ Sudono. Imam masalah. Hasil wawancara pada tanggal 25 Januari 2016.

⁴⁷ Fauzan. Hasil wawancara pada tanggal 25 Januari 2016.

⁴⁸ Wawancara pada tanggal 25 Januari 2016 oleh Bpk. Salihin.

Dari hasil wawancara terhadap peziarah maupun pihak yang berkepentingan di dalam kawasan makam Sunan Drajat, sebagian besar menyadari bahwa motivasi berzikir dalam bilangan tertentu merupakan tuntunan dari Rasulullah saw. Selain itu berpedoman atas dasar al-Qur’an dan hadis banyak keterangan yang menganjurkan agar memperbanyak ibadah zikir. Sehingga dengan bilangan yang relatif banyak dan kemampuan otak yang terbatas maka diperlukan alat bantu sebagai alat untuk memudahkan dalam berzikir.

Dalam sejarahnya, Rasulullah juga tidak melarang para sahabat berzikir menggunakan biji tasbih.⁴⁹ Peziarah makam Sunan Drajat yang menjadi pimpinan atau dituakan menganggap bahwa zikir dengan tasbih mencoba menelusuri dasar hukum yang menjadikan para peziarah termotivasi berzikir dalam bilangan tertentu Rasulullah Saw memberikan tuntunan membaca *tasbih, tahmid dan takbir* setelah shalat dengan bilangan 33 kali yang berbunyi:⁵⁰

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ سَبِيحِ اللَّهِ فِي دُبُرِ كُلِّ صَلَاةٍ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ وَحَدَّ اللَّهُ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ وَكَتَبَ اللَّهُ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ فَتُكَلِّمُ بِشِعْرِهِ وَيَسْمَعُونَ رِقَالَ تَمَامِ الْمَاءِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحُكْمُ وَيَوْمَ تَنْفَخُ الْأَسْفُلُ تَسْمَعُونَ قَدِيرٌ غُفْرَتِ حَطَايَاهُ وَإِنْ كَانَتْ بِطَانِ رَبِّدِ الْبَشَرِ - وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الصَّبَّاحِ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ زُهَيْرٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَنْفِلُهُ

Sebagian peziarah juga menggunakan tasbih tangan atas dasar mempersingkat bilangan dalam berzikir menjadi 10 kali dalam setiap kalimat zikir. Dilain sisi, Rasulullah juga mengajarkan zikir menggunakan tangan sebagaimana keterangan berikut:^{51 52}

⁴⁹Sebagaimana keterangan dalam Abu Daud No. 1500, At Tirmidzi No. 3568. Imam al-Tirmidzi berkata: *hasan gharib*. Ibnu Hibban No. 837, Al Hakim No. 2009, Al Bazzar No. 1201). Dan HR. At Tirmidzi No. 3554, Al Hakim No. 2008, Abu Ya’la No. 7118 yang menjelaskan bahwa apa yang dilakukan wanita tersebut dan Shafiyah binti Hayay tidak diingkari oleh Rasulullah Saw. (CD. Lidwa Pusaka i-Software – Kitab 9 Imam Hadis)

⁵⁰MUSLIM 939, hadis di atas juga diriwayatkan oleh (AHMAD – 8478, 9878, MALIK – 439. <http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=194&BookID=28&TOCID=1>

⁵¹ABU DAWUD – 4404, <http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=194&BookID=28&TOCID=1>

⁵²BUKHORI – 5854 <http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=194&BookID=28&TOCID=1>

عَدْنَا حُصْنَ لَيْلٍ عَمْرٍ حُدْنَا شُعْبَةَ عَن غَطَامَ بْنِ السَّائِبِ عَن أَبِيهِ عَن عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو عَن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ حَمَلْنَا أَوْ حَمَلْنَا لَا يَحَاطُ عَلَيْهِمَا عِنْدَ مَسْئَلِهِ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ مَهْمًا يَسِيرٌ وَمَنْ يَعْمَلُ بِهَا قَبِيلٌ يُسْتَبَعُ فِي نَبْرِ حَمَلٍ صَلَافٍ عَشْرًا وَيَكْتَبُ عَشْرًا فَذَلِكَ حَسَنُونَ وَمَاةٌ بِاللَّسَانِ وَلَلْفَتْ وَيَحْسَنُ بِهَا فِي الْمِيْرَانِ وَيَكْتَبُ زِيَارَةً وَثَلَاثِينَ إِذَا أُخِذَ مَضْجَعُهُ وَثَلَاثِينَ وَثَلَاثِينَ وَيُسْتَبَعُ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ فَذَلِكَ بِهَاةٌ بِاللَّسَانِ وَلَلْفَتْ فِي الْمِيْرَانِ نَقَلْتُ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَعَلَّقُهَا بِرَبْوَةٍ.....

عَدْنِي إِسْحَاقُ أَخْبَرَنَا يَهْدُ أَخْبَرَنَا وَرِثَاءُ عَن سَمِيٍّ عَن أَبِي صَالِحٍ عَن أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَوَا يَا رَسُولَ اللَّهِ ذَكَبْتَ لَعْنُ اللَّتَوْرِ الدَّرَجَاتِ وَالسَّعِيْمِ الْعَقِيْمِ قَالَ كَيْفَ ذَلِكَ قَالُوَا مَسَلُوَا عَمَّا مَسَلْنَا وَمَا عَلِمُوَا عَمَّا جَاهَدْنَا وَأَتَّقُوا مِن لُغْوَانِهِمْ بِالْمَسْتِ لَنَا أَكْوَالٌ قَالَ لَأَلَا أُخْرِجُوهُمْ بِأَمْرِ تَدْرُسُونَ مَن كَانَ فَبَلَّغْتُمْ وَتَشْفِقُونَ مَن جَاءَ بِغَدَّتْكُمْ وَلَا يَأْتِي أَخُذَ يَغْلِي مَا بَلَّغْتُمْ بِهِ إِلَّا مَن جَاءَ بِغَلِيهِ تَسْبِيحُونَ فِي شَمْرِ حَمَلٍ صَلَافٍ عَشْرًا وَيَحْمَدُونَ عَشْرًا وَيَكْتَبُونَ عَشْرًا

Dari beberapa hadis di atas dan sebagian besar keterangan para peziarah yang menggunakan biji tasbih, dapat ditarik kesimpulan bahwa sebagian besar para peziarah yang berzikir menggunakan biji tasbih adalah karena termotivasi dari dalil yang menganjurkan berzikir menggunakan bilangan tertentu. Salah satu jumlah dari bilangan yang diajarkan Rasulullah adalah $33 \times 3 + 1 = 100$. Selain itu kontribusi dari para ulama juga turut meramaikan fungsi penggunaan biji tasbih dalam zikir seperti halnya dalam fenomena ijazah yang sering dipraktikkan oleh kebanyakan orang.

Jika bicara tentang jenis biji tasbih, secara umum memang tidak ada dasar hadis yang menerangkan secara spesifik jenis tasbih. Tetapi jika mengqiaskan fenomena biji tasbih modern ini dengan fenomena masa nabi yang menggunakan biji kurma dan krikil maka hal ini tidaklah patut dipermasalahkan karena dasar fungsi biji tasbih adalah sebagai alat bantu untuk mengingat Allah SWT.

Dari gambaran di atas, maka secara garis besar kegiatan zikir yang digunakan oleh para peziarah di makam Sunan Derajat merupakan upaya untuk melanjutkan tradisi yang dibangun oleh Nabi Muhamamd saw. atau yang dikenal dengan biji tasbih. Dalam hadis sebagaimana yang ditradisikan di masyarakat pezirah. Nampak kebanyakan peziarah yang masih muda dan karena ingatannya masih kuat maka mereka tidak memakai biji tasbih. Sementara yang mereka sudah umur di atas 40 tahun kebanyakan menggunakan biji tasbih. Secara psikologis penggunaan biji tasbih ini adalah untuk memberikan kepastian hitungan-hitungan zikir yang dibaca dalam kegiatan ziarah.

Kepastian dalam melakukan zikir dengan jumlah tertentu akan menjadikan zikir yang

dipanatkan dapat diterima oleh Allah swt. hal ini tergambar dari seorang pemimpin peziarah yang melakukan zikir dengan tasbih setelah melakukan serangkaian munajat dan zikir dengan biji tasbih mendapatkan hajatnya terkabul. Hal ini diakui oleh mereka yang ikut ziarah di makam Sunan Drajat. Dengan demikian, zikir dan ziarah sangat terkait dan relevan. Zikir merupakan bagian dari kegiatan ziarah. Di mana zikir di makam Sunan Drajat atau lainnya dilakukan di makam *auliya'* atau kekasih Allah swt. Sebagaimana kepercayaan masyarakat Indonesia, bahwa barangsiapa yang melakukan ziarah ke makam 9 wali akan setara dengan pergi menunaikan haji. Demikian kata KH. Abdul Fatah.

Sementara itu trend penggunaan biji tasbih disesuaikan dengan perkembangan zamannya. Dengan terbatasnya, jumlah biji tasbih yang ada dipasaran yakni paling terkecil adalah jumlahnya 33 buah dan paling banyak adalah 100 buah, maka mereka yang menggunakan biji tasbih dengan melakukan hajat tertentu seperti membaca shalawat kepada nabi dengan hitungan 13.000 kali maka sulit sekali jika melakukan dengan biji tasbih secara manual yang terbatas hanya 33 buah atau hanya 100 buah. Kebanyakan mereka yang melaksanakan wirid lebih dari jumlah secara normal memakai biji tasbih yang digital yang sudah banyak ditemukan.

Kepastian dalam jumlah ketika melakukan zikir adalah sesuatu yang mutlak. Zikir yang diajarkan oleh ulama dengan hitungan tertentu menuntut kepastian. Kepastian inilah yang menjadikan agar hajat yang dilakukan akan terkabulkan dengan baik. Secara psikologis dengan ketenangan dalam melakukan zikir melalui biji tasbih mengantarkan kepada kebahagiaan.

Zikir di Masyarakat Peziarah Pondok al-Luqmaniyyah

Mayoritas latar belakang santri al-Luqmaniyyah adalah mahasiswa, yang dituntut kesibukan di dunia perkuliahan. Selain itu, sebagian santri juga tidak sedikit yang berkecimpung di dunia kerja dan keguruan. Sehingga keadaan itu sangat mempengaruhi spiritual sebagai santri pada hakikatnya. Bersamaan dengan itu, peran zikir dalam dunia pesantren juga turut kian surut akibat kesibukan

di luar pesantren.⁵³

Menanggapi keadaan itu K.H. Najib Salimi Alm. telah menerapkan sebuah kegiatan mujahadah sebagai kegiatan majelis zikir yang dapat mengimbangi kegiatan duniawi yang memungkinkan para santri lalai kepada tuhan. Di luar itu kegiatan zikir merupakan kesadaran masing - masing santri dalam memenuhi kebutuhan individu dan pesantren tidak ikut campur selain peraturan pesantren yang berlaku. Dalam kebiasaannya sebagian santri ada yang mengikuti kegiatan majelis zikir di luar kawasan pesantren seperti kegiatan *zirkul gafilin*, ziarah, mujahadah *ratibul haddad* dan lain-lain yang diselenggarakan pihak-pihak di luar kawasan pesantren.⁵⁴

Berangkat dari keadaan santri, peneliti mencoba menggali tentang zikir yang dilakukan di kawasan Luqmaniyyah. Bersama dengan itu peneliti juga mencoba menelusuri tentang sesuatu yang digunakan santri dalam berzikir. Untuk itu pembatasan sebuah penelitian sangat diperlukan, peneliti mencoba menggali alat bantu yang digunakan santri dalam berzikir yakni berupa biji tasbih.

Pondok Pesantren Al-Luqmaniyyah Yogyakarta mulai dibangun pada tahun 1998 M atas prakarsa H. Lukman Jamal Hasibuan, seorang pengusaha kelahiran Sumatera, dan selesai akhir tahun 1999 M. Kemudian diresmikan pada tanggal 9 Februari 2000 M oleh KH. Salimi, seorang tokoh agama asal Mlangi Sleman, dengan nama Pondok Pesantren Salaf Putra Putri Asrama Perguruan Islam (API) "Al-Luqmaniyyah". Penamaan ini diambil dari nama pendiri, yaitu Bapak H. Lukman.

Selanjutnya, Ponpes Al Luqmaniyyah diasuh oleh KH. Najib Salimi selama kurang lebih 11 tahun (2000-2011) dan sepeninggal beliau yakni tepatnya pada tanggal 02 Dzulqo'dah 1432 H / 30 September 2011, Ponpes. Al-Luqmaniyyah diasuh oleh istri beliau yakni Ibu Hj. Siti Chamnah Najib dengan di bantu oleh sanak keluarga beliau.

Dari segi materi pendidikan, Ponpes Al-Luqmaniyyah memiliki karakter yang mirip dengan sistem yang dipakai di API Tegalrejo, Magelang. Sebagai salah satu contoh, Ponpes Al-

Luqmaniyyah sangat menganjurkan para santrinya untuk *mujahadah* dan *riyadloh* sebagai sarana untuk mempersiapkan diri menerima ilmu yang bermanfaat. Setiap setelah maghrib dan sebelum subuh selalu terdengar lantunan dzikir *mujahadah* di masjid untuk santri putra dan Aula untuk santri putri Ponpes Al-Luqmaniyyah.

Dari beberapa angket yang telah disebarakan kepada santri putra secara obyektif, peneliti mendapatkan data yang dapat mewakili dari keseluruhan dari santri putra. Dari sekitar 400 santri yang terdiri dari 220 santri putri dan 180 santri putra, 28 sample yang didapat dari santri putra diantaranya hampir sebanding dalam jumlah ketika santri yang berzikir menggunakan biji tasbih dan menggunakan tasbih tangan. Sedangkan jumlah santri yang menggunakan tasbih digital sangatlah minim. Walaupun demikian, peneliti melihat mayoritas santri dalam berzikir lebih suka menggunakan tasbih tangan. Hal ini akan dijelaskan dalam penjelasan berikutnya.⁵⁵

Dari sebagian santri yang lebih memilih tasbih biji dalam zikir adalah karena beberapa alasan berikut, diantaranya: mengingatkan kepada Allah ketika memegang biji tasbih, karena lebih mendatangkan rasa yakin dalam spiritual, Karena mempermudah jumlah hitungan dalam melafalkan suatu wirid, lebih nyaman, sederhana, dan efektif, meniru kebiasaan para ulama salafi, karena sudah terbiasa dan karena terbuat dari kayu kauka yang berkhasiat menambah kesehatan tubuh juga saya pakai sebagai aksesoris.

Ketika santri menggunakan biji tasbih dalam zikir, santri akan merasakan sensasi yang lebih. Santri akan ingat bahwa fungsi tasbih adalah untuk zikir yang berarti mengingat kepada Allah. Santri merasa mantab dan tidak ragu dalam jumlah, lebih nyaman karena kefokusannya berzikir dan tidak terpecah akibat menghitung. Selain mengikuti kebiasaan para ulama', sebagian santri menggunakan biji tasbih sebagai aksesoris. Kelemahan dari biji tasbih adalah sering tertinggal atau lupa, selain itu ketika membawa tasbih terlihat mencolok sehingga mengganggu kekhusuan dalam hati. Sedangkan alasan santri yang lebih memilih tasbih tangan, berbeda dengan

⁵³ Observasi pada tanggal 7 Desember 2015.

⁵⁴ Rutinitas sebagian santri ketika kegiatan pesantren kosong.

⁵⁵ Observasi pada tanggal 7 Desember 2015.

alasan diatas, berikut alasan sebagian santri yang telah dirangkum: nyaman, praktis dan tidak ribet, lebih mudah menggunakannya, tidak menonjolkan bahwa sebenarnya sering melakukan zikir, selalu ada, kalo jenis lain sering hilang, lupa naruh atau ketinggalan, karena lupa membawa biji tasbih.

Santri yang memilih menggunakan tasbih tangan, mereka akan merasa simpel tanpa alat bantu tambahan. Selain itu, santri merasa nyaman karena tidak kelihatan mencolok ketika berzikir yang mengganggu hati dari kekhusuan dan santri tidak khawatir karena biji tasbih ketinggalan atau lupa. Sedangkan kelemahan dari tasbih tangan adalah ketika jumlah bilangannya banyak, maka akan kesulitan dalam menghitung di sisi lain otak manusia terbatas daya ingatnya.

Sedangkan tasbih digital sebenarnya sangat efektif ketika digunakan dalam berzikir, terutama dalam jumlah banyak. Dari ukurannya juga bervariasi, ada yang besar dan ada yang kecil sehingga lebih praktis ketika membawa. Tetapi kebanyakan santri jarang yang menggunakan tasbih digital karena latar belakang santri yang turut mempengaruhi. Selain itu minat dari kebutuhan zikir oleh santri terlihat sangat kurang, kemungkinan besar keadaan itu karena kurangnya pengetahuan akan pentingnya berzikir.

Pada umumnya tasbih tidak dibatasi oleh waktu karena tasbih merupakan alat bantu dalam zikir, sedangkan zikir sendiri dapat dilakukan kapanpun. Santri akan memakai tasbih ketika kegiatan mujahadah berlangsung, yang dilaksanakan setelah magrib dan sebelum subuh. Selain itu beberapa santri juga menggunakan ketika zikir malam dan kegiatan-kegiatan lain. Dari hasil penelitian yang didapat dari tanggapan para santri menunjukkan bahwa banyak waktu yang digunakan para santri untuk berzikir, diantaranya: setelah salat, mujahadah, ketika santai, perjalanan jauh, tiap kali sempat membawa, ketika menghambakan diri secara mendalam kepada Allah, dan ketika zikir yang diulang-ulang.

Dari berbagai santri yang berada di kawasan pesantren, sebagian dari mereka masih berusaha meluangkan waktunya untuk berzikir dan mereka berusaha melakukan secara istiqamah sehingga bacaanya akan berpengaruh terhadap

hidupnya.⁵⁶ Berbagai varian waktu tersebut peneliti menyimpulkan bahwa mayoritas santri ketika selesai salat ataupun kegiatan yang membutuhkan waktu sedikit maka akan menggunakan tasbih tangan karena bilangan yang terjangkau. Sedangkan ketika mujahadah, atau melakukan amalan tertentu yang membutuhkan jumlah dengan bilangan yang banyak maka akan menggunakan biji tasbih. Sedangkan ketika santri dalam keadaan santai ataupun dalam perjalanan yang tidak dibatasi waktu maka santri tidak memerlukan alat bantu karena tidak ada batasan dalam jumlah.

Dalam zikir, setiap orang mempunyai alasan dan tujuan yang berbeda-beda. Kesenjangan melakukan zikir sangat dipengaruhi oleh kebiasaan dan lingkungan masing-masing orang. Tidak heran ketika seseorang yang menikmati kesibukannya, maka kemungkinan besar ia akan lalai dengan Tuhannya. Berangkat dari tujuan yang bervariasi tersebut, insan yang berkepentingan akan terus bersemangat bersamaan dengan tujuan yang diinginkan. Berikut beberapa komentar responden tentang tujuan mereka berzikir: untuk mendekatkan diri kepada yang maha kuasa, untuk memuji dan mengagungkan pencipta, untuk memantapkan hati dalam berzikir, untuk menghilangkan keraguan dalam jumlah zikir, untuk lebih focus, agar tidak menghilangkan kekhusu'an zikir, agar dapat berdakwa yakni mengajak orang untuk berzikir, untuk membuat atsar zikir di biji tasbih dengan tanda jika tasbih semakin mengkilap maka berarti telah sering dipakai berzikir.

Dari mayoritas responden, mereka sepakat tujuan mereka menggunakan tasbih adalah sebagai alat bantu. Alat bantu disini beragam, yakni alat bantu menghitung, mengingat, memfokuskan pikiran, meyakinkan, dan lain-lain. Tetapi sebagian mereka juga menggunakan biji tasbih sebagai aksesoris,⁵⁷ selain itu sebagai saksi dan sebagai alat berdakwa, dalam artian secara simbolis mengajak untuk berzikir.⁵⁸

Amalan santri pada umumnya tidak jauh berbeda dengan amalan yang dilakukan pada masyarakat, berikut amalan santri sehingga

⁵⁶QS. Fushilat ayat 30.

⁵⁷Wawancara dengan saudara Muhammad Abdul Aziz 8 Desember 2015

⁵⁸Wawancara dengan Ahmad Dahlan Ruslan 8 Desember 2015

menggunakan biji tasbih; mujahadah, *zikrul gafilin*, wiridan setelah salat, wiridan harian, tasbih, tahmid, takbir serta tahlil dan ketika membaca wirid yang diulang-ulang.

Tentang fungsi dan kegunaan biji tasbih, santri memahami bahwa biji tasbih memberikan pengaruh yang cukup baik bagi kelangsungan zikir dan wirid seseorang. Hal ini dikarenakan dengan biji tasbih akan membuat seseorang lebih yakin, khusyu' dan fokus terhadap zikir dan wirid yang dilakukan.⁵⁹ Selain itu berbagai pemahaman santri tentang fungsi dan kegunaan biji tasbih akan dipaparkan. Berikut keterangannya; dapat menenangkan hati dan pikiran, untuk mempermudah bilangan tasbih gunanya untuk zikrullah, membuat asma' di biji tasbih tersebut, diyakini dalam hati *insyaallah* kelak sebagai saksi zikir kita di akhirat, lebih awet dibandingkan dengan yang lain. bisa digunakan sebagai aksesoris karena terbuat dari kayu yang tidak ada efek samping ketika ditempelkan kulit serta simpel digunakan.

Pandangan secara pokok para santri dalam memaknai biji tasbih adalah tidak jauh berbeda sebagaimana keterangan diatas. Biji tasbih juga diyakini sebagai saksi saat di akhirat kelak.⁶⁰ Tetapi ada juga yang memahami fungsi biji tasbih dapat dijadikan aksesoris karena diyakini terdapat khasiat dan potensi di dalamnya.

Dari observasi dan penyebaran anket yang dilakukan terhadap para santri, peneliti melihat bahwa secara sepenuhnya para santri mengamalkan anjuran zikir seperti yang dituntunkan Nabi Muhammad saw. Hal ini terlihat dari pengakuan para santri yang mengamalkan zikir setelah salat. Berikut hadis Nabi yang menganjurkan tentang zikir setelah salat;⁶¹

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ سَمِعَ اللَّهَ فِي دُبُرِ حَقٍّ صَلَاةً ثَلَاثًا وَتَلَاتِينَ وَحَدَّ اللَّهُ
أَلَا وَتَلَاتِينَ وَيَكْتَبُ اللَّهُ ثَلَاثًا وَتَلَاتِينَ فَتُكْرَمُ بِسَعَةِ وَتَسْعَوْنَ بِقَالَ تَمَّ الْمَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ
هُ لِلْعَالَمِينَ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ غَيْرَتُ خَطَابًا وَإِنْ كَانَتْ بِمِائَةِ رَيْبٍ أَلْبَحْرِ - وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ
بْنُ الصَّبَّاحِ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ زَيْدٍ عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي غَبِيْبَةَ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَلِيهِ

⁵⁹.Sebagaimana pendapat saudara Ramdhan Wagianto ketika berbingcang seputar biji tasbih.

⁶⁰Keterangan ini di jelaskan dalam dalam QS. Yasin. 65.

⁶¹Lihat MUSLIM – 939. Keterangan hadis di atas juga diriwayatkan oleh (AHMAD – 8478, 9878, MALIK – 439) <http://>

seperti apa bunyi hadis yang menganjurkan tentang zikir. Sebagian pengetahuan mereka tentang zikir terbatas pada ucapan-ucapan para Ustadz dan Kiai bahwa zikir dianjurkan oleh Nabi Muhammad SAW.⁶² Sebagian motif dan tujuan mereka juga sudah bercampur dengan tujuan-tujuan di luar zikir.⁶³ Seperti biji tasbih sebagai dakwa secara simbolis atau juga biji tasbih diyakini sebagai saksi.

Di lain sisi, pembahasan mengenai biji tasbih yang dipergunakan sebagai alat hitung dalam zikir tidak lah bisa dipermasalahkan, karena kejadian ini sudah dipraktikkan oleh sahabat pada masa Nabi, dan Nabi tidak melarang atau mencela. Terdapat riwayat dari Shafiyah binti Huyai *Radhiallahu 'Anha*, dia berkata:

"Rasulullah *Shallallahu 'Alaihi wa Sallam* masuk menemui saya, dan dihadapan saya ada 4000 biji yang saya gunakan untuk bertasbih. Beliau bersabda: "Engkau bertasbih dengan ini, maukah kau aku ajarkan dengan sesuatu yang nilainya lebih banyak dari tasbihmu ini?" Aku menjawab: "Tentu, ajarkanlah aku." Beliau bersabda: "Ucapkanlah, *Subhanallah 'Adada Khalqih* (Maha Suci Allah Sebanyak jumlah makhlukNya)."⁶⁴

Dari hadis di atas menunjukkan bahwa apa yang dilakukan wanita tersebut dan Shafiyah binti Hayay tidak diingkari oleh Rasulullah Saw., beliau hanya memberikan cara yang lebih mudah atau lebih utama, dibanding apa yang dilakukannya dengan menghitung banyak biji atau kerikil –yaitu dengan lafal dzikir tersebut. Karena memang adakalanya dzikir dianjurkan untuk dibaca dalam bentuk jumlah tertentu.⁶⁵ Sehingga menjadikan para pelakunya memanfaatkan suatu alat yang berfungsi untuk membantu mengingat jumlah bacaan dzikir tersebut, bahkan mampu pula digunakan untuk

[/ hadith . al - i s l a m . c o m / Loader.aspx?pageid=194&BookID=28&TOCID=1](http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=194&BookID=28&TOCID=1)

⁶²Keterangan ini sebagaimana diutarakan oleh saudara M. Syafi'i M.M dan M. Farid.

⁶³Bercampur di sini seperti halnya tujuan sebagian santri yang menggunakan zikir sebagai asma' atau memaknai zikir sebagai suatu energi yang dapat diambil khasiatnya ke dalam kehidupannya.

⁶⁴HR. Tirmidzi No. 3554, Al Hakim No. 2008, Abu Ya'la No. 7 1 1 8 [http:// hadith . al - i s l a m . c o m / Loader.aspx?pageid=194&BookID=28&TOCID=1](http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=194&BookID=28&TOCID=1)

⁶⁵Hadis riwayat Muslim, bahwa Nabi Saw. memerintahkan berdzikir pada bilangan-bilangan tertentu. Misalnya, bertasbih (*tasbih*) 33 kali, memuji Allah (*tahmid*) 33 kali dan bertakbir 33 kali, pada setiap selesai mengerjakan sholat 5 waktu. Lihat dalam

menambah gairah dalam berdzikir. Hemat kata, dapat diambil salah satu pengertian dari peristiwa tersebut bahwa dalam pelaksanaan zikir yang berbilang tersebut dapat dilakukan dengan memakai alat tertentu, yaitu memakai biji-bijian yang dirangkai dengan jumlah tertentu yang disebut dengan istilah ‘tasbih’.

Fenomena yang dilakukan santri Luqmaniyyah yang lebih banyak menggunakan tasbih tangan daripada tasbih biji, peneliti berkesimpulan bahwa bahwa santri lebih menyukai atau nyaman menggunakan tasbih tangan daripada tasbih biji. Hal ini juga sejalan dengan keterangan hadis yang memungkinkan bahwa asal praktik zikir menggunakan tangan adalah sebuah pengamalan daripada hadis berikut;^{66 67}

عَدْنَا حُفْنُ بْنُ عَمْرِو حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ عَصَلْتَانِ أَوْ حَلَّتَانِ لَا يَحَابِطُ عَلَيْهِمَا عَبْدٌ مَسْلُومٌ إِلَّا دَخَلَ الْجَنَّةَ هَمًّا يَبِيرُ وَمَنْ يَتَعَمَلُ بِمَا قِيلَ يَسْتَبِحُ فِي دُنُورٍ كَثْرًا مَلَاحَ عَشْرًا وَيَعْدُ عَشْرًا وَيَكْتَبُ عَشْرًا فَذَلِكَ حَشَمُونَ وَمَاةٌ بِاللِّسَانِ وَلَيْتُ يَحْسُنُ مَاةٍ فِي الْمَبِيتِ وَيَكْتَبُ أَرْبَعًا وَثَلَاثِينَ إِذَا أَعَدَّ مَطْخَعَهُ وَيَعْدُ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ وَيَسْتَبِحُ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ تِلْكَ مَاةٌ بِاللِّسَانِ وَلَيْتُ فِي الْمَبِيتِ لَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَوَلَّاهَا بِكَوْءٍ.....
عَدْنِي إِسْحَاقُ أَحْمَدُ بْنُ أَبِي حَسَنٍ عَنْ أَبِي صَالِحٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ نَهَيْتَ الْهَلْنَ لِلدُّنُورِ بِاللِّسَانِ وَالشَّعِيمِ الْعَقِيمِ قَالَ حَيْثُ ذَاكَ قَالُوا صَلُّوا عَمَّا صَلَّيْنَا وَجَاهَدُوا عَمَّا جَاهَدْنَا وَأَتَّقُوا مِمَّنْ نَحْنُو لِمُؤَامِرِهِمْ وَيَسْتَبِحُ لَنَا لَعْوَالٌ قَالَ لَدَلَا أَحْمَرِيهِمْ بِأَمْرِ تَدْرِيهِمْ مِمَّنْ قَبْلَكُمْ وَتَسْبِيحُونَ مِنْ جَاءَ بَعْدَكُمْ وَلَا أُنِي أَحَدٌ يَحْتَلُّ مَا جَلَّتْ بِهِ إِلَّا مِنْ جَاءَ بَعْدِيهِ سَمِعْتُهُمْ فِي دُنُورٍ كَثْرًا مَلَاحَ عَشْرًا وَيَعْدُونَ عَشْرًا وَيَكْتَبُونَ عَشْرًا

Fenomena yang sama juga ditemukan dalam kegiatan zikir yang dilakukan oleh para santri di pesantren Luqmaniyah Yogyakarta. Kebanyakan santri melakukan zikir hanya dengan memakai tangan biasa sebagaimana yang dituturkan dalam hadis Nabi yang ditradisikan menjadi *living sunnah*. Mereka itu melaksanakan zikir adalah dalam konteks untuk melestarikan tradisi yang dibangun oleh Nabi Muhammad saw. Hal ini menurut mereka merupakan sesuatu yang layak dilakukan karena dengan memakai biji tasbih tangan sendiri akan menjadikan nilai kenabian tetap terjaga dengan baik. Tentu saja, bagi mereka dengan memakai biji tasbih tangan akan menjadikan kesehatan dan ketenangan dalam

melakukan ibadah.

Apa yang dilakukan santri Luqmaniyah tersebut menggambarkan penjagaan tradisi yang dibangun oleh Nabi Muhammad saw. Namun, mereka juga tidak mengelak adanya pemakaian biji tasbih. Biji tasbih dimungkinkan dengan adopsi keterangan hadis yang menjadi tradisi pada zaman dahulu yakni memakai bebatuan dalam sarana mengitung untuk berzikir. Sarana bebatuan, dalam hal ini dimaknai adalah melalui biji tasbih yang sekarang bisa beragam bentuknya, seperti kayu atau batu-batuan atau kaca dan sebagainya. Kesemuanya itu adalah merupakan inovasi perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi yang dapat diakses dalam pembuatan biji tasbih.

D. SIMPULAN

Berdasarkan atas kajian di atas, maka dapat disimpulkan bahwa zikir memakai biji tasbih merupakan fenomena keagamaan yang merupakan praktek yang bersumber dari Nabi saw. dalam prakteknya, umat Islam yang melakukan zikir berbeda-beda sesuai dengan kebutuhan keseharian dalam melakukan zikir. Jika zikir dalam keseharian untuk sehabis shalat, maka cukup dilakukan dengan tangan atau jari. Sedangkan jika memakai tasbih maka digunakan tasbih yang sederhana yang jumlahnya 33 atau 99 buah. Zikir ini sifatnya pendek. Namun jika zikirnya lebih dari itu maka akan menggunakan tasbih digital. Namun jika zikirnya lebih dari itu atau digunakan untuk aktivitas maka akan menggunakan tasbih digital, hal ini menghindari perhatian dari khalayak umum.[]

Muhy al-Din Abi Zakariya Yahya bin Syarf al-Nawawi, *Riyadh al-Shalihin min Kalam Sayyid al-Mursalin* (Kairo: al-Maktabah al-Qayyimah, 2006). Masih banyak lagi hadis-hadis yang menerangkan tentang dzikir yang berbilang dan dianjurkan oleh Nabi Saw. kepada umat Muslim.

⁶⁶ABU DAWUD - 4404. <http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=194&BookID=28&TOCID=1>

⁶⁷BUKHORI - 5854. <http://hadith.al-islam.com/Loader.aspx?pageid=194&BookID=28&TOCID=1>

DAFTAR PUSTAKA

- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. "Menafsir 'al-Qur'an yang Hidup', Memaknai al-Qur'anisasi Kehidupan: Perspektif Antropologi Budaya", *Makalah Seminar "Living Qur'an: Al-Qur'an sebagai Fenomena Sosial Budaya"*, Yogyakarta, 13-15 Maret 2005.
- Alaywi, Ibn Khalifah. *Jami' al-Sahih al-Azkar min al-Sunnah al-Nabi al-Mukhtar wa Mawsuat Syarhuha Masyariq al-Anwar wa Dalail Wujudillah'Inda Zikr Sifatih al-'Aliyah*. t.t.p: Dar al-Anwar, 1996.
- Amili, Muhammad Ahmad Hijazi. *al-Du'a wa al-Zikr fi al-Slat wa Asaruha fi al-Tarbiyah*, T.Tt: Dar al-Mahajjah li al-Tiba'ah wa al-Nasyr wa al-Tauzi', 2007.
- Amru, Harahap Khoirul dan Dalimunthe, Reza Pahlevi. *Dahsyatnya Do'a dan Zikir*. Jakarta: Kultum Media, 2008.
- Badruzzaman, Ahmad Dimiyati. *Zikir Berjamaah Zunnah atau Bid'ah*. Jakarta: Republika, 2003.
- Baqi, M. Fuad Abdul. *Mu'jam Al-Mufahras li Al-Faz al-Qur'an Al-Karim*. Beirut: Dar al-Fikr al-Islami, 2000.
- Barata, Jimmy Wahyudi dan al-Kalam. *25 Aplikasi Islam Populer*. Jakarta: Elekmedia Komputindo, 2010.
- Fanani, Achmad. *Arsitektur Masjid*. Yogyakarta: Bentang, 2009..
- Fattah, Munawwir Abdul. *Tradisi Orang-orang NU*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2006.
- Fazlurrahman, 'Concept Sunnah, Ijtihad And Ijma' In The Early Period', *Islamic Studies*, 1, 1 1962.
- Fazlurrahman. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Central Institute of Islamic Research, 1965.
- Hafil, Ach. Shodiqil. Studi atas Zikir Tarekat Masyarakat Urban Jemaah Tariqat Qadiriyyah Naqsyabandiyah di Jakarta, Maraji: Jurnal Studi Keislaman Vol. 1 No. 1 September 2014.
- Hidayat, R. Aris. Makna Ritual dalam Risliah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, Jurnal Analisa Vol. 17 No. 1 Januari-0Juni 2010, 105-116.
- Imam, Abi al-Fath Muhammad ibn Muhammad Ay ibn. *Silah al-Mu'min fi al-Du'a wa al-Zikr*. t.t.p: Dar al-Afaq al-Arabiyyah, 2007.
- Jauharî, al-Shihâh fî al-Lughah, Juz I, Maktabah Syâmilah: <http://alwarraq.com>. 2007.
- Jauziyyah, Ibn Qayyim. *Fawa'id al-Azkar*. t.t.p: Maktabah al-Awlad al-Syaikh al-Turas, 2000.
- Mahmud, Moh. Natsir. "Studi Al-Qur'an dengan Pendekatan Historisisme dan Fenomenologi Evaluasi Terhadap Pandangan Barat tentang Al-Qur'an" *Disertasi Program Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga*, 1992.
- Mandzur, Ibnu Lisan al-'Arab Juz 1. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996.
- Musthofa. Motivasi Zikir, al-Tahrir Vol. 13 no. 1 Mei 2013.
- Nawawi, Muhy al-Din Abi Zakariya Yahya bin Syarf. *Riyadh al-Shalihin min Kalam Sayyid al-Mursalin*. Kairo: al-Maktabah al-Qayyimah, 2006.
- Poche, Christian. 1978. "Zikr and Musicology". *The World of Music* 20 (1). [Florian Noetzel GmbH Verlag, VWB - Verlag für Wissenschaft und Bildung, Bärenreiter, Schott Music GmbH & Co. KG]: 59-73. <http://www.jstor.org/stable/43562540>.
- Ruslan, Ragam Zikir dalam al-Qur'an Jurnal Khazanah Vol. XII, No. 1 Januari Juni 2014.
- Saeed, Abdullah. 'Fazlurrahman: a Framework for Interpreting the Ethico-legal Content of the Qur'an', dalam *Modern Muslim Intellectuals and the Qur'an*, Suha Taji-Farouki (Ed.), London: Oxford University Press, 2004.
- Soekanto, Soerjono. *Sosiologi Suatu Pengantar*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2002.
- Sukiman dan Jumhan Pida, Model Pembinaan Moral Keagamaan Anggota Jamaah Zikir Istighasah di Yogyakarta, Jurnal Penelitian dan Evaluasi, Vol. 4 no. 5 Tahun 2002.
- Waardenburg, Jacques. *Classical Approaches to the Study of Religion*. Paris: Mouton the Hague, 1973.
- Werbner, Pnina.. "Stamping the Earth with the Name of Allah: Zikr and the Sacralizing of Space Among British Muslims". *Cultural Anthropology* 11 (3). 1996, Wiley: 309-38. <http://www.jstor.org/stable/656297>.
- Zayd, Bakr bin Abdullah Abu. *al-Subhah Tarikhuhu wa Hukmuh*. Riyadh: Darul 'Ashimah, 1998.

METAKONDISI PENGURUS DKM DI KOTA BOGOR: DARI KARAKTERISTIK PERSONAL SAMPAI DENGAN KINERJA

M. TAUFIK HIDAYATULLOH*

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan tentang karakteristik personal, motivasi, serta kinerja pengurus DKM masjid. Selain itu, penelitian ini juga bertujuan untuk menjabarkan kepemimpinan ketua DKM masjid serta kompetensi manajerialnya. Penelitian ini dilakukan dari bulan Mei-November 2015 di Kota Bogor dengan jumlah responden 215 orang sebagai sampel. Penentuan jumlah sampel di tiap kecamatan dilakukan dengan teknik *proportionate stratified random sampling*. Data penelitian diolah dengan cara analisis statistik deskriptif.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa secara umum, pengurus DKM masjid berada pada usia produktif dalam bekerja dengan tingkat orientasi belajar yang tinggi. Motivasi kerja pengurus DKM ini juga tergolong sedang cenderung ke tinggi, dengan motivasi terbesar adalah dorongan untuk berafiliasi. Namun demikian, kinerja pengurus DKM masjid secara keseluruhan cenderung sedang ke rendah dengan kinerja tertinggi pada pelaksanaan program. Terkait dengan kepemimpinan ketua DKM, level kepemimpinan berada pada kategori sedang cenderung ke tinggi, dengan aspek kepemimpinan tertinggi pada kemampuan berhubungan dengan orang lain. Kompetensi manajerial ketua DKM pada umumnya berada pada kategori sedang cenderung ke tinggi khususnya pada kompetensi kerjasama internal.

KATA KUNCI:

Pengurus DKM Masjid, Kompetensi Manajerial, Kinerja

ABSTRAK

This study aimed at describing the personal characteristics, motivation, and performance of mosque committee members (Dewan Kemakmuran Masjid). In addition, this study also attempted to describe the leadership and the managerial competence of the mosque committee chairmen. This study was conducted from May to November 2015 in Bogor regency with 215 respondents as the sample. The number of samples in each district was determined by using proportionate stratified random sampling technique. Data were analyzed by using descriptive statistical analysis.

The results showed that in general, the DKM members are in the productive age with high level of learning orientation. Their motivation can be classified as moderate to high, particularly on the motivation to affiliate. However, the performance of the DKM members as a whole tends to be low, with the highest performance in the program implementation. On the other hand, the leadership of DKM chairmen is categorized as middle to high, with the highest score in the ability to relate to others. Additionally, their managerial competence in general is in the moderate to high category, particularly in the internal cooperation.

KEY WORDS:

Mosque Committee Members, DKM, Leadership, Managerial Competence

*) Penyuluh Agama Islam Kemenag Kab. Bogor, Jl. Bersih No. 1, Komplek Pemda Cibinong Bogor, Jawa Barat-Indonesia.
Email: taufikmtht@yahoo.co.id

** Naskah diterima Maret 2016, direvisi Penulis Mei 2016, disetujui untuk diterbitkan Juni 2016

A. PENDAHULUAN

Latar Belakang Masalah

Sebagai negara Muslim besar, Indonesia tentu saja memiliki sedemikian besar masjid sebagai tempat beribadah. Peran sentral masjid sangat berkaitan erat dengan perkembangan ajaran Islam. Tidak disangsikan bahwa masjid mengalami berbagai kondisi perkembangan yang berbeda antara satu zaman dengan zaman lainnya. Berkaitan dengan keberadaan masjid di Indonesia muncul tiga fenomena¹:

1. Di banyak daerah di Indonesia, masjid memiliki ikatan yang kuat dan solid dengan warga masyarakat, masjid juga sebagai pusat kegiatan pendidikan, pengajaran, dan kegiatan sosial. Seperti di Minangkabau, masjid menduduki tempat penting dalam struktur sosial dan keagamaan masyarakat. Fungsinya sebagai tempat penginapan anak-anak bujang tidak berubah, lalu fungsi tersebut diperluas menjadi tempat pengajaran dan pendidikan, menjadi tempat mengaji, belajar agama dan tempat membahas masalah yang ada di masyarakat. Demikian juga di daerah-daerah lain yang kental kehidupan beragamanya, juga di pesantren-pesantren, masjid merupakan pusat kegiatan keagamaan sekaligus kegiatan kemasyarakatan.
2. Dari jumlah masjid yang besar tersebut, baru sebagian kecil yang telah dimanfaatkan secara maksimal untuk kemakmuran masyarakat di lingkungannya. Sebagian lagi dibangun hanya sebagai pelengkap, sepi jamaah, sepi kegiatan. Kekurangberdayaan masjid dalam membina umat, tampak di beberapa daerah. Di kota-kota, misalnya, memang banyak masjid yang secara fisik sangat indah dengan lokasi yang strategis, tapi jamaahnya tak lebih dari satu baris (*shaf*). Beberapa masjid malah hanya berfungsi untuk shalat Jumat. Tidak ada kaitan antara masjid dengan kegiatan sosial-kemasyarakatan di sekitarnya.
3. Dalam satu dasawarsa terakhir muncul fenomena yang cukup menggembirakan yaitu "kembali ke masjid". Dimulai dengan bermunculan penelitian, kajian, seminar, dan artikel yang memetakan fungsi masjid dalam membina umat sekitarnya. Kegiatan tersebut

menemukan fakta ilmiah di lapangan bahwa jumlah masjid memang terus meningkat namun fungsi masjid belum optimal. Hasil tersebut kemudian diikuti dengan munculnya kesadaran untuk meningkatkan fungsi masjid dengan berbagai cara, salah satunya adalah upaya perbaikan "manajemen masjid" yang dilakukan baik dalam bentuk sumbangan pemikiran konsep-konsep melalui artikel, buku, internet maupun upaya untuk memasyarakatkan melalui pelatihan-pelatihan, upaya penerapan manajemen masjid, hingga pemberian penghargaan untuk masjid yang berprestasi sebagai upaya memberikan percontohan dan memotivasi ke arah perbaikan.

Paparan kondisi di atas merupakan gambaran respon yang sedemikian rupa atas kondisi zaman di mana ummat Islam menghadapi berbagai kesulitan di berbagai bidang untuk bangkit di panggung dunia ditunjukkan dengan upaya melakukan perubahan *social religious engineering* melalui revitalisasi masjid. Hal itu bukannya tanpa contoh. Karena berdasarkan catatan sejarah banyak dibahas betapa Nabi Muhammad SAW bersama dengan kaum Muhajirin dan kaum Anshar membangun masjid, yaitu masjid Quba' dan Nabawi. Masjid tersebut secara umum berfungsi sebagai tempat pelaksanaan ibadah *Mahdlah*, pusat pemerintahan, dan layanan publik, pusat pertemuan dan informasi, tempat berlatih bela diri dan perang-perangan, balai pengobatan, tempat mempelajari ilmu (sekolah dan perguruan tinggi), tempat untuk mengadili perkara, tempat tawanan perang, tempat pergelaran seni dan budaya, serambi masjid untuk ruang menginap tamu dari luar kota, dan pusat kegiatan perekonomian².

Dilihat pada sisi ini kita bisa melihat, kesederhanaan sebuah institusi atau pranata masjid pada masa-masa awal perkembangan ajaran Islam dari sisi fisik tetapi sangat kaya dengan berbagai fungsi seperti; ideologi, politik, ekonomi, sosial, budaya, pertahanan dan keamanan. Masa-masa selanjutnya dari

¹Ruspita Rani Pertiwi. "Manajemen Dakwah Berbasis Masjid", Jurnal Manajemen Dakwah. Vol. I No. 1 Juli-Desember 2008, Hal. 54

²Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Kementerian Agama RI. *Standar Masjid*. (Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Kementerian Agama RI, 2011). Hal. 4

perkembangan masjid dalam masa kejayaan peradaban Islam mengalami kemajuan. Namun seiring dengan kemunduran umat Islam di berbagai bidang ikut menjadikan masjid mengalami perkembangan yang kurang menggembirakan. Masjid menjadi sepi dari berbagai kegiatan dan kurang diperankan sebagai pusat kajian keilmuan Islam. Kebanyakan masjid hanya digunakan sebagai tempat untuk melakukan kajian pengajian biasa atau menyelenggarakan majelis zikir.

Berdasarkan realitas tersebut, maka revitalisasi fungsi masjid tampaknya harus dilakukan. Ada harapan besar perbaikan umat dapat difasilitasi masjid, karena masjid telah memiliki citra dalam pandangan setiap orang sebagai lembaga yang bermoral, baik, dan terpercaya. Modal inilah yang hendaknya dapat dimanfaatkan oleh para pengelola masjid untuk menangani masalah-masalah umat melalui program takmir masjid. Harapan ini sejatinya merupakan sesuatu yang sangat relevan dengan kondisi ideal karena dalam Islam, masjid adalah pilar utama dan terpenting bagi pembentukan masyarakat Islam.

Untuk membawa perubahan melalui berbagai kegiatan memakmurkan masjid tersebut tentu saja memerlukan kualitas manusia pengurus masjid yang unggul. Oleh sebab itu peningkatan kualitas pengurus DKM masjid menjadi salah satu poin kunci. Berdasarkan hal tersebut perlu dilakukan penelitian tentang beberapa peubah yang berkaitan dengan kinerja pengurus DKM masjid.

Masalah, Tujuan, dan Kegunaan Penelitian

1. Masalah Penelitian

Berdasarkan latar belakang di atas, maka permasalahan yang akan dikaji adalah: Bagaimana karakteristik personal pengurus DKM masjid?, Bagaimana kepemimpinan ketua DKM masjid?, Bagaimana kompetensi manajerial ketua DKM masjid?, Bagaimana motivasi pengurus DKM masjid?, Dan bagaimana kinerja pengurus DKM masjid?

2. Tujuan Penelitian

Tujuan yang ingin dicapai, yaitu untuk ; mendeskripsikan karakteristik personal pengurus DKM masjid, mendeskripsikan kepemimpinan ketua DKM masjid, kompetensi manajerial ketua DKM masjid, motivasi pengurus DKM masjid,

kinerja pengurus DKM masjid.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan rancangan *ex post facto* yang dilaksanakan selama empat bulan yang dimulai pada bulan Juni sampai September 2015. Lokasi penelitian adalah Kota Bogor dengan pertimbangan memiliki kehidupan keagamaan yang semarak di tengah keragaman struktur sosial masyarakatnya, penduduknya heterogen dalam hal keagamaan.

Pengurus DKM masjid yang ada di Kota Bogor merupakan populasi kelompok yang diamati pada penelitian ini. Jumlah populasi kelompok seluruhnya berjumlah 763 DKM masjid. Sampel kelompok penelitian ditetapkan sebanyak 10 % atau berjumlah 76 DKM masjid yang terpilih secara acak. Sampel kelompok tersebut masing-masing beranggotakan 6 pengurus, sehingga jumlah populasi sebanyak 456 pengurus DKM masjid.

Tabel 1. Jumlah sampel pengurus DKM masjid setiap kecamatan

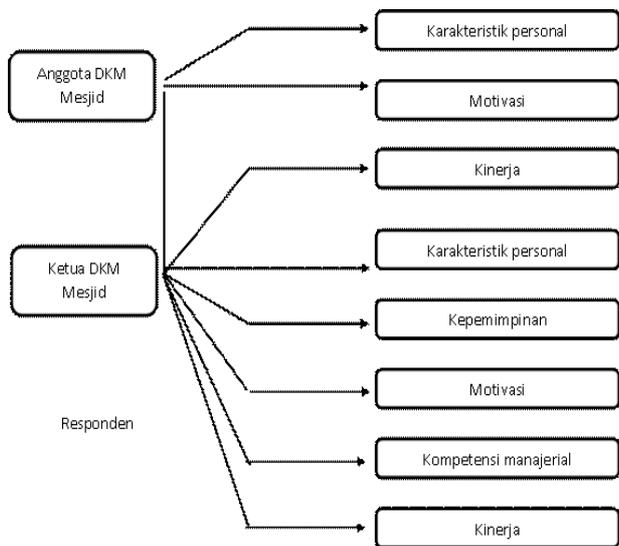
No	Kecamatan	Ukuran populasi kecamatan	Ukuran sampel kecamatan	n ketua / n anggota DKM
1	Bogor Selatan	N ₁ = 176	n ₁ = 50	17 ketua / 33 anggota
2	Bogor Timur	N ₂ = 88	n ₂ = 25	8 ketua / 17 anggota
3	Bogor Utara	N ₃ = 115	n ₃ = 32	12 ketua / 20 anggota
4	Bogor Tengah	N ₄ = 91	n ₄ = 26	10 ketua / 16 anggota
5	Bogor Barat	N ₅ = 183	n ₅ = 51	18 ketua / 33 anggota
6	Tanah Sereal	N ₆ = 110	n ₆ = 31	11 ketua / 20 anggota
Total		763	215	76 ketua / 139 anggota

Ukuran sampel diambil menurut rumus Slovin³ dengan tingkat kesalahan sebesar 5 % sehingga diperoleh sampel sebanyak 213 orang yang digenapkan menjadi 215 orang. Selanjutnya, penentuan jumlah sampel di tiap kecamatan dilakukan dengan teknik *proportionate stratified random sampling*. Komposisi lengkap tentang jumlah sampel setiap kecamatan dapat dilihat pada Tabel 1.

Data penelitian mencakup data tentang peubah yang digunakan dalam penelitian ini, di mana peubah dikembangkan dari konstruk tertentu. Pada penelitian ini, data dikumpulkan dengan menggunakan angket, observasi, dan

³ Sevilla CG, JA Orhave; Punsalam TG; Regala BP; Uriarte GG. *Pengantar Metode Penelitian*. (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1993).

diperdalam dengan melakukan wawancara semi terstruktur.



Gambar 1. Konstruk penelitian

Data penelitian diolah sesuai dengan tujuan penelitian. Mengingat kerumitan pengolahan data, maka perhitungannya menggunakan bantuan Program SPSS versi 16.0. Analisis data selengkapnya terdiri dari; (1) Sebaran kategori peubah yang diteliti, dianalisis dengan menggunakan analisis statistik deskriptif. Data deskripsi yang disajikan akan diberi skor 1 sampai dengan 4, kemudian dibagi atas empat kategori, yaitu kategori sangat rendah, kategori rendah, kategori tinggi dan kategori sangat tinggi. Tujuan pembagian data tersebut untuk mereduksi data asli yang kompleks menjadi data yang lebih dapat dikelola⁴. (2) Analisis kualitatif dilakukan dengan menggunakan pendekatan induktif, yaitu dari hasil wawancara semi terstruktur dan hasil pengamatan di lapangan. Hal ini dimaksudkan untuk memahami keadaan yang sebenarnya dari objek penelitian.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Karakteristik Personal Pengurus DKM Masjid

Karakteristik responden dilihat dari sisi usia berada pada selang antara 24 sampai dengan 85 tahun dengan rata-rata mencapai 48,9 tahun. Melihat karakteristik usia ini maka dapat

dikatakan bahwa responden termasuk pada kategori usia produktif. Selain itu juga, dilihat dari usia pengurus yang rata-ratanya hampir mencapai usia kepala 5 menunjukkan posisi pengurus yang berada pada kondisi sedang berada ditahap “sedang didengar suaranya” atas semua dedikasinya selama ini dan ditambah usia matang dalam kehidupan sehari-hari.

Pengalaman responden dalam mengelola masjid berkisar antara 1 sampai dengan 48 tahun, dengan rata-rata mencapai 6,9 tahun. Informasi ini menunjukkan bahwa sebagian besar responden setidaknya pernah menduduki sebagai pengurus DKM masjid selama minimal dua periode kepengurusan (bila satu periode kepengurusan berdurasi 3 tahun). Dapat dikatakan bahwa mereka belum memiliki cukup pengalaman dalam mengelola masjid bila ukurannya mengacu pada pengalaman tertinggi selama 48 tahun pengabdian sebagai pengurus DKM masjid. Sebaliknya, bisa juga dikategorikan sudah memiliki cukup pengalaman bila dibandingkan dengan pengalaman terendah pengurus masjid selama 1 tahun pengabdian.

Tabel 2. Sebaran karakteristik personal (Tahun 2015)

Peubah	Pengukuran	Rataan		Total (215 orang)
		Ketua DKM (76 orang)	Anggota DKM (139 orang)	
Usia	Tahun	53.3	46.6	48.9
Pengalaman mengelola masjid	Tahun	7.6	6.5	6.9
Tingkat pendidikan formal	Tahun	13.2	11.9	12.4
Tingkat pendidikan non formal / pesantren	Tahun	4.4	2.8	3.4
Tingkat kekosmopolitan	Skor	36.1	30.1	32.2
Tingkat orientasi belajar	Skor	75.7	76.3	76.1

Keterangan :

Skor Rendah; 0-59; Sedang; 60-79; Tinggi; 80-100

Tingkat pendidikan formal responden mencapai rata-rata 12,4 tahun. Hal ini menunjukkan bahwa responden memiliki tingkat pendidikan yang sedang dengan pernah menempuh pendidikan sekurang-kurangnya Sekolah Menengah Atas. Capaian tingkat pendidikan tersebut belum berada pada tingkat pendidikan yang ideal untuk melakukan pemberdayaan sosial keagamaan melalui sarana masjid tersebut (kemampuan mencipta program dan mewujudkannya), namun cukup mampu memberi kemampuan pemahaman akan fungsi

⁴E. Babbie. *The Practice of Social Research*. (Australia: Thomson-Wadsworth, 2004)

tugas bidang pekerjaannya. Melalui pendidikan formal yang berhasil dicapai responden akan dapat memunculkan kemampuan tertentu (minimal dapat memberikan informasi atau inovasi tertentu dari luar yang bermanfaat bagi pelayanan) yang secara langsung atau tidak langsung berpengaruh terhadap pelaksanaan tugasnya. Hal tersebut juga ditemukan pada petani oleh Balanckenburg dan Sach⁵ bahwa elemen pendidikan dan kemungkinan informasi yang lebih baik menghadapkan petani pada pengaruh sistem nilai yang asing dan menyadarkan mereka akan relativitas kekuatan sendiri.

Meskipun terdapat kekurangan pendidikan formal tersebut segera ditutupi dengan capaian pendidikan non formal / pesantren. Pendidikan non formal / pesantren responden sebagian besar (53.6 %) berada pada kategori rendah (0-4 tahun) dengan rata-rata tahun tempuh pesantren mencapai 3.4 tahun dari tahun tempuh tertinggi mencapai 15 tahun. Kondisi sebagian besar responden yang pernah menempuh pendidikan pesantren ikut memberikan kontribusi bagi pelayanan keajaamaan. Pengurus dalam hal ini memiliki kepercayaan diri lebih terutama dalam memberikan informasi yang bersifat keagamaan (pelayanan yang bersifat keritualan). Pendidikan non formal melalui pesantren juga memberikan peningkatan kemampuan belajar seseorang terutama dalam bidang pengetahuan keagamaan.

Melihat keterkaitan pendidikan non formal / pesantren yang rendah dengan usia responden yang memiliki rata-rata berusia muda, maka kecenderungan responden yang semakin berusialah yang semakin memiliki capaian pendidikan non formal / pesantren yang tinggi. Tingkat kekosmopolitan responden mencapai rata-rata skor 32.2. Hal ini menandakan responden memiliki tingkat kekosmopolitan yang rendah. Kesibukan dalam bekerja ataupun sedikitnya waktu yang disediakan untuk mengelola masjid menjadi sebab rendahnya tingkat kekosmopolitan responden ini.

Dalam semua hal, ketua DKM masjid memiliki karakteristik personal yang lebih tinggi bila dibandingkan dengan anggota DKM masjid, kecuali dalam tingkat orientasi belajar (yang termasuk dalam kategori sedang), di mana ketua

DKM masjid memiliki skor lebih kecil bila dibandingkan dengan anggota DKM masjid. Hal ini terkait dengan harapan dari upaya belajar yang lebih tinggi dimiliki anggota DKM masjid dibandingkan dengan ketua DKM masjid.

2. Kepemimpinan Ketua DKM Masjid

Merujuk pada Tabel 3. diketahui bahwa kepemimpinan ketua DKM masjid berada pada kategori sedang (rata-rata mencapai 75.6). Dalam hal kepemimpinan ini, persepsi ketua DKM masjid selalu lebih tinggi dari persepsi anggota DKM masjid. Hal ini bisa disebabkan oleh penilaian terhadap diri personal cenderung lebih positif dibandingkan dengan orang lain. Secara umum, skor tertinggi ada pada kemampuan berhubungan dengan orang lain dan skor terendah ada pada kemampuan teknis.

Ketua DKM masjid menilai kemampuan berhubungan dengan orang lain lebih tinggi dari pada kemampuan konseptual dirinya. Hal ini berbeda dengan persepsi anggota DKM masjid yang menilai bahwa kemampuan berhubungan dengan orang lain dan kemampuan konseptual dari ketua DKM masjid memiliki nilai yang sama besar.

Penjelasan logis tentang persepsi lebih tinggi ketua DKM masjid terhadap kemampuan berhubungan dengan orang lain menunjukkan peran *power* atau pusat interaksi dalam organisasi yang memberinya peran dan kesempatan lebih besar dari pada anggota. Perbedaan persepsi paling terbesar di antara ketua dan anggota DKM masjid tertuju pada kemampuan berhubungan dengan orang lain.

Kemampuan berhubungan dengan orang lain ini direpresentasikan dengan memberikan teguran yang santun kepada anggota pengurus yang melakukan kesalahan dalam melaksanakan tugas, mengarahkan anggota pengurus untuk meningkatkan keterampilan melayani jamaah, mendukung perilaku kerja dari anggota pengurus untuk kemajuan organisasi, terbuka terhadap masukan dari anggota pengurus untuk mencapai tujuan organisasi, berempati dengan keadaan pengurus, memberikan bimbingan dan pengarahan kerja terhadap bawahan, menyediakan waktu untuk membantu anggota dalam mengembangkan kemampuan menyelesaikan tugasnya.

Sebagai perwakilan representatif dari DKM

⁵Diacu dalam Hohnholz. *Sosiologi Pertanian*. (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1990). Hal. 43

masjid, ketua DKM secara formal banyak melakukan berbagai hubungan baik secara internal maupun eksternal, baik dengan individual maupun organisasional. Hal ini disebabkan secara natural bahwa bentuk kepemimpinan merupakan hasil dari semua hubungan yang terjadi di suatu lingkup tertentu. Hal ini sesuai dengan pendapat Sulistiyani dan Rosidah yang menyatakan bahwa seorang pemimpin merupakan produk dari hubungan-hubungannya yang fungsional dengan individu-individu tertentu dalam kelompok pada organisasi tertentu⁶.

Tabel 3. Sebaran kepemimpinan ketua DKM masjid (Tahun 2015)

Peubah dan subpeubah	Kategori	n (%)		Jumlah semua pengurus DKM (215 orang)
		Ketua DKM (76 orang)	Anggota DKM (139 orang)	
Kepemimpinan ketua DKM masjid (X ₁)	Sangat tinggi	0 (0.00)	0 (0.00)	0 (0.00)
	Tinggi	0 (0.00)	3 (0.02)	3 (0.01)
	Rendah	42 (0.55)	74 (0.54)	116 (0.54)
	Sangat rendah	34 (0.45)	62 (0.45)	96 (0.45)
	Skor	76.4	75.2	75.6
Kemampuan berhubungan dengan orang lain (X ₂)	Skor	77.7	75.6	76.4
Kemampuan teknis (X ₃)	Skor	72.8	71.9	72.2
Kemampuan konseptual (X ₄)	Skor	75.9	75.6	75.7

Keterangan :

Skor Rendah; 0-59; Sedang; 60-79; Tinggi; 80-100

Kemampuan konseptual ketua DKM masjid merupakan bagian dari kepemimpinan ketua DKM masjid. Kemampuan ini terwujud dalam; menetapkan tugas dan tanggung jawab masing-masing anggota pengurus secara jelas sebelum melaksanakan tugas, bersemangat berbicara tentang ide-ide baru, menyamakan persepsi semua pengurus untuk menjalankan visi dan misi organisasi, memberikan cara pemecahan masalah yang ditemukan di dalam lingkup pekerjaan pengurus, memiliki visi peningkatan organisasi DKM masjid, mampu mengusulkan program-program inovatif untuk memastikan organisasi selalu mempunyai kegiatan, mampu membuat prioritas (pengutamakan) pekerjaan.

Ketua DKM masjid menurut responden telah berusaha menerjemahkan visi dan misi dalam

⁶AT Sulistiyani dan Rosidah. *Manajemen Sumber Daya Manusia : Konsep, Teori, dan Pengembangan dalam Konteks Organisasi Publik*. (Yogyakarta: Graha Ilmu, 2003). Hal.197

pengelolaan masjid. Hal tersebut terlihat dari terobosan-terobosan yang dilakukan meskipun banyak tantangan menghadang. Fungsi ini sebagaimana disampaikan Kasali bahwa seorang pemimpin yang melakukan *breakthrough* berarti ia memecahkan kesunyian, melawan mitos dan berhadapan dengan kesulitan⁷.

Tidak hanya itu, ketua DKM masjid juga dituntut lebih dapat mengarahkan anggota pengurus lainnya demi kemajuan organisasi DKM masjid. Setidaknya dapat dilihat dari bagaimana ketua DKM melibatkan pengurus dalam memecahkan masalah-masalah pelik sekaligus secara keorganisasian memberikan legalitas bagi serangkaian tindakan yang mesti diambil. Inilah salah satu indikator umum keefektifan pemimpin manakala kinerja tim atau unit organisasi itu meningkat⁸.

3. Kompetensi Manajerial Ketua DKM Masjid

Kompetensi manajerial ketua DKM masjid menurut penilaian responden secara umum berada pada kategori sedang (skor mencapai 75.2). Dari seluruh subpeubahnya, kompetensi kerjasama internal dinilai paling tinggi dari semuanya dan subpeubah kompetensi menggalang kerjasama kelembagaan dinilai paling rendah.

Nampaknya responden menilai selama ini ketua DKM masjid lebih banyak melakukan konsolidasi keorganisasian untuk menjalankan roda organisasi DKM. Orientasi ketua DKM masjid secara umum masih memandang pembenahan urusan ke dalam lebih utama bila dibandingkan dengan urusan ke luar.

Kompetensi kerjasama internal ditandai oleh; mendengarkan masalah anggota pengurus, mengadakan komunikasi dengan para tokoh agama dan tokoh masyarakat setempat, menciptakan suasana organisasi yang akrab, menciptakan suasana penuh persahabatan dalam organisasi, sering memberikan pujian kepada pengurus yang berprestasi, menjadi tempat untuk bertanya meski menyangkut masalah personal pengurus, membina hubungan baik dengan para pengurus melalui saling beranjangsana (bersilaturahmi).

⁷Rhenald Kasali. *Mutasi DNA Powerhouse*. (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008). Hal.166

⁸Gary Yukl. 2015. *Kepemimpinan dalam Organisasi*. (Jakarta: Indeks, 2015). Hal. 11

Tabel 4. Sebaran kompetensi manajerial ketua DKM masjid (Tahun 2015)

Peubah dan subpeubah	Kategori	n (%)		Jumlah semua pengurus DKM (215 orang)
		Ketua DKM (76 orang)	Anggota DKM (139 orang)	
Kompetensi manajerial ketua DKM masjid (X ₁)	Sangat tinggi	0 (0.00)	0 (0.00)	0 (0.00)
	Tinggi	1 (0.01)	3 (0.02)	4 (0.02)
	Rendah	35 (0.46)	81 (0.58)	116 (0.53)
	Sangat rendah	40 (0.53)	55 (0.39)	95 (0.44)
	Skor	76.3	74.7	75.2
Kompetensi kerjasama internal (X ₂)	Skor	78.2	77.3	77.6
Kompetensi mengelola organisasi DKM masjid (X ₃)	Skor	77	74.3	75.3
Kompetensi menggalang kerjasama kelembagaan (X ₄)	Skor	73.5	72.4	72.8

Keterangan :

Skor Rendah; 0-59; Sedang; 60-79; Tinggi; 80-100

Hubungan internal yang terjadi telah berhasil menciptakan atmosfir kerja yang hangat dan akrab. Tidak ada batasan diantara pengurus satu dengan yang lain. Bahkan tidak jarang bahwa pemecahan masalah personal para pengurus ikut ditanyakan pada ketua DKM masjid sebagai tokoh yang dituakan.

Kompetensi menggalang kerjasama kelembagaan dicerminkan dari kemampuan ketua DKM masjid dalam; menjalin komunikasi dan kerjasama dengan DKM masjid lain, menjalin komunikasi dan kerjasama dengan MUI Kecamatan, menjalin komunikasi dan kerjasama dengan DMI Kecamatan, menjalin komunikasi dan kerjasama dengan pemerintah kecamatan/kelurahan, menjalin komunikasi dan kerjasama dengan organisasi keagamaan lingkup kelurahan/desa (seperti kelompok dzikir, kelompok tarekat), menjalin komunikasi dan kerjasama dengan majelis ta'lim di lingkungan sekitar masjid, menggerakkan tim khusus dari pengurus DKM masjid untuk mencari dana dari donatur yang berasal dari lembaga/instansi (seperti kantor, perusahaan, toko atau usaha lainnya).

Di antara penggalangan kerjasama kelembagaan oleh ketua DKM masjid yang paling sering dilakukan adalah menjalin komunikasi dengan majelis ta'lim di lingkungan sekitar masjid. Karakteristik majelis ta'lim yang non formal ditambah dengan daya dukung yang tinggi pada berbagai aktivitas keagamaan menjadikan majelis ta'lim mudah diajak

bekerjasama dan menjadi mitra kegiatan yang loyal. Kerjasama kelembagaan secara eksternal yang banyak dilakukan adalah dengan menggalang kerjasama kegiatan dengan para donatur di sekitar wilayah masjid. Untuk mewujudkan kontribusi penting dari donatur ini difasilitasi oleh tim khusus penggalangan dana yang telah dibentuk sebelumnya sehingga dapat berjalan sebagaimana yang diharapkan.

4. Motivasi Pengurus DKM Masjid

Sebagaimana terlihat pada Tabel 5, bahwa motivasi pengurus DKM masjid secara umum berada pada kategori sedang (skor mencapai 75.7). Baik pada peubah maupun sub peubah. Kompetensi manajerial ketua DKM masjid, ketua DKM masjid selalu memberikan penilaian lebih tinggi dibandingkan dengan anggota DKM masjid. Dari seluruh subpeubah motivasi, dorongan berafiliasi menempati skor lebih tinggi dibandingkan dengan sub peubah lainnya.

Tabel 5. Sebaran motivasi pengurus DKM masjid (Tahun 2015)

Peubah dan subpeubah	Kategori	n (%)		Jumlah semua pengurus DKM (215 orang)
		Ketua DKM (76 orang)	Anggota DKM (139 orang)	
Motivasi pengurus DKM masjid (X ₁)	Sangat tinggi	0 (0.00)	0 (0.00)	0 (0.00)
	Tinggi	1 (0.01)	2 (0.01)	3 (0.01)
	Rendah	39 (0.52)	81 (0.59)	120 (0.56)
	Sangat rendah	36 (0.47)	56 (0.40)	92 (0.43)
	Skor	76.6	75.2	75.7
Kemampuan berhubungan dengan orang lain (X ₂)	Skor	72.9	71.3	71.9
Kemampuan teknis (X ₃)	Skor	80.1	77.1	78.2
Kemampuan konseptual (X ₄)	Skor	77	77.2	77.1

Keterangan :

Skor Rendah; 0-59; Sedang; 60-79; Tinggi; 80-100

Penilaian ini dikontribusi oleh ketua DKM masjid yang menilai tinggi terkait dorongan berafiliasi ini. Hal ini bisa dibaca bahwa ketua DKM masjid melihat dorongan untuk berinteraksi atau bersilaturahmi dengan beragam pihak menjadi motivasi utama dari para pengurus DKM masjid. Namun sedikit berbeda dengan penilaian anggota DKM masjid yang menilai dorongan pengaruh pengurus lebih dominan dibandingkan dengan peubah maupun subpeubah lainnya.

5. Kinerja pengurus DKM masjid

Kinerja pengurus DKM masjid berada pada kategori sedang cenderung ke rendah (skor mencapai 66.8). Kinerja pelaksanaan program dinilai menjadi subpeubah yang relatif lebih tinggi skornya. Sementara itu, kinerja pengelolaan sarana menjadi subpeubah dengan skor terkecil dibandingkan yang lainnya. Secara umum, anggota DKM masjid memberikan penilaian lebih tinggi dibandingkan dengan penilaian dari ketua DKM masjid termasuk dalam menilai wujud kualitas masjid. Informasi ini menyiratkan bahwa terdapat perbedaan pandangan terhadap prioritas pengelolaan masjid. Ketua DKM masjid lebih memprioritaskan pada kehandalan dan kemampuan pelayanan (intangible), sedangkan anggota DKM masjid lebih menekankan pada wujud pelayanan (tangible).

Kinerja pelaksanaan program dikategorikan sebagai kinerja karena dalam program tersebut menggunakan fungsi-fungsi pekerjaan tertentu dan dilakukan selama periode waktu tertentu. Sebagaimana dikemukakan Bahua, bahwa kinerja merupakan perilaku individu yang berupa bagian dari fungsi kerja aktualnya dalam suatu organisasi yang sesuai dengan tugas dan tanggung jawabnya dalam periode waktu tertentu untuk mencapai tujuan organisasi yang mempekerjakannya⁹.

Tabel 6. Sebaran kinerja pengurus DKM masjid (Tahun 2015)

Peubah dan subpeubah	Kategori	n (%)		Jumlah semua pengurus DKM (215 orang)
		Ketua DKM (76 orang)	Anggota DKM (139 orang)	
Kinerja pengurus DKM masjid (X ₁)	Sangat tinggi	1 (0.01)	1 (0.01)	2 (0.01)
	Tinggi	12 (0.16)	19 (0.14)	31 (0.15)
	Rendah	45 (0.59)	85 (0.61)	130 (0.60)
	Sangat rendah	18 (0.24)	34 (0.24)	52 (0.24)
	Skor	66.4	67	66.8
Kinerja pengelolaan sarana (X ₂)	Skor	60.3	59.5	59.8
Kinerja pelayanan kejaamaah (X ₃)	Skor	66.3	67.3	67
Kinerja pelaksanaan program (X ₄)	Skor	67.2	68	67.7

Keterangan :

Skor Rendah; 0-59; Sedang; 60-79; Tinggi; 80-100

Kinerja pelaksanaan program di antaranya ; pengajian anak-anak melalui TPQ, program pengajian ibu-ibu/bapak-bapak pada majelis

⁹M Ikbal Bahua. *Kinerja Penyuluh Pertanian dan Faktor-Faktor yang Mempengaruhinya*. (Bogor: IRLD, 2010). Hal. 31

ta'lim. Kedua program tersebut pada dasarnya bukan merupakan program murni dari pengurus DKM masjid, tetapi lebih kepada program bersama dengan mitra pemuda dan jamaah ibu-ibu/bapak-bapak yang memiliki pengurus masing-masing yang terpisah secara struktural dengan kepengurusan pada DKM masjid.

Adapun program yang lain seperti; menyelenggarakan pesantren kilat pada bulan ramadhan dan menyelenggarakan peringatan hari besar Islam (seperti; maulidan, isra mi'raj, tahun baru hijrah, nuzulul Qur'an) dan menyelenggarakan majalah dinding masjid secara berkala memang merupakan program yang dilaksanakan pengurus, namun dalam prakteknya lebih memberikan penguatan kepada pihak eksternal, dalam hal ini jamaah dari pada kepada internal. Program lainnya yang bersifat privat adalah pengurusan kematian (pemulasaraan jenazah) menjadi agenda wajib setiap masjid. Masjid dalam hal ini hanya menyediakan sarana prasarana terhadap aktivitas pemulasaraan jenazah bukannya suatu program yang dikelola secara baik melibatkan seluruh perangkat organisasi DKM masjid.

Satu-satunya program yang melibatkan seluruh pengurus DKM masjid untuk mensukseskannya adalah program pengumpulan zakat maal dan fitrah. Terlebih pengumpulan zakat fitrah secara masif dan terstruktur dihimpun dari *muzakki* dan kemudian didistribusikan kepada *mustahiq* di lingkungan sekitar masjid. Demikian pula dengan penghimpunan zakat maal pada *muzakki* sekitar masjid dan kemudian masalah pendistribusiannya bekerjasama dengan BAZNAS Kota Bogor untuk disampaikan kepada *mustahiq* yang membutuhkan.

Kinerja pelayanan kejaamaah yang direfleksikan oleh pengurus DKM ; menyediakan beragam kesempatan bagi jamaah untuk memanfaatkan fasilitas masjid sebagai tempat belajar keagamaan, memberikan informasi tentang kegiatan yang akan dilaksanakan, mendorong jamaah untuk memanfaatkan lingkungan masjid sebagai ibadah maupun selain ibadah (misalnya untuk tempat rapat, belajar kajian keislaman, mengumumkan berita penting melalui speaker masjid dan sebagainya), menengok jamaah yang sakit, memberikan laporan rutin tentang keadaan keuangan masjid,

meminta saran perbaikan pelayanan kepada jamaah, cepat tanggap terhadap keluhan jamaah.

Dilihat dari capaian kinerja pelayanan kejamajaan, terdapat beberapa kondisi seperti ; masjid telah berusaha untuk menyediakan beragam kesempatan bagi jamaah untuk memanfaatkan fasilitas masjid sebagai tempat belajar keagamaan. Bukan saja diberikan akses tersebut kepada personal jamaah masjid, tetapi juga kepada kelompok atau organisasi yang membutuhkan tempat belajar keagamaan atau membutuhkan tempat untuk melaksanakan kegiatan yang bersifat keagamaan. Mendorong jamaah untuk memanfaatkan fasilitas masjid sebagai ibadah maupun kemasyarakatan (misalnya untuk tempat rapat, atau mengumumkan berita penting melalui speaker masjid dan sebagainya). Pengurus juga memberikan laporan rutin tentang keadaan keuangan masjid. Hal ini semata-mata untuk menjaga transparansi keuangan yang sumbernya berasal dari kepercayaan jamaah masjid. Kinerja pelayanan kejamajaan pada dasarnya bersifat rutin sehingga menuntut prosedur operasional standar yang wajib dipatuhi oleh seluruh pengurus DKM masjid.

D. SIMPULAN

Berdasarkan pembahasan hasil penelitian, maka dapat disimpulkan beberapa hal sebagai berikut:

- (1) Karakteristik pengurus DKM masjid yang positif secara umum, di antaranya: usia responden sangat ideal sebagai usia produktif dalam bekerja dan tingkat orientasi belajar responden sedang cenderung ke tinggi.
- (2) Kepemimpinan ketua DKM masjid berada

pada kategori sedang cenderung ke tinggi. Subpeubah dari kepemimpinan ketua DKM masjid yang tertinggi adalah kemampuan berhubungan dengan orang lain.

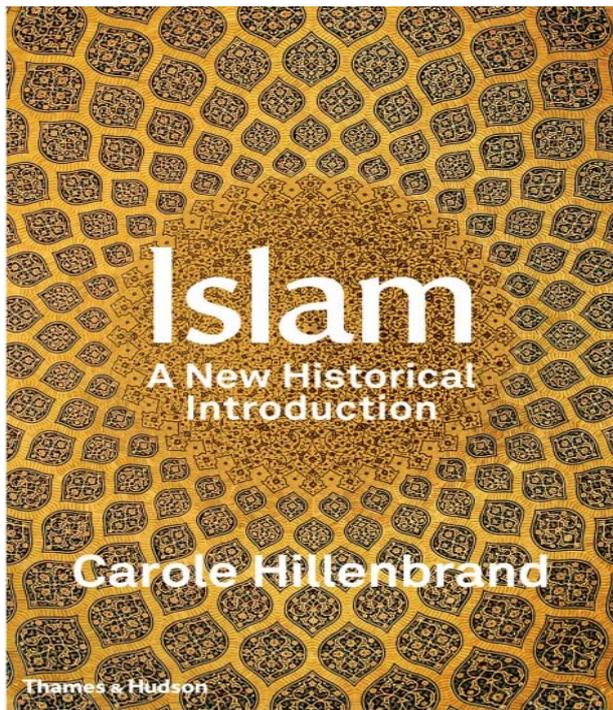
- (3) Kompetensi manajerial ketua DKM masjid pada umumnya berada pada kategori sedang cenderung ke tinggi khususnya kompetensi kerjasama internal.
- (4) Motivasi kerja pengurus DKM masjid secara umum berada pada kategori sedang cenderung ke tinggi. Jenis motivasi responden yang mempunyai tingkatan tinggi adalah dorongan berafiliasi.
- (5) Kinerja pengurus DKM masjid secara keseluruhan menunjukkan sedang cenderung ke rendah dengan kinerja pelaksanaan program sebagai yang tertinggi. []

DAFTAR PUSTAKA

- Babbie, E. *The Practice of Social Research*. Australia: Thomson-Wadsworth, 2004
- Bahua, M Ikbal. *Kinerja Penyuluh Pertanian dan Faktor-Faktor yang Mempengaruhinya*. Bogor: IRLD, 2010
- Borhan, Joni Tamkin; Yahya, Mohd; Hussin, Mohd; Muhammad, Fidlizan. *Membentuk Usahawan Muslim: Peranan Dana Masjid*. Al-Basirah, Vol. 1, No. 1, 2011. Hal. 53-63
- Dalmeri. *Revitalisasi Fungsi Masjid Sebagai Pusat Ekonomi dan Dakwah Multikultural*. Jurnal Walisongo, Vol. 22, No. 2, November 2014. Hal. 321-350
- Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Kementerian Agama RI. *Standar Masjid*. Jakarta: Direktorat Jenderal Bimbingan Masyarakat Islam Kementerian Agama RI, 2011
- Gazalba, Sidi. *Masjid Pusat Ibadah dan Kebudayaan Islam*, Jakarta: Pustaka Al Husna, 1994
- Hentika, Niko Pahlevi; Suryadi; Rozikin, Mochammad. "Meningkatkan Fungsi Masjid Melalui Reformasi Administrasi (Studi pada Masjid Al Falah Surabaya)". *Jurnal Administrasi Publik (JAP)*, Vol. 2, No.2, 2013, Hal. 305-311
- Hohnholz. *Sosiologi Pertanian*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1990
- Kasali, Rhenald. *Mutasi DNA Powerhouse*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2008
- Nugraha, Firman. "Aktualisasi Dakwah Bil Amal Berbasis Masjid". *Jurnal Tatar Pasundan*. Vol. 5, No. 13, Mei-Agustus 2011. Hal. 56-62
- Pertiwi, Ruspita Rani. "Manajemen Dakwah Berbasis Masjid". *Jurnal Manajemen Dakwah* Vol. I No. 1 Juli-Desember 2008. Hal. 53-75
- Rifa'i, A Bachrun dan Fahrurroji, Moch. *Manajemen Masjid: Mengoptimalkan Fungsi Sosial Ekonomi Masjid*. Bandung: Benang Merah Press, 2005
- Sevilla CG, JA Orchave; Punsalam TG; Regala BP; Uriarte GG. *Pengantar Metode Penelitian*. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1993
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 1999
- Sulistiyani, AT dan Rosidah. *Manajemen Sumber Daya Manusia : Konsep, Teori, dan Pengembangan dalam Konteks Organisasi Publik*. Yogyakarta; Graha Ilmu, 2003
- Yukl, Gary. *Kepemimpinan dalam Organisasi*. Jakarta: Indeks, 2015

SEJARAH ISLAM DARI SUDUT PANDANG BARU

ASEP SETIAWAN*



Judul Buku:
Islam A New Historical Introduction
Penulis:
Carole Hillenbrand
Penerbit:
London: Thames & Hudson
Tahun:
2015
Tebal:
568 halaman

Islam menjadi perhatian Barat kembali antara lain dipicu peristiwa 11 September 2001 dimana terjadi serangan terhadap New York, jantung pertahanan Amerika Serikat Pentagon dan hampir ke Washington, ibu kota Amerika Serikat. Peristiwa ini membuka babak baru untuk memahami Islam dan umat Islam.

Buku *Islam: New Historical Introduction* dapat disebut sebagai babak lanjutan untuk memahami Islam. Kali ini Carole Hillenbrand sebagai Profesor Emeritus untuk Sejarah Islam di Universitas Edinburg dan Profesor Sejarah Islam Universitas St Andrew juga di Skotlandia mengajak pembacanya untuk memahami Islam dari perspektif perjalanan historisnya.

* Program Studi Ilmu Politik, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Muhammadiyah Jakarta-Indonesia.

Dengan pemahaman sejarah maka wawasan semakin luas untuk melihat konteks Islam sekarang. Dinamika sejarah umat Islam sendiri memperlihatkan penafsiran terhadap Islam mulai dari sesuatu yang ekstrem sampai yang lembut.

Hillenbrand menulis buku ini dengan tujuan agar topik-topik penting dalam keyakinan dan praktek Islam dapat dilacak dari rekam jejak sejarah. Oleh karena itulah penulisan bab buku ini mencuplik topik penting seperti Nabi Muhammad, Al-Quran, Iman, Hukum Pemikiran, Sufisme, Jihad', dan Perempuan. Dalam rentang sejarah panjang sejak lahirnya Islam yang dibawakan Nabi Muhammad SAW sampai kematian Usama bin Laden 2 Mei 2011 dan Kolonel Khadafi 20 Oktober 2011. Meskipun demikian rekaman sejarah yang dibahas di buku ini sampai kurun waktu 2013.

Topik penting

Dari berbagai topik pilihan yang diulas dalam buku sekitar 500 halaman ini, Prof. Hillenbrand menganggap ada beberapa bab yang

penting. Penulis buku ini masih mengikuti pandangan bahwa sumber Hukum Islam itu adalah Al-Quran dan Sunnah Nabi Muhammad. Namun demikian dalam buku ini dijelaskan bahwa penafsiran terhadap dua sumber ini bisa bervariasi.

Ketika menjelaskan syariah, Hillenbrand memberi perbandingan dengan agama-agama lain untuk memahami konteks Hukum Islam atau syariah Islam. Sebagai ilmuwan dia merujuk kepada akar kata "syariah" yakni mata air, jalan menuju sumber air, anugerah Tuhan. Soal syariah ini, Hillenbrand membandingkan dengan kata *halaka* yang berarti "metode" (*way*) dalam agama Yahudi yang merujuk kepada hukum. Demikian juga umat Kristiani menyebutkan "metode" (*way*) kepada agamanya. Yang menarik saat menjelaskan syariah ini penulis buku mengkajinya dari dua perspektif yakni Sunni dan Syiah. Tentu tidak semua penulis bisa memetakan sejarah hukum Islam dari dua madzhab besar ini.

Bab yang perlu mendapat perhatian juga mengenai pemikiran Islam pada abad ke-18 dan ke-19 (halaman 313) Hillenbrand menyebut periode ini sebagai sebuah era reformasi dan kebangkitan Islam. Di sinilah sejumlah pemikir Islam diangkat.

Dalam pembahasan pemikiran dalam Islam, Hillenbrand mencatat bahwa kontribusi umat Islam di bidang teologi, filosofi dan pemikiran politik kontribusinya luar biasa. Pemikiran teologi dan filsafat inilah yang memberikan kontribusi penting dalam perjalanan sejarah umat Islam.

Bahkan para pemikir Islam ini digambarkan sudah masuk dalam perbincangan intelektual Eropa abad pertengahan. Nama-nama seperti Ibn Sina (980-1037) disebut sebagai Avicenna oleh Barat. Demikian juga Ibn Rushd (1126-1198) dipanggil sebagai Averroes. Al Ghazali (1058-111) dipanggil Gazel di Eropa. Ibnu Taymiyya (1268-1328) juga dihormati di Barat. Penyebutan nama-nama dalam sejarah pemikiran Islam menunjukkan bahwa Barat pada abad pertengahan banyak berinteraksi dengan pemikir besar Islam. Namun kemudian potret abad ke-20 dan ke-21 menunjukkan bagaimana pemikir Islam semakin surut dan doktrin-doktrin Islam ditafsirkan secara lebih sempit.

Dalam menggambarkan perempuan secara histografi, Hillenbrand tampaknya seperti

terbawa semangat gerakan persamaan perempuan. Dari gambar dan foto yang ada dalam buku terlihat bahwa di era modern ini terdapat gerakan dari perempuan umat Islam untuk bangkit dalam aktivitasnya, tidak terkungkung hanya di rumah dan tempat tertentu. Kalau Barat melihat isu perempuan ini sekedar memperbincangkan hijab atau jilbab kemudian soal poligami, maka Hillenbrand mengajak pembaca untuk melihat persepektif lebih luas.

Bahkan dalam salah satu halaman buku ini, mengutip studi tahun 2007 di Amerika Serikat bahwa, perempuan Muslim berjuang agar mereka dapat memberikan suara tanpa tekanan keluarga, bekerja dimanapun sepanjang memiliki kualifikasi dan bahkan meraih jabatan tinggi di pemerintahan. Interpretasi sejarah perempuan dalam Islam mungkin berbeda dengan kajian lainnya karena disini disebutkan tokoh-tokoh seperti Aminah Wadud, Fatima Mernissi, dan Nawal El Saadawi sebagai refleksi perempuan modern dalam Islam. Tampaknya penafsiran ini akan menjadi perhatian para aktivis perempuan Muslim yang menganggap bahwa posisi sejarahnya tidak dilukiskan hanya sekedar bekerja di luar tetapi esensi tugas perempuan dalam konteks ajaran Islam.

Jihad

Bicara sejarah tentu tidak akan lupa isu jihad. Dalam bab ke-9 (halaman 408), Hillenbrand melukiskan perjalanan jihad sebagai hal krusial. Buku ini memulai penafsiran sejarah jihad dengan memahami konsep tradisional yakni dua dimensi jihad, *al-jihad al akbar* dan *al-jihad al-asghar*. Jihad akbar dipandang secara spiritual melawan hawa nafsu sedangkan jihad kecil ditafsirkan perang. Hillenbrand menyebutkan banyak salah penafsiran Barat terhadap arti kata jihad ini terutama setelah peristiwa pemboman 1 September.

Praktek dan penafsiran jihad ini dipaparkan secara kronologis. Buku ini mengulas peristiwa serangan 11 September dengan menyebut Osama bin Laden sebagai simbol modern jihad ekstrem. Namun pada akhirnya disimpulkan bahwa ternyata jihad merupakan topik yang kompleks dan multi tafsir dalam sejarah Islam. Hanya Hillenbrand menegaskan bahwa penafsiran yang diterima mayoritas umat Islam baik Sunni

maupun Syiah, modernis maupun tradisional, jihad merupakan perjalanan ruhani menuju kesucian.

Buku ini layak menjadi referensi sejarah modern Islam terutama dengan topik-topik aktual mulai era Nabi Muhammad sampai zaman modern abad ke-21. Buku yang dilengkapi dengan ilustrasi dan peta menarik ini bisa jadi salah satu kekuatannya sehingga mudah untuk dipahami. Apalagi kalau mengingat penulisnya menghabiskan puluhan tahun studi Bahasa Arab dan studi Islam – artinya akses langsung ke sumber-sumber berbahasa asli - maka penafsiran terhadap sejarah baru memberikan perspektif baru untuk memahami perjalanan Islam dari sejak jaman Nabi Muhammad sampai abad ke-21.

Namun demikian, penulis tidak sampai rinci menuliskan peristiwa dan tokoh-tokoh penting serta pemikirannya. Untuk kajian lebih dalam diperlukan buku-buku sejarah Islam lainnya. Boleh dikatakan buku ini menyinggung kulit saja dari isu-isu yang menjadi sorotan dalam rangkaian sejarah Islam dan umat Islam. Dengan jumlah halaman sekitar 560 dan daftar literatur yang kaya serta indeks yang lengkap disertai ilustrasi dan gambar bersejarah, pemerhati Islam modern layak untuk menyimpannya di perpustakaan masing-masing. ***

**TAREKAT SYATTARIYAH DAN
PERUBAHAN SOSIAL DI CIREBON:
KAJIAN SOSIO-HISTORIS**

IVAN SULISTIANA

ABSTRAK:

Tarekat sebagai organisasi spiritual telah berkembang sedemikian pesat seiring dengan dinamika ke-Islaman di Indonesia. Namun dewasa ini, tarekat kerap kali distigmakan sebagai organisasi pasif yang tidak dapat berkontribusi bagi kehidupan sosial, karena orientasinya yang mempraktikkan eksklusivisme beragama dengan fokus pada hubungan vertikal antara manusia dan Tuhan. Namun stigma demikian berkebalikan dengan temuan fenomena tarekat di Cirebon. Tarekat Syattariyah di Cirebon dapat berperan aktif dalam dinamika perubahan sosial di keraton, pondok pesantren, dan industri batik. Dari hasil analisis menggunakan teori strukturasi, dapat dilihat bahwa tarekat Syattariyah berkontribusi terhadap: (i) berdirinya institusi keraton, pesantren, dan industri batik; (ii) sinergi antara tradisi dan modernisasi di tengah perubahan sosial di Cirebon.

KATA KUNCI:

Tarekat Syattariyah, Perubahan Sosial, Institusi Sosial

ABSTRACT:

Tariqah as a spiritual organization has grown so rapidly as to the dynamics of Islamization in Indonesia. However, tariqah today is often stigmatized as a passive organization which contributes nothing to the community due to its religious exclusivism focusing on vertical relationship between man and God. This stigma, on the contrary, was falsely proven by the findings of a tariqah in Cirebon. Shattariah tariqah in Cirebon plays an active role in the dynamics of social change in the palace, in the boarding schools, and in the batik industry. By using structuration theory analysis, it can be seen that the Shattariah tariqah contributes to: firstly, the establishment of the institution of the palace, schools, and the batik industry; secondly, to the synergies between

tradition and modernization in the midst of social change in Cirebon.

KEY WORDS:

Syattariyah Thariqa, Social Change, Social Institutions

**KENDALA DAN PERMASALAHAN
PERMBERLAKUAN UU NO. 23
TAHUN 2011 TENTANG
PENGELOLAAN ZAKAT: STUDI
KASUS OPZ DI SURABAYA**

ARIF GUNAWAN SANTOSO

ABSTRAK

Salah satu hal yang sering dihadapi oleh negara berkembang adalah permasalahan implementasi atas kebijakan. Hal ini disebabkan oleh berbagai macam kendala baik yang sifatnya strategis maupun teknis administratif. Penelitian ini menggunakan pendekatan kuantitatif dengan teori kebijakan publik sebagai pisau analisis. Temuan penelitian mengungkap adanya kendala dan permasalahan yang dihadapi dalam implementasi kebijakan pengelolaan zakat, infak, dan sedekah melalui Undang-Undang Nomor 23 Tahun 2011 tentang Pengelolaan Zakat. Penelitian ini mengambil lokus pada lembaga zakat yang terdapat di Kota Surabaya, Jawa Timur. Kesiapan operator kebijakan, dalam hal ini Kementerian Agama dan BAZNAS menjadi faktor dominan lambannya implementasi kebijakan pengelolaan zakat. Selain itu, permasalahan hukum dengan diajukannya UU No. 23/2011 ke Mahkamah Konstitusi oleh KOMAZ turut memberikan andil yang cukup signifikan dalam pengimplementasian UU ini.

KATA KUNCI:

Zakat, Implementasi Kebijakan, BAZNAS, KOMAZ, Kementerian Agama

ABSTRACT

Policy implementation remains one of the most common problems in developing countries due to the some strategic or administrative constrains. This study employs quantitative approach by using theory of public policy as the analytic lens. The research findings reveal that there are some problems and constraints in the policy implementation related to ZIS (zakât, infaq, cadaqât) i.e. Law No. 23 Year 2011 about zakât management. This study portrays a zakât institution in Surabaya, East Java. The readiness of policy operator, namely MoRA and BAZNAS becomes the dominant factor which hinders the implementation of zakât management policy. In addition, the legal problem due to the filing of Law No. 23/2011 to the Constitutional Court by KOMAZ also contributed significantly to the implementation of this Law.

KEY WORDS:

Zakât, Policy Implementation, BAZNAS, KOMAZ, MoRA

HAJI ABDUL KARIM AMRULLAH ULAMA PEMBAHARU ISLAM DI MINANGKABAU

NOVITA SISWAYANTI

ABSTRAK

Haji Abdul Karim Amrullah merupakan ulama pembaharu Islam di Minangkabau yang berperan dan berkiprah dalam dakwah dan tabligh memurnikan pengamalan nilai-nilai ajaran Islam yang sudah bercampur dengan bid'ah, taklid, dan khurafat. sehingga selaras dengan filsafat adat Minangkabau 'adat basandi syara' syara' basandi kitabullah. Haji Abdul Karim Amrullah yang familiar dikenal dengan nama Haji Rasul seorang mubaligh purifikator yang menyiarkan dakwah Islam secara lisan maupun tulisan. Ia bersama Kaum Mudo Minangkabau mencurahkan gagasan dan pemikiran pembaharuannya melalui *Majalah Al-Munir*. Ia menegakkan pondasi pembaharuan Islam di Minangkabau melalui pendidikan di Surau Jembatan Besi (Madrasah Sumatera Thawalib) dan Muhammadiyah sebagai lembaga sosial yang memberikan perhatian kepada nasib bangsa. Dalam penelitian ini berupaya untuk mengkaji profil ketokohan peran dan kiprah Haji Rasul dalam perkembangan dan pembaharuan Islam di Minangkabau. Metode dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dengan pendekatan sejarah dengan mengkaji

seluruh aspek kehidupan sang tokoh. Dengan perspektif ini, diharapkan dapat diungkap keseluruhan sosok Haji Rasul, mulai dari latar belakang keluarga, latar sosial, pendidikan, corak pemikiran dan karya-karya keagamaannya, perannya dalam kegiatan dakwah dan pendidikan, warisan kelembagaan, dan pengaruh pemikirannya bagi masyarakat.

KATA KUNCI:

Haji Rasul, Ulama, Pembaharu Islam

ABSTRACT

Haji Abdul Karim Amrullah is an Islamic reformer from Minangkabau who played a significant role in dawah and tabligh in the spirit of purifying the practice of Islamic values from the practice of bid'ah, taqlid, and khurafat. His struggle was in line with the philosophy of traditional Minangkabau 'adat basandi syara', syara' basandi kitabullah'. Haji Abdul Karim Amrullah who was known as Haji Rasul preached Islamic teaching both in oral and in writing. Along with Kaum Mudo Minangkabau (the youth of Minangkabau), he shared his thoughts through the Al-Munir magazine. He enforced the foundation of Islamic reformation through education by establishing Surau Jembatan Besi (Madrasah Sumatera Thawalib) and Muhammadiyah as social foundations that concern about the nation. This study examines the figure and the role of Haji Rasul in the development and renewal of Islam in Minangkabau. By employing qualitative method, particularly the historical approach, this study investigates all aspects of Haji Rasul's life. With this perspective, the profile of Haji Rasul is intensively revealed, ranging from his family background, social background, education, patterns of thought, religious works, dawah activities, his role in education, his institutions, and his impact to the society.

KEY WORDS:

Haji Rasul, Scholar, Islamic Reformer

HERMENEUTIKA PSIKOLOGI AL- QUR'AN: APLIKASI TEORI PSYCHOLOGICAL HERMENEUTIC SCHLEIERMACHER DALAM TAFSIR AHKAM AL-QUR'AN KARYA IBNU AL-'ARABI AL-MALIKI

MUHAMMAD HUSNI ARAFAT

ABSTRAK

Perdebatan tentang hermeneutika Al-Qur'an tidak kunjung habis. Perdebatan semakin sengit ketika pihak penentang merasa bahwa hermeneutika merupakan tradisi keilmuan yang lahir di Barat dan berguna sebagai teori dan metode penafsiran terhadap Susastra dan Bibel (Injil). Implikasinya, ia tidak layak untuk digunakan sebagai teori dan metode penafsiran Al-Quran. Friedrich Schleiermacher adalah salah satu tokoh utama hermeneutika (umum) dan bahkan ia dipandang sebagai bapak hermeneutika modern di mana ia fokus atau menekankan pada aspek ketata-bahasa (gramatikal) dan psikologis (kejiwaan). Tulisan ini hendak menguji realibilitas hermeneutika psikologis Schleiermacher yang digunakan untuk membaca ayat basmalah dalam *Tafsir Ahkam al-Qur'an* karya Ibn al-'Arabi al-Maliki (543 H/ 1148 M), seorang tokoh besar bermadzhab Maliki dalam tafsir hukum Al-Qur'an di Sevilla, Spanyol. Dalam tulisan ini, penulis menggunakan teori dan metode hermeneutika psikologis gagasan F. Schleiermacher. Di akhir, penulis berkesimpulan bahwa slogan hermeneutika Al-Quran tidak seperti yang digaungkan oleh para pendukungnya karena ia tidak digunakan langsung untuk menafsirkan Al-Qur'an tapi membaca karya-karya tafsir dalam rangka pengembangan ilmu dan tafsir Al-Qur'an. Tentu, hal ini sesuai dengan prinsip "menjaga tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang terbaik".

KATA KUNCI:

Hermeneutika Psikologis Al-Qur'an, Schleiermacher, Ibn al-'Arabi al-Maliki, Basmalah

ABSTRACT

The debate on Quranic hermeneutics remains on the rise; especially when the opposition believes that hermeneutics is a scientific tradition born in western culture and used as the interpretation tools for Bible. By this belief, hermeneutics does not applicable to be used as the theory and interpretation method for Quran. Friedrich Schleiermacher is one of experts in general hermeneutics, even considered as the founding father of modern hermeneutics whose focuses are on grammatical and psychological aspects. This article attempts to test the reliability of Schleiermacher's hermeneutics which interprets Basmallah ayah in Tafsir Ahkam al-Quran

by Ibn al-'Arabi al-Maliki (543 H/ 1148 AD). Ibn al-'Arabi al-Maliki is an established figure with Maliki mazhab on the field of legal tafseer in Sevilla, Spain. In this article, the theory and method of Schleiermacher's psychological hermeneutics are employed. The article concludes that Quranic hermeneutics was interpreted incorrectly, as it is not used to interpret the Quran directly but to interpret the Quranic Tafsir. The purpose of hermeneutics is therefore to develop the knowledge and the Quranic Tafsir itself. This principle is in line with the motto, "keeping the good old tradition and taking the best new tradition".

KEY WORDS:

Psychological Hermeneutics of the Quran, Schleiermacher, Ibn al-'Arabi al-Maliki, Basmalah

KEKANG SUBALTERN DALAM NEGASI MEDIA TENTANG SYIAH: KAJIAN CYBER-SEMIOTIC TULISAN- TULISAN ANTI-SYIAH DI MEDIA SOSIAL INDONESIA

MUHAMMAD WAR'Í

ABSTRAK

Tulisan ini akan menganalisis tentang tulisan-tulisan anti-Syiah yang belakangan marak ditemukan di media *online*. Sebagai kelompok minoritas Syiah berada dalam posisi *subaltern* akibat publikasi tentang Syiah yang sering kali bersifat negatif sehingga paradigma negatif tentang Syiah semakin tersebar. Dalam dunia yang tak terbatas (*cyberspace*) produksi tulisan-tulisan tentang Syiah kemudian muncul dalam bentuk hubungan semiotik yang timpang. Sering kali makna Syiah yang dipublikasikan merupakan pandangan subjektif dari kelompok tertentu. Untuk itu penelitian ini akan mengkaji fenomena tersebut perspektif *Cybersemiotik*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa kekang *subaltern* terhadap Syiah dalam media masih sangat kuat. Untuk itu dibutuhkan kesadaran diri untuk memberikan kesempatan kepada Syiah berbicara di media massa secara berimbang. Hanya dengan memberikan kesempatan seperti itu, pandangan yang objektif tentang syiah bisa didapatkan. Pada gilirannya pandangan yang objektif akan membangun inklusifitas dalam beragama.

KATA KUNCI:

Subaltern, Media, Syiah, cybersemiotic

ABSTRACT

This paper analyzes some anti-Shia articles which are abundantly available in online media. As a minority group, Shia is in a subaltern position where they were published negatively. This publication created negative paradigm of Shia in the society. In the borderless world of cyberspace, the production of Shia articles appears in the form of unequal semiotic relationships. Quite often, the meaning of Shia was published from the subjective perspective of a particular group. For this reason, this research examines the phenomenon of Shia trending articles from the cyber semiotic perspective. The research revealed that the subaltern bridle against the Shia in the media remains so strong. It requires self-awareness to provide equal opportunity for Shia speak up in the media in a balanced way. By such opportunity, the balanced view on the Shia can be obtained. It is hoped that this objective view could establish inclusivity in religious life.

KEY WORDS:

Subaltern, Media, Syiah, Cybersemiotic

**PERGESERAN IDEOLOGI
MAHASISWA MUSLIM DI
UNIVERSITAS MUHAMMADIYAH
KENDARI**

MUHAMMAD DACHLAN

ABSTRAK

Mahasiswa adalah sosok pemuda yang memiliki tanggungjawab sebagai penerus generasi bangsa. Namun demikian, hal ini rupanya tidak dijumpai di semua universitas. Sebagai contoh, gerakan organisasi kemahasiswaan Universitas Muhammadiyah Kendari yang justru tidak memiliki visi misi kebangsaan. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif untuk menjabarkan mengenai organisasi kemahasiswaan di Universitas Muhammadiyah Kendari. Hasil temuan menunjukkan: *pertama*, universitas melarang tumbuh dan berkembangnya organisasi keagamaan mahasiswa selain IMM. *Kedua*, meskipun terdapat larangan dari universitas, organisasi kemahasiswaan lain seperti Gema Pembebasan yang merupakan perkembangan dari HTI justru muncul. Gerakan keagamaan

mahasiswa di satu sisi merupakan fenomena menggembirakan dalam dakwah dan pendidikan Islam. Akan tetapi, jika tidak diimbangi dengan wawasan kebangsaan, organisasi kemahasiswaan semacam ini akan menimbulkan gerakan radikal dalam organisasi keagamaan.

KATA KUNCI:

Gerakan Organisasi Mahasiswa, Universitas Muhammadiyah Kendari, Ideologi

ABSTRACT

University students are young figures who are responsible as the nation successors thus they should have the vision and mission of nationality. However, this ideal condition can apparently not found in all universities. For example, the movement of the student organization at Muhammadiyah University Kendari was proven as not having the vision and mission of nationality. This study employed qualitative methods to describe the student organization at the University of Muhammadiyah Kendari. The findings reveal that: firstly, the university banned the growth and development of religious organizations other than IMM. Secondly, despite the university ban, student organization such as Gema Pembebasan (i.e. the development of HTI) kept appearing. Student religious movement on one hand is an encouraging phenomenon in the Islamic dawah and education. However, when it is not supervised with the concept of nationalism, the student organization of this kind will lead to radical movements in religious organizations.

KEY WORDS:

Movement Student Organization, University of Muhammadiyah Kendari, Ideology

**MOTIF KETERTARIKAN PEMBACA:
TINJAUAN ASPEK INTERNAL TEKS
HINGGA METAKOGNISI**

VILYA LAKSTIAN CATRA MULIA

ABSTRAK

Aktifitas membaca yang didukung dengan kayanya teks bacaan telah menunjukkan pengaruhnya dalam perkembangan jaman sehingga menciptakan masyarakat yang

berperadaban dewasa ini. Selain merupakan bagian dari perintah agama, membaca merupakan upaya untuk memperoleh dan menguatkan pengetahuan serta mendapatkan pengalaman baru. Isi bacaan dapat merefleksikan kebutuhan dan tujuan pembacanya. Kini, hubungan antara penyampai informasi melalui bacaan (penulis) dan pembaca harus selaras. Keutuhan isi teks dibangun dari pengorganisasian ide pokok serta ide pendukung, sehingga memudahkan pembaca untuk menganalisa pola-pola yang terstruktur, bertahap, dan logis. Pengorganisasian ide ini merangsang otak untuk melakukan evaluasi dan kontrol atas apa yang dibaca. Oleh karenanya, dibutuhkan apa yang disebut sebagai metakognisi guna menciptakan daya kritis literasi masyarakat sebagai pembaca teks. Kita tentu mengharapkan bahwa bacaan memang untuk membangun setiap insan agar semakin cerdas dan menambah wawasannya seperti melalui ide-ide yang disajikan, tanpa terperangkap pada sesuatu yang tidak diinginkan, bahkan dalam isi teks itu sendiri.

KATA KUNCI:

Membaca, Literasi, Pengorganisasian Ide, Metakognisi

ABSTRACT

Reading activity which is supported by the rich reading materials has shown its positive influence in the development of civilized society today. Besides being a part of religious orders, reading is an attempt to acquire and strengthen knowledge as well as to gain new experience. The reading content reflects the needs and objectives of the readers. Now, the relationship between the authors and the readers should met. The integrity of reading content is built by the organization of main ideas and supporting ideas, making it easier for readers to analyze patterns of structured, phased, and logical orders. The idea organization in a reading text stimulates the brain to evaluate and control over what it reads. Therefore, it needs what is known as metacognition in order to create the critical literacy for our community as the text readers. We certainly expect that reading is to construct our community to be more intelligent and insightful through the ideas presented, without getting slipped on undesirable mission of the authors.

KEY WORDS:

Reading, Literacy, Idea Organization, Metacognition

ZIKIR MEMAKAI BIJI TASBIH DALAM PERSPEKTIF LIVING HADIS

MUHAMMAD ALFATIH SURYADILAGA

ABSTRAK

Zikir dan doa merupakan sesuatu yang dianjurkan dalam Islam. Bukti kecintaan manusia kepada Tuhannya adalah selalu mengingat kepada Allah swt. Dalam kesehariannya, paling tidak setiap muslim setelah salat lima waktu senantiasa melakukan zikir. Dalam budaya di Indonesia zikir tidak saja dilakukan secara individual melainkan juga secara bersama-sama atau berkelompok baik dalam jumlah kecil maupun besar, seperti *istighasah* yang dilakukan dalam jumlah yang besar dengan melakukan bacaan ayat suci al-Qur'an dan wirid lainnya. Zikir telah menjadi sebuah budaya di kalangan masyarakat muslim Indonesia. Adanya penggunaan tasbih dalam melakukan zikir tersebut dalam sejarahnya merupakan perintah Nabi saw. di mana pada zaman Rasulullah saw. pelaksanaan zikir memakai alat semacam bebatuan. Seiring perkembangan zaman, alat tersebut berubah seperti biji tasbih yang terbuat dari berbagai bahan seperti kayu, manik-manik, kaca, dan sebagainya. Bahkan sekarang ditemukan tasbih digital yang tidak saja bilangannya berjumlah 100 buah melainkan bisa dalam hitungan puluhan ribu bahkan ratusan ribu. Spesifikasi tasbih ini disesuaikan dengan kepentingan masing-masing pengguna tasbih, di mana dalam keseharian setelah shalat maka cukup memakai tasbih yang berukuran 99 buah atau yang lebih kecil 33 buah. Namun jika dalam zikir akan dibaca bacaan yang sangat banyak menggunakan tasbih digital.

KATA KUNCI:

Zikir, Tasbih, Living Hadis, Makam Sunan Drajad, PP Luqmaniyyah Yogyakarta

ABSTRACT

Dzikir and prayer are two fundamental teachings in Islam as a manifestation of human love to remember their Creator, Allah The Almighty. In their daily life, Muslims perform dzikir and prayer at least five times in their calâts. In Indonesian culture, dzikir can be done

individually or in group. Group dzikr, either small or big group, such as istighosah is performed by reciting Quranic âyâts and other remembrance. It can be said that group dzikr is a part of Indonesian muslim culture. The use of tasbîh in the dzikr ritual rooted from the Prophet tradition where he did dzikr by some pebbles. As the time passed, the pebbles were replaced by other materials such as woods, beads, glass, and such. The number of the beads is normally thirty three or ninety nine. In this modern era, there is even a digital tasbîh which can count more than a hundred compared to the earlier one. Either the traditional or the digital tasbî, each has its own function and practicality.

KEY WORDS:

Zikir, Tasbih, Living Hadis, Makam Sunan Drajad, dan PP Luqmaniyyah Yogyakarta

METAKONDISI PENGURUS DKM DI KOTA BOGOR: DARI KARAKTERISTIK PERSONAL SAMPAI DENGAN KINERJA

M. TAUFIK HIDAYATULLOH

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan tentang karakteristik personal, motivasi, serta kinerja pengurus DKM masjid. Selain itu, penelitian ini juga bertujuan untuk menjabarkan kepemimpinan ketua DKM masjid serta kompetensi manajerialnya. Penelitian ini dilakukan dari bulan Mei-November 2015 di Kota Bogor dengan jumlah responden 215 orang sebagai sampel. Penentuan jumlah sampel di tiap kecamatan dilakukan dengan teknik *proportionate stratified random sampling*. Data penelitian diolah dengan cara analisis statistik deskriptif.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa secara umum, pengurus DKM masjid berada pada usia produktif dalam bekerja dengan tingkat orientasi belajar yang tinggi. Motivasi kerja pengurus DKM ini juga tergolong sedang cenderung ke tinggi, dengan motivasi terbesar adalah dorongan untuk berafiliasi. Namun demikian, kinerja pengurus DKM masjid secara keseluruhan cenderung sedang ke rendah dengan kinerja tertinggi pada pelaksanaan program. Terkait dengan kepemimpinan ketua DKM, level

kepemimpinan berada pada kategori sedang cenderung ke tinggi, dengan aspek kepemimpinan tertinggi pada kemampuan berhubungan dengan orang lain. Kompetensi manajerial ketua DKM pada umumnya berada pada kategori sedang cenderung ke tinggi khususnya pada kompetensi kerjasama internal.

KATA KUNCI:

Pengurus DKM Masjid, Kompetensi Manajerial, Kinerja

ABSTRACT

This study aimed at describing the personal characteristics, motivation, and performance of mosque committee members (Dewan Kemakmuran Masjid). In addition, this study also attempted to describe the leadership and the managerial competence of the mosque committee chairmen. This study was conducted from May to November 2015 in Bogor regency with 215 respondents as the sample. The number of samples in each district was determined by using proportionate stratified random sampling technique. Data were analyzed by using descriptive statistical analysis.

The results showed that in general, the DKM members are in the productive age with high level of learning orientation. Their motivation can be classified as moderate to high, particularly on the motivation to affiliate. However, the performance of the DKM members as a whole tends to be low, with the highest performance in the program implementation. On the other hand, the leadership of DKM chairmen is categorized as middle to high, with the highest score in the ability to relate to others. Additionally, their managerial competence in general is in the moderate to high category, particularly in the internal cooperation.

KEY WORDS:

Mosque's DKM Caretaker (Pengurus DKM masjid), Managerial Competency, Performance

INDEKS PENULIS

A

Arif Gunawan Santoso

Balai Litbang Agama Semarang, Jl. Untung Suropati Kav. 70 Bampakerep Ngaliyan Semarang 50185-Jawa Tengah. Email: Arifgunawan1979@kemenag.go.id

“KENDALA DAN PERMASALAHAN PEMBERLAKUAN UU NO. 23 TAHUN 2011 TENTANG PENGELOLAAN ZAKAT: STUDI KASUS OPZ DI SURABAYA”

Jurnal Dialog Vol. 39, No.1, Juni 2016. hal: 17-32

Asep Setiawan

Program Studi Ilmu Politik, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Muhammadiyah Jakarta

“SEJARAH ISLAM DARI SUDUT PANDANG BARU”

Jurnal Dialog Vol. 39, No.1, Juni 2016. hal: 117-120

I

Ivan Sulistiana

Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta
Email: ivan.sulistiana@gmail.com

“TAREKAT SYATTARIYAH DAN PERUBAHAN SOSIAL DI CIREBON: KAJIAN SOSIO-HISTORIS”

Jurnal Dialog Vol. 39, No.1, Juni 2016. hal: 1-16

M

Muhamad Husni Arafat

Fakultas Syari’ah dan Hukum, UNISNU Jepara. Jl. Taman Siswa, Pekeng, Tahunan, Jepara, Jawa Tengah, 59451. Email: mhusniarafat85@gmail.com.

“HERMENEUTIKA PSIKOLOGI AL-QUR’AN: APLIKASI TEORI *PSYCHOLOGICAL HERMENEUTIC SCHLEIERMACHER* DALAM TAFSIR *AHKAM AL-QUR’AN* KARYA IBNU AL-‘ARABI AL-MALIKI”

Jurnal Dialog Vol. 39, No.1, Juni 2016. hal: 43-56

Muhammad Dachlan

Balai Litbang Agama Makassar Kota Makassar, Jl Andi Pangerang Pettarani N0 72. Email : muhdaclan1970@gmail.com

“PERGESERAN IDEOLOGI MAHASISWA MUSLIM DI UNIVERSITAS MUHAMMADIYAH KENDARI”

Jurnal Dialog Vol. 39, No.1, Juni 2016. hal: 69-80

Muhammad Alfatih Suryadilaga

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. alfatih Suryadilaga@yahoo.com

“ZIKIR MEMAKAI BIJI TASBIH DALAM PERSPEKTIF *LIVING HADIS*”

Jurnal Dialog Vol. 39, No.1, Juni 2016. hal: 89-106

Muhammad War'í

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Email:Akmaly.warok@gmail.com/ Telp: 0856-0106 6525

"KEKANG *SUBALTERN* DALAM NEGASI MEDIA TENTANG SYIAH: KAJIAN *CYBER-SEMIOTIC* TULISAN-TULISAN ANTI-SYIAH DI MEDIA SOSIAL INDONESIA"

Jurnal Dialog Vol. 39, No.1, Juni 2016. hal: 57-68

M. Taufik Hidayatulloh

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

"METAKONDISI PENGURUS DKM DI KOTA BOGOR: DARI KARAKTERISTIK SAMPAI DENGAN KINERJA"

Jurnal Dialog Vol. 39, No.1, Juni 2016. hal: 105-114

N

Novita Siswayanti

Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat, Jl. MH. Thamrin, No. 6, Jakarta Pusat. Email: iieta_1717@yahoo.com

"HAJI ABDUL KARIM AMRULLAH ULAMA PEMBAHARU ISLAM DI MINANGKABAU"

Jurnal Dialog Vol. 39, No.1, Juni 2016. hal: 33-42

V

Vilya Lakstian Catra Mulia

Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Surakarta. Email: vilyalakstian@gmail.com . Alamat: Jl. Maluku no 12 Keprabon Tengah, Banjarsari, Solo, Jawa Tengah. HP: 085 628 347 15

"MOTIF KETERTARIKAN PEMBACA: TINJAUAN ASPEK INTERNAL TEKS HINGGA METAKOGNISI"

Jurnal Dialog Vol. 39, No.1, Juni 2016. hal: 81-88

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

