
RELIGIA

Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman

DAFTAR ISI

Fadhli Lukman, **Integrasi-Interkoneksi dalam Studi Hadis Disertasi di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta**, 1-11

Muhammad Barmawi, **Aktualisasi Dakwah Islam (Kajian Analisis Formulasi Dakwah Rasulullah)**, 12-25

Miftahul Ula, **Simbolisme Bahasa Sufi (Kajian Hermeneutika Terhadap Puisi Hamzah Fansuri)**, 26-41

Hilmy Firdausy, **Ragam Pembacaan Hadis Memahami Hadis Melalui Tatapan Postradisionalisme**, 42-58

Wirayudha Pramana Bhakti, **Peranan Linguistik Terapan dalam Dakwah Multikultural di Indonesia**, 59-73

Ahmad Muttaqin, **Konstruksi Tafsir Ilmi Kemenag RI-LIPI: Melacak Unsur Kepentingan Pemerintah dalam Tafsir**, 74-88

INTEGRASI-INTERKONEKSI DALAM STUDI HADIS DISERTASI DI UIN SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA

Fadhli Lukman

Pondok Pesantren Sumatera Thawalib Parabek

e-mail : fadhliukman@yahoo.com

Abstrak: Amin Abdullah memperkenalkan paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam tubuh UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dalam rangka merevolusi kajian akademik dalam studi Islam. Sifat utama dari paradigma ini adalah keterbukaannya terhadap pendekatan-pendekatan yang berada di luar studi Islam, yaitu dari pendekatan ilmu sosial-humaniora dari Barat. Artikel ini berupaya melihat penggunaan paradigma Integrasi-Interkoneksi di UIN Sunan Kalijaga melalui disertasi-disertasi hadis. Menggunakan analisis metodologis, ditemukan sembilan dari empat belas disertasi yang dibahas telah melibatkan objek formal yang berasal dari tradisi keilmuan sosial yang berkembang di Barat semenjak abad ke-18.

Amin Abdullah introduced integrative-interconnective paradigm in State Islamic University Sunan Kalijaga Yogyakarta in order to develop Islamic studies. The main character of this paradigm is the willingness to consider the visibility of various approaches form outside conventional Islamic sciences, mainly from social and humanistic approaches. This article intend to see the application of integrative-interconnective paradigm in UIN Sunan Kalijaga through the doctoral disertation on hadith studies. Analysing the methodological aspect of the disertations, the article ends up to a notion that integrative-interconnective paradigm is reflected within nine of fourteen dissertation under discussion.

Keywords: integrative-interconnectiveparadigm, hadith studies, social and humanistic approaches.

PENDAHULUAN

Secara mendasar, ilmu pengetahuan terbagi kepada tiga kelompok besar; ilmu pengetahuan alam (*natural sciences*), ilmu pengetahuan sosial (*social sciences*), dan humaniora. Studi agama termasuk kepada kelompok ketiga (Verhaak, 1989: 43). Dewasa ini, studi agama Islam telah menyongsong perjalanan baru ketika bersentuhan dengan metodologi keilmuan alam dan sosial (Riyanto, 2010: 1). Dengan persentuhan tersebut, studi agama diharapkan semakin mempertajam kualitas ilmiahnya sembari memperdalam dan

memperluas objek dan kontribusinya dalam kehidupan manusia.

Di Indonesia, tanggung jawab studi agama tingkat lanjutan dipegang oleh Perguruan Tinggi Agama Negeri di samping juga Swasta. Dalam pada itu, menurut Azyumardi Azra, PTAI mempunyai harapan ganda, *social expectation* dan *academic expectation*. Aspek pertama menilai PTAI mampu memberi jawaban atas respon umat Islam terhadap zaman, sementara aspek kedua menuntut PTAI menjadi sumber perkembangan ilmu pengetahuan keislaman (Azra, 1999: 61). Dalam rangka

kedua aspek inilah, Amin Abdullah menggagas paradigma integrasi-interkoneksi keilmuan sebagai basis perubahan Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta menjadi Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta.

Dengan Integrasi-Interkoneksi, Amin Abdullah menggagas kemajuan paradigma kajian keislaman dari *normal science* (level *Islamic Doctrines*) menuju *revolutionary science* (level *Islamic Studies*) (Abdullah, 2011: 103). Perpindahan paradigma (*shifting paradigm*) ini, meniscayakan pengakuan keberadaan dan sekaligus menggarisbawahi perlunya memanfaatkan metodologi ilmu-ilmu sosial yang berkembang pada abad ke-18 dan 19. Bagi Amin Abdullah, jika metodologi ilmu sosial tidak dilibatkan dalam bangunan keilmuan Islam yang baru, pergeseran keilmuan Islam dari pola tradisional menuju *Islamic Studies* tidak akan tercapai (Abdullah, 2011: 111).

Artikel ini merupakan usaha untuk melihat sejauh mana cita-cita mantan Rektor UIN Sunan Kalijaga tersebut tercapai dalam konteks studi hadis di UIN Sunan Kalijaga sendiri. Sebagai subjek penelitiannya, dipilih karya tulis ilmiah *grade* tertinggi, disertasi, mengenai studi Hadis. Sebagai usaha menggambarkan dinamika studi hadis pada disertasi di UIN Sunan Kalijaga dalam rangka memperhatikan dampak paradigma Integrasi-Interkoneksi, maka objek kajian makalah ini difokuskan kepada inventarisasi objek material dan objek formal yang digunakan oleh disertasi-disertasi tersebut.

Pembahasan kajian ini akan dilakukan dengan metode deskriptif-analitis. Pertama-tama, penulis akan mengumpulkan disertasi yang berkaitan

dengan studi hadis melalui indeks judul-judul disertasi yang dapat ditemukan di perpustakaan pascasarjana UIN Sunan Kalijaga. Indeks tersebut akan dijadikan landasan untuk mencari disertasi terkait. Sayangnya, dari 17 judul disertasi yang ada dalam indeks, hanya 14 yang ditemukan di perpustakaan UIN Sunan Kalijaga. Untuk itu, makalah ini hanya akan membahas 14 disertasi tersebut. Pada tahap berikutnya, penulis akan lakukan analisis seputar objek material dan objek formal yang digunakan masing-masing disertasi.

PEMBAHASAN

A. Metodologi Penelitian Hadis

Sub bab ini merupakan kerangka teoretik yang digunakan untuk mendapatkan gambaran mengenai dinamika studi hadis pada disertasi di UIN Sunan Kalijaga. Sebagai tolok ukur penggunaan paradigma integrasi-interkoneksi, komponen yang diteliti meliputi dua bidang; objek material dan objek formal. Objek material adalah fokus kajian dari ilmu pengetahuan tertentu, yang dalam hal ini adalah studi hadis. Sedangkan objek formal adalah objek yang menyangkut sudut pandang, yaitu dari sudut pandang apa objek material kajian ilmu terkait dibahas (Kaelan 2005: 34). Untuk mendapatkan gambaran yang jelas mengenai kedua objek, berikut ini akan dipetakan satu per satu.

Pada prinsipnya, terdapat kesepakatan ulama dalam mendefinisikan hadis. Mayoritas memandang hadis adalah sebagai sesuatu yang disandarkan kepada Nabi baik berupa perkataan, perbuatan, ketetapan, dan sifat fisik (*khalqi*) maupun psikis (*khulqi*) (Itr, 1979: 27).

ما أضيف إلي النبي من قول أو فعل أو تقرير أو وصف
خلقي أو خلقي

Definisi tersebut memperlihatkan dua komponen yang dimiliki oleh hadis. Pertama, aspek konten hadis yang ditandai dengan ‘*mausūl mā*’, yaitu perkataan, perbuatan, ketetapan, atau sifat Rasulullah. Aspek ini dikenal dengan *matan*. Aspek kedua adalah penyandaran (*al-iḍāfah*) kepada Rasul. Ini mengindikasikan adanya proses perujukan konten hadis kepada Rasulullah. Aspek ini disebut dengan *sanad*.

Imam Syafi’i menempatkan hadis sebagai sumber rujukan kedua dalam Islam setelah al-Qur’an. Akan tetapi, eksistensi hadis secara historis berbeda dengan al-Qur’an. Rasulullah memerintahkan sahabatnya menulis al-Qur’an, dan melarang penulisan hadis (Rahman, 1995: 15; 2003: 69-74). Sebagai implikasinya, para *uṣūliyyūn* menyebut al-Qur’an bersifat *qaṭ’iy al-wurūd* sementara hadis bersifat *ẓanniyy al-wurūd*. Oleh sebab itu, dalam konteks hadis, diperlukan penelitian untuk memastikan apakah hadis tertentu secara otentik berasal dari Rasulullah. Setelah suatu hadis diyakini otentik dari Rasulullah, maka seorang *muḥaddiṣ* bertugas menjelaskan hadis terkait kepada umat. Kedua tugas ini kemudian disebut sebagai kritik hadis, baik aspek otentisitas maupun pemaknaan.

Kritik hadis membutuhkan bangunan keilmuan tersendiri. Ada ribuan hadis yang beredar di masyarakat pada abad-abad awal perkembangan Islam. Pada saat yang sama, terjadi beberapa peristiwa fitnah yang sedikit banyak bermuara kepada pemalsuan hadis (Adlabi, 2004: 26). Oleh sebab itu, diperlukan suatu kaidah yang menjadikan kritik hadis,

terutama kritik otentisitas, menjadi mungkin. Dalam pada itu, muncullah sejumlah ulama yang membicarakan aspek ini. Aspek ini kemudian dikenal dengan *Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*. Sebagai bidang yang membicarakan kaidah-kaidah hadis yang diterima dan ditolak, *Muṣṭalah al-Ḥadīṣ* berkaitan dengan aspek teoritis. Pada cabang inilah dibahas kriteria-kriteria hadis *maqḅūl*, mulai dari teori pada lingkup general, hingga aspek yang detil seperti perdebatan tentang *jarḥ ta’dīl*, *taḥammul wa adā*, dan sebagainya.

Kedua bidang di atas, kritik hadis baik otentisitas maupun pemaknaan dan aspek teoritis *Muṣṭalah al-Ḥadīṣ*, telah melewati waktu yang panjang dalam perjalanan studi hadis. Oleh sebab itu, telah muncul sejumlah nama besar dengan karya-karya monumental seputar tema tersebut. Sebagai contoh, kitab-kitab primer hadis seperti *Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* disamping delapan kitab lainnya yang kemudian populer dengan sebutan *kutub al-tis’ah*. Di samping itu, juga bermunculan kitab-kitab pemaknaan hadis (*syarḥ al-ḥadīṣ*) seperti tulisan *Ibnu Hajar al-‘Asqalānī* atau *Imam Nawāwī*. Sementara pada bidang teoritik nama besar yang muncul diantaranya adalah *Ibn Ṣalāḥ*. Pada gilirannya, tulisan-tulisan hadis ini bisa menjadi lahan penelitian tersendiri bagi generasi berikutnya. Penelitian tersebut bisa dalam upaya untuk mengkritisi, mengaitkan dengan situasi historis pengarang, pemaknaan kontekstual, dan sebagainya.

Dalam perkembangan studi hadis, muncul lah nama-nama besar seperti yang disebutkan di atas. Penulisan hadis mengalami dinamikanya tersendiri sehingga menghasilkan berbagai jenis buku hadis, seperti *musnad*, *jāmi’*, dan

sebagainya. Pada masa yang lebih kontemporer, penulisan hadis lebih banyak bersifat penelaahan kembali pemahaman-pemahaman yang telah baku dalam studi hadis. Sebagai contoh, Fazlurrahman membahas sejarah pertumbuhan sunnah dan hadis. Atau justru non-Muslim seperti Goldziher, Juynboll, Joseph Schacht yang ikut mempertanyakan otentisitas hadis. Ini kemudian menjadi ladang berikut dalam studi hadis, yaitu studi pemikiran tokoh.

Selanjutnya, studi hadis bisa dilakukan dalam konteks kondisi-kondisi sosial masyarakat terhadap hal-hal tertentu yang berkaitan dengan hadis. Penelitian tentang ini berkaitan dengan aspek sosiologis dan antropologis. Inilah yang kemudian disebut dengan *living hadis/sunnah* (Syamsuddin, 2007: xvi).

Terdapat lima kategori studi hadis dari segi objek material: Kritik hadis, *muṣṭalah al-ḥadīṣ*, studi kitab hadis, studi pemikiran tokoh, dan *living hadis*. Akan tetapi, kategori pertama mengandung aspek objek formal sekaligus. Karena, dalam kategori tersebut, objek materialnya yang sebenarnya adalah hadis itu sendiri, sementara otentisitas dan pemaknaan merupakan objek formal.

Dari segi objek formal, studi hadis bisa dikategorikan kepada dua kelompok besar. Yang pertama adalah objek formal yang menggunakan teori-teori *Muṣṭalah al-Ḥadīṣ* seperti kesahihan sanad dan matan, kriteria dan penyelesaian *mukhtalaf al-ḥadīṣ*, terminologi kunci seperti *taḥammul wa adā'*, *ṭabaqah*, dan sebagainya.

Kelompok kedua adalah objek formal yang terdiri dari teori atau pendekatan yang berasal dari ilmu sosial yang berkembang semenjak abad ke-18 dan 19. Dalam kategori ini terdapat pendekatan historis, antropologis,

sosiologis, fenomenologis, filologis, psikologis, dan sebagainya. Kelompok inilah yang menjadi sasaran integrasi-interkoneksi keilmuan Islam yang dicita-citakan oleh Amin Abdullah.

B. Studi Hadis Disertasi UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Sebagaimana disampaikan di pendahuluan, ditemukan 17 judul disertasi yang berkaitan dengan hadis dalam indeks judul-judul disertasi yang tersedia di perpustakaan Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Pencarian dengan indeks ini kemudian diikuti dengan pencarian level kedua menggunakan mesin pencari digital melalui OPAC. Pada pencarian model ini, terdapat sejumlah disertasi lainnya yang ternyata berasal dari IAIN/UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Oleh karena makalah ini difokuskan pada dinamika studi hadis di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, maka disertasi-disertasi dari UIN Syarif Hidayatullah tersebut tidak diikutsertakan sebagai subjek penelitian.

Sayangnya, ketika langsung terjun ke ruang disertasi di perpustakaan pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, dari 17 judul pada indeks, hanya 14 judul yang ditemukan, yaitu:

1. Otoritas Sunnah non-*Tasyri'iyah* menurut Yusuf Qaradhawi karya Tarmizi M. Jakfar.
2. Hadis Syafaat dalam Shahih Bukhari: Studi Otentisitas dan Pemaknaan oleh Syamsuddin
3. Hadis-hadis tentang Ilmu dalam kitab al-Kafi karya al-Kulaini oleh Muhammad Alfatih Suryadilaga tahun 2003.

4. Telaah Ulang atas Kriteria Kesahihan Hadis-hadis *al-Jami' al-Shahih* oleh Muhibbin tahun 2003.
5. Asal Usul Hadis: Telaah atas Teori *Common Link* G.H.A. Juynboll oleh Ali Masrur tahun 2004.
6. Metode Pemahaman Hadis Nabi: Telaah atas Pemikiran Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi oleh Suryadi tahun 2004.
7. *Al-Idrāj* dalam Matan Hadis dan Implementasinya dalam Kajian Keislaman oleh Zainuddin Mz tahun 2004.
8. Kontribusi Imam Nawawi dalam penulisan Syarh Hadis: Kajian Kitab *Shahih Muslim bi Syarh al-Nawawi* oleh Nizar Ali tahun 2007.
9. Perempuan Perwayat Hadis dalam *al-Kutub al-Tis'ah* oleh Agung Danarta tahun 2007.
10. Kaidah Kesahihan Matan Hadis: Studi tentang Konsep *Shuḥūḏ* dan *Illah* menurut *Muḥaddisīn* dan *Fuqahā* oleh Rajab tahun 2008.
11. Otentisitas dan Pemahaman Hadis *Mukhtalif*: Studi Pemikiran Ibn Taimiyyah, 1263-1328 M oleh Agusni Yahya tahun 2009.
12. Pemahaman Hadis-hadis Konfrontatif terhadap Yahudi dan Nashrani oleh Wasman tahun 2011.
13. Hermeneutika Hadis: Studi atas Teori Pemahaman Hadis menurut Fazlurrahman dan Muhammad Syahrur oleh Abdul Haris tahun 2011.
14. Hadis-hadis dalam Serat Piwulang Estri oleh Ibnu Muḥdir tahun 2013.

Dari sudut pandang objek material, empat belas disertasi di atas bisa digolongkan kepada kategori-kategori yang telah disampaikan di muka. Berikut ini

akan dijabarkan masing-masing disertasi berdasarkan kategori objek materialnya. Pada prosesnya, setiap disertasi akan dijelaskan penggunaan objek formalnya, yang diidentifikasi melalui judul, metode penelitian, dan kerangka teoretik.

1. Kritik Hadis

Ada dua disertasi yang bisa digolongkan ke dalam kategori ini. Yang pertama adalah *Hadis Syafaat dalam Shahih Bukhari: Studi Otentisitas dan Pemaknaan* oleh Syamsuddin. Problem akademis yang diteliti oleh Syamsuddin adalah bahwa hadis syafa'at termasuk kepada kategori aqidah sementara ia berstatus *aḥād* pada satu sisi dan ditengarai memiliki unsur keterpengaruhan dengan budaya Yahudi. Pada sisi lain, hadis ini bertentangan secara literal dengan ayat Alquran mengenai individualitas manusia di hari *jazā'*. Dalam penelitiannya, Syamsuddin melakukan *taḥqīq al-ḥadīs* dengan pendekatan teologis normatif. Alat analisis yang digunakan adalah teori hadis konvensional mengenai hadis-hadis yang pantas dijadikan landasan untuk urusan teologis, syarat hadis *aḥād* yang bisa dikategorikan *yufīd al-yaqīn*, dan penerimaan ahli hadis terhadap kitab Sahih al-Bukhari. Sebagai hasilnya, ia menyimpulkan bahwa hadis syafa'at merupakan hadis *mutawātir ma'nawi* dan mengidentifikasi orang yang berhak memberi syafa'at, menerima syafa'at, dan penyebab orang bisa menerima syafa'at.

Disertasi kedua berjudul *Pemahaman Hadis-hadis Konfrontatif terhadap Yahudi dan Nashrani* tulisan Wasman. Dalam disertasi ini ia mengkaji hadis-hadis konfrontatif terhadap kedua kelompok umat dengan dua kategori. Kategori pertama adalah hadis-hadis yang

melaknat Yahudi dan Nasrani, sementara kategori kedua adalah hadis konfrontatif seputar hubungan sosial Muslim dan kedua kelompok tersebut. Kedua kategori ini ia teliti dengan pendekatan sosio-historis, hanya saja ia tidak menjelaskan dengan lebih rinci bagaimana ia menerapkan pendekatan ini. Sebagai kerangka teoretik beberapa teori untuk masing-masing aspek dalam objek material, ia menggunakan *naqd al-ḥadīṣ* untuk meneliti sanad, kritik eiditis untuk mengungkap pemaknaan matan, kritik praktis untuk mencari relevansi dengan konteks Indonesia, dan sosio-historis untuk melihat konteks kemunculan hadis. Kerangka teoretik yang ia suguhkan tidak menggambarkan fungsi kerangka teoretik yang sesungguhnya. Memang benar kerangka teoretik adalah landasan operasional sebuah penelitian, akan tetapi ia tidak berisi langkah-langkah praktis melainkan aspek yang lebih paradigmatis (Kaelan 2005: 239).

2. Kajian Teoretik *Mustalah al-Ḥadīṣ*

Kategori ini adalah yang paling banyak peminatnya, dibuktikan dengan lima dari seluruh disertasi terlibat dalam kategori ini. Yang pertama adalah *Otoritas Sunnah non-Tasyri'iyah menurut Yusuf Qaradhawi* karya Tarmizi M. Jakfar. Poin-poin yang ia teliti adalah kriteria *non-tasyri'iyah* Yusuf Qaradhawi, urgensi, otoritas, dan implikasinya. Pendekatan yang digunakan oleh Tarmizi adalah *Maqāṣid al-Syarī'ah*, historis, sosiologis, dan antropologis. Sebagai kerangka teoretik, ia menggunakan teori Ushul Fiqh mengenai sunnah yang berimplikasi hukum dan tidak.

Disertasi kedua adalah *Telaah Ulang atas Kriteria Kesahihan Hadis-hadis al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* oleh Muhibbin.

Disertasi ini berusaha mengevaluasi pendapat para ulama tentang kriteria kesahihan hadis menurut Bukhari dimana Bukhari sendiri tidak menjelas-kannya. Tidak tampak kejelasan metode yang digunakan oleh penulis disertasi ini. Pada bab I terlihat kesan bahwa penulis tidak memahami metodologi penelitian dengan baik, dibuktikan dengan tidak adanya pemetaan mengenai langkah penelitian sekaligus istilah-istilah yang lazim digunakan dalam metode penelitian baik pada level paradigmatis, metode, pendekatan, maupun langkah teknis yang lebih detil. Selain itu, terlihat adanya *overlapping* dalam alur berpikir. Pada akhir bab ketiga, ia merumuskan kesimpulan kriteria kesahihan hadis Bukhari menurut para ulama. Ia juga menjelaskan bahwa rumusan tersebut didapatkan setelah mempertimbangkan kelemahan kriteria yang diajukan para ulama dan melakukan verifikasi terhadap hadis di kitab Shahih Bukhari. Padahal, ia baru akan melakukan verifikasi pada bab keempat. Selanjutnya, pada akhir bab kelima, ia kembali menyuguhkan kriteria kesahihan hadis Bukhari. Tidak ada perbedaan mendasar antara kriteria yang ia suguhkan dengan kriteria kesahihan hadis pada umumnya, selain ia hanya menanggalkan aspek *illat*.

Selanjutnya adalah *Al-Idrāj dalam Matan Hadis dan Implementasinya dalam Kajian Keislaman* oleh Zainuddin Mz. Disertasi ini menjelaskan problematika *idrāj* (sisipan) dalam hadis terkait dengan beberapa kategori. Kategori pertama adalah *idrāj* yang dilakukan oleh Rasulullah, kedua oleh sahabat, dan ketiga oleh perawi yang bermasalah. Pendekatan yang dilakukan oleh penulis disertasi ini adalah *takhrīj* dan *jarḥ wa ta'dīl*.

Selanjutnya adalah *Kaidah Kesahihan Matan Hadis: Studi tentang Konsep Shuḥūḥ dan Illah menurut Muḥaddisūn dan Fuqahā* oleh Rajab. Problem akademis yang dipertanyakan oleh Rajab adalah kritik hadis sejauh ini lebih memperhatikan *sanad*. Meskipun hadis-hadis tertentu telah dikodifikasi dalam kitab *mu'tabar*, ia tetap harus diteliti secara matan. Metode yang ia gunakan adalah metode komparatif dengan menggunakan teori kaidah mayor dan minor dalam kritik hadis sebagaimana yang disampaikan oleh Syuhudi Ismail.

Disertasi terakhir dalam kelompok ini adalah *Otentisitas dan Pemahaman Hadis Mukhtalif: Studi Pemikiran Ibn Taimiyah, 1263-1328 M* oleh Agusni Yahya. Disertasi ini menyoroti sikap inklusivitas Ibnu Taimiyah kepada internal Muslim dan sebaliknya terhadap non-Muslim. Pendekatan yang ia gunakan adalah analisis situasional sejarah dengan menggunakan teori behavioralism Robert F. Berkhofer. Selain itu, ia juga menggunakan teori ilmu hadis konvensional seputar otentisitas hadis dan hadis mukhtalif. Sebagai hasilnya, ia menyimpulkan bahwa Ibnu Taimiyah cenderung longgar dalam *tanawwu' ibādah* dan eksklusif terhadap non-Muslim dan Syi'ah Rafidhah. Hal ini disebabkan situasi sejarah pada masa itu, dimana Muslim banyak yang terlibat dalam fanatisme mazhab pada satu sisi dan tekanan dari non-Muslim dalam perang salib pada sisi lain. Dalam konteks hadis mukhtalif, Ibnu Taimiyah cenderung menggunakan *jam'i* karena ia lebih memilih untuk tidak meninggalkan satu hadis dalam hadis kontradiktif.

3. Studi Kitab Hadis

Ada dua disertasi yang termasuk kepada kategori ini. Pertama adalah *Hadis-hadis tentang Ilmu dalam kitab al-Kafi karya al-Kulaini* oleh Muhammad Alfatih Suryadilaga. Problem akademis dalam disertasi ini adalah bahwa keilmuan Syi'ah cenderung berkembang baik terutama dalam bidang filsafat. Oleh sebab itu, mengkaji bagaimana konsep ilmu dalam ranah hadis menjadi perlu untuk dibahas. Metode yang digunakan panulis adalah metode tematik dengan pendekatan historis dan filsafat ilmu.

Selanjutnya adalah *Kontribusi Imam Nawawi dalam penu-lisan Syarḥ Hadis: Kajian Kitab Shahih Muslim bi Syarḥ al-Nawawi* oleh Nizar Ali. Penulis membahas tema ini karena dalam sejumlah kitab *syarḥ al-ḥadīṣ*, tidak satu pun yang membahas prinsip-prinsip pemaknaan hadis yang digunakan. Dari itu, ia membahas metode, prinsip, dan kontribusi dari Imam Nawawi. Metode yang digunakan adalah metode deskriptif dan analisis konten. Dalam sub-bab kerangka teori, penulis menyampaikan bahwa objek material dari penelitiannya adalah Kitab *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ al-Nawāwī* sementara objek formalnya adalah metode dan kontribusi penyusunan kitab. Penjelasan ini tampak aneh, karena objek formal adalah sudut pandang. Semestinya penulis mengidentifikasi bahwa objek material dari penelitiannya adalah metode, prinsip, dan kontribusi Imam Nawawi dalam *syarḥ al-ḥadīṣ*, sementara Kitab *Ṣaḥīḥ Muslim bi Syarḥ al-Nawāwī* adalah subjek penelitian. Sementara objek formalnya tidak ditemukan dalam pendahulunya.

4. Studi Pemikiran Tokoh

Ada tiga disertasi yang bisa digolongkan kepada kelompok ini. Pertama adalah *Asal Usul Hadis: Telaah atas Teori Common Link G.H.A. Juynboll* oleh Ali Masrur. Dalam disertasi ini, penulis membahas bagaimana bangunan teori *common link* Juynboll dan bagaimana implikasinya terhadap asal-usul hadis. Hipotesis yang ia ajukan adalah bahwa teori Juynboll dapat diterima kebenarannya sebagai metode menelusuri asal-usul hadis, hanya saja terdapat anomali yang membutuhkan perbaikan. Dengan menggunakan pendekatan intertekstualitas, analisis kritis-komparatif, ia menyimpulkan bahwa *common link* bisa diterima kebenarannya, hanya saja *common link* bukanlah *fabricator* (pemalsu), melainkan figur yang menjadikan hadis masuk ke ranah publik.

Selanjutnya, disertasi Suryadi yang berjudul *Metode Pemahaman Hadis Nabi: Telaah atas Pemikiran Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi*. Dalam disertasi ini penulis membahas bangunan metode pemahaman hadis kedua tokoh, karakteristik, dan aplikasinya. Sebagai kerangka teori, ia menggunakan teori-teori *Naqd al-Hadis* sejumlah tokoh, dari tokoh abad pertengahan hingga kontemporer. Disertasi ini menggunakan metode komparatif dengan pendekatan historis untuk mengungkap hubungan pemikiran kedua tokoh dengan *spatiotemporal* dan *sociocultural* masing-masing tokoh.

Disertasi terakhir dalam kelompok ini adalah *Hermeneutika Hadis: Studi atas Teori Pemahaman Hadis menurut Fazlurrahman dan Muhammad Syahrur* oleh Abdul Haris. Disertasi ini menggunakan metode deskriptif-historis-filosofis untuk menjawab problem

bangunan teori pemahaman hadis kedua tokoh dan karakteristik masing-masingnya. Penulis menggunakan teori *paradigm shifting* Thomas Kuhn untuk menyelesaikan permasalahan dalam kajiannya.

5. Living Hadis

Dua disertasi tersisa untuk kategori ini. *Pertama* yaitu *Hadis-hadis dalam Serat Piwulang Estri* oleh Ibnu Muhdhir. Pada awalnya, terdapat keraguan apakah disertasi ini dikelompokkan kepada studi kitab atau *living hadis*. Permasalahannya adalah bahwa *Serat Piwulang Estri* merupakan kompilasi hadis yang ditulis oleh Pakualam I yang ditujukan untuk anaknya supaya diteruskan kepada anak perempuannya. Akan tetapi, menempatkannya kepada kategori *living hadis* menjadi lebih tepat dengan dua alasan. Pertama adalah bahwasanya penulisan naskah ini menggunakan aksara Jawa, dan kedua naskah ini bersifat terbatas, sebagai *artefak* kebudayaan keraton Pakualaman. Metode yang digunakan adalah historis untuk meneliti otentisitas, komparatif untuk kritik matan, filologis seputar naskah, intertekstualitas untuk mencari teks-teks terkait dan semiotika untuk pemaknaan.

Kedua, disertasi Agung Danarta yang berjudul *Perempuan Periwiyat Hadis dalam al-Kutub al-Tis'ah* tulisan Agung Danarta. Disertasi ini membahas fenomena sosial seputar hadis, yang dalam hal ini mengenai keterlibatan perempuan dalam periwiyatan hadis. Oleh sebab itulah ia dikategorikan kepada *living hadis*. Problem yang dibahas dalam disertasi ini adalah mengapa perempuan mengalami penurunan partisipasi dalam periwiyatan hadis dalam sembilan kitab hadis populer.

Disertasi ini menggunakan metode *historical sociology* dengan pendekatan *sinkronik* dan *diakronik*. Sebagai hasilnya, Agung Danarta menyimpulkan bahwa penurunan partisipasi perempuan periwayat hadis terjadi pada aspek jumlah hadis, sebaran bab, dan kredibilitas serta popularitas perawi. Penyebabnya adalah perubahan sikap politik terhadap perempuan, peran keluarga, dan perubahan sistem sosial. Sejumlah perempuan periwayat pada tingkat *atbā' al-tābi'in* justru tidak dikenali dalam buku biografi perawi hadis.

Bagaimanakah sebaran objek formal dalam disertasi-disertasi di atas? Berdasarkan judul disertasi, hanya tiga disertasi yang menuliskan objek formal sekaligus objek material secara jelas. Keempat disertasi tersebut adalah (1) *Hadis Syafaat dalam Shahih Bukhari: Studi Otentisitas dan Pemaknaan* oleh Syamsuddin; (2) *Kaidah Kesahihan Matan Hadis: Studi tentang Konsep Shuḥūḍ dan Illah menurut Muḥaddisūn dan Fuqahā* oleh Rajab; dan (3) *Otentisitas dan Pemahaman Hadis Mukhtalif: Studi Pemikiran Ibn Taimiyyah, 1263-1328 M* oleh Agusni Yahya. Bagian yang dibariskan adalah objek formal dari masing-masing penelitian. Disertasi pertama dan ketiga memiliki objek material hadis syafa'at dalam *Shahih Bukhari* dan hadis *mukhtalif* menurut pandangan Ibnu Taimiyah dan otentisitas dan pemaknaan sebagai objek formalnya. Sementara disertasi kedua membahas konsep *syaz* dan *illat* sebagai objek material dan kaidah kesahihan matan sebagai objek formalnya. Ketiga disertasi ini masing-masing menggunakan pendekatan konvensional dalam ilmu hadis.

Dari segi metode dan pendekatan, empat disertasi, oleh Syamsuddin, Zainuddin Mz, Rajab, dan Nizar Ali hanya menggunakan objek formal konvensional dalam ilmu hadis. Mereka menggunakan *jarḥ ta'dīl*, teologis-normatif, dan kaidah mayor-minor dalam kesahihan hadis. Sementara lima lainnya hanya menggunakan objek formal dari ilmu-ilmu sosial modern tanpa melibatkan teori konvensional dalam ilmu hadis. Kelima disertasi tersebut adalah tulisan Muhammad Alfatih Suryadilaga, Abdul Haris, Ali Masrur, Abdul Haris, dan Agung Danarta. Sementara empat disertasi lainnya melibatkan kedua kelompok objek formal, baik yang berasal dari teori konvensional ilmu hadis dan dari perkembangan ilmu sosial seperti historis, sosiologis, antropologis, filologis, intertextual, dan sebagainya. Keempat disertasi tersebut adalah karya Wasman, Tarmizi M. Jakfar, Agusni Yahya, dan Ibnu Muḥdir. Sementara satu disertasi yang tersisa, tulisan Muhibbin, tidak menjelaskan objek formal maupun objek materialnya dengan baik. Artinya, sembilan dari empat belas disertasi dalam bidang hadis telah menerapkan paradigma integrasi-interkoneksi dalam studi Islam.

KESIMPULAN

Setelah melakukan penjabaran sederhana di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa upaya melakukan integrasi-interkoneksi ilmu Islam dengan ilmu-ilmu sosial telah terlihat dalam karya-karya disertasi bidang hadis di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Terdapat sembilan dari empat belas disertasi yang telah melibatkan objek formal yang berasal dari tradisi keilmuan sosial yang berkembang di barat semenjak abad ke-18.

DAFTAR PUSTAKA**Buku:**

- Abdullah, Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.
- al-Adlabi, Salahuddin Ibn. *Metodologi Kritik Matan Hadits*, terj. Qodirun Nur (dkk). Jakarta: Gaya Media Pratama. 2004.
- Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi menuju Milenium Baru*. Jakarta: Logos. 1999.
- ‘Itr, Nur al-Dīn. *Minhaj al-Naqd fi ‘Ulūm al-Ḥadīṣ*. Damaskus: Dar al-Fikr. 1979
- Kaelan. *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*. Yogyakarta: Paradigma. 2005
- Rahman, Fazlur. *Islamic Methodology in History* terj. Ahmad Mahyuddin. Bandung: Pustaka. 1995.
- _____. *Islam* terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka. 2003
- Syamsuddin, Sahiron. “Ranah-ranah Penelitian dalam Studi al-Qur’an dan Hadis” dalam M. Mansur dkk. *Metodologi Penelitian Living Qur’an dan Hadis*. Yogyakarta: Teras. 2007.
- Verhaak, C.. *Filsafat Ilmu Pengetahuan: Telaah Kritis atas Cara kerja Ilmu-ilmu*. Jakarta: Gramedia. 1989.
- Karya Disertasi:**
- Ali, Nizar. *Kontribusi Imam Nawawi dalam penulisan Syarh Hadis: Kajian Kitab Shahih Muslim bi menurut Muḥaddiṣūn dan Fuqahā*. 2008. Disertasi. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tidak diterbitkan.
- Syarh} al-Nawawi*. 2007. Disertasi. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tidak diterbitkan.
- Danarta, Agung. *Perempuan Periwiyat Hadis dalam al-Kutub al-Tis’ah*. 2007. Disertasi. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tidak diterbitkan.
- Haris, Abdul. *Hermeneutika Hadis: Studi atas Teori Pemahaman Hadis menurut Fazlurrahman dan Muhammad Syahrur*. 2011. Disertasi. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tidak diterbitkan.
- Jakfar.Tarmizi M. *Otoritas Sunnah non-Tasyri’iyyah menurut Yusuf Qaradhawi*. Disertasi. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tidak diterbitkan.
- Masrur, Ali. *Asal Usul Hadis: Telaah atas Teori Common Link G.H.A. Juynboll*. 2004. Disertasi. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tidak diterbitkan.
- Muhdir, Ibnu. *Hadis-hadis dalam Serat Piwulang Estri*. 2013. Disertasi. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tidak diterbitkan.
- Muhibbin. *Telaah Ulang atas Kriteria Kesahihan Hadis-hadis al-Jami’ al-Shahih*. 2003. Disertasi. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tidak diterbitkan.
- Mz, Zainuddin. *Al-Idrāj dalam Matan Hadis dan Implementasinya dalam Kajian Keislaman*. 2004. Disertasi. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tidak diterbitkan.
- Rajab. *Kaidah Kesahihan Matan Hadis: Studi tentang Konsep Syuḏūz dan Illah*
- Riyanto, Waryani Fajar. *Relasi Kekerabatan dalam Islam*. 2010. Disertasi. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tidak dipublikasikan.

- Suryadi. *Metode Pemahaman Hadis Nabi: Telaah atas Pemikiran Muhammad al-Ghazali dan Yusuf al-Qaradhawi*. 2004. Disertasi. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tidak diterbitkan.
- Suryadilaga, Muhammad Alfatih. *Hadis-hadis tentang Ilmu dalam kitab al-Kafi karya al-Kulaini*. 2003. Disertasi. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tidak diterbitkan.
- Syamsuddin. *Hadis Syafaat dalam Shahih Bukhari: Studi Otentisitas dan Pemaknaan*. Disertasi. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tidak diterbitkan.
- Wasman. *Pemahaman Hadis-hadis Konfrontatif terhadap Yahudi dan Nashrani*. 2011. Disertasi. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tidak diterbitkan.
- Yahya, Agusni. *Otentisitas dan Pemahaman Hadis Mukhtalif: Studi Pemikiran Ibn Taimiyyah, 1263-1328 M*. 2009. Disertasi. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Tidak diterbitkan.

AKTUALISASI DAKWAH ISLAM (Kajian Analisis Formulasi Dakwah Rasulullah)

Muhammad Barmawi

IAIN Jember

e-mail : mawi_barmawi@yahoo.com

Abstrak: Sebagai sebuah pembacaan (*lectures*) atas formulasi dakwah Rasulullah yang merupakan ujung tombak kelestarian agama (*livier ideologique*). Sudah semestinya membangun ulang (*regeneration*) paradigma pola pikir dakwah klasik dengan cara mengaktualisasikannya atas perkembangan peradaban di era modern, sehingga dakwah Islam tidak dianggap kolot dan bisa diterima di berbagai dimensi masyarakat. Artikel ini mencoba mengungkap pola berdakwah efektif (*best missionary*) dengan melihat ulang formulasi dakwah islami yang pernah dilakukan Rasulullah Saw, di tengah-tengah masyarakat multidimensi. Yakni dengan merujuk kepada dalil-dalil *syar'i* khususnya hadis Rasulullah, juga mengaktualkan pola dakwah tersebut dengan era modern saat ini. Untuk mengungkap data-data tersebut penulis menggunakan metode *content analysis*, yakni sebuah metode yang dijadikan alat analisis data, dengan pendekatan *historys*. Berdasarkan data yang diperoleh, kesimpulan dapat diklasifikasikan menjadi beberapa bagian: *pertama*, secara terminologi dakwah bertujuan menyampaikan pesan-pesan agama untuk memperbaiki pola hidup masing-masing individu ataupun kelompok. *Kedua*, mekanisme dakwah yang harus dilakukan ialah dengan; a). Moral yang baik, b). Oral, c). *Qital*. *Ketiga*, dalam mengaktualisasikan dakwah, diharuskan melihat kondisi dan situasi objek dakwah, baik dalam konteks mikro ataupun makro.

Rasulullah SAW. is a success in conveying Islam to all people. Thus it shows about good methods of propaganda that has delivered the Prophet. Therefore, modeled on the Prophet preaching methods is critical to the continued sustainability of the Islamic religion. However, the method should be updated in accordance with current conditions, so that the propagation of Islam received perfectly. This paper aims to reveal the character of propaganda is effective, namely by looking at the formulation of Islamic propaganda ever Prophet. in the midst of a multidimensional society. with reference to the arguments *syar'i* particular hadith of the Prophet, then actualize with today's modern era. To uncover these data, the authors use the method of content analysis, with history's approach. Based on the data obtained by the author, the conclusion can be classified into several sections: First, the terminology defendant aimed convey religious messages to improve the lifestyle of each individual or group. Second, the mechanism of propaganda that must be done is to; a). Moral good, b). Oral, c). *Qital*. Third, In actualize propaganda, is required to see the condition and situation of the object of propaganda, both in the context of micro and macro

Key words: Islam, actualize propaganda, the propagation of Islam.

PENDAHULUAN

Dalam agama, dakwah ibarat *ruh* kehidupan Islam, tanpa dakwah keberlangsungan agama Islam tidak akan subur hingga saat ini. Karenanya, dalam wacana Islam, realisasi dakwah menjadi

sebuah keharusan (Al-Bayanuni, 1995: 31). Demikian ini dapat dilihat dari berbagai dalil baik dalam al-Qur'an ataupun al-Sunnah yang mengharuskan praktek dakwah (Ali Imron: 104), bahkan telah digambarkan dalam histori kehidupan

Rasulullah, para sahabat, tabi'in hingga para pakar agama kontemporer (Al-Bayanuni, 1995: 50).

Pada dekade ini perkembangan dakwah semakin pesat, bahkan media sudah semakin canggih, mulai dari media visual, audio visual, media cetak dan mimbar-mimbar sudah banyak tersedia bagi para dai. Namun demikian, meskipun seruan dakwah telah banyak dinikmati oleh masyarakat, realitas kehidupan yang berkembang di masyarakat belum mencerminkan kehidupan agamis, bahkan semakin mengalami dekadensi moral.

Oleh sebab itu, menjadi sebuah keharusan untuk kembali mengaktualisasikan metode dan materi dakwah, untuk semakin dapat menggenjot pengembangan moral humanisme, dengan melihat formulasi dakwah Rasulullah Saw, sebagai teladan tanpa tanding bagi seluruh umat manusia di muka bumi.

PEMBAHASAN

A. Definisi Dakwah

Secara definitif, para pakar mendefinisikan dakwah atas seruan individu kepada individu atau sekelompok masyarakat supaya merealisasikan aktivitas yang sesuai dengan seruan agama, baik yang bersifat vertikal atau horizontal. Yang bersifat vertikal dapat digambarkan dengan ajaran yang bersifat ketuhanan (*teology*), sedangkan yang horizontal ialah ajaran yang bersifat sosial humanis (*basyariyyah*). Untuk menegaskan definisi tersebut, Muhammad Hadlar al-Husain menyatakan:

حَثُّ النَّاسِ عَلَى الْخَيْرِ وَالْهُدَى وَالْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ
عَنِ الْمُنْكَرِ لِيَفُوزُوا بِسَعَادَةِ الْعَاجِلِ وَالْأَجَلِ

Yang dimaksud dengan dakwah ialah mendorong manusia untuk beraktivitas positif sekaligus mengarahkan mereka

terhadap jalan yang sesuai dengan ajaran agama, juga menghalangi mereka dari berbagai aktivitas yang bersifat negatif, sedangkan tujuan utamanya ialah mengantarkan mereka kepada kebahagiaan saat ini dan kelak. (Hadlar al-Husain, t.t : 17)

Sebagaimana juga yang telah dinyatakan oleh Muhammad al-Ghazali :

بِرَنْمِجٍ كَامِلٍ يَضُمُّ فِي أَطْوَانِهِ جَمِيعَ الْمَعَارِفِ الَّتِي إِلَيْهَا
النَّاسُ لِيُبْصِرُوا الْغَايَةَ مِنْ مَحْيَاهُمْ. وَلَيْسَتْ كَشَفُوا مَعَالِمَ
الطَّرِيقِ الَّتِي تَجْمَعُهُمْ رَاشِدِينَ

Dakwah materi-materi yang mencakup pengetahuan positif yang dibutuhkan oleh manusia, supaya mengerti atas tujuan sesungguhnya dalam kehidupan mereka, dan agar terbuka bagi mereka petunjuk-petunjuk yang dapat mengantarkan mereka pada jalan yang benar. (Al-Ghazali, t.t., 17).

Dari dua definisi tersebut dapat difahami bahwa yang dimaksud dakwah ialah aktivitas menyeru atau mengajak kepada individu atau masyarakat untuk melaksanakan perbuatan-perbuatan yang tidak melanggar norma-norma agama, baik norma yang bersifat *ilahiyyah (teology)* ataupun norma yang bersifat sosial kemasyarakatan.

B. Diskursus Hukum Dakwah

Sebagai tonggak kehidupan Islam (*livier teologique*), dakwah menjadi sebuah perbincangan yang cukup serius, hal ini dapat dilihat di berbagai literatur-literatur klasik. Perbincangan tentang dakwah berkulat pada masalah adanya keharusan berdakwah bagi masing-masing individu muslim. Perbedaan tersebut muncul karena

adanya perbedaan persepsi dalam menyimpulkan makna firman Allah dalam surat Ali Imran : 104 :

وَلَكِنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ
وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung. (Ali Imran : 104)

Pada ayat tersebut terdapat kalimat yang berbunyi *waltakun* (hendaklah kamu), kata itu menunjukkan adanya perintah (amr) (Rahmat Syafi'i, 2007: 200). Dalam *kaidah ushul* dinyatakan *al-ashlu fi al-amr li al-ijab* (pada dasarnya dalam kata perintah mengandung makna wajib) (Ibn Hazm, 1404: J.6, h.80). Para pakar sepakat bahwa *amr* dalam ayat di atas mengandung makna wajib, alasannya ialah tidak adanya dalil lain yang menegaskan sebaliknya. Atas dasar konsensus tersebut selanjutnya berimplikasi pada pemunculan hukum wajibnya berdakwah. (Al-Bayanuni, 1995: 31)

Namun terjadi silang pendapat tentang makna wajib dalam ayat tersebut, sebagian pakar menyatakan *fardlu ain* dan sebagian yang lain menyatakan *fardlu kifayah*. Tentunya perbedaan cara pandang tersebut berimplikasi terhadap perbedaan praktek dakwah (*practice of missionary*). Bagi yang menyatakan *fardlu ain* akan berdampak pada keharusan masing-masing individu untuk melaksanakan dakwah. Sedangkan untuk *fardlu kifayah* hanya diwajibkan bagi orang-orang tertentu, apabila terdapat seseorang yang

melaksanakannya maka secara otomatis menggugurkan kewajiban individu lainnya.

Perbedaan hukum, antara hukum *fardlu ain* dan *fardlu kifayah* pada dasarnya mengarah pada kata *minkum* pada surat Ali Imran: 104. Pakar yang menyatakan *wajib ain* menegaskan bahwa *min* yang berada pada ayat tersebut bermakna *li al-bayan/li al-tabyin/ li al-taudlih*, atau bermakna menegaskan. Penyimpulan ini disandarkan kepada beberapa ayat lain dan hadis yang bersifat *am*. Seperti firman Allah yang berbunyi :

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ
عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ

Kamu adalah umat yang terbaik yang dilahirkan untuk manusia, menyuruh kepada yang ma'ruf, dan mencegah dari yang munkar, dan beriman kepada Allah. (Ali Imran : 110)

Dan sebuah hadis yang berbunyi :

مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ
فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ

Siapa pun di antara kalian yang melihat kemungkaran, maka hendaklah ia mengubahnya dengan tangannya, apabila tidak mampu maka dengan lisannya, dan apabila tidak mampu maka dengan hatinya, dan tentunya pelaksana'an dakwah dengan hati ialah bukti lemahnya keimanan (Imam Muslim .t.t : j. 1,h. 69)

Dua dalil di atas adalah sebagai penegas atas adanya keharusan bagi tiap-tiap individu untuk melaksanakan dakwah. Sedangkan argumentasi pakar yang menyatakan bahwa hukum dakwah ialah bersifat *fardlu kifayah*, menegaskan bahwa kata *minkum* pada surat Ali Imran: 104, bukan mengandung makna *tabyin* akan

tetapi lebih cenderung pada makna *li al-Tab'idl* atau bermakna sebagian. Karenanya hukum wajib yang terkandung dalam ayat tersebut ialah *fardlu kifayah*.

Selain bersandar pada pemaknaan ayat tersebut, secara rasional kubu yang menentang terhadap "hukum *fardu 'ain*" menegaskan, bahwa dakwah merupakan aktivitas suci yang akan diemban individu-individu yang memiliki keilmuan yang sempurna, karenanya tidak mungkin dibebankan kepada semua individu. Sebab dalam berdakwah seorang dai harus memiliki kapasitas keilmuan dan kepribadian yang memang benar-benar mendukung. Sebagai pengokoh bahwa hukum berdakwah ialah *fardlu kifayah*. Kubu ini berargumen dengan firman Allah yang berbunyi,

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

Tidak sepatutnya bagi mukminin itu pergi semuanya (ke medan perang). mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa orang untuk memperdalam pengetahuan mereka tentang agama dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali kepadanya, supaya mereka itu dapat menjaga dirinya. (al-Taubah (9): 122)

Dari dua arah argumentasi di atas dapat difahami, bahwa perbedaan perbincangan hukum berdakwah ialah mengarah kepada kata *minkum* pada surat Ali Imran: 104. Namun demikian, perbedaan tersebut bukanlah perbedaan yang bersifat fundamental, melainkan perbedaan yang bersifat pengayaan.

Hal ini berarti penilaian dan penyimpulan tentang keharusan atas semua individu dalam berdakwah yang disandarkan kepada surat Ali Imran : 104, dan beberapa dalil penegas lainnya, menunjukkan bahwa keharusan berdakwah ialah teruntut bagi seluruh individu, sesuai dengan kapasitas ilmu dan kepribadian yang dimilikinya. Sedangkan penilaian dan penyimpulan yang menyatakan bahwa hukum berdakwah ialah tidak bersifat menyeluruh, berarti bahwa kewajiban berdakwah hanya teruntut bagi orang-orang tertentu yang memiliki kapasitas keilmuan dan kepribadian yang mumpuni.

Kedua argumen tersebut apabila sama-sama terlaksana, maka akan berdampak pada kayanya nuansa dakwah. Artinya, tiap-tiap individu yang memiliki kapasitas keilmuan, berdakwah sesuai dengan keilmuan yang dimilikinya, sehingga akan membawa masyarakat semakin maju dan mengenal agama. Sedangkan individu-individu yang hanya me-miliki ilmu ala kadarnya maka ia juga wajib menyalurkan kemampuannya kepada orang lain.

C. Mekanisme Tahapan Dakwah

Dalam aktivitas berdakwah terdapat beberapa tahapan yang harus dilaksanakan, dengan melalui tahapan-tahapan tersebut diharapkan dapat menjadikan dakwah yang disajikan berjalan efektif. Dalam hal ini tahapan-tahapan dalam berdakwah dapat diklasifikasikan dalam dua arah :

1. Tahapan Pelaksanaan Dakwah

Pelaksanaan dakwah merupakan aktivitas yang memiliki kerumitan tersendiri. Demikian ini dikarenakan yang akan diperbaiki bukanlah benda atau makhluk yang mudah dibujuk atau diubah,

melainkan manusia yang juga memiliki rasio yang antara satu individu dengan individu lainnya memiliki perbedaan yang cukup rumit. Ada manusia dengan karakter penurut yang cukup dengan diberi wejangan langsung berubah, namun juga ada individu yang harus diberi pelajaran agar ia dapat berubah (Al-Ridla, 1990 : j. 4, h. 90). Oleh sebab itu, dalam agama Islam, sebagaimana yang telah digambarkan oleh Rasulullah Saw., ada beberapa tahapan yang harus dilaksanakan dalam pelaksanaan berdakwah, di antara tahapan-tahapan tersebut ialah:

a) Tahapan Moral Keperibadian

Lisan al-Hal afshahu min lisan al-Maqal merupakan kata bijak yang cukup dikenal dalam dunia dakwah. Maknanya ialah berdakwah menggunakan pribadi baik, lebih efektif dibanding berdakwah dengan menggunakan *lisan* (oral) semata (Salim, t.t : h. 11). Tidak dapat dipungkiri bahwa aktivitas dakwah merupakan aktifitas yang sifatnya mendorong, mengajak atau juga memerintah orang lain terhadap sesuatu yang baik, sehingga yang memiliki kepribadian dan mental baik, tentunya lebih efektif dibanding dengan individu-individu yang hanya mengandalkan rasio.

Demikian ini sebagai-mana yang telah dilakukan oleh Rasulullah Saw., semasa berdakwah kepada para umatnya. Sebagai sosok sempurna dari kebangsaan Quraish, yang merupakan kabilah terkemuka di bangsa Arab, yang masyarakatnya pada saat itu sangat keras dan multidimensi. Tidak mungkin Rasulullah mampu mendakwahkan Islam secara sempurna hanya

dengan hitungan tahun, namun karena Rasulullah Saw., merupakan seorang yang sama sekali tidak pernah melakukan tindakan rusak bahkan terkenal santun dan jujur, maka ia berhasil mendakwahkan Islam.

Untuk menjadikan dakwah yang efektif Allah Swt. menganjurkan untuk tidak berucap atas sesuatu yang tidak pernah dilakukan, sebagaimana dalam firman Allah berikut :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ كَبُرَ مَقْتًا
عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ

Wahai orang-orang yang beriman, kenapakah kamu mengatakan sesuatu yang tidak kamu kerjakan? Amat besar kebencian di sisi Allah bahwa kamu mengatakan apa-apa yang tidak kamu kerjakan. (al-Shaf: 2-3)

b) Tahapan Oral

Setelah tahapan moral, kemudian dilanjutkan dengan tahapan oral. Yakni, tahapan dimana seorang dai meng-utarakan materi-materi dakwah yang hendak disampaikan kepada masyarakat, dengan menggunakan tatabahasa yang baik dan santun, bahkan di saat berdialog (Khalil, 2005 : x).

Mengenai metode mengutarakan materi dakwah dalam al-Qur'an disebutkan:

ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ
وَجَادِلْهُمْ بَاتِّبِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ
عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ

Serulah (manusia) kepada jalan Tuhan-mu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah

mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk. (Al-Nahl (16) : 125)

Ayat tersebut *khitab* nya kepada nabi Muhammad. Yakni bentuk penegasan dari Allah saw., kepada Muhammad saw., untuk mengajak masyarakat Arab pada saat itu dengan cara yang *hikmah*, yaitu sebuah perkataan tegas tentang perkara benar dan salah. Selanjutnya Allah juga memerintahnya untuk berdakwah dengan perkataan-perkataan yang baik. Apabila ternyata mereka belum juga berhenti berkelit, maka kemudian dialog dengan menggunakan bahasa-bahasa yang santun, bukan dengan bahasa kasar.

Ibn Katsir dalam tafsirnya menegaskan, bahwa term dialog yang terdapat pada ayat tersebut merupakan term yang dipergunakan oleh Nabi dalam menghadapi orang-orang yang mengingkari pesan yang dibawanya. Sedangkan dalam penyampaian ajakan beliau atas para pengingkar (Ibn Katsir, 1999 : j. 4, h. 613), beliau menggunakan metode dakwah yang *hikmah* (yang dimaksud dengan hikmah adalah ketegasan beliau atas dasar pesan-pesan yang telah dimandatkan Allah secara langsung seperti mengenai tauhid dan yang lainnya). (Ibn Katsir, 1999 : j.4, h. 613)

Selanjutnya dengan metode *mauidlah hasanah* (wejangan), sekaligus mengajak mereka untuk

berdialog apabila mereka mengingkari dan menentang kebenaran ajakan Rasul dengan dialog yang sangat santun. Perintah dialog dengan santun dapat dilihat dalam firman Allah yang berbunyi :

وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا
الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ

Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang zalim di antara mereka (al-‘Ankabut : 46)

Berdasarkan uraian di atas maka dapat disimpulkan, bahwa tahapan pertama dalam dakwah *billisan* ialah berdakwah dengan bahasa yang santun, hal ini dapat digambarkan seperti pengutaraan materi-materi dakwah dengan bahasa-bahasa yang santun dan dapat difahami oleh hal layak masyarakat (thaha: 4). Selanjutnya, ialah menggunakan metode dialog (*jidat*) bagi siapapun yang menentang dakwah Rasulullah Saw.. Adanya dialog merupakan bentuk penegasan kebenaran yang dibawa oleh seorang dai. Sedangkan aturan dalam berdialog yang telah ditegaskan dalam agama Islam ialah dialog dengan menggunakan kata-kata yang santun, bukan dengan bahasa kasar dan melecehkan.

c) **Qital (Perang)**

Qital atau disebut dengan istilah *holly war* di dalam Agama Islam juga termasuk dalam tahapan berdakwah. Namun tahapan ini merupakan tahapan paling akhir

dalam kondisi terpaksa. Peperangan hanya dianjurkan apabila para musuh Islam terlebih dahulu memerang umat Islam. Artinya agama Islam tidak mentolerir adanya peperangan selama tidak didahului oleh para musuh Islam, dalam Al-Qur'an disebutkan :

وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعَدُّوا إِلَيْهِ
اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ ، وَقَاتِلُوهُمْ حَيْثُ تَقْتُلُوهُمْ
وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْقِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ
الْقَتْلِ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ
فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ ، فَإِنْ
انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ، وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ
قِتْنَةً يُكْرَهُ لِلَّذِينَ آمَنُوا إِلَّا عَلَى
الظَّالِمِينَ

Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tetapi) janganlah kamu melampaui batas, karena Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas. Dan bunuhlah mereka di mana saja kamu jumpai mereka, dan usirlah mereka dari tempat mereka telah mengusir kamu (Mekah); dan fitnah itu lebih besar bahayanya dari pembunuhan, dan janganlah kamu memerangi mereka di Masjidil haram, kecuali jika mereka memerangi kamu di tempat itu. Jika mereka memerangi kamu (di tempat itu), Maka bunuhlah mereka. Demikianlah Balasan bagi orang-orang kafir. Kemudian jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), Maka Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Dan perangilah mereka itu, sehingga tidak ada fitnah lagi dan (sehingga) ketaatan itu hanya semata-mata untuk Allah. Jika mereka berhenti (dari memusuhi kamu), Maka tidak ada permusuhan (lagi), kecuali terhadap orang-orang yang zalim. (al-Baqarah (2) : 190-193)

Qital atau perang merupakan salah satu metode dakwah dengan bentuk fisik. Namun dakwah dalam bagian ini merupakan dakwah yang bisa direalisasikan apabila dalam keadaan terpaksa. realisasi dakwah dengan *qital* diberlakukan apabila para non muslim telah mendahului peperangan, atau memaksa orang-orang mukmin keluar dari daerah tempat tinggal mereka.

2. Tahapan Materi Dakwah

Selain pelaksanaan dakwah, materi dakwah juga merupakan perihal penting yang harus diperhatikan oleh para dai. Sebab, materi merupakan hal pokok yang akan disampaikan kepada obyek dakwah, dalam dakwah Islam, penyampaian materi dakwah juga bertahap, di antara tahap-tahap tersebut ialah :

a) Tauhid

Dalam realitas kehidupan manusia, pada umumnya mereka memiliki karakter kebutuhan kepada yang lainnya. Demikian ini dikarenakan mereka diciptakan dengan karakter sosial, bahkan kebutuhan paling menonjol dalam kehidupan mereka ialah kebutuhan untuk bersandar kepada sang maha kuasa. Karenanya, apabila mereka tidak dikenalkan kepada sang pencipta

niscaya kehidupan yang akan dihadapi akan dirasa sempit, dalam masalah ini Allah berfirman :

وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَيَحْشُرُهُ
يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى . .

Dan Barangsiapa berpaling dari peringatan-Ku, Maka Sesungguhnya baginya penghidupan yang sempit, dan Kami akan menghimpunkannya pada hari kiamat dalam Keadaan buta" (Thaha : 124)

Ayat tersebut menunjukkan bahwa, *dzikrullah* meru-pakan perihal penting yang harus direalisasikan oleh tiap individu, dengan mengingat-Nya niscaya ia akan menjadi seorang yang memiliki jiwa yang tenang dan tentram. Demikian sebaliknya, seseorang yang dalam kehidupannya tidak pernah mengingat Tuhan niscaya ia akan menjadi seorang yang akan dibutakan kelak di hari kiamat.

Selain bertujuan untuk menjadikan ketenangan dalam jiwa seseorang, wawasan tentang ketuhanan juga untuk pembelajaran *tauhid* dan meningkatkan keimanan pada diri seseorang, sehingga dengan keyakinan yang sempurna tentang esa dan wujudnya Tuhan, maka seseorang menjadi sosok sempurna di sisi sang Allah. Dalam hal ini Allah berfirman :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي
نَزَّلَ عَلَيَّ رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنزَلَ مِن قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ
بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ
ضَلَالًا بَعِيدًا

Wahai orang-orang yang beriman, tetapkanlah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan kepada kitab yang Allah turunkan kepada Rasul-Nya serta kitab yang Allah turunkan sebelumnya. Barangsiapa yang kafir kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, rasul-rasul-Nya, dan hari Kemudian, Maka Sesungguhnya orang itu telah sesat sejauh-jauhnya. (al-Nisa' : 136)

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ
اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ
أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا * أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ
حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا

Sesungguhnya orang-orang yang kafir kepada Allah dan rasul-rasul-Nya, dan bermaksud memperbedakan antara (keimanan kepada) Allah dan rasul-rasul-Nya, dengan mengatakan: "Kami beriman kepada yang sebahagian dan Kami kafir terhadap sebahagian (yang lain)", serta bermaksud (dengan Perkataan itu) mengambil jalan (tengah) di antara yang demikian (iman atau kafir), Merekalah orang-orang yang kafir sebenar-benarnya. Kami telah menyediakan untuk orang-orang yang kafir itu siksaan yang menghinakan. (al-Nisa' : 150-151)

b) *Af'al Baina al-Ibad (Aktivitas Humanis)*

Sebagai sebuah agama yang ujung ajarannya tentang kemaslahatan dan ketentraman di muka bumi, maka menjadi sebuah keniscayaan adanya aturan yang mampu mengayomi seluruh kehidupan manusia (Izzudin

‘Abd al-Aziz, 1999 : j. 1, h. 11),. Aturan yang menjelaskan tentang hubungan manusia dengan Tuhannya telah disebutkan sebelumnya, yakni dalam tataran tauhid sebagaimana di atas. Sedangkan aturan yang bersifat humanis ada pada fiqh dan akhlak.

Fiqh secara etimologi merupakan bentuk penyimpulan hukum dari berbagai dalil secara terperinci (Rahmat Syafii, 2007 : 19), sedangkan makna hakiki dari fiqh pada dasarnya ialah berujung pada pengkondisian umat manusia dalam kemaslahatan bersama. Artinya ; munculnya fiqh, diharapkan dapat mengatur kehidupan manusia agar, antara satu individu dengan individu lain-nya dapat hidup berdampingan dan tidak saling merugikan. Karenanya tidak ayal, dalam wacana fiqhi terdapat banyak klasifikasi hukum (Rahmat Syafii, 2007 : 19).

Sedangkan akhlak merupakan bentuk materi yang di dalamnya mencakup aturan-aturan moral, baik moral yang bersifat *ilahiyyah* (teologi), ataupun moral yang bersifat *basyariyyah* (humanis). Akhlak yang bersifat *ilahiyyah* merupakan norma yang mengatur perilaku santun antara manusia dengan sang khaliq. Sedangkan akhlak yang bersifat *basyariyyah*, merupakan materi yang di dalamnya mengatur moral antar sesama (Amr Khalid, 2002: 3).

Kaitannya dengan norma-norma dalam masalah fiqh ataupun akhlak terdapat beberapa dalil sebagaimana berikut :

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ

Dan Sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung (al-Qalam : 4).

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

Dan Tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam (al-Anbiya’ : 107)

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا

Dan Kami tidak mengutus kamu, melainkan kepada umat manusia seluruhnya sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahuinya. (Saba’ : 28)

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّذِي هِيَ أَقْوَمُ

Sesungguhnya Al Quran ini memberikan petunjuk kepada (jalan) yang lebih Lurus (al-Isra’ : 9)

وَآتِبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ

Dan ikutilah Sebaik-baik apa yang telah diturunkan kepadamu dari Tuhanmu (al-Zumar : 39)

وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً

وَبُشْرَىٰ لِّلْمُسْلِمِينَ

Kami turunkan kepadamu Al kitab (Al Quran) untuk menjelaskan segala sesuatu dan petunjuk serta rahmat dan kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri. (al-Nahl : 89)

Beberapa dalil di atas menunjukkan tentang pentingnya aturan bagi manusia. Inti dari tujuannya ialah menuntut adanya kelestarian dan kehidupan yang sempurna yang sesuai dengan syari’at. Selain itu juga bertujuan mewujudkan kemaslahatan dalam kehidupan manusia. Bahkan dengan

diterapkannya norma-norma baik bersifat teologi ataupun humanis, niscaya akan dijanjikan kehidupan yang laik, baik kehidupan di dunia ataupun di akhirat.

D. Implikasi Dakwah

Implikasi dakwah merupakan poin penting dalam aktivitas dakwah, karena dari pengaruh setelah adanya dakwah itulah yang menunjukkan berhasil atau tidaknya sebuah dakwah (Muhammad, 2005 : 12). Oleh sebab itu, menjadi sebuah keharusan bagi kalangan da'i, untuk selalu mengkroscek proses dakwah, baik kroscek terhadap materi dan metode dakwah. Selain itu juga dituntut melihat kondisi masyarakat pasca mendengarkan dakwah, sehingga akhirnya dakwah memang-memang benar-benar efektif.

Tentunya dakwah yang efektif akan berimplikasi terhadap perilaku masyarakat, dan hal ini dapat diklasifikasikan sebagai berikut :

- a) Memberikan pemahaman terhadap manusia tentang sang Khaliq,
- b) mewujudkan keadilan dan menghilangkan kelaliman
- c) mewujudkan kemaslahatan
- d) menyelamatkan manusia dari dunia hingga akhirat.

E. Karakteristik Dai Islam

Islam, sebagai agama yang dibawa oleh Rasulullah saw., yang merupakan penutup *risalah ilahiyah* juga pemimpin tertinggi (*top leader*), adalah sebuah agama yang memiliki karakteristik tersendiri dibanding dengan agama-agama lainnya. Di antara karakteristik yang paling dominan ialah *rahmatan lil alamin* (memberikan rahmat pada seluruh alam), Ibn Katsir di dalam kitabnya, memaknai kata *rahmatan lil alamin* sebagai sebuah

ungkapan dan bentuk penegasan Allah kepada seluruh makhluk pribumi tentang terutusnya Nabi Muhammad sebagai utusan yang memiliki mandat menjadikan umat pribumi dan alam semesta dalam kasih sayang Allah, dan Ibn Katsir juga menegaskan bahwa, siapapun yang menerima ajaran serta anjuran yang datangnya dari Rasulullah niscaya ia akan menjadi seorang yang berbahagia, baik di dunia maupun di akhirat (Ibn Katsir.1999: j.5, h. 385)

Selain sebagai utusan pamungkas, Rasulullah juga merupakan seorang tauladan utama, bagi umatnya dalam segala tindak-tanduknya, baik dalam berbincang maupun dalam perilaku sehari-harinya. Untuk menegaskannya Allah swt., berfirman dalam surat al-Ahzab ayat 21, yang artinya, “*sungguh aku telah mengutus seseorang untuk kalian semua sebagai suri tauladan yang baik*”. Sebagaimana juga dalam surat al-Qalam ayat 4, yang artinya; “*dan bagimu terdapat akhlak yang sangat mulia.*”

Dari ulasan di atas, secara umum dapat disimpulkan bahwa dalam segala aktivitas yang akan di laksanakan haruslah secara praktis melihat dan meneladani Rasulullah yang di dalam agama Islam dikenal sebagai *uswah hasanah*. Lebih-lebih dalam dakwah, yang berarti menggantikan dan penerus mandat Rasulullah saw.. Imam al-Razi dalam kitabnya dengan mengutip *atsar* dari Ali bin Abi Thalib, menyatakan seorang yang berilmu dan menyampaikan pesan agama kepada orang lain merupakan pewaris para Nabi (Al-Razi, t.t : j 1. h. 461).

Mengenai karakteristik dai Islami maka dapat diklasifikasikan menjadi beberapa bagian :

1. Berakhlak dan Berilmu

Berakhlak mulia dan memiliki ilmu yang sempurna merupakan bekal utama dalam berdakwah. Dengan dua bekal tersebut, seorang dai dapat membawakan dakwahnya secara baik, benar, dan efektif. Akhlak dan ilmu merupakan dua materi yang saling melengkapi, yakni; ibarat ruh dan jasad, karena seorang yang berilmu tanpa dibarengi dengan akhlak mulia, dakwah yang dibawakannya, akan terasa mentah.

Sebaliknya, dakwah hanya dengan perilaku baik sehari-hari tidak mengantarkan individu lain tercerahkan dalam pengetahuan keagamaan. Oleh sebab itu, merupakan keniscayaan bagi tiap dai untuk menyempurnakan dua hal tersebut sebelum berdakwah. Sehingga dakwah yang dibawakan akan berjalan dengan efektif dan benar.

2. Tulus dalam Menyampaikan Dakwah

Menyampaikan dakwah, berarti menyampaikan amanah Allah kepada individu lain. Perlu dimengerti bahwa pada dasarnya berdakwah merupakan aktivitas suci yang bertujuan menjadikan individu lain, dekat kepada sang Khaliq, sekaligus mengantarkan mereka dalam kehidupan terhormat dan mulia. Karenanya, sudah menjadi keharusan bagi mereka bertulus hati dalam menyampaikannya.

3. Bertujuan Mengubah Tatanan Masyarakat Menjadi Masyarakat yang Islami

Dengan tujuan mengubah masyarakat menjadi tatanan masyarakat yang lebih baik dan tercerahkan, merupakan prioritas utama dalam berdakwah, karena dengan tujuan tersebut

maka dakwah yang disampaikan akan berjalan dengan efektif ('Izzuddin : 11).

4. Mendoakan

Dalam wacana Islam terdapat hadis yang cukup populer tentang senjata yang diandalkan umat Islam, yakni ; *al-du'au silah al-mukmin*, yang artinya doa adalah senjata umat Islam. Hadis tersebut merupakan motivasi atas segenap umat Islam agar jangan selalu mengandalkan rasio dan otot dalam mengubah tatanan kehidupan. Hal ini karena di dalam agama Islam terdapat doktrin yang menegaskan bahwa segala sesuatu yang ada di alam semesta tidak akan terlaksana kecuali atas kehendak dan kuasa sang Khaliq.

Dalam firman-Nya, Allah menegaskan bahwa yang memberi petunjuk dan yang dapat mengeluarkan mereka dari perilaku tidak benar ialah Allah Swt.

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

Sesungguhnya kamu tidak akan dapat memberi petunjuk kepada orang yang kamu kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang yang dikehendaki-Nya (al-Qashas : 56)

فَأِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ

Karena Sesungguhnya tugasmu hanya menyampaikan saja, sedang Kami-lah yang menghisab amalan mereka. (al-Ra'du: 40)

لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ

Bukanlah kewajibanmu menjadikan mereka mendapat petunjuk, akan tetapi Allah-lah yang memberi petunjuk (memberi taufiq) siapa yang dikehendaki-Nya. (al-Baqarah : 272)

Beberapa ayat di atas merupakan beberapa firman Allah yang cukup tegas dalam menjelaskan masalah kehendak dan kuasa Allah, khususnya dalam masalah dakwah. Karenanya, dalam berdakwah doa merupakan hal penting yang tidak boleh dilupakan, sebab dengan doa dakwah yang akan terlaksana dengan sempurna.

5. Sesuai dengan Tuntutan Zaman

Norma-norma yang bersumber dari al-Qur'an dan as-Sunnah untuk kehidupan manusia, merupakan aturan yang selalu *shalihun likulli zaman wa makan*. Artinya, aturan yang muncul dari norma-norma Islam, merupakan norma yang selalu sesuai dengan perkembangan masa. Sedangkan wadah utama dalam penyampaian aturan agama tersebut ialah dakwah, maka sudah seharusnya penyajian dakwah mengikuti perkembangan zaman. Sebab dengan demikian, dakwah yang akan disajikan tidak terkesan kolot dan tidak membosankan, seperti mengikuti perkembangan teknologi baik visual, audiovisual atau juga dunia maya dan media tulis.

6. Menjauhi tindak Kekerasan

Akhir-akhir ini terdapat peristiwa-peristiwa kekerasan berkedok agama. Kelompok-kelompok yang beralih memperjuangkan agama Islam dan jihad fisabilillah dengan cara kekerasan seperti bom bunuh diri, peperangan dan lain-lain telah merusak kesucian Agama Islam. Aktivitas dakwah tersebut justru kontra produktif, yang seharusnya mendapat antusias dari warga nonmuslim dalam materi dakwah, namun justru berpengaruh atas kebencian non muslim dan keengganan mereka memeluk agama Islam. Sebuah contoh kasus bom Bali,

kekerasan antara keyakinan di Madura, dan lain-lain.

Di dalam agama Islam, praktek dakwah yang dikembangkan bukanlah dengan kekerasan melainkan dengan *rahmat*. Seperti dakwah yang dicontohkan Rasulullah saw., yang dalam berdakwahnya sangat santun dan ramah. Sedangkan apabila terdapat sebuah kelompok yang tidak menerima atas dakwah atau bahkan menyalahkannya, maka dilanjutkan dengan dialog yang santun. Kalaupun terdapat sejarah yang berbicara tentang berbagai peristiwa peperangan Rasulullah saw., dengan para kafir maka sebenarnya peperangan yang pernah dilakukan Rasulullah Saw. tiada lain untuk membela diri yang selalu dianiaya oleh kaum *kuffar*, bukan murni peperangan yang diprakarsai Rasulullah.

F. Kontekstualisasi Dakwah

Kecenderungan dakwah yang tidak sesuai dengan kondisi yang melingkupi masyarakat tidak akan efektif, karena terkadang materi yang dibawakan oleh seorang da'i tidak sesuai dengan kebutuhan dan tidak dapat diterima oleh mereka (Adnan Muhammad Alu Ar'ur. 27). Misalnya dakwah di pedesaan yang sifat dan karakter masyarakatnya seperti air mengalir, pola kehidupannya ialah gotong royong, akan kurang efektif apabila materi dakwahnya dengan menggunakan pendekatan dakwah di wilayah perkotaan yang pola hidup mayoritas penduduknya bersifat individualis, dan materialistis. Demikian pula berdakwah kepada orang awam, maka jangan disamakan dengan para cendekiawan, berdakwah kepada anak juga tidak sama dengan berdakwah kepada orang tua.

Oleh sebab itu, kontekstualisasi merupakan hal yang sangat menentukan terhadap efektivitas dakwah. Kontekstualisasi dakwah dapat dispesifikasikan menjadi dua bagian, yakni konteks mikro dan konteks makro.

1. Konteks Mikro

Konteks mikro ialah sebuah kondisi dan situasi obyek pendengar materi dakwah secara langsung. Dalam hal ini, pemateri dakwah harus mengerti dan memahami obyek dakwah yang ada dihadapannya, sehingga dengan mengerti karakter obyek dakwah yang berada dihadapannya materi dakwah yang disampaikan akan berjalan dengan optimal.

2. Konteks Makro

Yang dimaksud dengan konteks makro, ialah kondisi masyarakat secara umum yang berdomisili di daerah tempat berlangsungnya dakwah, sehingga dengan mengerti situasi lingkungan daerah secara menyeluruh maka dakwah yang akan dibawakan akan berjalan dengan efektif dan tidak ada yang dirugikan.

Dua kategori kontekstualisasi tersebut pada dasarnya bertujuan untuk keefektifan keberlangsungan dakwah. Dua konteks (mikro dan makro) adalah perihal yang harus disadari oleh para dai, sebab manakala salah satunya tidak dilaksanakan, maka kegiatan dakwah mendapatkan hambatan. Misalnya, seorang dai hanya memperhatikan konteks mikro dan tidak memperhatikan konteks makro, maka bisa saja materi dakwah yang disampaikan menyinggung terhadap kelompok lain yang tidak sejalan dengan penerima materi dakwah, sehingga berakibat timbulnya

konflik yang dapat merugikan seluruh pihak.

G. Kesimpulan

Dari uraian di atas dapat difahami bahwa,

1. Secara terminologi dakwah bertujuan melestarikan dan menyampaikan pesan agama kepada semua individu ataupun kelompok agar melaksanakan ajaran-ajaran Islam dengan benar, baik ajaran yang bersifat *uluhiyyah* (teologi) atau yang bersifat *basyariyyah* (humanis).
2. Sedangkan mekanisme dakwah yang harus dilakukan dalam masyarakat multi dimensi, adalah *pertama*, tahapan pelaksanaan dakwah, terklasifikasi menjadi tiga, a). Moral, b). Oral, c). *Qital*. *Kedua*, tahapan materi dakwah, terklasifikasi menjadi tiga, a). Teologi, b). Syari'ah, c). Akhlak.
3. Adapun pengaktualisasian dakwah Islami ialah dengan melihat situasi dan kondisi sebuah tempat yang menjadi objek dakwah, baik kondisi yang bersifat mikro ataupun makro. Selain juga harus cara yang santun dan bersifat *rahmatan lil'alamin*.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Dimasqi, Abu Al-Fida' Isma'il Bin Umar Bin Kathir Al-Qurasyiyyi. (1999). *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzim*. Dar Al-Thaybah.
- Alu 'Ar'ur, Adnan Muhammad .(2005). *Manhaj al-Dakwah fi Dlaui al-Waqi'i al-Muashir*.
- Al-Bayanuni, Abu al-Fatahi. (1995). *Al-Madkhal ila Ilm al-Dakwah*. Bairut : Muassasah al-Risalah

- Al-Ghazali, Muhammad.(t.t), *Ma'allah*.
Maktabah Syamilah Ishdar Tsani.
- Al-Husain, Muhammad Hadlar.(t.t), *Al-Dakwah ila al-Ishlah*. Maktabah Syamilah Ishdar Tsani.
- Al-Qur'an
- Al-Ridla, Muhammad Rasyid.(1990).
Tafsir al-Mannar. Mesir : Al-Hai'ah al-Misriyyah.
- Fakruddin al-Razi. (t.t). *Mafatih al-Ghaib*.
t.p.
- Ibn Hazm Al-Andalusy. (1404). *Al-Ihkam fi Ushul al-Ahkam*. Kaero : Dar al-Hadis.
- Imam Muslim .(t.t). *Shahih Muslim*.
Bayrut : Dar al-Ihya' al-Turats.
- Izzudin, Muhammad 'Abd al-Aziz. (1999).
Qawaid al-Ahkam fi Mashalih al-Anam. Bairut : Dar al-Kutub al-Ilmiyyaah.
- Karim, Khalil Abdul.(2005). *Negara Madinah*. Yogyakarta : LKIS.
- Khalid, Amr.(2002). *Akhlaq al-Mukmin*.
Bairut : Dar al-Ma'rifah.
- Salim, Athiyyah bin Muhammad.(t.t).
Syarah Bulugh al-Maram.
Maktabah Syamilah.
- Syafi'i, Rahmat (2007). *Ilmu Ushul Fiqh*.
Bandung : Pustaka Setia.

SIMBOLISME BAHASA SUFI (Kajian Hermeneutika terhadap Puisi Hamzah Fansuri)

Miftahul Ula

STAIN Pekalongan

e-mail:ula_miftahul@yahoo.co.id

Abstrak: Hamzah Fansuri adalah salah seorang sufi Nusantara yang menggunakan puisi sebagai media untuk mengungkapkan ajarannya. Untuk memahami simbol yang dipakai dalam puisinya digunakan pendekatan hermeneutika khususnya teori metafora dan simbol yang merupakan bagian dari *ta'wil* atau hermeneutika Islam. Puisinya berasal dari gagasan dan pengalaman keruhanian serta persatuan mistik. Baginya, puisi tidak hanya berfungsi sebagai ungkapan perasaan emosional. Tapi juga sebagai tangga menuju Tuhan, media transendensi dan transformasi diri. Puisi Hamzah Fansuri bisa disebut sebagai puisi hermeneutik atau syair *ta'wil* yang merupakan tafsir esoterik ayat al-Qur'an dengan menggunakan simbol bahasa yang bersifat kontekstual seperti perahu, burung, dagang, anak dagang dan sebagainya.

Hamzah Fansuri is a *Nusantara* (Indonesian) *sufi* who used poems as a medium to convey his messages. In order to understand the symbols used in his poems, a hermeneutics approach is required, especially by using theories of metaphor and symbol which are inseparable parts of *ta'wil* or Islamic hermeneutics. His poems were mostly inspired by his thoughts and spiritual as well as mystical experiences. For him the poems served not only as emotional revelation, but also as stairways to God, transcendental medium, and self transformation. His poems were widely recognized as hermeneutics poetry or *ta'wil* verses which are often the esoteric *tafsir* (meaning) of Quran. He used language symbols which have contextual characteristics, such as boat, bird, trading, sub trading, etc.

Kata Kunci: Tasawuf, Syair, Simbol, Hakikat

PENDAHULUAN

Karya sastra merupakan fenomena kehidupan manusia, yang secara garis besar menyangkut tiga perkara. Pertama, persoalan manusia dengan dirinya sendiri. Kedua, hubungan manusia dengan manusia lain dalam lingkup sosial termasuk dalam hubungannya dengan lingkungan alam. Dan ketiga hubungan manusia dengan Tuhannya (Nurgiyantoro, 2007: 323). Dalam sejarah tasawuf, sastra telah dipilih sebagai mediadi dalam menyampaikan pengalaman keruhanian para sufi sejak awal. Terdapat banyak penjelasan tentang pengalaman mereka yang berkenaan dengan makrifat dan persatuan mistik

disampaikan dalam bentuk anekdot anekdot, kisah perumpamaan atau *alegori* dan puisi. Walaupun sastra, terutama puisi, sangat mempengaruhi corak kegiatan intelektual para sufi, tetapi kebanyakan dari mereka menulis tanpa niat menjadi sasterawan atau penyair. Mereka menulis berlandaskan alasan-alasan keagamaan dan keruhanian, yaitu menyampaikan hikmah dan mendapat berkat. Sebagai pecinta keindahan sejati mereka yakin bahwa karya seni yang bermutu tinggi dapat membangunkan cinta yang telah tidur di dalam hati, baik cinta yang bersifat duniawi maupun cinta yang bersifat ketuhanan dan ruhaniah. Karena itulah

Mangunwijaya mengatakan bahwa pada awalnya semua sastra itu bersifat religious (Mangunwijaya, 1988: 11).

Tradisi golongan sufi menjadi penggemar dan pecinta seni tampak di dalam amalan *sama'* (*audicy*) yang di dalam sejarahnya telah memeriahkan kehidupan masyarakat Islam. Sama' adalah sejenis konser musik keruhanian disertai zikir, tari-tarian, pembacaan dan penciptaan puisi. Kegiatan ini telah dikenal sufi sejak abad ke-10 atau mungkin satu abad sebelumnya. Pengalaman para sufi menyertai upacara sama' membuat mereka insaf bahwa puisi memang merupakan media yang tepat bagi pengungkapan pengalaman keagamaan dan keruhanian mereka yang mendalam, kompleks dan subjektif. Oleh sebab itu, tidak mengherankan apabila para pengkaji melihat bahwa ajaran paling murni dan tipikal tentang tasawuf kebanyakan ditulis dalam bentuk puisi. Sayyed Hossein Nasr menghubungkan kecenderungan ini dengan pemahaman khusus para sufi terhadap hakikat ajaran Islam.

Ungkapan-ungkapan puitik para sufi memang sering menimbulkan pertentangan pendapat di kalangan ulama, karena bahasa puisi yang padat dan simbolik lazimnya menimbulkan berbagai tafsiran dan salah tafsir. Tetapi peranan dan sumbangan para penulis sufi itu tidak boleh dianggap remeh bagi perkembangan Islam terutama di Melayu Nusantara. Islam telah datang di Melayu Nusantara pada abad ke-10 Masehi atau satu abad sebelumnya. Namun sampai abad ke-15 pengaruh Islam masih terbatas di lingkungan tertentu dan ajarannya belum meresap secara mendalam di kalangan masyarakat. Setelah berdirinya kerajaan Aceh Darussalam dan meningkatnya

peranan bahasa Melayu sebagai *lingua franca* dan medium penyebaran agama pada abad ke-16 dan 17, barulah perkembangan Islam menjadi lebih semarak dan mantap. Tokoh-tokoh sufi terutama tokoh kita ini, Hamzah Fansuri sangat giat berdakwah bukan saja di bidang keagamaan, politik dan pendidikan tetapi juga di bidang kebudayaan dan penulisan kreatif. Hal ini sesuai dengan pendapat Johns (1961) yang menyatakan bahwa tasawuf merupakan faktor utama dalam proses pengislaman masyarakat Nusantara.

Dari sini jelas bahwa tasawuf tidak hanya merupakan gerakan keagamaan tetapi juga merupakan gerakan sastra. Braginsky menyebut tasawuf sebagai gerakan sastra dengan istilah tasawuf puitik. Tasawuf yang ditulis dalam bentuk doktrin keruhanian disebut tasawuf kitab. Tasawuf puitik merupakan gejala universal, ia tidak hanya muncul di dalam tradisi Muslim Arab atau Parsia, tetapi juga muncul juga dalam masyarakat lain seperti Turki, Urdu, Bengali, Cina, Melayu dan Jawa. Menariknya, tasawuf puitik ini mempengaruhi gerakan-gerakan sastra modern di luar dunia Islam. Seperti gerakan sastra lain yang wilayah penyebarannya melampaui batas-batas geografi dan kebangsaan, sifat nasional dari masyarakat yang melahirkannya selalu melekat pula dalam hampir semua karya sufi. Selain itu sebagai karya universal karya-karya penyair sufi yang unggul juga mencerminkan kecemerlangan dan keagungan gagasan serta pemikiran para penulisnya (Hadi WM, 2001: 11).

Sayangnya, ketika kajian terhadap karya-karya sufi Arab, Persia, dan Indo-Pakistan dilakukan secara intensif, karya-karya penulis sufi dari dunia Melayu

Nusantara masih belum mendapat perhatian yang menggembirakan. Ratusan manuskrip Melayu dan Jawa masih disimpan sebagai khazanah mati di museum-museum, dibiarkan tidak diteliti dan ditransliterasi, apalagi dikaji. Padahal pemikiran dan karya para cendekiawan sufi Nusantara itu sesungguhnya sangat orisinal dan menarik. Selain itu karya-karya tersebut ternyata telah memberikan sumbangan besar bagi perkembangan kebudayaan dan peradaban Islam. Salah satu di antaranya ialah karya-karya Syaikh Hamzah Fansuri, seorang intelektual dan ahli tasawuf terkemuka di Asia Tenggara dan perintis dalam pelbagai bidang kelimuan dan kreativitas. Karya-karyanya merupakan cerminan fase penting dalam perkembangan tasawuf dan sastra Nusantara.

Kalau para sejarawan menyatakan bahwa tasawuf memegang peranan penting dalam proses Islamisasi di Nusantara, maka tentulah Hamzah Fansuri -sebagai sufi terkemuka Nusantara- memainkan peranan penting dalam sejarah pemikiran dan keagamaan. Oleh karena itu, telah dilakukan kajian-kajian mengenai Hamzah Fansuri oleh para sarjana seperti Kraemer (1912), Doorenbos (1933), Neuwenhuijze (1945), Syed M. Naquib al-Attas, *Mysticism of Hamzah Fansuri* (1968), J. Drewes, *Poems of Hamzah Fansuri* (1986) Ali Hasymi, *Ruba'i Hamzah Fansuri* (1991), Braginsky, *The System of classical Malaya literature* (1992), Teeuw (1994) dan lain-lain yang memang mengakui peranan sang Syaikh ini.

Syekh Hamzah Fansuri adalah seorang cendekiawan, ulama tasawuf, sastrawan dan budayawan terkemuka yang diperkirakan hidup antara abad ke-16 sampai awal ke-17 (Hadi WM, 1995: 9).

Tahun lahir dan wafat Syekh tak diketahui dengan pasti. Riwayat hidup Syekh pun sedikit sekali diketahui. Sekalipun demikian, dipercaya bahwa Hamzah Fansuri hidup antara pertengahan abad ke-16 hingga awal abad ke-17. Kajian terbaru dari Bargansky menginformasikan bahwa Syekh hidup hingga akhir masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607-1636) dan mungkin wafat beberapa tahun sebelum kedatangan Nuruddin ar-Raniry yang kedua kalinya di Aceh pada tahun 1637. Sebelumnya, Syekh Muhammad Naguib al-Attas berpendapat bahwa Syekh hidup sampai masa awal pemerintahan Sultan Iskandar Muda yang masyhuru.

Akan tetapi, berlawanan dari peranan yang dimainkannya, kajian yang mendalam terhadap karya-karyanya masih sedikit dilakukan. Kajian yang ada selama ini lebih bertumpu pada ajaran dan pemikiran tasawufnya dan lebih banyak dilakukan oleh sarjana asing dan menggunakan bahasa asing juga. Para penyair sendiri belum banyak yang mengkaji secara mendalam, terutama wawasan estetik yang melandasi penciptaan karya-karyanya. Kalaupun ada, kajian lebih bersifat teori umum tanpa merujuk kepada pendekatan hermeneutika keruhanian yang mendasar. Kajian ini berusaha memahami simbol-simbol yang dipakai Hamzah Fansuri dalam puisinya dengan pendekatan hermeneutika khususnya teori metafora dan simbol.

PEMBAHASAN

A. Takwil sebagai Hermeneutika Islam

Takwil sebagai bentuk hermeneutika Islam memang bermacam-macam. Walaupun ia sering disamakan dengan tafsir biasa atas teks, khususnya

kitab suci al-Quran, yaitu cara menjelaskan makna tersurat daripada teks, tetapi kaidah yang digunakan dan cara penerapan kaidah tersebut ternyata berbeda dari tafsir biasa, yaitu tafsir formal. Perkataan takwil berasal dari akar kata awal, pertama atau yang pertama, sebutan yang juga diberikan kepada Sang Pencipta. Sebagai Yang Pertama (*al-awwal*) Tuhan merupakan tempat kembalinya segala ciptaan. Berdasarkan hal itu, lantas perkataan takwil diberi arti ‘kembali atau menyebabkan kita kembali (kepada yang pertama atau yang asal) serta menemukan sesuatu yang tidak dapat dikurangkan lagi, yaitu sang makna atau hakekat yang terakhir’ (Hadi WM, 2014: 156). Sachiko Murata dengan tepatnya menghubungkan pengertian ‘tak dapat dikurangkan lagi’ dengan ‘mencapai makna terdalam teks, arti yang tersirat dan tersembunyi’ (Murata, 1992: 226-227). Mengenai makna isyarat dapat diberikan contoh bagaimana beberapa sufi ayat mutasyabihat al-Qur’an (2:115), “*Ayna-matuwallu fa tamma wajhullahi*”, yang maksudnya “Kemana pun kau memandang akan tampak wajah Allah”. Yang menjadi persoalan bukan ‘memandang’, tetapi terlebih-lebih makna perkataan ‘wajah Allah’. Sudah tentu yang dimaksudkan bukan rupa-Nya yang zahir yang dapat dilihat dengan mata, tetapi rupa batinnya yang hanya dapat dirasakan oleh mata hati, yaitu rasa keimanan yang dalam (Hadi WM, 1995: 24-26).

Abdul Razaq al-Kasyani, seorang sufi abad ke-13 M, menghubungkan tradisi takwil dengan sabda Nabi yang populer dan bermaksud, “Tidak ada ayat Alquran yang tidak mempunyai makna zahir dan sekaligus makna batin, batasan (*hadd*) dan sekaligus tempat ke mana kita melakukan pendakian” (Murata, 1992: 301), sedang-

kan mengenai keberhasilan penerapannya al-Kasyani mengatakan bahwa dalam takwil seseorang tidak cukup hanya menggunakan logika dan pikiran. Seorang penakwil harus juga menggunakan intuisi dan imajinasi kreatifnya, melibatkan diri ke dalam keseluruhan pergerakan teks, menyatu dengan teks dan membayangkan dirinyalah yang menerima ilham untuk menyampaikan kandungan teks yang sedang dia baca.

Sebagaimana ahli hermeneutika secara umum, ahli takwil meyakini bahwa bahasa sebagai sarana komunikasi dan ekspresi manusia merupakan wadah makna (*the locus of meaning*) sekaligus sistem penandaan (*dilal*) dan pelambangan atau simbolisasi (*mitsal*). Berdasarkan pene-kanannya pada simbol atau unsur-unsur simbolik dari rasa ‘il atau wacana, takwil sering diartikan sebagai tafsir atau pemahaman simbolik. Jika dilihat dari arti khususnya, takwil dapat diartikan sebagai perjalanan jiwa dalam memahami teks (karya sastra) melalui cara-cara seperti mengubahsuaikan atau mentransformasikan ungkapan zahir tertentu dalam teks menjadi kias, tamsil atau mitsal. Dengan cara demikian, dunia makna yang dikandung teks menjadi lebih luas dan kaya.

Takwil dapat bekerja apabila kita mampu membedakan antara tamsil dan alegori (*ibarat*) dan memahami bagaimana sebuah simbol terjadi. Penggunaan logika saja tidak cukup bagi seorang penakwil. Agar efektif dalam menelaah teks, seorang penakwil mesti mampu menggunakan penglihatan batin serta mendayagunakan sepenuhnya akal kontemplatif dan imajinasi kreatifnya. Apabila seorang penakwil telah menggunakan ketiga fakulti kerohaniannya ini, ia tidak akan lagi

melihat karya yang dikaji sebagai wacana yang ditulis berdasarkan gagasan logis, tetapi sebagai bentuk pengiasan atau simbolisasi (Corbin, 1981: 13-14). Ada beberapa hal yang perlu dicatat. Pertama, karya sastra adalah sebuah simbolisasi, yang berarti bukan sekadar mimesis (tiruan) atas kenyataan inderawi, melainkan pengiasan (mitsal) atau salinan menggunakan kias atau simbol terhadap gagasan yang lahir dari pengalaman batin penulis. Jadi, ia merupakan salinan dari sesuatu yang terdapat dalam alam rohani. Kedua, fakulti yang dapat memahami gagasan yang terdapat dalam alam rohani dan transformasinya ke dalam ungkapan estetik yang simbolik ialah akal kontemplatif dan imajinasi kreatif.

Dalam proses pemahaman karya, tahap awal yang biasanya dilakukan adalah menandai apa yang mesti ditandai atau menentukan dilalah (tanda) yang signifikan, termasuk bagian-bagian teks yang simbolik atau metaforikal. Dalam pandangan ahli takwil, peranan simbol dalam karya sastra adalah tangga naik menuju kesadaran yang lebih tinggi. Pandangan ini sesuai dengan tujuan karya sastra, yaitu membawa pembaca ke arah kesadaran yang lebih tinggi dari kesadaran biasa. Sahl al-Tustari, seorang ahli takwil pertama yang hidup pada abad ke-10 M, mengatakan bahwa ungkapan-ungkapan simbolik dalam wacana keagamaan, khususnya kitab suci Alquran, memiliki dua segi penting, yaitu segi *hadd* atau batas dan segi *matla'*, tempat mendaki menuju makna yang tinggi dan tak terhadap cakrawalanya. Yang pertama, yang *hadd*, maknanya bersifat zahir; sedangkan yang kedua, yang *matla'*, maknanya bersifat batin. Oleh karena itu, apabila kita hanya terpaku pada makna zahirnya, pemahaman

yang kita peroleh bersifat terbatas atau sempit; sedangkan makna batin teks menyajikan cakrawala yang tak terbatas.

Memang takwil pada mulanya muncul disebabkan keperluan menafsir ayat-ayat mutasyabihat (simbolik) Alquran dan Hadis tertentu, serta ucapan-ucapan *shatahiyyat* (teofani) para sufi. Bahkan, Seyyed Hosein Nasr (Nasr, 1981: 18) mengartikan takwil sebagai falsafah perennial (abadi) dalam arti sebagai ilmu berkenaan cara memahami makna kerohanian teks suci atau keagamaan, yang sudah pasti berkenaan persoalan atau tema-tema falsafah perenial. Meskipun teks-teks yang lahir dari tradisi intelektual Islam tidak sepenuhnya merupakan karya-karya kerohanian atau sufistik, tetap memiliki pesan kerohanian dan moral yang ada kaitannya dengan tema falsafah perenial. Misalnya, karya bercorak adab, sejarah, epik dan roman percintaan. Karya-karya itu jika diteliti secara mendalam mengandung hal-hal tersirat atau pesan kerohanian bercorak sufistik atau berkenaan dengan metafisika, etika, sosiologi, estetika dan psikologi keagamaan. Unsur-unsur ini dapat disingkap, khususnya apabila seseorang menggu-nakan kaidah takwil yang pada dasarnya memang memiliki kaitan dengan meta-fisika (kosmologi dan ontologi), estetika, etika, dan psikologi keagamaan dalam Islam.

Peranan penting simbol dan metafora dalam karya sastra, juga dalam teks yang bukan sastra, juga dikemukakan oleh ahli hermeneutika modern seperti Hans-Georg Gadamer dan Paul Ricoeur. Hal ini tidak mengherankan karena karya sastra bukan hanya mengandung unsur simbolik dan metaforik yang sering menguasai keberadaan sebuah karya sebagai objek estetik, tetapi juga dan

bahkan sering karya sastra dapat dianggap sebagai metafora atau simbol terhadap sesuatu hal yang tidak diungkapkan secara tersurat oleh penulis. Menurut Ricoeur, simbol adalah ungkapan yang mengandung makna ganda. Di dalamnya terdapat makna lapis pertama, disebut makna referensial atau denotatif. Makna lapis pertama ini mesti dirujuk pada makna lapis kedua, yaitu makna konotatif dan sugestif yang tersembunyi di balik makna lapis pertama (Hadi WM, 2014: 159).

Sementara Metafora, sebagaimana kata Ricoeur-adalah “puisi dalam miniature”. Metafora menghubungkan makna harfiah dengan makna figuratif dalam karya sastra. Dalam hal ini, karya sastra merupakan karya wacana yang menyatukan makna eksplisit dan implisit. Dalam tradisi positivisme logis, perbedaan antara makna eksplisit dan implisit di berlakukan dalam perbedaan antara bahasa kognitif dan emotif, yang kemudian dialihkan menjadi perbedaan menjadi makna denotasi dan konotasi. Denotasi dianggap sebagai makna kognitif yang merupakan tatanan semantik, sedangkan konotasi adalah ekstra-semantik. Konotasi terdiri atas seruan-seruan emotif yang terjadi serentak yang nilai kognitifnya dangkal (Ricoeur, 2012: 101-102). Ricoeur mengemukakan pentingnya meletakkan peranan metafora dan simbol di tempat sentral dalam penafsiran sastra karena pemahaman tentang dua konsep kunci penuturan puisi itu berkaitan dengan perluasan teori penafsiran dan konsep pemahaman itu sendiri. Hanya saja simbol lebih kompleks karena mengandung dua dimensi yaitu dimensi yang terikat pada aturan linguistik dan dimensi yang tidak terikat pada kebahasaan. Dimensi pertama dapat dikaji melalui semantik, sedangkan

yang kedua cenderung asimilatif dan berakar dalam pengalaman kita yang terbuka terhadap berbagai metode yang berbeda bagi penyingkapan makna. Simbol dapat dikaji melalui berbagai disiplin seperti psikoanalisis, arkeologi, eskatologi, sejarah perbandingan agama dan mistisisme (Hadi WM, 2014: 62-63).

Adapun langkah kerja analisisnya mencakup: Pertama, langkah objektif (penjelasan), yaitu menganalisis dan mendiskripsikan aspek semantik pada metafora dan simbol berdasarkan pada tataran lingistiknya. Kedua, langkah-langkah refleksi (pemahaman) yaitu menghubungkan dunia objektif teks dengan dunia yang diacu (*reference*), yang pada aspek simbolnya bersifat non linguistik. langkah ini mendekati tingkat antologis. Ketiga, langkah filosofis, yaitu berpikir dengan menggunakan metafora dan simbol sebagai titik tolaknya. Langkah ini disebut juga dengan langkah eksistensial atau antologi, keberadaan makna itu sendiri (Kurniawan, 2009: 31).

B. Prolog Syair

Sebagai seorang intelektual Islam, Hamzah Fansuri tentu saja memahami khazanah intelektual Islam Timur Tengah, termasuk sastra Arab, khususnya puisi. Hal ini bisa dilihat dari gaya syairnya yang diawali oleh prolog sebagaimana sastra Arab sebelum masuk ke dalam tema-tema inti dalam syairnya. Adapun yang dimaksud dengan prolog di sini adalah semacam kata-kata pengantar yang diberikan oleh penyair sebelum memasuki tema yang ingin dibicarakan. Tentunya prolog ini bertujuan untuk memberikan arah kepada pembaca agar mengetahui sejak awal kemana sesungguhnya penyair ingin mengajak pembacanya. Oleh karena itu,

prolog selalu berada paling atas dari bait-bait syair setelah redaksi judul. Ibarat sebuah rumah, maka prolog itu bagaikan pintu utama yang selalu berada di depan. Dan setiap orang yang hendak masuk ke dalam rumah tersebut, mesti melalui pintu ini, tidak boleh pintu yang lain, kecuali pemilik rumah sendiri yang bisa memasuki rumahnya dari pintu mana ia sukai. Sementara kalau para tamu, maka mereka harus masuk melalui pintu utama ini.

Berikut bunyi redaksi prolog yang ditulis Hamzah Fansuri dalam Syair Perahu :

Inilah gerangan suatu madah
Mengarangkan syair terlalu indah
Membetuli jalan tempat berpindah
Di sanalah i'tikat diperbetuli sudah (Hadi WM dan Ara, 1984: 31).

Dari prolog itu nampak bahwa Hamzah Fansuri ingin memberitahukan kepada para pembacanya bahwa ia akan menuliskan syair yang menggunakan bahasa-bahasa yang indah dan penuh dengan nilai-nilai estetika yang tinggi. Adapun maksud dan tujuan Hamzah Fansuri menulis syair itu adalah untuk memperbaiki i'tikat ummat muslim atau biasa dikenal dengan sebutan al-aqidah al-islamiyah yang menurut dia sudah melenceng atau keluar dari ajaran Islam yang sesungguhnya. Oleh Hamzah Fansuri merasa perlu untuk menitik-beratkan pada permasalahan ini karena beliau menemukan fenomena yang salah dalam praktik ibadah yang dilakukan oleh sebagian ahli tarekat pada masa beliau hidup. Prolog ini hanya terdiri dari satu bait saja, kemudian penyair langsung memasuki ke dalam tema pembicaraan utamanya yaitu tentang perahu.

C. Simbol Perahu

Dalam bait selanjutnya, Hamzah Fansuri sudah memasuki pada tema yang akan dibicarakan. Namun tetap diawali dulu dengan pembahasan tentang simbol atau tamsilan sufi yang terkenal yaitu perahu. Tentunya penyair memiliki sejumlah alasan atas penggunaan simbol perahu dan simbol ini merupakan simbol utama dalam syair ini, sehingga judulnya pun diambil dari simbol ini.

Secara geografis, Aceh merupakan daerah yang dikelilingi oleh lautan yang sangat luas dan ia terkenal sebagai daerah maritim. Pada masa dahulu lalu lintas yang menghubungkan antara satu kerajaan dengan kerajaan lain pada lintasan internasional adalah laut. Sedangkan pada lintasan nasional biasanya digunakan jalur sungai. Baik jalur laut maupun jalur sungai, kedua-duanya menggunakan perahu sebagai alat transportasi yang paling utama. Sehingga perahu bukanlah suatu hal yang asing bagi masyarakat Aceh, baik pada zaman dahulu hingga zaman kontemporer ini. Jadi setidaknya, alasan Hamzah Fansuri memilih perahu sebagai simbol utama dalam syair sufinya, agar perumpamaan yang ia berikan itu akan benar-benar difahami oleh pembaca dan mereka bisa merasakan perjalanan batin seorang sufi dalam pencarian Tuhannya.

Pada tradisi penulisan sastra sufi di Timur Tengah, baik Arab maupun Parsi, juga menggunakan simbol perahu ini, walaupun penggunaannya di sana agak terbatas (Braginsky, 1998: 494). Sebagaimana yang telah pernah penulis singgung dalam bab dua, bahwa Hamzah Fansuri banyak dipengaruhi oleh sastrawan sufi baik dari Arab maupun dari Parsi. Jadi sangat wajar saja jika beliau juga

menggunakan simbol Perahu sebagai salah satu simbol utama dalam karya sastra sufinya. Bedanya kalau di Timur Tengah, penggunaan simbol Perahu sangat terbatas - sebagaimana yang diungkapkan oleh Vladimir I Braginsky - sementara kalau di Nusantara Melayu penggunaan simbol ini sangat banyak ditemukan. Bahkan oleh murid Hamzah Fansuripun yang bernama Syamsuddin As-sumatrani juga turut menggunakan simbol ini dalam karya-karya sufinya.

Sedangkan dalam tradisi penulisan karya sastra sufi, maka makna simbolik dari perahu yang terdapat di dalam Syair Perahu karya Hamzah Fansuri misalkan, merupakan sebagai seorang hamba yang sedang hidup di permukaan bumi ini dengan jangka waktu yang telah ditentukan. Dan setelah waktu itu berakhir ia akan pindah beralih ke kehidupan di alam lain yang bersifat abadi, yaitu hari akhirat. Mengingat tema utama yang terdapat dalam syair ini adalah tentang simbolisme perahu, maka jumlah bait yang membicarakan tentang perahu mencapai 26 bait. Ini merupakan jumlah bait yang sangat banyak bila dibandingkan dengan tema sampingan lainnya, seperti tema ekskatologi alam kubur dan iman, tauhid serta makrifat.

Untuk mengetahui lebih jelas bagaimana Hamzah Fansuri mendeskripsikan simbol perahu, berikut kutipan bait syairnya :

Wahai muda, kenali dirimu
Ialah perahu tamsil tubuhmu
Tiadalah berapa lama hidupmu
Ke akhirat jua kekal dirimu (Hadi WM, 2001: 178 Hadi WM dan Ara, 1984: 31).

Dari petikan bait syair ini jelas bahwa kehidupan ini hanya bersifat

sementara saja dan semua manusia suatu saat akan menuju ke alam yang bersifat kekal. Seorang manusia yang hidup di dunia ini bagaikan sebuah perahu yang sedang berlayar di tengah lautan yang maha luas. Pelayaran ini tentunya akan menuju ke sebuah tempat yaitu alam akhirat. Manakala seorang manusia telah menemui ajalnya, maka lautan yang ia harungi selama ini telah selesai dan ia sudah berada ke tempat tujuan, yaitu alam yang bersifat abadi.

Selama mengarungi luasnya lautan, seorang pelayar mesti memiliki kompas sebagai pedoman ataupun petunjuk arah supaya ia tidak tersesat diombang ambing oleh kerasnya ombak di lautan yang luas. Kalau ia mengabaikan kompas ini, maka ia dapat dipastikan tersesat dan tidak akan sampai ke tujuan utamanya. Ini merupakan nasehat dan pengajaran bagi seorang muslim sejati agar berpedoman kepada Alquran dan al-hadist dalam kehidupannya sehari-hari. Seorang muslim yang meninggalakan alquran dan al-Hadist, ibarat seorang pelayar di tengah lautan luas meninggalkan kompas. Pengajaran ini terdapat di dalam bait syair selanjutnya yang berbunyi :

Hai muda arif budiman
Hasilkan kemudi dengan pedoman
Alat perahumu jua kerjakan
Itulah jalan membetuli insan (Hadi WM dan Ara, 1984: 31).

Jadi dari sini nampak bahwa tuduhan zindiq atau sesat oleh sebagian pihak terhadap Hamzah Fansuri adalah sesuatu yang tidak berdasar. Buktinya Hamzah Fansuri masih menyakini ajaran-ajaran agama sebagaimana yang terdapat dalam al-Quran dan al-Hadist. Dengan bahasa lainnya, beliau memperkuat makna

dari sebuah hadist yang artinya: Aku tinggalkan pada kalian semua dua perkara, jika kalian berpegang teguh terhadap keduanya, niscaya kalian tidak akan tersesat, yaitu al-Quran dan Sunnahku. (al-Hadist).

Setelah memiliki pedoman dalam hidup di dunia ini, secara lebih lanjut lagi, Hamzah Fansuri memberikan deskripsi yang sangat mendetail tentang perbekalan yang harus dimiliki oleh seorang pelayar. Deskripsi ini terlihat dalam petikan bait-bait syair lainnya sebagai berikut:

Perteguh jua alat perahumu
Hasilkan bekal air dan kayu
Dayung pengayuh taruh di situ
Supaya laju perahumu itu
Sudahlah hasil kayu dan ayar
Angkatlah pula sauh dan layar
Pada beras bekal jantanlah taksir
Niscaya sempurna jalan yang kabir (Hadi WM dan Ara, 1984: 31-32).

Berdasarkan bait syair tersebut dapat difahami bahwa betapa pentingnya perbekalan selama dalam pelayaran di lautan yang luas. Ini bermakna bahwa manusia wajib membekali dirinya dengan berbagai keperluan atau kebutuhan nantinya di tempat yang akan dituju. Adapun perbekalan yang dimaksudkan di sini adalah seluruh amal perbuatan yang baik yang pada akhirnya membuat manusia menjadi taqwa. Hal ini selaras dengan firman Allah dalam surat al-Baqarah, ayat 197 yang artinya sebagai berikut :

“Dan berbekallah kalian semua, maka sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah taqwa”.

Selama mempersiapkan perbekalan di dunia yang fana ini, manusia selalu dihadapi dengan tantangan dan

rintangan yang datang silih berganti. Adanya halangan dan rintangan yang datang silih berganti untuk mengukur sejauh mana kualitas iman seseorang. Kalau iman seseorang masih rendah, ia akan terperdaya atau tertipu oleh kenikmatan sesaat di dunia ini. Tapi sebaliknya, seseorang yang memiliki iman yang kuat, ia tidak terperdaya dengan halangan dan rintangan dalam kehidupan di dunia bahkan ia tetap fokus pada tujuan utama untuk mengumpulkan bekal sebanyak-banyaknya demi kesuksesan hidup di alam akhirat.

Oleh karena itu, Hamzah Fansuri mengingatkan para pembaca (umat Islam) supaya mereka tidak terpengaruh oleh berbagai rintangan atau cobaan dalam menjalani kehidupan di dunia yang bersifat sementara ini. Rintangan atau cobaan bisa dalam bentuk kenikmatan dalam hidup atau justru sebaliknya yaitu kesengsaraan hidup. Beliau melihat fenomena dalam realitas kehidupan umat muslim yang kaya raya pada masa itu, seakan-akan mereka terpesona dengan kenikmatan dan keindahan di dunia ini yang bersifat semu, sehingga mereka lupa mempersiapkan bekal di hari akhirat sebanyak-banyaknya. Dan demikian juga dari masyarakat kelas bawah yang kadang sering merasakan kepedihan hidup, mereka lupa untuk menyiapkan perbekalan yang secukupnya.

D. Dagang, Anak Dagang dan Fakir

Simbol sufi yang sering digunakan Hamzah Fansuri dalam syair-syairnya adalah anak dagang. Anak dagang merupakan terjemahan kreatif dari yang berarti orang asing. Kata *gharib* terdapat dalam sebuah hadits dan mempunyai kaitan konseptual dengan kata faqir dan salik atau penempuh jalan keruhanian.

Arti keruhanian orang asing adalah diri yang asing terhadap dunia, yaitu seorang ahli suluk yang kampung halamannya bukan di dunia. Hamzah Fansuri bersyair :

Hadis ini dari Nabi *al-habib*

Qala kun fi al-dunya ka'annaka gharib

Barangsiapa da'im kepada dunia *qarib*

Manakan dapat menjadi *habib*

Secara harfiah anak dagang berarti seseorang yang melakukan urusan perniagaan di negeri orang dan menjadi orang asing untuk sementara waktu. Berdasarkan hadits di atas Imam al-Ghazali menyatakan "Dunia ini adalah pentas atau pasar yang disinggahi para musafir dalam perjalanannya menuju ke tempat lain. Di sinilah mereka membekali diri dengan pelbagai perbekalan supaya tujuan perjalanan itu tercapai". Menjadi orang asing bagi Hamzah Fansuri berarti tidak terpaut kepada dunia dan kerinduannya hanya kepada Dia di kampung halaman yang sebenarnya. Tamsil anak dagang ini mengandung gagasan perpisahan dan pertemuan atau persatuan kembali.

Penanda atau tamsil dagang/ anak dagang pada awalnya dijumpai dalam sajak-sajak Hamzah Fansuri, perintis awal sastra sufi di kepulauan Melayu Nusantara yang hidup pada abad ke-16 M. Dalam perkembangan selanjutnya ia kemudian menjelma sebagai penanda kepenyairan yang dipakai kalangan luas penulis Melayu sampai abad-abad berikutnya. Dagang/anak dagang di dalam syair-syair penulis Melayu itu berfungsi terutama sebagai penanda kesufian seorang penyair, bahkan penanda kepenyairan itu sendiri. Seorang penyair, sebagaimana akan dibahas nanti, memandang dirinya sebagai dagang dan syair-syair yang

ditulisnya adalah ungkapan dari pengalaman batinnya sebagai dagang. Pengalaman batin seorang dagang diperoleh karena ia menjalani ilmu suluk atau tasawuf sebagai pedoman hidupnya.

Sebagai penanda kepenyairan ia sering dipertukarkan dengan penanda lain seperti faqir dan anak jamu (orang yang bertamu). Alangkah serasinya apabila penanda ini dihubungkan dengan citraan simbolik perahu dan kapal serta laut. Pemakaian tamsil anak dagang dan faqir, diambil dari al-Qur'an dan Hadis. Di samping itu ia memiliki konteks sejarah, khususnya dengan penyebaran agama Islam dan pembentukan kebudayaannya di Nusantara.

Sebagaimana telah diketahui, agama Islam tersebar dan berkembang pesat di Asia Tenggara bersamaan dengan pesatnya kegiatan perdagangan antar pulau dan benua, terutama sejak abad ke-13 M setelah berdirinya kerajaan Samudra Pasai pada tahun 1272 M. Pada mulanya kegiatan tersebut hanya melibatkan pedagang-pedagang Muslim Arab dan Persia, tetapi kemudian melibatkan pula banyak pedagang Nusantara yang telah memeluk agama Islam. Sejak itu berdagang atau merantau jauh dari kampung halaman untuk melakukan urusan dunia, menjadi 'budaya' orang Islam Nusantara dari Aceh sampai Makassar, dari Banten sampai Ternate, dari Malaka sampai Madura dan dari Padang dan Kalimantan sampai pesisir Jawa (Hadi WM, 2001: 183).

Sama dengan gagasan dagang adalah gagasan faqir. Dalam tasawuf ia diartikan sebagai pribadi yang tidak lagi terpaut pada dunia. Keterpautannya semata-mata pada Tuhan. Ada dua ayat al-Qur'an yang dijadikan rujukan, yaitu Q

2:268 dan Q 35-15. Dalam Q 2:268, dinyatakan lebih kurang, "Setan mengancammu dengan ketiadaan milik (al-faqr) dan menyuruhmu melakukan perbuatan keji. Tetapi Allah menjanjikan ampunan dan karunia kepadamu dari-Nya sendiri dan Allah maha luas pengetahuannya." Adapun dalam Q 35 :15 dinyatakan, "Hai manusia ! Kamulah yang memerlukan (fuqara') Allah. Sedangkan Allah, Dialah yang maha kaya lagi maha terpuji." Mengikuti pengertian ini Hamzah Fansuri menyatakan bahwa faqir yang sejati ialah Nabi Muhammad s.a.w. Dalam seluruh aspek kehidupannya beliau benar-benar hanya tergantung kepada Tuhan. Ini ditunjukkan pada keteguhan imannya. Kata sang penyair:

Rasul Allah itulah yang tiada berlawan
Meninggalkan tha'am (tamak) sungguh
pun makan
'Uzlat dan tunggal di dalam kawan
Olehnya duduk waktu berjalan
(Ik. V, MS Jak. Mal. 83)

Perkataan "'Uzlat dan tunggal di dalam kawan" dapat ditafsirkan bahwa, walaupun Nabi Muhammad s.a.w. seorang yang gemar berzuhud, tetapi beliau tidak meninggalkan kewajibannya dalam kegiatan sosial. Sedangkan perkataan "Olehnya duduk waktu berjalan" dapat ditafsirkan bahwa, walaupun hatinya hanya terpaut pada Tuhan, namun beliau tetap aktif mengerjakan urusan dunia dengan penuh kesungguhan dan pengabdian. Kata 'duduk', yaitu tidak bergerak atau berjalan, dapat ditafsirkan bahwa keyakinannya kepada Allah s.w.t sangat teguh. Jika ditafsirkan demikian maka gagasan faqir tidak dapat disamakan dengan asketisme pasif dan eskapisme.

Anak dagang juga digambarkan sebagai anak mu'alim yang tahu jalan. Cintanya yang mendalam dan imannya yang teguh, memberinya pula pengetahuan diri yang mendalam. Hamzah Fansuri menulis:

Kenali dirimu hai anak dagang
Jadikan markab (kapal) tempat berpulang
Kemudi tinggal jangan kau goyang
Supaya dapat dekat kau pulang

Fawq al-markab (di geladak kapal) yogya
kau jalis (duduk)
Sauhmu da'im baikkah habis
Rubing syari'at yogya kau labis
Supaya jangan markabmu palis

(Ik. XVIII, MS Jak. Mal. 83)

Dalam syairnya yang lain (ikat-ikatan XVII) tamsil anak dagang diganti anak jamu:
Dengarkan hai anak jamu
Unggas itu sekalian kamu
'Ilmunya yogya kau ramu
Supaya jadi mulia adamu

Jelaslah bahwa yang dimaksud faqir oleh penyair bukanlah orang miskin biasa dalam artian papa dan menderita, serta tak berpengetahuan. Ibn Abu 'Ishaq al-Kalabadhi, sufi abad ke-11 M, dalam bukunya *al-Ta'arruf li Madzzhabi ahl al-Tashawwuf* mengatakan, "Ibn al-Jalla mengatakan, 'Kefaqiran ialah bahwa tiada sesuatu pun yang menjadi milikmu, atau jika memang ada sesuatu, itu tidak boleh menjadi milikmu'. Perkataan ini mengandung arti yang sama dengan firman Tuhan, 'Sedangkan mereka lebih mengutamakan kepentingan orang banyak, dibanding semata-mata kepentingan

mereka sendiri, sekalipun mereka dalam kesukaran (Arberry, 1976: 118).

Sejak lama telah muncul anggapan luas bahwa tasawuf atau tarekat yang diajarkan Hamzah Fansuri mengabaikan syari'at. Namun dalam beberapa bait syairnya Hamzah Fansuri justru menekankan betapa pentingnya syari'at. Sebagai contoh dalam bait berikut:

Syari'at Muhammad terlalu *'amiq*
Cahayanya terang di negeri *Bayt al-'athiq*
Tandanya ghalib sempurna *thariq*
Banyaklah kafir menjadi *rafiq*
Bayt al-'athiq itulah bernama Ka'bah
'Ibadat di dalamnya tiada berhelah
Tempatnya *ma'lum* di tanah Makkah
Akan qiblat Islam menyembah Allah
(Ik. IV MS Jak. Mal 83)

Bagi penyair, syariat mengandung makna yang dalam, karenanya ia tidak bisa diabaikan di jalan tasawuf. Dalam risalahnya *Syarab al-'Asyiqin* Hamzah Fansuri menyatakan bahwa syariat merupakan permulaan jalan tasawuf sebelum seorang penuntut ilmu menjalankan tariqat, metode keruhanian untuk membimbing jiwa ke jalan lurus. Selanjutnya sang sufi menyatakan bahwa makna batin syariat ialah kewajiban berbuat kebajikan di dunia dan menjauhkan diri dari perbuatan jahat. Wujud lahirnya ialah amal saleh dan amal ibdah, berupa pelaksanaan rukun Islam yang lima; sedangkan wujud batinnya ialah niat hati yang ikhlas dan kesediaan mengurbankan kepentingan diri demi tujuan kehidupan yang lebih tinggi (Hadi WM, 2001: 142).

E. Ka'bah dan Haji

Syaikh menyatakan:
Syariat Muhammad terlalu *'amiq*

Cahayanya terang di negeri *bayt al-athiq*
Tandanya *ghalib* sempurna *thariq*
Banyaklah kafir menjadi *rafiq*

Bayt al-athiq itulah bernama *ka'bah*
Ibadat di dalamnya tiada berhelah
Tempatnya *ma'lum* di tanah Makkah
Akan *qiblat* Islam menyembah Allah

Di dalam syair di atas, *ka'bah* dihubungkan dengan tempat lahirnya agama Islam. Bahwa syariat Nabi Muhammad SAW mengandung makna keruhanian yang dalam (*'amiq*). Syariat adalah hasil perenungan yang dalam. Sembahyang fardlu lima kali sehari yang dipandang sebagai tiang agama Islam, diperintakan Tuhan kepada Nabi ketika beliau *mi'raj* ke langit ke tujuh. Maka penyair menggambarkan turunnya perintah syariat tersebut sebagai turunnya cahaya yang menerangi di kota Makkah. Makkah memiliki simbol yang unik sebagai tempat suci, "rumah Tuhan", tempat pelaksanaan ibadah haji yang juga penuh dengan simbol. Syariat juga dinamakan sebagai jalan (*thariq*) yang sempurna, dan berkat penerangan Nabi banyak orang kafir menjadi *rafiq*.

Di tempat lain, Hamzah Fansuri mengatakan:

Hamzah Fansuri di dalam Makkah
Mencari Tuhan di *Bayt al-Ka'bah*
Di Barus ke *Qudus* terlalu payah
Akhirnya ditemukan di dalam rumah

Syair di atas hendaknya tidak diartikan secara harfiah. Akan tetapi tamsil-tamsil seperti Makkah, Qudus, Barus, dan rumah mesti tidak hanya ditafsirkan secara harfiah, tetapi juga simbolik menurut kaedah ilmu ta'wil. Makna keruhanian *ka'bah* adalah kalbu,

sebab kalbu orang beriman adalah rumah Tuhan seperti halnya ka'bah yang ada di Makkah.. *Quddus* dapat diartikan rumah suci di dalam kalbu penyair dan Barus adalah rumah lahir atau jasmaninya. Dari rumah jasmaninya diri penyair terbang menuju rumah suci di dalam kalbunya (Qudus). Perjalanan tersebut adalah perjalanan naik (*mi'raj*) dari alam *nasut* menuju ke alam *malakut*. Penyair menjumpai Tuhannya di alam *malakut*, yaitu rumah sebenarnya manusia. Jadi, perjalanan naik dari alam *nasut* ke alam *malakut* atau dari diri jasmani menuju diri ruhani merupakan makna keruhanian dari perjalanan melaksanakan ibadah haji ke Makkah.

F. Burung

Burung berulang kali disebut sebagai simbol pada puisi-puisi Hamzah Fansuri, misalnya syair berikut:
 Bumi langit akan sangkarannya
 Makkah Madinah akan pangkalannya
Baytullah nama badannya
 Di sana bertemu dengan Tuhannya

Burung dalam syair di atas adalah tamsil ruh manusia yang senantiasa gelisah dan rindu untuk pulang ke kampung halamannya yang abadi yaitu *lahut*. Apabila ia telah sampai ke kampung halamannya maka ia menjadi suci sebagaimana kodrat semula. Begitu pula seluruh langit dan bumi menjadi sangkarnya dan seluruh tubuhnya akan menjadi rumah Tuhan (Hadi WM, 2001: 275).

Unggas itu terlalu pingai
 Warnanya terlalu bisai
 Rumahnya tiada berbidai
 Duduknya da'im di balik tirai

Awwalnya itu bernama ruhi
 Millatnya terlalu sufi
 Mashafnya besar suratnya kufi
 Tubuhnya terlalu suci

'Arasy Allah akan pangkalannya
 Habib Allah akan taulannya
 Bait Allah akan sangkarannya
 Menghadap Tuhan dengan sopannya

Sufinya bukannya kain
 Fil-Mekkah da'im bermain
 Ilmunya zahir dan batin
 Menyembah Allah terlalu rajin

Kitab Allah dipersandanginya
 Ghayb Allah akan tandangnya
 'Alam lahur akan kandangnya
 Pada *da'irah* Hu tempat pandanginya

Simbol unggas pingai (kuning keemasan) di atas yang sangat indah sama dengan gambaran burung yang ada dalam Manthiq al-thayr karya 'Aththar yang disebut sebagai *simurgh* yang menjadi lambang bagi "diri hakiki" yang menjadi orientasi seorang salik, dan tidak akan merasa tenteram dan damai sebelum menemukan burung "simurgh" tersebut (Hadi WM, 2001, 277). Hakekat diri yang disimbolkan sebagai burung unggas pingai senantiasa di balik tirai dan rumahnya tidak berbidai. Di alam yang penuh kemuliaan dan kesucian inilah si unggas selalu menghadap Tuhannya. Ungkapan "rumahnya tidak berbidai" dan "duduknya daim dibalik tirai" memberi makna bahwa tempat unggas bertemu Tuhannya ialah di rumah batin, yaitu kalbu. Meski rumah kalbu tidak berbidai, tetapi ia tersembunyi oleh tirai sehingga mata lahir tidak dapat melihatnya (Hadi WM, 2001: 278).

G. Syair dan Puitika

Semua puisi Hamzah Fansuri ialah “syair” sebagaimana dipahami oleh masyarakat sastra Melayu, yakni sajak empat secawang (baris, larik) yang oleh Hamzah Fansuri dinamakan ruba’ dengan skema rima akhir AAAA. Menurut Syed M. Naquib al-Attas, Hamzah Fansuri adalah penyair pertama di dunia Melayu yang memperkenalkan syair sebagai bentuk pengucapan sastra. Juga puisinya merupakan variasi dari puitika Arab-Parsi yang diintegrasikan ke dalam sistem persajakan Melayu yang berkembang dalam bentuk sastra lisan. Rima jika dilihat dari sudut puitika Arab-Parsi disebut dengan *syi’ri musajja’* dan tergolong dalam jenis *musammat murabba’*.

Di sini Hamzah Fansuri secara inovatif dan kreatif menyesuaikan puitika Arab-Parsi yang dijadikan model ke dalam sistem puisi dan bahasa Melayu yang demi keindahan dan ketepatan pengucapannya, mau tidak mau menciptakan norma yang berbeda. Puitika yang dimunculkan Hamzah Fansuri memiliki visi yang jauh ke depan. Dia seakan menyarankan perlunya sajak setengah bebas seperti yang diperlihatkan oleh mantera, supaya tuntutan kebebasan penyair untuk menyimpang dari konvensi dapat dilaksanakan pada waktu perkembangan sastra memerlukan lompatan pembaruan. Baginya, puisi dapat dinamakan puisi bukan hanya karena keteraturan rima, jumlah suku kata pada setiap larik. Singkatnya, puisi bukan karena susunan formalnya, melainkan karena semangat puitik yang ada di baliknya.

Dari aspek ritme, yang merupakan alunan irama atau gerakan temporal dari bunyi yang menghasilkan efek tertentu terhadap perasaan si pendengar. Dalam

puisi ritme seperti ini ditandai dengan pengaliran unsur-unsur fonetik bahasa seperti aksent, tekanan suara, nada dan lain-lain yang disebut sebagai ritme “lahir”. Tetapi juga terdapat “ritme dalam” yang memberi pengaruh khusus terhadap perasaan, yakni ritme emotif yang membawa jiwa pembaca ke alam transendental, yakni ritme metafisik. Ritme ini terbentuk oleh makna, keindahan tamsil yang digunakan, penempatan kata-kata sesuai dengan struktur pikiran dan perasaan yang hendak diekspresikan, walaupun bentuk lahirnya kelihatan tidak teratur.

1)

Kuntu kanzan asal sarangnya
‘*Alam Lahut* nama kandangnya
Terlalu luas dengan lapangnya
Itulah *kanzan* dengan lawangnya

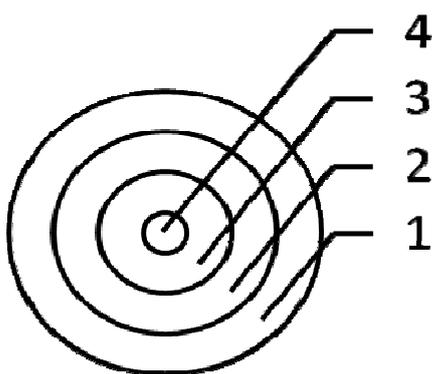
2)

Syariat akan tirainya
Tariqat akan bidainya
Haqiqat akan ripainya
Ma’rifat yang *wasil* akan isainya.

Pada contoh 1 ritme metafisik bukan hanya dibentuk oleh alunan bunyi dari kata-kata, tetapi terutama disebabkan pengaliran struktur makna dalam pikiran dan perasaan pembaca. Tamsil-tamsil metafisik seperti “kuntu kanzan” (harta tersembunyi), ‘alam lahut (alam penciptaan di dalam *ta’ayyun* pertama di mana Tuan cinta untuk dikenal), yang merupakan istilah kunci di dalam ilmu tasawuf, sangat menentukan untuk terciptanya ritme metafisik di dalam pikiran dan perasaan pembaca. Tamsil-tamsil tersebut dengan sendirinya telah menimbulkan asosiasi metafisik. Larik ketiga “terlalu luas dengan lapangnya” mengisyaratkan keluasan alam lahut, walaupun di larik pertama dan kedua

perkataan “sarang” dan “kandang” sebenarnya membayangkan batas ruang yang sempit dari alam “kuntu kanzan”. Dengan demikian, alam “*kuntu kanzan*” itu walaupun tersembunyi, seolah olah sarang yang kecil dan sukar dilihat dengan mata, tetapi pada hakikatnya luas tidak terkira sebab disitu ada pintu lebar (lawang) yang menghadap ke ufuk cakrawala yang sangat luas.

Di dalam contoh 2 ritme metafisik dibentuk oleh kata-kata kunci syariat, tarekat, hakekat dan makrifat, dan dengan dukungan citraan seperti tirai, bidai, ripai, dan isai, yang menyorankan pada ketertutupan yang rapat sehingga dapat memberi gambaran sifat esoterik jalan tasawuf yang penuh rahasia. Melalui urutan citra tersebut, pembaca dibimbing dari bentuk lahir (tirai) kepada bentuk batin (isai). Begitulah ritme metafisik di dalam sajak ini membawa pembaca berjalan dengan perasaan dan hatinya dari pengalaman empiris menuju pengalaman keruhanian. Sajak inipun menggambarkan lingkaran konsentrik dari sistem perjalanan keruhanian sufi sebagai berikut :



Gambar 1
Lingkaran Konsentrik dari Sistem
Perjalanan Keruhanian Sufi

Lingkaran 1 adalah makna lahir, lingkaran 2 adalah makna batin, lingkaran 3 makna kiasan dan lingkaran 4 makna

hakiki atau sejati. Jika dikaitkan dengan puisi Hamzah Fansuri lingkaran 1 adalah syariat yang ditamsilkan sebagai tirai; lingkaran 2 adalah tarekat yang ditamsilkan sebagai bidai; lingkaran 3 adalah hakekat yang ditamsilkan sebagai ripai; dan lingkaran 4 (berarsir) ialah makrifat yang ditamsilkan sebagai isai (isi). (Hadi WM, 2014: 159).

KESIMPULAN

Ada beberapa simbol yang dipakai Hamzah Fansuri dalam puisi-puisi sufinya di antaranya adalah simbol perahu, dagang, anak dagang, fakir, baitullah, makkah, haji dan burung. Masing-masing simbol memiliki makna batin yang melampaui arti harfiahnya. Dan makna batin itulah sebenarnya yang menjadi tujuan sebagaimana kecenderungan dalam sastra sufi.

Dengan menggunakan metode *ta'wil* atau hermeneutika keruhanian yang dikombinasikan dengan hermeneutika Ricoeur terutama teori metafora dan simbol dapat dikemukakan bahwa puisi puisi Hamzah Fansuri merupakan penyair sufi teoritis yang kaya akan gagasan dan pengalaman keruhanian. Puisi-Puisinya tergolong dalam jenis *syi'r al-kasyf wa al-ilham*. yaitu puisi yang bersumber dari pengalaman ruhani atau *kasyf* buah dari makrifat dan persatuan mistik. Tamsil-tamsil yang digunakan disebut *majaz qantharat al-haqiqah*. Estetika yang dikemukakan ialah memandang bahwa keindahan tertinggi hanya dapat dicapai bagi seseorang yang memiliki pengetahuan ketuhanan dan sanggup menempuh jalan keruhanian.

Bagi Hamzah Fansuri, puisi tidak hanya berfungsi sebagai pelipur lara dan media menyalurkan perasaan atau

sentimen yang remeh. Tapi puisi juga dapat berfungsi sebagai tangga menuju Yang Hakiki. Fungsi lainnya adalah sebagai media transendensi dan transformasi diri (inabah), yang dapat mempengaruhi jiwa, struktur pikiran, dan perasaan pembaca dengan mengalihkan pandangan dari “yang banyak” menuju “Yang Satu”. Karena itu syair-syair Hamzah Fansuri bisa disebut sebagai puisi hermeneutik atau syair ta’wil. Meski bisa dikatakan bahwa puisinya tak lebih sebagai tafsir esoterik atau keruhanian dari ayat-ayat al-Qur’an yang disampaikan secara puitik.[] MU

DAFTAR PUSTAKA

- Arberry, A.J., *The Doctrine of the Sufis*. Terjemahan kitab *al-Ta’arruf li Madzhabi ahl al-Tashawwuf*, karangan Ibn Abi `Ishaq al-Kalabadzhi. Lahore: S. H. Muhammad Ashraf, 1976.
- Braginsky, Vladimir I, *Yang Indah, Berfaedah dan Kamal : Sejarah Sastra Melayu dalam Abad 7-19*, Jakarta: INIS, 1998.
- Corbin, Henry, *Creative Imagination in Sufism of Ibn `Arabi*. Translated by Ralph Mannheim. Pinceton: Princeton University Press, 1981.
- Hadi WM, Abdul dan L. K. Ara, *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh*, t. t. t. : Lotkala, 1984.
- _____, *Hamzah Fansuri; Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, Bandung: Mizan, 1995.
- _____, *Tasawuf Yang Tertindas*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- _____, *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*, Jakarta: Sadra Press, 2014.
- Kurniawan, Heru, *Mistisisme Cahaya*, Yogyakarta: Grafindo Litera Media, 2009.
- Mangunwijaya, Y.B., *Sastra dan Religiusitas*. Yogyakarta: Kanisius, 1988
- Murata, Sachiko, *The Tao of Islam*,. Albany: State University of New York, 1992.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Knowledge and the Sacred*. New York: The Crossroad Publishing Company, 1981.
- Nurgiyantoro, Burhan, *Teori Pengkajian Sastra*, (Yogyakarta : Universitas Gajah Mada Press, 2007.
- Ricoeur, Paul, *Teori Interpretasi*, Yogyakarta: Ircisod, 2012.

RAGAM PEMBACAAN HADIS

Memahami Hadis Melalui Tatapan Postradisionalisme

Hilmy Firdausy

Darus-Sunnah International Institute for Hadith Sciences Jakarta
& al-Jabiri Institute Jakarta
e-mail: sunanbondowoso@yahoo.com

Abstrak: Sebagai satu di antara dua teks doktrinal, Hadis memiliki peran sentral dalam legalisasi pemahaman ayat al-Qur'an dengan mengacu langsung pada praktek Nabi, baik secara langsung maupun tidak. Di tengah konstelasi ideo-politis yang terjadi dalam dunia Islam, hingga kini kegiatan memahami Hadis lebih banyak diwarnai oleh satu cara baca yang menisbikan keseimbangan dialog antara teks dan pembacanya; baik dalam kasus teks yang tenggelam oleh eksistensi pembaca, ataupun sang pembaca yang terbenam dalam teks dan memori masa lampunya. Dari beberapa model yang ada, setidaknya ada tiga mode pembacaan bisa dianggap superior; salafi-fundamentalisme, orientalisme Islam dan reformisme kiri Islam. Paper ini akan melakukan kritik nalar terhadap cara baca tersebut sekaligus membangun satu terapan "membaca" yang lebih objektif, khususnya terhadap hadis-hadis Nabi; satu mode pembacaan yang ditimba dari postradisionalisme *ala* Muhammad 'Ābid al-Jābirī (1935-2010).

As one of the two influential doctrinal texts, Hadith have a central role in the legalization of understanding verses of the al-Qur'an by referring directly to the practice of the Prophet. In the midst of ideo-political constellation in the Islamic world, until now activities to understanding Hadith is much influenced by the way is relativized balance read the dialogue between text and reader; both in the case of the text that was sunk by the existence of the reader, or the reader is immersed in the text and the memory of his past. From some of the existing models, there are at least three reading modes can be considered superior; Salafi-Fundamentalism, Salafi-Orientalism and Reformist-Marxism. This paper will do a critique of reason on how to read these as well as build an applied "read" more objective, especially against the traditions of the Prophet; one mode readings drawn from postraditionalism's Muhammad 'Ābid al-Jābirī (1935-2010).

Keywords: Understanding Hadith and Postraditionalism

PENDAHULUAN

Kritik Nalar 3 Model "Membaca" Hadis

Paper ini akan dimulai dengan melakukan pemetaan terhadap beberapa model membaca sekaligus memahami Hadis, yang nanti, sebagaimana akan ditunjukkan, memiliki satu problem epistemik yang sama. Pemetaan tersebut sangat dibutuhkan untuk kepentingan meraba pijakan kritik yang akan diangkat oleh paper ini sekaligus sebagai dasar metodologis atas model pembacaan baru

yang akan diangkat-tawarkan. Seluruh model pembacaan tersebut mengholu pada problem rasionalisasi yang terjadi pada tataran teks dan tataran pembaca secara bersamaan (al-Jābirī, 1993: 12)

Problem keterhubungan antara teks, pembaca dan penulisnya memiliki dua pilar ganda yang harus sama-sama diperhatikan ketika seseorang ingin membaca, memahami dan memposisikan teks secara imbang dan proporsional. Obyektifitas dan historisitas merupakan

dua pilar yang—sebagaimana akan ditunjukkan nanti—banyak diabaikan dan menjadi problem utama masalah pembacaan teks selama ini, khususnya cara baca terhadap teks-teks doktrinal seperti al-Qur'an dan Hadis. Paper ini, secara umum akan melakukan kritik nalar terhadap model-model pembacaan tersebut sebagai langkah awal sekaligus langkah lanjutan untuk membangun satu cara baca baru yang lebih taktis dan produktif.

PEMBAHASAN

A. Model Pembacaan Terhadap Teks Hadis

1. Model Baca Fundamentalisme Islam

Model pertama yang akan dibaca adalah model pembacaan fundamentalisme yang selalu merujuk pada memori-memori masa lalu ketika Islam mencapai kejayaannya, baik dalam hal sistem keyakinan maupun sistem lainnya seperti kenegaraan dan ekonomi-budaya. Karakteristik nalar kaum fundamentalis semacam itu kemudian mendorong lahirnya fenomena puritanisasi antara unsur-unsur yang bersifat transenden dan lokal-kemasyarakatan. Apa yang hendak dicari kaum salafi-fundamentalisme adalah puing-puing masa lalu yang masih memungkinkan untuk dikembalikan dan dihidupkan kembali di masa kini dan masa depan.

Hadis dengan demikian diposisikan sebagai kotak pandora yang menyediakan segala macam memori yang bisa dengan seenaknya mereka ambil, copot lalu letakkan dalam identitas kekinian mereka. Tentu, tanpa dipertanyakan lagi, hal tersebut mencerabut Hadis sebagai sebuah sabda dan amaliyah yang lahir dari dinamika kehidupan masyarakat yang bernyawa. Apa yang terjadi di sini adalah legalisasi sabda Nabi untuk fatamorgana

kejayaan yang tak mampu mereka raih di masa kini, bahkan masa depan. Selain beraroma ideologis, model membaca seperti ini *a*-historis.

Kekalahan bangsa Arab (Mesir) dari Barat menjadi faktor kunci yang secara perlahan membentuk kerangka nalar semacam itu; sebuah acuan berpikir yang sarat akan keputusan dan kekalutan menghadapi kekinian dan masa depan. Keputusan semacam ini sebenarnya lahir dan teraktivasi secara tidak sadar dalam nalar orang Arab. Ketika kolonialisme menginjakkan kaki ke tanah Arab, membombardir dan menenggelamkan tradisi mereka dengan senjata militer ataupun senjata pengetahuan, kolonialisme secara menohok membuktikan bahwa tradisi mereka tidak cukup kuat untuk bermain di kancah internasional. Lalu apa yang harus dilakukan? Orientalisme, sebagai rezim pengetahuan dan kepanjangan tangan kolonialisme, menawarkan pemberadaban dan modernisasi.

Menurut al-Jābirī, kolonialisme yang merangkak di dunia Islam memperkenalkan dirinya dalam kekaburan dan ambivalensi; penjajahan yang mereka lakukan secara apologis dicap sebagai kerja pencerahan dan pemberadaban bangsa Arab. Format kolonialisme semacam ini dimulai ketika Napoleon menginvasi Mesir di abad ke 18 (al-Jābirī, 1996: 68-70). Sebagai salah seorang putra pencerahan warisan Revolusi Prancis, Napoleon mewarnai panji kolonialismenya dengan slogan “kebebasan, persamaan dan persaudaraan”. Untuk mewujudkan hal itu, Napoleon tidak hanya membawa tentara dan senjata militer, tapi juga sejumlah ilmuan dan sarjana yang nantinya akan menjadi embrio bagi lahirnya Insitute d’Egypte yang memiliki tagline “*le*

progres et la propagation des lumieres” [kemajuan dan penyebaran ilmu pengetahuan] (Baso, 2016: 95).

“Ketika bangsa Arab hendak bangkit masuk ke dalam pertarungan internasional, maka ia harus melepas kulit tradisinya yang kolot dan konvensional untuk diganti dengan baju kebesaran ala Barat yang modern dan rasional.” Paham-paham semacam inilah yang kemudian menjadi kerangka acuan, bahkan mengganti secara substansial identitas bangsa Arab di semua lini. Dan ketika kolonialisme hengkang, pada hakikatnya cengkeramannya malah lebih kuat dengan nalar orientalistik yang mendarah daging dalam diri kader-kader mereka di Arab.

Sayyid Jamaluddin al-Afghani misalnya, beserta Muhammad Abduh, muridnya, menggambarkan tekanan psikis bangsa terjajah di bawah superioritas nalar orientalisme dalam gerakan-gerakannya yang anti taqlid, anti madzhab dan *tajdīd* (al-Jābirī, 1993: 68, Baso, 2016: 75-133). Ini bukan tanpa sebab atau murni karena alasan menuju kebangkitan (*al-Nahḍah*). Secara epistemik, problem kebangkitan yang terpatri dalam benak mereka adalah term “kebangkitan” *ala* Renaissance yang meniscayakan keterputusan dengan segala macam hal yang berbau klasik; dalam artian, untuk menuju suatu “kebangkitan”, bangsa Arab secara khusus dan Islam secara umum, harus memutuskan rantai rujukan pada ulama-ulama di abad klasik dengan meninggalkan tradisi bermadzhab dan cukup memperlakukan tradisi hanya sebagai artefak mati museum-istik semata. Bedanya, apa yang terjadi dalam Renaissance adalah format kebangkitan yang sama sekali melahirkan satu kerangka berpikir baru yang merevisi kerangka berpikir lama di fase sebelumnya.

Sedangkan al-Nahḍah, secara ideologis memahami gerakan kebangkitan tersebut hanya pada tataran “memisahkan diri dari yang lama” dengan tetap terperangkap dalam ingatan-ingatan masa lalu ketika Islam berjaya. Ketika Renaissance melakukan rekonstruksi sekaligus konstruksi nalar baru dalam tradisi berpikir orang-orang Eropa, al-Nahḍah justru merujuk kembali, melompat kembali ke masa Nabi dan para sahabat untuk membangkitkan mumi-mumi emas sisa-sisa kejayaan di masa itu (Baso, 2016: 95).

Bagi al-Jabiri, slogan-slogan anti madzhab dan *tajdīd* yang diangkat oleh Jamaluddin al-Afghani dan Muhammad Abduh adalah slogan-slogan puritanistik yang hendak merontokkan seluruh bangunan tradisi, baik serat-serat kognitif, metodologi dan otoritasnya dari masa yang mereka anggap “fase kemunduran”. Sedangkan *tajdīd* yang dimaksud oleh kaum salafi-fundamentalis adalah menerapkan satu pemahaman baru atas seluruh aspek dalam tradisinya yang disandarkan pada dasar utama dan yang paling genuine dalam tradisi itu sendiri yaitu al-Qur’an dan Hadis (al-Jābirī, 1993: 13). Konsekuensinya, cara baca yang diterapkan oleh keduanya adalah cara baca yang lumpuh pada dua kaki sekaligus; objektivitas dan historisitas. Penerapan cara baca salafi-fundamentalis semacam ini tentu lebih layak disebut sebagai kerja mutilasi terhadap teks dari unsur-unsur yang merangkai jejaring maknanya.

Muhammad al-Ghazali dan kitabnya *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Hadīth* bisa dijadikan sampel untuk melihat bagaimana cara tersebut teraplikasi secara total dalam kerja membaca hadis kaum salafi tersebut. Yang relevan dikaji di sini adalah “apa

yang tak dikatakan”. Sifat teks ini bisa dicapai dengan terlebih dahulu melakukan kritik sejarah dan menunjukkan kemungkinan-kemungkinan historis yang berjalankelindan dalam ruang sejarah tersebut. “*Al-imbkân al-tārīkhī*” inilah yang kemudian akan menampilkan opisisi-biner makna sebuah teks, baik yang tertulis atau tidak, baik yang dikatakan atau tidak. Al-Jābirī berkata:

“*Al-imbkân al-tārīkhī: al-imbkân alladhī yaj'aluna 'alā bayyinatin mimmā yumkinu an yataḍammanahu al-naṣ, wa mā lā yumkinu an yataḍammanahu. Wa bi-ttālī yusā'iduna 'alā al-ta'arruf 'alā mā kāna fī imkānihi an yaqūlahu wa lakinnahu sakata 'anhu*” (al-Jābirī, 1993: 24).

Kesimpulannya, apa yang hendak dilakukan di sini adalah satu bentuk “kritik sejarah pemikiran” yang memposisikan pemikiran seseorang bukan sebagai independensi pemikiran, namun sebagai pantulan dari keseluruhan sistem nalar yang terinternalisasi dan diikuti secara tidak sadar (Khalid, 2013: 14-15).

Namun yang patut dicatat adalah, berdasar apa yang dikembangkan oleh al-Jābirī, kritik ini tidak memposisikan Muhammad al-Ghazali dan karyanya sebagai satu independensi pemikiran seseorang, namun sebagai fenomena pemikiran (*zāhirah fikriyyah*). Artinya, sejarah pemikiran yang dimaksud dalam paper ini tidak hanya membidik sejarah ide, metode atau konsep dalam bentuknya yang kronologis, melainkan juga sebagai satu untaian epistemologis dari dinamika kerja “membaca” hadis dalam konteks yang sudah saya paparkan (al-Jabiri, 1999: 168-169). Perlakuan analisa semacam ini juga akan diterapkan pada seluruh objek kritik dalam paper ini.

Apa yang saya gunakan adalah kitab *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqih wa Ahl al-Hadīth* cetakan VI yang diterbitkan oleh Dār al-Shurūq. Dalam muqaddimah kitab, Muhammad al-Ghazali memberikan satu pengantar yang sangat emosional terkait nasib bangsa Arab dan perjuangannya melepaskan diri dari Barat. Dalam lembar pertama *muqaddimah*-nya saja, kita bisa menemukan setidaknya 4 kata *al-ma'arakah* (peperangan) dan 4 kata *al-Islām* dengan berbagai derivasinya terulang (al-Ghazali, tt: 11). Di lembar-lembar berikutnya, kata-kata seperti *al-'Arab* dan *al-Nahḍah* acapkali digunakan untuk menggambarkan satu kondisi psikis yang luluh lantah akibat invansi kolonialisme Barat di negara-negara Arab.

Kata-kata tersebut—yang hanya sebagian dari banyak kosakata dalam *muqaddimah*-nya—bukan hanya kata biasa yang mengandung makna denotatif. Kata-kata tersebut tak ubahnya sebuah lokus ideologis yang mewakili segenap kosmologi berpikir, baik sebagai individu maupun sebagai bangsa Arab pada umumnya. Seperti kata *al-Nahḍah*. Kata ini bukan hanya jenis kata layaknya isim-isim lainnya yang bermakna tunggal kecuali ketika disambungkan dengan kata lainnya dalam sebuah kalimat. *Al-Nahḍah* adalah pilihan diksi yang sarat ideologis. Ia merupakan sebuah ruang di mana pengucapnya tinggal dan memasrahkan kekinian serta masa depannya di dalamnya. *Al-Nahḍah*, layaknya sebuah balon, adalah gelembung yang memuat beragam angan-angan, ambisi, cita-cita, keinginan yang melintas di antara sirkuit masa lalu, masa kini dan masa depan (al-Jābirī, 1999: 21-24). Meskipun tidak dipersandingkan dengan kata lainnya, kata-kata tersebut, bagi orang Arab, adalah sebuah

pemahaman utuh dengan daya resap luar biasa ketika diucapkan dan diperdengarkan. Melalui kata-kata tersebut, Muhammad al-Ghazali, sebagai bagian dari sejarah dan tradisi Arab, membenamkan misinya dalam kerja membaca al-Sunnah al-Nabawiyah.

Di halaman selanjutnya Muhammad al-Ghazali berkata,

“Inna al-daulah li al-‘Arab qad taqūmu huna am hunūāka ba’idah ‘an al-Dīn, fa mā qīmatu dhālika wa athāruhu? Innanā thalā’i’u al-Islām alladhī yurīdu i’lā’ al-Wahyi al-Ilāhi...

...

Inna turāthana alladhī qāda al-‘ālam dahran yajibu an yanhaḍḍa min kubūtihi, wa yasta’nif risālatahu wa yaghtasil al-arḍa min adrāniha.” (al-Ghazali, tt: 12)

(Bahwa daulah [negara-negara] Arab, baik di sini [Mesir] ataupun di sana, berdiri jauh dari “agama”, apa bukti serta dampaknya? Kitalah serbuk sari Islam yang hendak meninggalkan Wahyu Tuhan...

...

Bahwa sesungguhnya tradisi kita [Arab] yang [pernah] memimpin dunia dulu [dalam hal kebudayaan] wajib dibangkitkan [kembali] dari kafan penutupnya, mengangkat risalahnya dan [digunakan untuk] membersihkan bumi dari kotorannya).

Coba perhatikan bagaimana Muhammad al-Ghazali, dengan beban psikisnya, mengatakan bahwa salah satu faktor yang menjadi penyebab kekalahan bangsa Arab adalah jauhnya negara-negara Arab dari unsur “agama”. Pertanyaannya, mengapa Muhammad al-Ghazali menggunakan kata “agama”, bukan Islam?

Pertanyaan ini akan semakin mengerucut pada persoalan cara baca fundamentalis ketika ditubrukkan pada pemahaman sebaliknya (*mafhum mukhālafah*) dari pernyataan tersebut: bahwa “agama” adalah unsur yang harus dimiliki oleh daulah Arab untuk mencapai kejayaannya. Asumsi sementara saya adalah karena Muhammad al-Ghazali ingin menghindari “tambahan-tambahan”, “pernak-pernik” dan “kreatifitas keagamaan” yang dihasilkan oleh para pemeluk agama Islam di berbagai masa ketika berdialog dengan zamannya.

Term “Islam” dengan demikian—mungkin juga tidak disadari oleh Muhammad al-Ghazali sendiri—adalah sebuah format keagamaan yang sudah terlalu kabur karena persinggungan-persinggungan yang terjadi dalam fase Nabi hingga fase kemunduran. “Islam”, berbeda dengan “Agama”, adalah hasil modifikasi dan penyesuaian pemeluknya dengan seluruh problematika kehidupannya. Apa yang sekarang dibutuhkan, bagi Muhammad al-Ghazali, adalah “Agama” dalam bentuknya yang “asli”, yang masih belum menjadi “Islam” sebagai agama kultural.

Makna teks yang “tak terkatakan” tersebut semakin tampak pada kalimat setelahnya: *“yurīdu i’lā’ al-Wahyi al-Ilāhi”*. Keislaman yang harus dibangkitkan saat ini adalah “Islam” dalam bentuknya yang masih “Agama”, yang mengacu langsung pada wahyu Tuhan. Mengapa langsung wahyu Tuhan? Karena transendentalitas wahyu ketuhanan masih terjaga kemurniannya dari pernak-pernik manusiawi. Memang, secara implisit Muhammad al-Ghazali tidak menisbikan proses keagamaan dan produk agama kultural yang telah dihasilkan generasi

sebelumnya. Namun, dalam satu paragraf tulisannya itu, secara tidak disadari—mengikuti skema nalar Arab-Islam—di-temukan makna yang memang dimaksudkan untuk kerja purifikasi model keislaman yang ada. Seluruh sketsa itu dibangun—lagi lagi—untuk membangkitkan apa yang pernah Islam capai ketika masa kejayaannya di masa lalu.

Paragraf kedua tulisan Muhammad al-Ghazali yang dicantumkan di atas sangat jelas menunjukkan tekanan psikis dan memori-memori masa lalunya sebagai bangsa Arab; bayangan-bayangan lampau yang menelan kekinian sebagai anak zaman dengan seluruh problematika dan geliat kebudayaan masyarakatnya. “*Inna turāthana alladhī qāda al-‘ālam dahran*” adalah ungkapan-ungkapan memori yang terus menghantui dirinya sebagai bangsa Arab. Apa yang harus dilakukan untuk meraih kembali kejayaan tersebut? Bukan dengan melupakan masa lalu dan sibuk mengkonstruksi strategi kebudayaan baru, justru yang dilakukan adalah membangkitkan kembali masa lampau tersebut dan menganggis puing-puing emasnya: “*yajibu an yanhaḍḍa min kubūtihi*”.

Apa yang dilakukan Muhammad al-Ghazali ini mirip dengan kerja yang biasa dilakukan seorang arkeolog. Untuk membangkitkan sebuah situs sejarah, seorang arkeolog harus membersihkan hal-hal yang menutupi keaslian materialnya; misalnya menggali tanah, menyingkirkan krikil dan debu, lalu memurnikannya dengan menggunakan cairan-cairan kimia tertentu. Muhammad al-Ghazali pun bisa dikatakan arkeolog. Dia mengatakan bahwa “bumi harus dibersihkan dari kotoran-kotorannya”. Kotoran apa yang dimaksud? Ya kotoran-kotoran pema-

haman yang mengganggu kemurnian Agama Islam bahkan merusaknya.

Dalam konteks benda atau materi, kerja arkeolog semacam itu mungkin sah saja untuk dilakukan. Namun karena yang hendak dicari adalah model kebudayaan dan tradisi, maka sejatinya tanah, krikil dan debu-debu yang menempel merupakan satu bentuk resapan [yang dimaksud daya resap di sini mungkin mirip dengan istilah “*jouissance*”, “*desire*” atau “*pleasure*” yang diperkenalkan Barthes. Yaitu sebuah “kenikmatan” layaknya kenikmatan bersetubuh yang tidak bisa diungkapkan dan dibahasakan. Kenikmatan tersebut hanya bisa diperlihatkan melalui gerak, penubuhan sang pembaca terhadap teks yang dibacanya (Barthes, 1975: 3)] dan pengentalan praksis dari doktrin keagamaan yang abstrak. Debu-debu itu adalah pengalaman dan sikap metodologis para pemeluk agama Islam. Komunikasi atau dialog yang terjadi antara pembaca, pemeluk dan Wahyu Tuhan itulah yang melahirkan debu-debu yang dianggap menutup bahkan merusak kemurnian.

Asumsi seperti itu seringkali muncul dalam dunia filologi ketika para filolog-orientalis menghapus catatan-catatan kaki dalam naskah-naskah pesantren di Nusantara. Mereka menganggap bahwa catatan-catatan tersebut mengganggu dan merusak teks asli babonnya. Akhirnya teks-teks catatan tersebut, yang berseliweran menghiasi kanan kiri naskah, tidak dikaji bahkan disingkirkan. Padahal, catatan-catatan tersebut merupakan interpretasi dan penjelasan orang-orang nusantara terhadap naskah yang datang dari luar untuk disesuaikan dengan konteks tradisi Nusantara. Sejatinya, kerja semacam itu

memang menjadi basis aksiologis sejak filologi diperkenalkan dan digunakan dalam misi-misi kolonialisme (Said, 2003: 123-130).

Banyak sekali ungkapan-ungkapan sewajah dalam tulisan muqaddimah Muhammad al-Ghazali. Seluruhnya, sebagaimana yang sebagian sudah saya buktikan, membawa ideologi depresif term al-Nahḍah. Selanjutnya kita akan masuk ke tema-tema yang dibahas dalam *al-Sunnah al-Nabawiyah*.

Empat dari enambelas tema yang diangkat Muhammad al-Ghazali dalam *al-Sunnah al-Nabawiyah* membahas tentang perempuan; 1) *fi 'ālam al-Nisā'* (tentang dunia perempuan), 2) *ma'rakah al-hijāb* (peperangan hijab), 3) *al-mar'ah wa al-usrah, wa al-wazā'if al-'āmmah* (perempuan, keluarga dan kegiatan lainnya), 4) *haula shahadah al-mar'ah* (seputar persaksian perempuan). Selebihnya, Muhammad al-Ghazali menyuguhkan ragam tema sarat peerdebatan di kalangan sarjana Islam, terlebih khusus yang berkaitan dengan al-Nahḍah.

Dari jumlah tersebut, kita bisa memperkirakan bahwa pembahasan tentang perempuan menjadi perhatian besar Muhammad al-Ghazali dalam bukunya tersebut (jumlah halaman dari empat sub tadi juga hampir memenuhi separuh kitabnya). Dan pada faktanya, tema-tema feminisme dan kesetaraan menjadi isu populer sebagai satu titik rangkai nalar al-Nahḍah dalam benak orang-orang Arab seperti Hassan Hanafi (Hanafi, 1980: 313-323) dan Muhammad Syahrur (Syahrur, 2000: 15). Untuk kepentingan melihat isu feminisme dan kesetaraan perempuan tersebut, akan langsung dikutip dan dijelaskan penjelasan al-Jabiri yang secara kebetulan telah

menganalisa keberadaan isu-isu tersebut dalam lokus pemikiran orang Arab.

Setelah menjelaskan bahwa *wihdah al-ishkāliyyah* (kesatuan problematika) nalar Arab adalah al-Nahḍah, al-Jabiri kemudian memberikan argumentasi mengapa yang digunakan adalah kata "*ishkāliyyah*", bukan "*musykil*";

"Kami menggunakan term "*ishkāliyyah al-Nahḍah*" (problematika al-Nahḍah) bukan "*musykilah al-Nahḍah*" (problem al-Nahḍah) karena yang mengikat pemikir-pemikir Arab bukanlah satu problem parsial yang independen, melainkan sejumlah problem yang saling berkaitan dan berjalın-kelindan, yang tidak mungkin bisa dipisahkan antara satu dengan lainnya, bahkan tidak bisa diurai salah satunya tanpa terlebih dahulu mengurai benang ikatan problem-problem lainnya (kolonialisme Eropa, invansi Turki Usmani, problem kefakiran, problem pendidikan, problem bahasa, problem kemunduran perempuan, problem sektarianisme kelompok dan lain-lain...)

... ketika misalnya Qasim Amin memasukkan problem keperempuanan ke dalam problematika al-Nahḍah, maka yang dimaksud bukan perempuan dalam makna entitasnya sendiri, namun perempuan sebagai salah satu unsur dalam [problematika] al-Nahḍah." (al-Jabiri, 1993: 28)

Untuk menunjukkan rangkaian yang menyambungkan berbagai isu pemikiran orang Arab, al-Jabiri memilih membahasaknya sebagai "problematika", bukan "problem". Karena, sebagaimana yang telah dia analisa, seluruh isu-isu yang berkembang di kalangan sarjana Arab

adalah satuan-satuan yang membentuk satu payung nalar bernama al-Nahḍah, termasuk isu feminisme dan keperempuanan yang memang merupakan salah satu simbol karakter kebudayaan sebuah bangsa. Paragraf pertama pernyataan al-Jabiri yang dikutip di atas secara gamblang memosisikan isu-isu yang ada.

Di paragraf kedua, lebih menohok, al-Jabiri menjelaskan bahwasanya pembahasan tentang perempuan tidak murni untuk kepentingan, misalnya, membangkitkan derajat dan kehormatan perempuan di mata peradaban yang paternalistik. Akan tetapi, isu tersebut hanya diangkat sebagai pancingan untuk menarik satu tema sentra kebangkitan yang tentu melampaui problem keperempuanan itu sendiri. Oleh karena itu, isu-isu misoginis atau ketimpangan kedudukan perempuan dalam Islam, sejatinya disulut untuk memicu satu penyadaran kultural bahwa Arab-Islam memang harus kembali kepada al-Qur'an dan Hadis; puritanisasi! Sebuah cara baca salafi-fundamentalis yang sedang dibahas kali ini.

Muhammad al-Ghazali kemudian membuka pembahasan tentang perempuan tersebut dengan memperbincangkan masalah “peperangan hijab”. Simpulannya, beliau menolak keras kelompok atau pihak-pihak yang mengatakan bahwa perempuan dalam Islam wajib dan tidak boleh tidak harus memakai niqab. Niqab, bagi kelompok ini merupakan satu usaha pencegahan akan lahirnya perzinahan. (al-Ghazali, tt: 44)

Muhammad al-Ghazali kemudian membantah keras pendapat tersebut dengan menampilkan data bahwasanya Islam mewajibkan membuka wajah ketika pelaksanaan ibadah haji dan di dalam shalat. Apakah kemudian dua regulasi

tersebut merupakan salah bentuk aturan yang hendak melemparkan seseorang pada kriminalitas? Tentu tidak.

Masalah buka-membuka *niqab* merupakan satu di antara *trading topic* yang menjadi isu penentu standart kemajuan bangsa Arab. Ketika mereka masih “kolot” dengan mewajibkan menutup wajah, maka bisa disimpulkan kebudayaan yang mereka amalkan masih konservatif; laku konservatif melahirkan kemunduran, dan kemunduran meniscayakan kebinasaan. Apa yang harus dilakukan adalah modernisasi dan kajian ulang terhadap hal-hal tersebut. Nanti, bahkan di Indonesia, masalah tutup-menutup aurat akan diradikalisasi oleh liberalis agama dengan argumentasi yang sama: kesetaraan.

Memiliki kerangka berpikir salafi tidak mesti orang itu harus beramaliah model salafi-wahabi. Kerangka nalar semacam ini bermain pada tataran ketidaksadaran kolektif (al-Jabiri, 1995: 12-14), yang secara tidak langsung mengkonstruksi orang agar berpikir melalui mekanisme semacam itu, tanpa memandang kelompok mana yang dia diami. Nalar orang Arab, sebagaimana yang dikritik oleh al-Jabiri, memiliki mekanisme bernalar *ala*-“salafi” (nalar, bukan praktek keagamaan!) semacam itu. Ketika keberpijakan seseorang akan tradisinya rapuh, baik yang berafiliasi dalam sunni, syi'ah, wahabi maupun kelompok ideologis lainnya, maka bisa dipastikan ia juga turut mewarisi nalar tersebut. Selanjutnya kita akan melihat bagaimana nalar tersebut juga mengakar dalam benak kaum reformis kiri Arab.

2. Model Baca Reformisme Kiri-Islam

Sebagai sebuah gerakan perlawanan, revolusi bangsa Arab serta perjuangannya melepaskan diri dari cengkeraman Barat bisa dipastikan, sebagiannya, ditimba dari gerakan-gerakan kiri di Eropa; Marxisme. Karena tidak bisa dinisbikan bahwa mayoritas api revolusi yang tersulut di negara-negara bekas jajahan di dunia, seluruhnya mengambil inspirasi dari Marxisme yang bertolak pada kritik kelas dan hirarki sosial. Maka bangsa Arab, selain mengambil model perjuangan fundamentalistik, juga mengambil model pergerakan kiri yang heroik dan non-koorporatif. Bagi al-Jabiri, baik model yang pertama maupun yang kedua, sama-sama memiliki kerangka nalar salafi.

Hassan Hanafi adalah nama yang bisa dibilang menduduki daftar teratas reformis yang mengambil model perjuangan semacam ini. Hal itu, pertama, bisa kita takar dari term “*al-thaurah*” (revolusi) dan “*al-yasār*” (kiri) yang membasahi mayoritas karya tulisnya. Term ini bahkan menjadi judul kunci beberapa karangannya antara lain: *al-Dīn wa al-Thaurah, min al-Aqīdah ilā al-Thaurah, al-Yamīn wa al-Yasār fī al-Fikr al-Dīnī* dan karya lainnya, yang meskipun tidak dijadikan judul, namun menjadi kata kunci dalam pembahasan isi.

Kata “*al-thaurah*” bagi al-Jabiri merupakan satu kata kunci tersendiri yang mewakili cara kerja reformis kiri yang memproyeksikan “masa lalu” dan “masa depan”nya pada dua bentuk sekaligus; 1) ruang perjuangan atau revolusi yang belum pernah terwujud sebelumnya dan 2) tradisi yang hendak dibangkitkan kembali, namun dalam bentuknya yang berperan sebagai akar revolusi lalu mengotentifikasi [makna] revolusi itu sendiri (al-Jābirī,

1993: 15). Artinya, gerakan kiri yang digaungkan Hassan Hanafi, selain mengorbankan “masa lalu” dan “masa depan”, juga memanipulasinya sedemikian mungkin hingga relevan dengan proyek revolusi.

Problem yang terjadi, menurut al-Jābirī, adalah “dialektika lingkaran setan” yang tiada ujungnya; di satu sisi, mereka menuntut revolusi untuk membangkitkan [kembali] tradisi, sedangkan di sisi yang lain mereka menuntut tradisi untuk mendukung perwujudan revolusi (al-Jābirī, 1993: 15). Dua hal yang [masih] sama-sama problematis untuk sekali tepuk bisa diwujudkan.

Hadis, layaknya tradisi, diposisikan serupa. Mereka menggunakan analisa kelas sebagai perangkat dialektis-analitis untuk menemukan dan menampilkan nilai-nilai revolusi dalam hadis serta sunnah Nabi. Dengan kerangka itu, mereka juga membaca hadis, memilah dan menyeleksinya guna memberikan pendasaran teologis atas gerak revolusi yang hendak mereka lakukan. Meski dalam format yang berbeda, cara membaca semacam ini tentu sama dengan cara baca fundamentalisme sebelumnya.

Salah satu bentuk mekanisme berpikir yang Hassan Hanafi tunjukkan adalah membaca tradisi (Hadis) dalam kerangka konsep kelas yang biasa dia bahasakan dengan “kanan” dan “kiri”. Baginya, dialektika kedua kelompok inilah yang menjadi sumbu persoalan bagi wujud revolusi yang hendak dilakukan. Indikasi ini langsung bisa ditemukan dalam kalimat kedua pembahasan awal kitab *al-Yamīn wa al-Yasār*:

“*wa muhimmatunā hunā bayan al-yamīn wa al-yasār fī fikr al-dīnī fī turāthina al-*

qadīm wa fī wijdānina al-mu'āṣir..." (Hanafi, 1996: 5)

(dan yang menjadi kepentingan kami di sini adalah menjelaskan [konsep] "kanan" dan "kiri" dalam pemikiran keagamaan [yang ada] dalam tradisi kita [Hadis] yang lampau dan dalam kebaruan [kontemporer] benak kita...)

Al-yamīn wa al-yasār merupakan satu produk pemikiran yang menggunakan kerangka konflik kelas ala Marxisisme (proletar vs borjuis) sebagai pisau analisa utamanya. Hal ini dijelaskan Hassan Hanafi dalam lembar-lembar awal kitab tersebut (Hanafi, 1996: 6-7). Baginya, apa yang disebut tradisi dan kebudayaan Islam pada umumnya, merupakan hasil dialektika antara dua kelas tersebut. Bagaimana masyarakat proletar sebagai kelas subaltern melakukan perlawanan terhadap wacana dominan masyarakat borjuis dan secara konstan melakukan tawar-menawar dan negosiasi.

Hal yang menarik sekaligus mengejutkan adalah pemilihan diksi yang dilakukan Hassan Hanafi sama dengan apa yang dilakukan oleh Muhammad al-Ghazali; kata "*al-din*" mengganti dan dianggap lebih cocok, sesuai kebutuhan, dibandingkan kata "*al-Islam*". Pemilihan diksi semacam ini, sebagaimana yang telah dibahas sebelumnya, didorong oleh sebuah paham keaslian, purifikasi dan otentifikasi doktrinal. Namun paham keaslian dan usaha otentifikasi yang dilakukan Hassan Hanafi memiliki format yang berbeda ketika dia memproyeksikan "*al-fikr*" dalam kerangka analisa konflik kelas.

Proyeksi konflik kelas tersebut kemudian dengan sangat jelas dipaparkan oleh Hanafi berpijak sekaligus pada dua

hal; tradisi terdahulu dan benak kontemporer. Pada pijakan pertama (*fī turāthina al-qadīm*), apa yang hendak dilakukan Hanafi adalah intervensi terhadap tradisi untuk menyediakan celah sejarah yang mendukung terwujudnya revolusi kiri yang dia idamkan. Bisa dibayangkan ketika Hanafi membaca teks al-Qur'an ataupun hadis, asumsi-asumsi ideologis yang dipaksakan sudah terlebih dahulu hadir menghimpit objektifikasi yang seharusnya dia lakukan dalam proses membaca. Yang dicari dalam teks tersebut—karena ia jelmaan tradisi—adalah ruang-ruang interpretasi kesejarahan yang beraroma "konflik kelas", "kanan dan kiri" dan "*al-thaurah*". Label "*al-qadīm*" yang digunakan Hanafi senyap-senyap mengabarkan hal itu; label itu, selain bermakna "proses/cara memperlakuan", juga mengarus pada makna "sifat keaslian, masa lalu" yang sarat prestasi kejayaan.

Di pijakan kedua (*fī wijdānina al-mu'āṣir*), Hanafi ingin menakar masa depan seperti apa yang dia inginkan. "*Wijdān*" yang bermakna benak adalah satu bahasa yang mengindikasikan adanya keinginan, ambisi, angan-angan dan cita-cita di masa depan. Dalam konstruk pemikiran reformis kiri, "*wijdān*" bisa digumpalkan lagi kepada makna revolusi. Selain berjibaku untuk mencari aroma-aroma kesejarahan dalam tradisi, berangkat dari problem ini juga, Hanafi telah membentuk kerangka masa depan [revolusi] bangsa Arab juga dengan proyeksi tunggal; konflik kelas.

Dari seluruh tahapan itulah kemudian Hanafi, dalam banyak karyanya, dengan percaya diri memanggungkan istilah revolusi atau *al-thaurah* sebagai bandingan dari istilah-istilah lainnya seperti *al-dīn* dan *al-aqīdah*. Apa yang

saya baca dari Hassan Hanafi ini sangat jelas terpajang dalam seluruh karya tulisnya, baik dalam pemilihan diksi, maksud yang hendak disampaikan dan faktor lainnya.

3. Model Baca Orientalisme Islam

Model pembacaan ketiga yang akan dikritik adalah model baca kaum orientalis. Dalam diskursus Hadis, orientalisme sejatinya sudah habis dibantai-kritik oleh sarjana Muslim seperti Muhammad Mustafa Azami (Yakub, 1999). Beberapa di antaranya bahkan melakukan kritik atas orientalisme dengan mengajukan satu tawaran yang sangat teoritik dan metodis seperti yang dilakukan Fuad Sezgin, Nabia Abbot, Harald Motzki dan Kamaruddin Amin (Amin, 2009: 4-5). Apa yang disasar oleh orientalisme biasanya tak jauh dari problem historisitas berikut pembuktiannya yang positivistik. Hal ini bisa dimaklumi mengingat orientalisme memang bertujuan untuk mengaburkan sejarah, mengacaukan lalu mengontrolnya. Karakter tersebut dijelaskan oleh Fanon, "*Colonialism [Orientalism] is not satisfied merely with holding a people in its grip and emptying the native's brain of all form and content. By kind of perverted logic, it turns to the past of the oppressed people, and distorts, disfigures, and destroys it. This work of devaluing precolonial history takes on dialectical significance today.*" (Fanon, 1967: 167).

Salah satu bukti paling nyata dari kerja orientalisme bisa kita lihat dari asumsi-asumsi yang mereka bangun sebagai dasar kajian, khususnya dalam hadis, yang akan mereka lakukan (saya mengambil contoh dalam diskursus kritik hadis); sebagian besar, atau bahkan

seluruhnya, orientalis beserta para muridnya percaya bahwa di abad ke 3 Hijriyah ulama Hadis hanya fokus pada kajian sanad. Bahkan bisa dikatakan, di abad ke 3 Hijriyah, yang dinamakan muhaddis ya mereka yang mengkaji sanad.

Asumsi ketimpangan kritik Hadis tersebut bisa kita sisir pertama dari pernyataan yang dilontarkan oleh Joseph Schacht; ia menyatakan bahwasanya para ulama hadis hanya fokus pada kritik sanad dan menanggalkan perhatian dari urgensi kritik matan (Schacht: 1964: 99). Pernyataan serupa, yang jelas-jelas mewakili asumsi tersebut, juga bisa kita baca dalam pernyataan Leone Caetani yang berkata, "seluruh orientasi *muhaddithīn* hanya terbatas pada satu wilayah tandus; yakni menggali informasi seputar perawi-perawi yang membawa riwayat hadis. Tak satu pun dari mereka menyibukkan diri untuk mengkritik dan mengkaji *'ibārah* serta matannya." (Syahrawarzi, 2014: 111).

Tidak ketinggalan, Juynboll meneruskan asumsi-asumsi pendahulunya tersebut sebagai basis penelitiannya terhadap ketersebaran hadis dalam tradisi Islam. Dengan mantap dia berkomentar, "Hadis tidak dianggap sahih oleh kaum Muslim kecuali ia memiliki ketersambungan sanad tanpa putus, disamping rantai transisi tersebut diisi oleh perawi yang *thiqah*." (Juynboll, 1983: 46) Meskipun secara implisit Juynboll tidak menyebutkan ketimpangan metode kritik hadis sebagaimana yang dinyatakan oleh L. Caetani, namun dari komentar singkat tersebut bisa dilihat bahwa asumsi tentang orientasi ulama hadis terhadap sanad lebih kuat dibanding matan cukup lekat mematri dalam nalar orientalis barat tersebut.

Asumsi semacam ini tentu berpengaruh besar pada arah metode yang akan mereka terapkan pada kajian hadis. Bukan hanya menyeruak dan menjadi otoritas wacana dalam kancah kajian keislaman di Barat, pengaruh tersebut ternyata juga diwarisi oleh para sarjana muslim (Timur) hasil didikan orientalis, yang tentu memperkental ingatan kita dan secara otomatis, dengan gerak perlahan, mengubah sekaligus memperkeruh pengetahuan kita akan sejarah lahirnya diskursus kritik hadis.

Salah seorang sarjana muslim hasil didikan orientalis yang bisa dijadikan wakil atas fenomena di atas adalah Mahmūd Abū Rayyah. Dalam *Aḍwā' al-ḥadīth al-Sunnah al-Nabawiyah* dia mengatakan, “Jika terjadi ikhtilaf terjadi pada tataran matan, para *muḥaddith* jarang sekali menghukumi hadis tersebut dengan hadis *iḍtirāb* (istilah ilmu hadis yang menggambarkan kekacuan dan kerusakan yang terjadi, baik dalam matan ataupun sanad. Kekacuan ini, terutama dalam matan, disebabkan oleh banyaknya riwayat yang berbeda, yang menggunakan istilah-istilah yang tak semakna (Bakkar, 2012: 347-348)); hal ini disebabkan oleh anggapan bahwa hal tersebut bukanlah urusan *muḥaddith*.” (Rayyah, 1958: 300).

Ahmad Amin dalam *Duhā al-Islām* juga turut mengangkat kritik;

أنهم لم يتعارضوا كثيرا لبحث الأسباب السياسية التي قد تحمل على الوضع... لو اتجهوا كثيرا إلى نقد المتن وأوغلوا فيه إيغالهم في النوع الأول لانكشفت أحاديث كثيرة وتبين وضعها مثل كثير من أحاديث الفضائل وهي أحاديث رويت في مدح الأشخاص، القبائل، والأمم، والأماكن تسابق المنتسبون لها إلى الوضع فيها.

“Mereka [para *muḥaddith*] tidak banyak mengkaji sebab-sebab politik yang menjadi

faktor bagi lahirnya hadis palsu... Andaikan mereka banyak mengarahkan perhatian pada kritik matan dan menceburkan diri ke dalam permasalahan di awal, maka banyak sekali hadis yang akan tersingkap kepalsuannya; misalnya hadis-hadis tentang keutamaan (faḍāil) yang diriwayatkan untuk memuji, baik pada perseorangan, kelompok, etnis, tempat, yang ramai dipersaingkan untuk dipalsukan.” (Amin, 1933: 120-123)

Demikianlah para orientalis dan murid-muridnya membangun basis argumentasinya atas kajian Hadis. Secara epistemik, asumsi dikotomistik semacam ini tentu mereduksi salah satu di antara dua sisi yang harus sama-sama dipenuhi ketika hadith ingin dikatakan sah (diterima). Dalam definisi kesahihan hadis misalnya, ada sekitar 5 ketentuan yang harus dipenuhi; 3 di antaranya adalah ketentuan pada level otentisitas, sedangkan 2 lainnya adalah ketentuan di level otoritas makna dan pemahaman sebuah hadis.

Dari spektrum definitif di atas, diskursus Hadis sejatinya bertaruh di dua level metodologis; pada level otentisitas yang diwakili oleh ketentuan *ittiṣāl al-sanad*, *ḍabt al-ruwāh* dan *‘adālah al-ruwāh* dan level otoritas (yang diwakili oleh ketentuan *‘adam al-shudhūd* dan *‘adam al-‘illah* (al-Anshari, 2002: 95). Sebagai sebuah totalitas dari keduanya, petikan pendapat yang disampaikan di awal secara tidak langsung mendapat legitimasi kebenarannya.

Totalitas semacam itu ditunjukkan oleh para ulama di abad 2 hingga 3 Hijriyah. Seorang *muḥaddith* dapat dipastikan juga seorang *faqīh*. Statemen yang mengatakan bahwa abad-abad awal pembukuan hadis adalah abad di mana

sanad menjadi fokus utama yang kemudian menyingkirkan pembahasan tentang matan, merupakan statemen yang harus digaribawahi dan dikaji ulang. Di abad ke-2 misalnya, Imam al-Shafi'i secara acak membangun basis metodologi fiqh Islam dari untaian hadis-hadis sebagaimana yang tertera dalam *al-Risālah* (al-Shafi'i, 2010: 209). Sebelum Imam al-Shafi'i, Imam Malik dengan *al-Muwatta'*nya memperlihatkan bahwa hadis merupakan bahan mentah yang harus dimiliki seluruh mujtahid dan *fuqahā'* dalam melakukan proses ijtihad dan *iftā'*.

Satu abad setelahnya, Imam al-Bukhārī dan Imam Muslim, meskipun secara tematis hanya menyuguhkan daftar hadis berikut sanadnya, namun dari beberapa judul yang diberikan, kedua Imam *al-muhadithīn* ini secara tidak langsung juga memiliki perangkat ijtihad yang kokoh layaknya para *fuqahā'* (al-Hasimi, 2007: 71). Begitu juga dengan *Sunan Abū Dāwud*, *Sunan al-Tirmidhī*, *Sunan al-Nasāi* dan *Sunan Ibn Mājah* (Fatkhī, 2012). Seluruhnya menampilkan satu totalitas yang lalu membentuk dua pilar kuat; otentisitas dan otoritas dalam diskursus kajian hadis.

Salah satu contohnya bisa kita lihat dalam *Sunan al-Tirmidhī*. Dari sekian banyak kitab hadis yang tersebar, *Sunan al-Tirmidhī* merupakan salah satu kitab hadis yang mengakomodir berbagai kaul *ijmā'* yang terjadi di masanya; penyantunan *ijmā'* ini yang dilakukan oleh Imam al-Tirmidhi berguna untuk menjelaskan maksud sebuah hadis sekaligus menguatkannya berdasar problematika pengamalan yang telah digumpulkan dalam kesepakatan para ulama'. Menurut Khudzairi, *ijmā'* yang tercantum dalam kitab-kitab hadis semacam itu memiliki

kualitas yang lebih baik dibandingkan dalam kitab-kitab fiqh (Khudzairi, 2007: 91). Secara umum ada beragam redaksi yang digunakan al-Tirmidhī untuk menunjukkan bahwa pemahaman akan hadis tersebut dia dasarkan pada *ijmā'*, seperti: *ijtama'a ahl al-'ilm, ajma'a 'alaih aktharu ahl al-'ilm, lā na'lamu bainahum ikhtilāf, lā na'lamu baina al-mutaqaddimīn minhum fī dhalika ikhtilāf, lā na'lamu bainahum ikhtilāf fī dhalika fī al-qadīm wa al-ḥadīth*. semisal dalam bab *mā jā'a fī al-haiḍ tatanāwalu al-shai' min al-masjid* (bab tentang wanita haid yang mengambil sesuatu dari mesjid); setelah mencantumkan hadisnya, al-Tirmidhī mengatakan bahwa hadis tersebut *hasan*. Kemudian dia menjelaskan bahwa mayoritas *ahl al-fiqh* membolehkan bagi wanita haid untuk mengambil sesuatu dari mesjid; *lā na'lamu bainahum ikhtilāf fī dhalika* (al-Tirmidhi, 1988: 272 dan Ferdiansyah, 2012: 94-112).

Orientalisme melahirkan liberalisme. Bagi al-Jabiri, keniscayaan ini bisa dilihat dalam taraf kekaburan identitas kekinian orang Arab (misalnya) karena kehadiran "Barat" yang terlalu kuat dan superior. Pada akhirnya, apa yang mereka lihat, mereka pikirkan dan mereka yakini adalah sebagaimana orang Barat melihat, berpikir dan berkeyakinan. Identitas ke "Arab"-an mereka seketika hanyut dan tak berbekas, diganti oleh entitas baru yang tidak lahir dari tanah Arab dan sangat kental dengan aroma kepentingan kolonisasi (al-Jabiri, 1993: 15). Secara praksis, apa yang ditunjukkan al-Jabiri bisa dilihat dari sampel model kajian yang dilakukan orientalis dan murid-muridnya di atas.

Seluruh model pembacaan di atas, secara epistemik, cacat pada dua hal; 1)

cacat metodologis yang meniscayakan 3 model membaca tersebut kehilangan objektifitas dan 2) cacat pendekatan yang konsekuensinya adalah hilangnya pandangan kesejarahan (historisitas) (al-Jabiri, 1993: 16). Apa yang dimaksud cara baca salafi dalam konteks kritik nalar kali ini, adalah cara baca yang kehilangan dua kakinya tersebut; objektivitas dan historisitas. Dan oleh karena itu, tawaran metodologis yang hendak diangkat sebagai perangkat baru dalam memahami hadis (*turāth*) berkisar pada penyempurnaan untuk menambal dua lubang tadi. Dari sini kita akan mulai menarik analisa Jabirian yang sangat khas tersebut untuk alat membaca.

B. Analisa Ragam Pembacaan Terhadap Hadis (Tahap 1; 3 Lapis Analisa)

Dari seluruh model membaca yang telah diurai sebelumnya, problem utamanya adalah ketidakmampuan mereka untuk mendudukan masa lalu, masa kini dan masa depannya secara imbang. Hal ini juga terjadi dalam segenap proses membaca dan melihat, khususnya pada warisan-warisan doktrinal berupa teks yang tentu banyak sekali menyimpan pemaknaan dan ruang pemahaman. Untuk menyelesaikan problem ini, al-Jābirī menawarkan tahap analia pertama yang memungkinkan seorang subyek mengambil jarak dan membiarkan sang obyek berbicara atas dirinya sendiri.

Tahap pertama yang harus dilakukan adalah objektifikasi, baik pada tataran teks yang dibaca maupun entitas si pembaca. Kegiatan membaca, menurut al-Jabiri, haruslah menyentuh pada dua titik sekaligus; sesuai, relevan dan kontekstual pada teks itu sendiri berikut si pembaca.

Oleh karena itu, tahap objektivikasi yang dibahasakan al-Jabiri dengan “al-faṣl” merupakan syarat utama untuk menjaraki subjektivitas pembaca dengan teks atau turath yang hendak dia baca.

Objektivikasi atau “al-faṣl” dalam analisa Jabirian menghendaki tiga lapis analisa yang harus dilakukan bagai satu kesatuan;

Yang pertama adalah analisa struktural (*al-mu’ālahjah al-bunyawiyyah*). Analisa ini meniscayakan sebuah asumsi bahwa teks merupakan jejaring yang saling berkaitan, saling menjelaskan dan saling memperkuat bidikan makna. Seorang manusia yang melahirkan suatu teks secara tidak langsung mewariskan faktor-faktor kediriannya dan beragam problematika yang ”membentuk” pola pikirnya. Faktor-faktor tersebut pada akhirnya akan menjadikan teks yang dia buat memiliki kekhasan dan sifat yang tidak dimiliki teks lainnya. Faktor-faktor itu nantinya akan mendorong si pembuat teks dalam proses pemilihan diksi, penyusunan kalimat, membangun argumen-argumen dan mengurutkan analisa. Semuanya bisa diterka layaknya jejaring meskipun antara satu teks dengan teks lainnya memiliki rentang waktu kelahiran yang cukup lama.

Semisal yang terjadi dalam teks-teks yang lahir di Arab. Apapun latar pendidikan dan teologinya, ketika problematika masyarakat Arab menjadi kerangka acuan dalam setiap gerak berpikir dan bernalar, maka bisa dipastikan rasa bahasa yang ditulis orang Arab mayoritas berbau perang, darah dan keinginan untuk bangkit (al-Nahḍah). Untuk itu, kata al-Jabiri, analisa intertekstualitas menjadi kunci. Seluruh karya seseorang—misalnya Muhammad Abduh—dikumpulkan, dibaca dan diperbandingkan antara satu dengan

lainnya. Komparasi tersebut, meskipun berupa sebuah kerja yang rumit—untuk tidak mengatakannya sangat—akan menunjukkan satu pola nalar yang tergambar dalam kontinuitasnya mengukir kata.

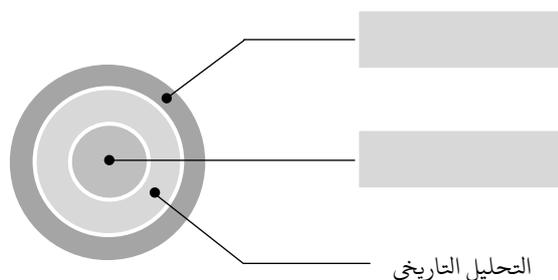


Diagram 1: Lapis Analisa al-Faṣḥ

Yang kedua adalah analisa kesejarahan (*al-tahlīl al-tārīkhī*). Faktor sejarah juga menjadi penting karena ia bersumbangsih memposisikan sebuah teks dalam formasi diskursifnya. Selain itu, analisa kesejarahan juga berfungsi untuk menguji “kebenaran” hasil analisa struktural di awal. Benar dalam artian, apa yang dihasilkan dalam analisa lapis pertama tersebut, masuk dan sesuai dengan “kemungkinan-kemungkinan sejarah” yang menyeruak sebagai hasil dari analisa kesejarahan ini. Secara konstan, pada akhirnya, analisa ini akan mengantarkan si pembaca untuk mengetahui latar belakang sebuah teks, “suara yang tak terkatakan” dalam teks, atau bahkan “suara yang dipaksa bisu” dalam teks.

Yang ketiga adalah kritik ideologi (*al-tarḥ al-idīyūlūjī*), yang hendak menyingkap unsur-unsur ideologis sebagai bidan lahirnya sebuah teks. Sekali lagi, apa yang dijelaskan sebagai 3 lapis analisa di sini tidaklah terpisah menjadi satu-kesatuan yang bisa dipilih, namun ketiganya harus dilakukan secara total karena antara satu lapis dengan lapis lainnya memiliki keterkaitan, baik dalam

hal pengujian kebenaran analisa di masing-masing lapis, maupun pada taraf fungsi piranti antar lapis. Kritik ideologi juga membutuhkan piranti analisa kesejarahan dan analisa wacana struktural. Dan bagi al-Jabiri, pada akhirnya, kesimpulan dari kritik ideologi inilah satu-satunya sarana pertimbangan untuk mendudukan sebuah teks kontekstual dan relevan dengan dirinya sendiri (*mu’āṣiran li nafsihi*).

Inilah ketiga lapis analisa dalam tahap objektivikasi pembaca dan teks. Seluruh teks keagamaan, baik itu al-Qur’an maupun hadis, karena transendentalitas doktrinalnya, memiliki kemungkinan untuk dipelintir dan dicerabut dari akarnya. Mode analisa objektivikasi yang dikembangkan al-Jabiri adalah salah satu strategi yang hendak memposisikan teks layaknya manusia; ia dibiarkan bicara atas nama dirinya sendiri, tanpa intervensi apalagi *lipsing* dari pihak pembaca.

Tahap analisa kedua yang al-Jābirī tawarkan adalah “*al-waṣḥ*”. Sebuah tahapan kontinuitas yang ditujukan untuk menyambungkan konteks sebuah teks dengan konteks si pembaca teks. Namun, karena bahasannya yang cukup panjang dan rumit, paper ini saya batasi hanya pada tahap kritik 3 model cara baca dan strategi objektivikasinya saja. “*Al-waṣḥ*”, mungkin akan menjadi perbincangan yang sangat menarik di pertemuan-pertemuan selanjutnya.[]

KESIMPULAN

Dari pemaparan tersebut bisa disimpulkan bahwa model-model membaca hadis yang ada selama ini, khususnya 3 model baca dominan yang banyak mewarnai kerangka diskursus kritik dan pemahaman hadis, merupakan model membaca yang belum obyektif dan

proporsional. Seluruhnya, dengan kesatuan problematika nalar yang berbeda, menghulu pada masalah obyektifitas dan historisitas yang ditemukan dalam hubungan yang terjalin antara teks Hadis dan pembacanya secara langsung. Ketika Hadis dan sunnah Nabi salah dipahami dan tidak dibaca dengan benar, maka kecenderungan politisasi, legitimasi, pemelintiran terhadap kandungan dan maksud Nabi pun terbuka lebar.

Apa yang ditawarkan oleh al-Jābirī adalah satu cara pandang, cara melihat, cara membaca dan cara memahami yang mempertimbangkan tradisi sebagai satu piranti penentu dalam memahami teks-teks sensitif yang kental akan kultur masyarakat tertentu. al-Jābirī menyelesaikan satu teorema jitu untuk menyeimbangkan sikap seorang subyek dalam mendudukkan masa lalu, masa kini dan masa depan, baik yang dimilikinya maupun teks yang dibacanya. Dua tahapan metodis *al-fashl* dan *al-washl* yang al-Jābirī tawarkan mampu menyelesaikan dua problem besar yang substansial; obyektifitas dan historisitas. Meskipun tidak spesifik berbicara tentang Hadis, diskursus Postradisionalisme Jabirian sangat layak untuk dijadikan perangkat membaca Hadis sebagai tawaran baru di tengah konstelasi pemahaman keislaman yang semakin kabur dan hedonistik.

Wallahu al-musta'anu 'ala ma tashifun...

DAFTAR PUSTAKA

- al-Anṣārī, Abū Zakariyā. 2002. *Fath al-Bāqī bi Sharhi Alfiyah al-Iraqī*. Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Amin, Ahmad. 1933. *Ḍuhā al-Islām*. Lajnah al-Talīf.
- Amin, Kamaruddin. 2009. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Jakarta: Hikmah.
- Bakkar, Muhammad Mahmud Ahmad. 2012. *Bulūgh al-Amāl min Muṣṭalah al-Hadīs wa al-Rijāl*. Mesir: Dār al-Salām.
- Barthes, Roland. 1975. *The Pleasure of The Text*. Richard Miller (terj.). New York: Hill and Wang.
- Baso, Ahmad. 2016. *Islam Pasca-Kolonial: Perselingkuhan Reformisme Agama, Kolonialisme dan Liberalisme*. Tangerang Selatan: Pustaka Afid.
- Fanon, Frantz. 1967. *The Wretched of the Earth*. New York: Penguin Books.
- Fatkhī, Rifqi Muhammad. No. 1 (2012). “Hadith dalam Hegemoni Fiqh: Membandingkan Sahih Ibn Hibban dengan Sunan Ibn Majah.” *Journal of Qur’an and Hadith Studies*.
- Ferdiansyah, Hengky. 2012. “Orientasi Fiqih al-Tirmidhi” dalam *Hadith Studies: Buku Seri Kajian Ulumul Hadis*. Tangerang Selatan: Maktabah Darus Sunnah.
- al-Ghazālī, Muhammad. Tt. *al-Sunnah al-Nabawiyah baina Ahl al-Fiqih wa Ahl al-Hadīth*. Mesir: Dār al-Shurūq.
- Hanafī, Hassan. 1996. *al-Yamīn wa al-Yasār fi al-Fikr al-Dīnī*. Dimaṣq: Dār ‘Alā al-Dīn li al-Naṣr wa al-Tauzi’ wa al-Tarjamah.
- _____. 1980. *al-Dīn wa al-Thaurah fi al-Miṣr*. Maktabah Madbūlī.
- al-Hāshimī, ‘Abd al-Hāq bin ‘Abd al-Wāhid. 2007. *‘Ādāt al-Imām al-Bukhārī fi Ṣaḥīhihi*. Kuwait: Maktāb al-Shu’ūn al-Fanniyyah.
- al-Jābirī, Muhammad. 1993. *‘Ābid Nahnu wa al-Turāth; Qira’āt Mu’āṣirah fi*

- Turāthina al-Falsafī*. Bayrūt: Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- _____. 1996. *al-Masyrū’ al-Nahḍawī al-‘Arabī: Murāja’ah Naqdiyyah*. Bayrūt: Markaz Dirāsah al-Wihdah al-‘Arabiyyah.
- _____. 1999. *al-Turāth wa-al-Hadāthah, Dirāsāt wa-Munāqashāt*. (Bayrut: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-‘Arabiyyah.
- Wahab Chasbullah dalam Sidang Konstituante 1956-1959*. Ciputat: Komunitas Saung.
- Khuzairī, al-Ṭahir al-Azhar. 2007. *Madkhal ilā Jāmi al-Imām al-Tirmidhī*. Kuwait: Maktabah al-Syu`ūn al-Fanniyah.
- Rayyah, Mahmūd Abū. 1958. *Aḥwā’ alā al-Sunnah al-Nabawiyah*. Mesir: Dār al-Ta’līf.
- Said, Edward W. 2003. *Orientalism*. London & USA: Penguin Books.
- Schacht, Joseph. 1964. *An Intoduction to Islamic Law*. New York: Oxford University Press.
- al-Shāfī’ī, Muhammad bin Idrīs. 2010. *al-Risālah*. Bayrūt: Dār al-Nafā’is.
- _____. 1995. *al-Aql al-Siyāsi al-Arabī: Muhaddidātuahu wa Tajliyātuhu*. Bayrūt: Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-‘Arabiyyah.
- Juynboll, G.H.A. 1983. *Muslim Tradition; Studies in Chronology, Provenance, and Authorship of Early Hadith*. Cambridge: Cambrigde University Press.
- Khalid, Anas Shafwan. 2013. *Kritik Nalar Fikih Siyasah: Ijtihad Politik KH*. al-Shahrāwarzī, Ibrāhīm Amīn al-Jāf. 2014. *Manāhij al-Muḥaddithin; fi Naqd al-Riwāyah al-Tārikhiyyah li al-Qurūn al-Hijriyah al-Thalāthah al-Ūlā*. Dubai: Dār al-Qalam.
- Syahrur, Muhammad. 2000. *Nahwā Uṣūl al-Jadīdah li al-Fiqh al-Islāmī: Fiqh al-Mar’ah [al-Waṣiyyah, al-Irth, al-Qiwāmah, al-Ta’addudiyah, al-Libās]*. Suriah-Dimasq: al-Ahālī li al-Tauzi’.
- al-Tirmidhī, Abū ‘Īsā Muhammad bin ‘Īsā. 1988. *Sunan al-Tirmidhī*. Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Yaqub, Ali Mustafa. 1999. *M.M. Azami Pembela Eksisensi Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus.

PERANAN LINGUISTIK TERAPAN DALAM DAKWAH MULTIKULTURAL DI INDONESIA

Wirayudha Pramana Bhakti
STAIN Pekalongan
e-mail: yudha_lia15@yahoo.com

Abstrak: Dakwah bertujuan mengajak umat manusia agar selalu berbuat kebajikan, menyuruh yang ma'ruf dan mencegah yang munkar. Akan tetapi, sebagian besar konflik justru mengatas namakan agama. Konflik tersebut berkaitan dengan dakwah yang disampaikan. Tidak jarang dakwah yang disampaikan kepada umat Islam cenderung provokatif dan intoleran terhadap perbedaan. Padahal pemahaman pendakwah tentang perbedaan dan pluralitas sangat menentukan keberhasilan tujuan dakwah. Dengan demikian, diperlukan dakwah yang memahami adanya perbedaan untuk menghindari segala konflik yang mengatasnamakan agama Islam, yaitu dakwah multikultural. Dakwah model ini setidaknya berkaitan dengan tiga disiplin ilmu dalam linguistik terapan, yaitu sociolinguistik, antropolinguistik, serta psikolinguistik. Dalam artikel ini, penulis mencoba menguraikan peran serta kaitan ketiga disiplin ilmu linguistik terapan tersebut dalam dakwah multikultural.

Dakwah or preaching Islam has a purpose to invite people to consistently perform good deeds and to prevent them from doing evil deeds (amar ma'ruf nahi munkar). However, most of conflicts occur bringing the name of religion, which of those are believed to be caused by the content of the preaching. Often the preaching is conducted in provocative ways and is intolerant with differences. In fact, a good understanding on differences and plurality play a significant role in determining a success of the preaching. Therefore, in order to avoid conflicts bringing the name of Islam, there is a need of preaching which has a comprehensive understanding on differences: multicultural preaching. This type of preaching involves three disciplines of applied linguistics, namely sociolinguistics, anthropolinguistics, and psycholinguistics. In this article, the writer attempts to investigate the roles as well as the interconnection between these three disciplines of linguistics in multicultural preaching.

Keywords: Multicultural dakwah; applied linguistics; sociolinguistic, antropolinguistic, and psikolinguistic.

PENDAHULUAN

Dakwah merupakan kegiatan penyampaian pesan atau nilai luhur baik dengan lisan, tulisan, maupun perbuatan yang bersumber dari ajaran agama. Dalam Islam, dakwah adalah ajakan agar manusia mau beriman dan bertaqwa kepada Allah SWT, yaitu mengakui bahwa Allah satu-satunya Tuhan yang wajib disembah, melaksanakan segala perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya. Hal

tersebut dilaksanakan dengan mencontoh apa yang telah dilakukan Rasulullah Muhammad SAW. Dengan demikian, dakwah dalam Islam intinya merupakan ajakan untuk berbuat baik, baik kepada Sang Pencipta maupun kepada makhluk-Nya. Hal tersebut memang sesuai dengan salah satu ayat dalam al-Quran yang sangat familier dalam dunia dakwah:

“Dan hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru

kepada kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar; merekalah orang-orang yang beruntung.” (QS.Ali Imran:104).

Pada dasarnya tujuan dari agama yaitu dakwah adalah upaya kegiatan mengajak atau menyeru umat manusia agar selalu berada di jalan Tuhan yang sesuai dengan fitrah dan kehanifannya secara integral, baik melalui kegiatan lisan dan tulisan atau kegiatan nalar dan perbuatan, sebagai upaya pengejawantahan nilai-nilai kebaikan dan kebenaran spiritual yang universal sesuai dengan dasar Islam (Muhidin, 2002: 19). Akan tetapi, pernyataan tersebut seakan-akan jauh dari fakta yang ada. Terjadinya konflik maupun kekerasan di masyarakat sebagian besar justru mengatas-namakan agama. Agama merupakan isu yang sangat sentral dan cepat menumbulkan konflik di kalangan masyarakat (Pahrudin, dkk, 2009: 157). Tentu saja dalam hal ini Islam sebagai agama mayoritas dituduh sebagai agama pemicu konflik, karena faktanya memang sebagian besar terjadinya konflik antar agama maupun intra agama melibatkan pemeluk agama Islam. Konflik yang melibatkan umat Islam tersebut ada kaitannya dengan tokoh agama atau dai' selaku pendakwah. Tidak jarang tokoh agama dalam berdakwah, materi maupun bahasa yang disampaikan cenderung provokatif dan intoleran terhadap perbedaan.

Selain provokatif dan intoleransi dalam dakwah, masalah lain yang dapat memicu adanya konflik yaitu minimnya pemahaman para pendakwah tentang adanya perbedaan sosial, budaya, maupun psikologi umat Islam. Padahal,

pemahaman tentang perbedaan tersebut dalam dakwah sangat berpengaruh terhadap keberhasilan misi dakwah itu sendiri. Di Indonesia, agama sangat mempengaruhi budaya, bahkan budaya juga bisa mempengaruhi agama. Tidak ada agama yang bebas dari budaya, budaya dan agama saling mempengaruhi (Ata Ujan, 2009: 115). Dengan demikian, salah satu peran da'i untuk mencegah konflik tersebut yaitu dengan dakwah yang memahami adanya perbedaan atau pluraritas yang sering disebut dengan dakwah multikultural.

Menjalankan misi dakwah Islam multikultural di Indonesia tentu harus memahami fakta tentang pluralitas yang terdapat negeri ini. Tidak dapat dipungkiri bahwa negeri ini mempunyai berbagai agama, keyakinan, budaya, adat-istiadat, bahkan keadaan psikologi individu maupun masyarakat yang berbeda-beda. Oleh karena itu, pendakwah harus mempunyai pola dakwah multikultural yang bisa mewartakan semua perbedaan tersebut sehingga dapat mencegah terjadinya konflik di masyarakat. Materi maupun bahasa yang dalam dakwah juga harus bisa diterima dengan baik oleh setiap kalangan individu maupun masyarakat.

Dakwah yang berpola multikultur dapat diartikan dengan dakwah yang bernuansa kebangsaan. Sebagaimana diatur dalam Peraturan Bersama Menteri Agama dan Menteri Dalam negeri Nomor 1 Tahun 1979, khususnya pada Bab III Pasal 3, yang menyebutkan: *“Pelaksanaan penyiaran agama dilakukan dengan semangat kerukunan, tenggang rasa, saling menghargai dan saling menghormati antara sesama umat beragama serta dilandaskan pada penghormatan terhadap hak dan*

kemerdekaan seseorang untuk memeluk/menganut dan melakukan ibadat menurut agamanya". Saling menghormati bisa dimaknai dengan memposisikan dakwah sebagai juru bicara sosial, budaya, serta psikologi, baik individu maupun masyarakat sebagai menerima dakwah. Dengan demikian, pendakwah dituntut harus bisa memahami serta tidak kontra dengan keadaan sosial, budaya, serta psikologi masyarakat, karena ketiga hal tersebut merupakan pintu masuk ajaran agama. Pemahaman pendakwah dalam menghormati perbedaan tersebut dapat dilihat dari aspek bahasa yang disampaikan maupun yang digunakan.

Sebenarnya dakwah bukan hanya berupa lisan maupun tulisan, tetapi faktanya sebagian besar dakwah merupakan kegiatan berbahasa produktif maupun reseptif yang melibatkan bahasa lisan maupun tulisan. Dalam dakwah terdapat proses penyampaian pesan baik lisan maupun tulisan dari penutur ke penerima pesan. Pesan-pesan tersebut berupa nilai-nilai yang bersumber dari ajaran agama Islam yang berujuan untuk komunikasi rohani dari penutur ke penerima. Hal tersebut senada dengan pernyataan bahwa bahasa adalah suatu sarana perhubungan rohani yang amat penting dalam hidup bersama (Soejono, 1983:1). Dakwah erat kaitannya dengan sosiologi, antropologi, serta psikologi, sehingga dalam dakwah erat kaitannya linguistik, terutama dengan tiga disiplin ilmu dalam linguistik terapan, yaitu sosiolinguistik, antropinguistik, serta psikolinguistik. Sampai saat ini, masih jarang tulisan yang membahas kaitan antara linguistik dengan dakwah. Oleh karena itu, dalam tulisan ini akan diuraikan peranan linguistik terapan (sosiolinguistik,

antropinguistik, serta psikolinguistik) dalam dakwah Islam multikultural di Indonesia.

PEMBAHASAN

A. Cakupan Studi Linguistik Terapan

Secara harfiah, linguistik berasal dari bahasa latin, yaitu *lingua* yang berarti bahasa. Linguistik adalah ilmu yang mempelajari bahasa atau ilmu yang menjadikan bahasa sebagai objek kajiannya (Chaer, 2007:6). Bahasa yang dimaksud yaitu bahasa yang digunakan sehari-hari oleh manusia, baik bahasa lisan maupun tulisan. Kajian tentang bahasa tidak hanya meliputi satu aspek saja, tetapi telah meluas ke bidang atau aspek-aspek di luar bahasa yang berkaitan dengan penggunaan bahasa dan kehidupan manusia. Sebagian besar aspek tersebut merupakan hal-hal yang berkaitan dengan pemakai bahasa tersebut, misalnya aspek sosial dan budaya (Suhardi dan Cornelius, 2007: 48).

Secara umum, bidang ilmu bahasa tersebut dibedakan menjadi dua, yaitu linguistik murni dan linguistik terapan. Linguistik murni mencakup fonetik, fonologi, morfologi, sintaksis, dan semantik. Cakupan studi linguistik terapan adalah bahasa, yaitu bahasa yang digunakan oleh manusia yang berfungsi sebagai sistem komunikasi yang menggunakan ujaran sebagai medianya. Termasuk di dalamnya berupa bahasa yang dipakai sehari-hari oleh manusia sebagai masyarakat tertentu. Hal tersebut berarti bahasa lisan sebagai objek primer linguistik, sedangkan bahasa tulisan sebagai objek sekunder linguistik, karena bahasa lisan merupakan turunan bahasa lisan. Linguistik terapan mengkaji hubungan bahasa dengan faktor-faktor di

luar bahasa untuk memecahkan masalah-masalah praktis yang terdapat dalam masyarakat. Oleh karena itu, linguistik terapan berhubungan dengan berbagai bidang ilmu, antara lain pendidikan, linguistik, sosiologi, antropologi, serta psikologi. Berkaitan dengan dakwah, hubungan linguistik terapan dengan bidang ilmu lain lebih terfokus dengan sosiologi, antropologi, serta psikologi.

Sosiologi adalah kajian yang objektif dan ilmiah mengenai manusia di dalam masyarakat, mengenai lembaga-lembaga, dan proses sosial yang ada di dalam masyarakat. Dengan mempelajari lembaga-lembaga sosial dan segala masalah sosial dalam satu masyarakat, akan diketahui cara-cara manusia menyesuaikan diri dengan lingkungannya, bagaimana mereka bersosialisasi, dan menempatkan diri dalam tempatnya masing-masing di dalam masyarakat. Antropologi adalah suatu ilmu yang memahami sifat-sifat dan kehidupan manusia, baik dari segi fisik maupun budayanya. Antropologi diimplementasikan secara komprehensif pada tatanan masyarakat agar tercipta tatanan hidup yang harmonis. Psikologi merupakan ilmu yang mempelajari tingkah laku lahiriah manusia dengan menggunakan metode observasi secara objektif. Psikologi berusaha mengendalikan tingkah laku manusia terkait dalam proses penyampaian bahasa.

Mengenai peranan sosiologi, antropologi, dan psikologi dalam kaitannya dengan linguistik melahirkan disiplin ilmu psikolinguistik, sosiolinguistik, dan antropolinguistik. Hal tersebut akan dijelaskan satu per satu sebagai berikut.

1. Sosiolinguistik

Sosiolinguistik merupakan gabungan dari dua disiplin kelimuan, yaitu sosiologi dan linguistik. Chaer dan Agustina (2010:2) menyatakan bahwa inti sosiologi adalah kajian yang objektif tentang manusia di dalam masyarakat, lembaga-lembaga, dan proses sosial yang ada di masyarakat, sedangkan pengertian linguistik adalah bidang ilmu yang mempelajari bahasa atau bidang ilmu yang mengambil bahasa sebagai objek kajiannya. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa sosiolinguistik adalah bidang ilmu antardisiplin yang mempelajari bahasa dalam kaitannya dengan penggunaan bahasa tersebut di dalam masyarakat.

Soemarsono (2012:8) menyampaikan bahwa sosiolinguistik melihat bahasa sebagai suatu sistem yang berkaitan dengan masyarakat, bahasa dilihat sebagai sistem yang tidak terlepas dari ciri-ciri penutur dan dari nilai-nilai sosial budaya yang dipatuhi oleh penutur. Dapat dikatakan, sosiolinguistik adalah ilmu yang membahas pemakaian bahasa dan perilaku sosial. Hal tersebut dapat dimaknai bahwa pemakaian bahasa bisa ditentukan dari tingkah laku manusia. Sebaliknya, tingkah laku manusia juga bisa ditentukan dari pemakaian bahasa, yang artinya bahasa sebagai pengatur perilaku atau tingkah laku manusia dalam hidup bermasyarakat.

Menurut Chaer dan Agustina (2010:15), dari sudut pandang penutur, sosiolinguistik berfungsi personal atau emotif. Hal tersebut bermakna bahwa penutur menyatakan sikap terhadap apa yang dituturkan dan dirasakan. Dilihat dari sudut pandang lawan bicara atau pendengar berfungsi direktif, yaitu mengatur tingkah laku lawan bicara atau pendengar agar melakukan kegiatan sesuai

dengan kemauan penutur. Dilihat dari segi kontak antara penutur dan lawan bicara berfungsi fatik, yaitu bahasa dapat menjalin hubungan, memelihara, memperlihatkan perasaan bersahabat atau solidaritas sosial. Sedangkan dari segi topik ujaran, bahasa berfungsi referensial, maksudnya sebagai alat membicarakan objek atau peristiwa yang ada dan yang terjadi di lingkungan penutur maupun lawan bicara.

Pengetahuan penutur bahasa tentang sociolinguistik dapat bermanfaat dalam berkomunikasi dan berinteraksi dengan orang lain di dalam masyarakat. Sociolinguistik memberikan pedoman kepada penutur dalam berkomunikasi dengan menunjukkan bahasa, ragam bahasa, atau gaya bahasa yang tepat dan sesuai dengan yang akan digunakan saat berinteraksi. Sociolinguistik akan menunjukkan bagaimana seharusnya penutur berbicara apabila berada di tempat, situasi, maupun kondisi tertentu, misalnya dalam berinteraksi sehari-hari, dalam bidang pendidikan, dalam bidang politik, serta dalam bidang agama. Sociolinguistik bagi penutur juga berfungsi dalam hal pemilihan bahasa, ragam bahasa, serta gaya bahasa yang bertujuan untuk mengatur dan mengendalikan perilaku lawan bicara atau pendengar.

2. Antropolinguistik

Antropolinguistik merupakan gabungan dua disiplin ilmu yang berbeda, yaitu antropologi dan linguistik. Antropologi adalah ilmu yang mempelajari manusia dengan kebudayaan secara menyeluruh. Di satu sisi manusia sebagai pencipta kebudayaan, di sisi lain kebudayaan yang menciptakan manusia agar sesuai dengan lingkungannya.

Linguistik adalah bidang ilmu yang mempelajari bahasa atau bidang ilmu yang mengambil bahasa sebagai objek kajiannya. Duranti (2001:14) menyatakan bahwa antropolinguistik adalah ilmu yang mengkaji bahasa yang berkaitan dengan budaya dan aspek-aspek lain kehidupan manusia. Aspek-aspek lain kehidupan manusia selain budaya, antara lain kebiasaan, sejarah, politik, serta religi.

Sejalan dengan pernyataan di atas, Sibarani (2004: 50) berpendapat bahwa antropolinguistik adalah cabang linguistik yang mempelajari variasi dan penggunaan bahasa dalam hubungannya dengan perkembangan waktu, perbedaan tempat komunikasi, sistem kekerabatan, kepercayaan, serta pola-pola budaya lain dari suatu suku bangsa. Ilmu tersebut menitikberatkan pada hubungan antara bahasa dan kebudayaan di dalam suatu masyarakat seperti peranan bahasa di dalam mempelajari bagaimana hubungan keluarga diekspresikan dalam terminologi budaya, bagaimana cara seseorang berkomunikasi dengan orang lain dalam kegiatan budaya tertentu, serta bagaimana cara seseorang berkomunikasi dengan orang lain secara tepat sesuai dengan konteks budayanya.

Berkaitan dengan bahasa dan budaya, Chaer (2003: 61) berpendapat bahwa jalan pikiran dan kebudayaan masyarakat ditentukan atau dipengaruhi oleh struktur bahasanya. Berbeda dengan pendapat tersebut, Sumarsono dan Partana (2002: 338) justru menyatakan bahwa bahasa tidak dapat terlepas dari faktor budaya. Kedua pernyataan tersebut dapat disimpulkan bahwa bahasa dan budaya sangat erat kaitannya dan saling mempengaruhi. Dapat ditegaskan bahwa bahasa merupakan hasil budaya, sebaliknya, adat-istiadat, serta kebudayaan suatu

masyarakat dapat dipengaruhi dan dibentuk melalui bahasa.

Kebudayaan, kebiasaan, atau adat-istiadat lokal dapat menjadi masalah sensitif bagi sebagian masyarakat. Pengetahuan dan pemahaman penutur bahasa tentang antropolinguistik mampu memberikan pemahaman tentang berbagai masalah yang berkaitan dengan hubungan timbal balik antara struktur bahasa dan adat istiadat atau kebiasaan suatu masyarakat. Disiplin ilmu tersebut juga memberikan pedoman kepada penutur dalam berkomunikasi dengan menunjukkan bahasa, ragam bahasa, atau gaya bahasa yang tepat dan sesuai dengan konteks budaya atau kebiasaan suatu masyarakat. Dalam hal ini, antropolinguistik memudahkan penutur untuk berbaur dengan masyarakat sekaligus mempelajari, memahami, serta membentuk suatu kebiasaan dan kebudayaan masyarakat.

3. Psikolinguistik

Sebagai bagian dari ilmu pengetahuan, psikologi mengalami sejarah yang panjang. Psikologi telah ada dan dipelajari sejak zaman dahulu, yaitu sejak zaman Yunani Kuno, *psyche* yang berarti jiwa, *logos* yang berarti ilmu. Ilmu tersebut mempelajari perkembangan manusia dan faktor-faktor yang membentuk perilaku seseorang sejak lahir sampai lanjut usia. Psikologi merupakan studi ilmiah mengenai perilaku dan proses-proses yang berkaitan dengan perilaku tersebut, baik perilaku individual maupun sosial (Sukadji, 1986: 13). Dapat disimpulkan bahwa psikologi tidak mempelajari jiwa secara langsung, karena jiwa bersifat abstrak, tetapi terfokus pada tingkah laku manusia dengan cara mengkaji stimulus

dan respon, serta proses-proses pikiran sebelum stimulus dan respon tersebut terjadi.

Psikologi berkaitan dengan berbagai disiplin ilmu, diantaranya filsafat, sosial, agama, pendidikan, bahasa, dan sebagainya. Hubungan psikologi dengan ilmu bahasa atau linguistik menghasilkan disiplin ilmu yang bernama psikolinguistik. Ilmu tersebut mengkaji tentang perilaku manusia dan bahasa yang digunakan. Emmon Back (Tarigan, 1985:1), menyatakan bahwa psikolinguistik adalah suatu studi tentang penggunaan dan perolehan bahasa oleh manusia. Lebih lanjut lagi Slobin (Chaer, 2003: 5), menjelaskan bahwa psikolinguistik mencoba menguraikan proses-proses psikologi yang berlangsung apabila seseorang mengucapkan kalimat-kalimat yang didengarnya pada waktu berkomunikasi dan bagaimana kemampuan bahasa yang diperoleh manusia tersebut. Dengan demikian, objek kajian psikolinguistik adalah bahasa, gejala jiwa, serta hubungan antara bahasa dan gejala jiwa.

Secara teoretis tujuan utama psikolinguistik adalah mencari satu teori bahasa yang secara linguistik bisa diterima dan secara psikologi dapat menerangkan makna dan hakikat bahasa serta pemerolehannya. Dengan kata lain, psikolinguistik menjelaskan hakikat struktur bahasa, dan bagaimana struktur ini diperoleh, digunakan pada waktu bertutur, dan pada waktu memahami kalimat-kalimat dalam pertuturan itu. Dalam praktiknya, psikolinguistik mencoba menerapkan pengetahuan linguistik dan psikologi pada masalah-masalah sosial yang menyangkut bahasa, seperti pendidikan, politik, budaya, maupun agama. Dapat disimpulkan bahwa tujuan ilmu

psikolinguistik adalah untuk membantu menyelesaikan permasalahan kompleks manusia dalam berkenaan dengan kegiatan berbahasa.

Psikolinguistik juga mencoba menerapkan pengetahuan psikologi dan linguistik dalam memecahkan masalah bahasa dan perilaku manusia sebagai makhluk individu maupun sosial. Dengan mengkaji perilaku bahasa dapat diketahui tingkah laku maupun kepribadian manusia yang berkaitan dengan aspek kejiwaan. Selain itu, perilaku yang berhubungan aspek kejiwaan manusia dapat dibentuk melalui bahasa dan perilaku bahasa. Bahasa merupakan alat yang dipergunakan dalam usaha mempengaruhi tingkah laku dan tindak tanduk orang lain (Keraf, 2001: 8). Dengan demikian, psikolinguistik dapat memberikan pedoman-pedoman kepada penutur bagaimana cara untuk mengarahkan dan mengubah perilaku manusia melalui bahasa dan perilaku bahasa.

B. Dakwah Islam Multikultural

Perbedaan dan keragaman atau pluralitas adalah suatu kenyataan yang ada di Indonesia. Tidak bisa dipungkiri bahwa keadaan sosial, budaya, ekonomi, agama, serta keadaan individu maupun masyarakat suatu wilayah di Indonesia bukan merupakan suatu hal yang homogen. Islam adalah agama yang universal yang menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan, persamaan hak dan mengakui adanya perbedaan serta keragaman latar belakang budaya dan kemajemukan yang biasa disebut multikultural. Menurut Islam, multikultural adalah *sunnatullah* yang tidak dapat dirubah, tidak dapat diingkari atau dilawan. Setiap manusia sebagai makhluk sosial yang hidup di tengah-tengah masyarakat akan menghadapi

kemajemukan dan perbedaan di manapun, kapanpun dan dalam hal apapun (Suparta, 2008: 5).

Pernyataan tersebut juga sesuai dengan makna yang tersurat dalam beberapa ayat Al Qur'an berikut ini:

1. "Dan di antara tanda-tanda kekuasaannya ialah menciptakan langit dan bumi dan berlain-lainan bahasamu dan warna kulitmu. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang mengetahui" (QS. Ar-Rum ayat 22).
2. "Hai orang-orang yang beriman, janganlah sekumpulan orang laki-laki merendahkan kumpulan yang lain, boleh jadi yang ditertawakan itu lebih baik dari mereka. Dan jangan pula sekumpulan perempuan merendahkan kumpulan lainnya, boleh jadi yang direndahkan itu lebih baik. Dan janganlah suka mencela dirimu sendiri dan jangan memanggil dengan gelaran yang mengandung ejekan. Seburuk-buruk panggilan adalah (panggilan) yang buruk sesudah iman dan barang siapa yang tidak bertobat, maka mereka itulah orang-orang yang zalim" QS. Al-Hujurat ayat 11.
3. "Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal" QS. Al-Hujurat ayat 13.

Landasan normatif dalam Al Qur'an tersebut menegaskan bahwa Islam

sangat menghargai multikulturalisme. Islam adalah agama yang *rahmatan lil'alamin* yang dengan tegas mengakui dan menghormati perbedaan setiap individu maupun kelompok agar dapat hidup bersama dan saling menghormati. Islam menghargai pluralitas atau keanekaragaman yang ada dalam masyarakat. Pluralitas berbeda dengan pluralisme yang menyamakan semua perbedaan yang ada. Agama Islam sebenarnya bertujuan untuk menghidupkan atau memberdayakan masyarakat untuk memperoleh kesejahteraan serta menimbulkan suasana yang kondusif bagi tegaknya nilai-nilai *rahmatan li al'alamin* tersebut. Hal ini menegaskan bahwa agama Islam hadir di tengah-tengah kehidupan masyarakat untuk membawa manfaat, berkah, serta kedamaian bagi seluruh umat manusia bahkan alam semesta. Dalam konteks ini, para tokoh agama menjadikan hal tersebut sebagai tujuan dalam berdakwah, serta bertanggung jawab untuk merefleksikan nilai-nilai *rahmatan li al'alamin* dalam segenap aspek kehidupan masyarakat.

Substansi dakwah, baik materi maupun bahasa, perlu dikembang sebagai respon atas kondisi masyarakat Indonesia yang dilatarbelakangi oleh berbagai macam perbedaan dan keanekaragaman, baik sosial maupun budaya atau sering disebut masyarakat multikultural. Objek dakwah merupakan orang-orang yang telah tersentuh kebudayaan asli atau kebudayaan selain Islam. Oleh karena itu, objek dakwah selalu berubah sesuai dengan keadaan sosial, budaya, maupun aspek psikologi. Fungsi dan peran Al Quran yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW adalah sebagai landasan pokok ajaran Islam dalam semua sisi kehidupan. Al

Quran memberikan pedoman tentang prinsip-prinsip dakwah yang sesuai dengan kondisi kehidupan sosio-kultural umat manusia, terutama kehidupan masyarakat di Indonesia. Dengan demikian, dakwah merupakan salah satu cara yang ditempuh untuk mengatasi dan menyelesaikan permasalahan yang terjadi dalam kondisi pluralitas dan multikultural di Indonesia.

Dalam tataran linguistik, terutama dalam bahasa Indonesia, dakwah merupakan salah satu bentuk kegiatan interaksi dan komunikasi manusia yang dapat melibatkan bahasa baik lisan maupun tulisan. Interaksi dan komunikasi tersebut bersifat ajakan untuk melakukan dan tidak melakukan sesuatu atau disebut dengan bahasa persuasif. Hal tersebut sesuai dengan pernyataan bahwa dakwah sebagai suatu ajakan baik berbentuk lisan, tulisan, tingkah laku, dan sebagainya, yang dilakukan secara sadar dan terencana dalam usaha mempengaruhi orang lain secara individu maupun kelompok agar timbul dalam dirinya satu pengertian, kesadaran sikap penghayatan serta pengalaman terhadap pengajaran agama sebagai pesan yang disampaikan tanpa adanya unsur paksaan (Arifin, 1997:6).

Sebagai konsep baru yang dihadapkan pada berbagai masalah yang berkaitan dengan globalisasi, dakwah multikultural harus memperhatikan kondisi sosial suatu masyarakat, kondisi kejiwaan atau psikologis suatu masyarakat, serta kebiasaan dan adat istiadat suatu masyarakat. Dengan demikian, dakwah Islam multikultural memiliki beberapa ciri khas, yaitu:

1. Mengakui dan menghargai keunikan dan keragaman etnologi atau antropologi. Setiap budaya dan keyakinan dalam agama merupakan

hal yang harus dihormati dan dihargai. Sehingga dengan keragaman budaya dan keyakinan tersebut dinilai sebagai suatu fakta yang harus diterima apa adanya, bukan suatu problem yang harus dihilangkan.

2. Mengakui adanya titik kesamaan dalam keragaman etno-religio. Hal tersebut berarti mengakui adanya titik kesamaan antara berbagai keyakinan dan budaya yang beraneka ragam, di samping ada juga aspek-aspek yang tidak mungkin dikompromikan. Oleh karena itu, sesungguhnya dalam keanekaragaman budaya dan keyakinan selalu terdapat nilai-nilai bersama yang menjadi titik temu dalam membangun relasi sosial.
3. Paradigma fenomena keberagaman sebagai suatu kultur. Pendekatan ini mencoba memahami tingkah laku maupun kondisi kejiwaan umat beragama sebagai sebuah fenomena kultur. Akan tetapi tetap mengakui bahwa agama tidak dapat disamakan begitu saja dengan budaya. Sehingga pendekatan ini berusaha dan mengakomodasi perbedaan-perbedaan keyakinan tersebut dalam konsep dan bingkai budaya yang mendukung toleransi, harmoni sosial, dan kerjasama untuk kebaikan.
4. Kemestian progressivisme dan dinamisme dalam memahami agama. Pendekatan multikulturalisme memandang tingkah laku beragama sebagai kultur, dan bukan agama. Hal tersebut dapat dimaknai bahwa setiap kebudayaan agama itu adalah sebuah proses yang tumbuh dan berkembang secara berkelanjutan, sejalan dengan pemahaman dan penghayatan agama itu sendiri, serta interaksi sosial para

penganut agama dengan sesamanya, dan seiring dengan dinamika dan perkembangan zaman (Ismail, 2011: 262-263).

C. Peranan Lingustik Terapan dalam Dakwah Multikultural

Media atau sarana dakwah bukan hanya sekadar alat bantu, tetapi juga berperan dan berkedudukan sama dengan komponen lain dalam unsur-unsur dakwah. Tanpa media dan sarana, maka tujuan dakwah tidak dapat disampaikan dengan baik. Media atau sarana yang digunakan sebagai perantara untuk melaksanakan kegiatan dakwah menurut Musny (1981: 41-42), diantaranya sebagai berikut:

1. Lisan (oral medium), dapat berupa pengajian, kultum, khutbah, sarasehan, orasi, dan sebagainya.
2. Tulisan, dapat berupa majalah, surat kabar, buleten, pamflet, paper, spanduk, buku, brosur, dan lain-lain.
3. Lukisan, dapat berupa kaligrafi, karikatur, dan sebagainya.
4. Audio visual, dapat berupa radio, kaset, televisi, film, pentas, wayang, teater, dan lain-lain.
5. Perbuatan, dapat langsung lewat percontohan dari subjek dakwah kepada objek dakwah.
6. Organisasi, dapat berupa pelatihan, penataran, dan pengkaderan SDM dakwah dengan penerapan manajemen yang baik dan profesional.

Dilihat dari pendapat di atas, dapat disimpulkan bahwa media sarana utama penyampai dakwah, tak terkecuali dalam dakwah Islam multikultural adalah

bahasa. Oleh sebab itu, keberhasilan dakwah dapat dipengaruhi oleh ilmu-ilmu lain seperti ilmu sosiologi, psikologi, dan antropologi. Dengan demikian, perpaduan antara ilmu bahasa dengan sosiologi, psikologi, serta antropologi yang merupakan bagian dari linguistik terapan sangat berperan dalam dakwah Islam multikultural. Uraian tentang peranan linguistik terapan, yaitu sosiolinguistik, psikolinguistik, serta antropolinguistik dalam dakwah Islam multikultural dapat diuraikan dalam tulisan berikut ini.

1. Sosiolinguistik dalam Dakwah Multikultural

Sosiologi dalam dakwah Islam multikultural berupaya memecahkan masalah-masalah dakwah yang berkaitan perbedaan serta perubahan sosial yang terjadi di masyarakat melalui pendekatan sosiologis. Aspek sosiologis dalam dakwah yaitu berupa komunikasi dan interaksi sosial antara pendakwah dengan penerima dakwah. Media dan sarana utama komunikasi dan interaksi sosial tersebut yaitu bahasa, sehingga dalam hal ini sosiolinguistik sangat berperan dalam dakwah multikultural. Pada hakikatnya, sosiolinguistik adalah salah satu cabang ilmu linguistik yang mengkaji atau meneliti integrasi antara konsep kebahasaan yang bervariasi dengan berbagai aspek kehidupan dalam masyarakat yang heterogen. Sosiolinguistik dapat diadopsi ke bidang kajian lain yang meliputi bidang agama, budaya, sosial ekonomi, pendidikan, dan sebagainya (Ngalim, 2013: 30). Dalam linguistik terdapat seperangkat perbendaharaan kata yang berkaitan dengan ciri khas pekerjaan dan kelompok masyarakat tertentu yang disebut register, salah satunya yaitu register dakwah.

Register dakwah akan mengkaji perbendaharaan kata yang sesuai dengan dakwah yang berfungsi agar penerima bisa memahami informasi yang disampaikan oleh pendakwah. Pendakwah harus dapat menyesuaikan register dakwah tersebut sesuai dengan keadaan sosial masyarakat yang menerima dakwah.

Penerapan sosiolinguistik dalam dakwah Islam multikultural bukan berarti pendakwah belajar sosiolinguistik untuk disampaikan kepada para umat, tetapi pendakwah harus memahami pengetahuan tentang sosiolinguistik yang berkaitan dengan penggunaan bahasa secara aktual. Chaer dan Agustina (2010:48) berpendapat bahwa sosiolinguistik menjelaskan bagaimana menggunakan bahasa dalam aspek atau segi sosial tertentu dengan memperhatikan, “*who speak, what language, to whom, when, and what end*”. Dengan memperhatikan hal tersebut, diharapkan pendakwah dapat memilih dan memilih materi yang diperlukan umat sesuai dengan kondisi sosial, sehingga sosiolinguistik juga berkontribusi dalam hal pemilihan materi dan tujuan dakwah. Dengan demikian, materi dakwah dapat diterima dan dicerna umat dengan baik, sehingga dapat diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari.

Sosiolinguistik juga menyangkut pilihan bahasa sesuai dengan konteks dari faktor linguistik maupun di luar faktor linguistik. Istilah konteks dapat didefinisikan dengan acuan yang mengarah ke situasi aktual di mana suatu peristiwa komunikasi dan interaksi sosial terjadi. Konteks tersebut berupa perbedaan dan perubahan sosial yang ada masyarakat sebagai penerima dakwah. Sosiolinguistik dalam dakwah multikultural dapat memberikan pedoman kepada pendakwah

dengan menunjukkan pilihan bahasa yang berupa ragam bahasa atau gaya bahasa yang tepat untuk menyampaikan dakwah sesuai dengan kondisi sosial masyarakat sebagai penerima dakwah. Sesuai dengan uraian sebelumnya, bahwa pengetahuan sosiolinguistik juga memberikan pedoman yang berkaitan dengan materi dan tujuan dakwah yang akan disampaikan sesuai dengan konteks sosial yang ada. Salah satu contoh sederhana misalnya, pilihan bahasa yang digunakan serta materi yang akan disampaikan dalam dakwah di masyarakat pedesaan dengan masyarakat perkotaan tentu saja berbeda, karena fenomena keragaman sosial juga berbeda. Sehingga tujuan sosiolinguistik sebagai perubah, pengendali, dan pengatur stabilitas sosial masyarakat dapat tercapai dengan baik sesuai dengan tujuan dakwah Islam multikultural.

2. Peran Antropolinguistik dalam Dakwah

Antropologi dalam dakwah Islam multikultural bertujuan untuk mencegah dan memecahkan masalah yang berkaitan dengan budaya suatu masyarakat, salah satunya melalui bahasa. Bahasa dan budaya merupakan dua hal yang tidak dapat dipisahkan. Bahasa merupakan bagian dari budaya yang berkaitan dengan pola pikir suatu masyarakat yang kemudian diekspresikan dalam bentuk bahasa. Budaya mempengaruhi cara penggunaan dan pemahaman bahasa pada suatu masyarakat. Melalui bahasa, kebudayaan suatu masyarakat dapat dideskripsikan, selain itu kebudayaan suatu masyarakat dapat dipahami melalui bahasa sehingga pola pikir suatu masyarakat juga dapat dipahami. Penggunaan bahasa yang tidak sesuai dengan budaya justru dapat memicu

konflik dan perselisihan. Tidak terkecuali dalam dunia dakwah, penggunaan bahasa oleh pendakwah yang tidak sesuai dengan pola pikir, kebudayaan, maupun kebiasaan suatu umat justru dapat mengakibatkan konflik yang mengatas namakan agama Islam. Hal tersebut dapat terjadi sebagai akibat dari kesalahpahaman umat atas dakwah yang disampaikan. Dapat juga terjadi karena materi maupun bahasa dalam dakwah yang cenderung provoktif sehingga dapat mengubah pola pikir masyarakat, sehingga umat cenderung akan melakukan perbuatan yang dapat memicu konflik.

Penerapan antropolinguistik dalam dakwah Islam multikultural bukan berarti da'i harus menyampaikan dan mengajarkan ilmu tersebut kepada umat. Bukan juga berarti bahwa bahasa yang dimiliki oleh suatu kelompok masyarakat sebagai penerima dakwah harus dipelajari secara menyeluruh oleh da'i sebelum menyampaikan dakwah. Akan tetapi, pendakwah harus memahami antropolinguistik dengan tujuan untuk memahami pola pikir, budaya, maupun kebiasaan umat agar tujuan dakwah bisa tercapai. Wujud dari pemahaman pendakwah tentang antropolinguistik akan terlihat ketika da'i menyampaikan dakwah. Materi maupun bahasa yang digunakan dalam dakwah akan cenderung menyejukkan hati dan meredakan amarah umat Islam. Bahasa maupun materi dakwah yang disampaikan juga tidak berbenturan dengan kebudayaan maupun pola pikir umat tersebut.

Antropolinguistik dalam dakwah Islam multikultural berperan menyampaikan ilmu pengetahuan/nilai-nilai agama Islam kepada masyarakat sesuai dengan cara hidup, adat istiadat, kebiasaan, dan budaya masyarakat tersebut melalui bahasa.

Dalam konteks budaya dan religi, antropolinguistik mampu memberikan pemahaman tentang berbagai masalah yang berkaitan dengan hubungan timbal balik antara struktur bahasa dan adat istiadat atau kebiasaan suatu masyarakat yang berkaitan dengan sistem kepercayaan atau religi. Kebiasaan atau budaya lokal, terutama yang menyangkut dengan religi dan sistem kepercayaan merupakan hal yang sensitif. Di sinilah antropolinguistik memerankan fungsinya. Pendekatan antropolinguistik memudahkan pendakwah untuk berbaur dan menyampaikan pesan yang sesuai dengan pola pikir serta kebiasaan masyarakat. Selain itu, melalui pendekatan antropolinguistik diharapkan pendakwah dapat mengubah pola pikir maupun kebiasaan umat yang dianggap tidak sesuai dengan nilai-nilai dalam ajaran Islam tanpa ada suatu konflik.

3. Peran Psikolinguistik dalam Dakwah

Tujuan psikologi dalam dakwah Islam multikultural salah satunya, yaitu membantu memberikan pandangan kepada para pendakwah tentang pola dan tingkah laku dan hal-hal yang mempengaruhi tingkah laku tersebut yang berkaitan dengan aspek kejiwaan (psikis). Tujuan lain dari psikologi dakwah adalah memberikan pandangan tentang mungkin dilakukan perubahan tingkah laku atau sikap mental psikologis sasaran dakwah atau penerangan agama sesuai dengan pola (*pattern*) kehidupan yang dikehendaki oleh ajaran agama yang didakwahkan (diserukan) oleh para pendakwah. Pandangan tersebut mempermudah para da'i untuk mengajak para umat untuk melakukan atau sesuatu yang dikehendaki oleh ajaran islam melalui media dakwah, yaitu bahasa.

Aspek kejiwaan (psikis) dan bahasa mempunyai hubungan yang erat. Psikis dapat mempengaruhi perilaku dalam berbahasa, sebaliknya, bahasa juga dapat mempengaruhi psikis. Sehingga, tidak jarang terjadinya konflik yang mengatasnamakan agama disebabkan oleh bahasa dan materi dakwah yang mempengaruhi psikis maupun perilaku umat untuk melakukan tindakan anarkis.

Setiap individu memiliki aspek kejiwaan yang berbeda, sehingga setiap individu memiliki tingkah laku dan perilaku bahasa yang berbeda. Bagi seorang da'i, dengan mempelajari dan memahami pengetahuan tentang psikolinguistik bukan bertujuan untuk mengajarkan ilmu tersebut kepada umat. Pemahaman tentang psikolinguistik bagi da'i dalam menyampaikan dakwah multikultural dapat memungkinkan mengenal dan meneliti berbagai tingkah laku manusia melalui bahasa yang digunakan oleh setiap individu. Dengan demikian, psikolinguistik memberikan jalan kepada para pendakwah bagaimana menyampaikan materi dan bahasa dakwah multikultural yang sesuai dengan keadaan psikologi umat. Dengan kata lain, psikolinguistik dapat membantu menetapkan metode penyampaian dakwah multikultural kepada individu manusia selaku umat yang merupakan makhluk yang berjiwa dan memiliki kepribadian yang berbeda-beda.

Dari sudut pandang dakwah Islam multikultural, psikolinguistik mencoba menerapkan pengetahuan psikologi dan linguistik dalam memecahkan masalah bahasa dan perilaku manusia sebagai makhluk individu maupun sosial. Dengan mengkaji perilaku bahasa dapat diketahui tingkah laku maupun kepribadian manusia yang berkaitan dengan aspek kejiwaan.

Selain itu, perilaku yang berhubungan aspek kejiwaan manusia dapat dibentuk melalui bahasa dan perilaku bahasa. Bahasa merupakan alat yang dipergunakan dalam usaha mempengaruhi tingkah laku dan tindak tanduk orang lain (Keraf, 2001: 8). Dapat disimpulkan, psikolinguistik dapat memberikan pedoman-pedoman kepada pendakwah bagaimana cara untuk mengarahkan dan mengubah perilaku umat agar sesuai dengan ajaran Islam melalui bahasa dan perilaku bahasa. Sehingga, segala konflik yang mengatasnamakan agama sebagai akibat dari perilaku manusia dapat dicegah dan diminimalkan melalui dakwah Islam multikultural.

KESIMPULAN

Dakwah bertujuan untuk mengajak umat manusia agar selalu berbuat kebajikan, serta menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar. Terjadinya konflik maupun kekerasan di Indonesia sebagian besar justru mengatasnamakan agama, terutama agama Islam. Konflik yang melibatkan umat Islam tersebut ada kaitannya dengan da'i serta dakwah yang disampaikan. Pemahaman pendakwah tentang perbedaan dan pluralitas sangat menentukan keberhasilan tujuan dakwah itu sendiri. Diperlukan dakwah yang memahami adanya perbedaan untuk menghindari segala konflik yang mengatasnamakan agama Islam, yaitu dakwah multikultural. Dakwah berkaitan linguistik karena bahasa merupakan media utama penyampaian dakwah. Dengan demikian, dakwah multikultural setidaknya berkaitan dengan tiga disiplin ilmu dalam linguistik terapan, yaitu sosiolinguistik, antropinguistik, serta psikolinguistik.

Perpaduan antara ilmu bahasa dengan sosiologi, psikologi, serta antropologi yang merupakan bagian dari linguistik terapan sangat berperan dalam dakwah Islam multikultural. Peran ilmu ketiga disiplin ilmu dalam linguistik terapan dapat diuraikan secara singkat sebagai berikut:

1. Sosiolinguistik

Sosiolinguistik berhubungan dengan pilihan bahasa sesuai dengan konteks dari faktor linguistik maupun di luar faktor linguistik. Istilah konteks dapat didefinisikan dengan acuan yang mengarah ke situasi aktual di mana suatu peristiwa komunikasi dan interaksi sosial terjadi. Konteks tersebut berupa perbedaan dan perubahan sosial yang ada masyarakat sebagai penerima dakwah. Sosiolinguistik dalam dakwah multikultural dapat memberikan pedoman kepada pendakwah dengan menunjukkan pilihan bahasa yang berupa ragam bahasa atau gaya bahasa yang tepat untuk menyampaikan dakwah sesuai dengan kondisi sosial masyarakat sebagai penerima dakwah. Sehingga tujuan sosiolinguistik sebagai perubah, pengendali, dan pengatur stabilitas sosial masyarakat dapat tercapai dengan baik sesuai dengan tujuan dakwah Islam multikultural.

2. Antropinguistik

Antropinguistik dalam dakwah Islam multikultural berperan menyampaikan ilmu pengetahuan/nilai-nilai agama Islam kepada masyarakat sesuai dengan cara hidup, adat istiadat, kebiasaan, dan budaya masyarakat tersebut melalui bahasa. Kebiasaan atau budaya lokal, terutama yang menyangkut dengan religi dan sistem kepercayaan merupakan hal yang sensitif.

Pendekatan antropolinguistik memudahkan pendakwah untuk berbaur dan menyampaikan pesan yang sesuai dengan pola pikir serta kebiasaan masyarakat. Melalui pendekatan antropolinguistik diharapkan pendakwah dapat mengubah pola pikir maupun kebiasaan umat yang dianggap tidak sesuai dengan nilai-nilai dalam ajaran Islam tanpa ada suatu konflik.

3. Psikolinguistik

Psikolinguistik mencoba menerapkan pengetahuan psikologi dan linguistik dalam memecahkan masalah bahasa dan perilaku manusia sebagai makhluk individu maupun sosial. Dengan mengkaji perilaku bahasa dapat diketahui tingkah laku maupun kepribadian manusia yang berkaitan dengan aspek kejiwaan. Selain itu, perilaku yang berhubungan aspek kejiwaan manusia dapat dibentuk melalui bahasa dan perilaku bahasa. Psikolinguistik dapat memberikan pedoman-pedoman kepada pendakwah bagaimana cara untuk mengarahkan dan mengubah perilaku umat agar sesuai dengan ajaran Islam melalui bahasa dan perilaku bahasa.

DAFTAR PUSTAKA

- Arifin, M. 1997. *Psikologi Dakwah suatu pengantar*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Ata Ujan, Andre. 2009. *Multikulturalisme: Belajar Hidup Bersama dalam Perbedaan*. Jakarta: Indeks.
- Chaer, Abdul dan Leonie Agustina. 2010. *Sosiolinguistik: Perkenalan Awal*. Jakarta: Rineka Cipta.
- _____. 2003. *Psokolinguistik, Kajian Teoritik*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Chaer, Abdul. 2007. *Linguistik Umum*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Duranti, Alessandro (ed). 2001. *Linguistik Anthropology*. Massachussetts: Blacwell.
- Ismail, Ilyas. 2011. *Filsafat Dakwah: Rekayasa Membangun Agama dan Peradaban Islam*. Kencana: Jakarta.
- Keraf, Gorys. 2001. *Diksi dan Gaya Bahasa*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Muhidin, Asep. 2002. *Dakwah Dalam Perspektif Al-Qura'an: Studi Kritis Atas Visi, Misi dan Wawasan*. Bandung: Pustaka Setia.
- Ngalim, Abdul. 2013. *Sosiolinguistik*. Surakarta: UMS.
- Pahrudin, Agus, dkk. 2009. *Harmonisasi Agama dan Budaya di Indonesia*. Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama.
- Sibarani, Robert. 2004. *Antropologi Linguistik, Linguistik Antropologi*. Medan: Poda.
- Soejono, Agus. 1983. *Metode Khusus Bahasa Indonesia*. Bandung: C.V. Ilmu.
- Soemarsono. 2012. *Sosiolinguistik*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Suhardi, B. dan B. Cornelius Sembiring. 2007. *Aspek Sosial Bahasa dalam Kushartanti (Ed.) Pesona Bahasa*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Sukadji, S. 1986. *Psikologi pendidikan dan psikologi sekolah*. Depok: Lembaga Pengembangan Sarana Pengukuran dan Pendidikan Psikologi (LPSP3) Fakultas Psikologi Universitas Indonesia.
- Sumarsana dan Paina Partana. 2002. *Sosiolinguistik*. Yogyakarta: SABDA dan Pustaka Pelajar.

Suparta, Munzier. 2008. *Islamic Multicultural Education: Sebuah Refleksi atas Pendidikan Agama di Indonesia*. Jakarta: al Ghazali Center.

Tarigan, Henry Guntur. 1985. *Psikolinguistik*. Bandung: Angkasa.

KONSTRUKSI TAFSIR ILMU KEMENAG RI-LIPI: Melacak Unsur Kepentingan Pemerintah dalam Tafsir

Ahmad Muttaqin

Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga/ PP. Al-Junaidiyah, Bone
e-mail: imutaqing@gmail.com

Abstrak: Artikel ini berusaha mengeksplorasi lebih jauh tentang tafsir ilmi Kementerian Agama Republik Indonesia. Tafsir ilmi merupakan salah satu pendekatan dalam penafsiran Alquran yang telah muncul sejak abad pertengahan. Penulis berusaha melakukan penelusuran terkait konstruksi epistemologi dalam tafsir ilmi Kemenag RI-LIPI serta peran tafsir ini dalam maksimalisasi kebijakan pemerintah. Untuk memfokuskan pembahasan, artikel ini akan meneliti tiga tema berbeda yaitu samudra, makanan dan minuman, serta waktu. Tulisan ini menyimpulkan bahwa tafsir ilmi Kemenag merupakan salah satu corak metode tematik. Kedua, dari segi validitas penafsiran, tafsir ini sesuai dengan kebenaran korespondensi dan pragmatisme, hanya saja ada beberapa penjelasan yang tidak sesuai dengan validitas koherensi. Ketiga, tafsir ini terbukti merupakan perpanjangan tangan dari usaha sosialisasi kebijakan pemerintah Indonesia.

This article aims to explore "scientific exegesis" of ministry of religious affairs of Indonesia. As we know the scientific exegesis is one of the approaches in interpreting the Qur'an which appeared since the middle century. This will try to explore the epistemology of that exegesis and the interest of government in process of writing the exegesis. It will focus in three themes namely ocean, food and a drink, and time. This concludes that first this exegesis is a part of the thematic method. Second, according to validity aspect, this exegesis agrees with the correspondence and pragmatism aspect, but not in coherence aspect. Third, this exegesis is an effort to help the policy of government.

Keywords: Tafsir Ilmi, Epistemologi, Kepentingan Pemerintah

PENDAHULUAN

Dinamika tafsir sebagai produk penafsiran telah mengalami perkembangan dari masa ke masa. Perkembangan tafsir dapat dilihat dengan munculnya berbagai corak, aliran dan paradigma yang dipakai sebagai objek formal untuk menjelaskan kandungan Alquran. Salah satu corak tafsir yang muncul pada abad pertengahan yaitu *scientific exegesis (al-tafsir al-'ilmi)* (Mustaqim, 2014: 136).

Tafsir ilmi merupakan corak tafsir dengan pendekatan teori-teori ilmiah dalam penafsiran Alquran. Corak ini bisa juga diartikan sebagai upaya menggali

teori ilmiah dan pemikiran filosofis dari ayat Alquran. Dengan begitu tafsir corak ilmi dapat dilihat dari dua sisi. *Pertama*, untuk menjustifikasi dan mengkompromikan teori-teori ilmu pengetahuan dengan Alquran. *Kedua*, melakukan deduksi teori-teori ilmu pengetahuan dari ayat-ayat Alquran sendiri (Mustaqim, 2014: 136).

Tafsir ini dibangun berdasarkan asumsi bahwa Alquran mengandung berbagai macam ilmu, baik yang telah ditemukan maupun yang belum. Corak ini berangkat dari paradigma bahwa Alquran di samping tidak bertentangan dengan akal sehat dan ilmu pengetahuan, ia bahkan

mengandung hal-hal yang terkait dengan teori-teori ilmu pengetahuan (Mustaqim, 2014: 136). Di antara tujuan dari tafsir ilmi adalah melalui pemahaman terhadap ayat-ayat ilmiah dalam Alquran dengan sains modern, memungkinkan manusia untuk memperoleh gambaran tentang kekuasaan dan ilmu Tuhan. Manusia harus berpikir secara mendalam untuk menjelaskan fakta-fakta modern yang telah disebutkan secara mendasar dalam Alquran (Dahlia, 2009: 47).

Salah satu produk tafsir yang bercorak ilmi adalah tafsir ilmi Litbang Kemenag RI-LIPI. Tafsir ini menarik untuk diteliti dengan beberapa alasan. *Pertama*, walaupun tafsir ini disusun oleh beberapa ahli yang terbagi dalam dua tim; syar'i dan kauni, keberadaan tafsir ini sebagai tafsir ilmi, masih menuai pro dan kontra. *Kedua*, keberadaan tafsir ini diprakarsai oleh Kementerian Agama. Secara tidak langsung, posisi tafsir ini punya legitimasi dari Pemerintah sebagai tafsir yang diakui dan diharapkan menjadi rujukan bagi masyarakat. Oleh karena itu, menarik untuk ditelusuri bagaimana kepentingan Pemerintah di balik penyusunan tafsir tersebut.

Berangkat dari latar belakang masalah di atas, tulisan ini berusaha mengeksplorasi dua hal. *Pertama*, konstruksi penafsiran tafsir ilmi Kemenag dalam pengamatan epistemologi. *Kedua*, unsur-unsur penafsiran yang berpihak kepada kepentingan Pemerintah dalam tafsir ilmi ini. Agar lebih terarah, kajian ini akan fokus pada tiga tema, yaitu (1) samudra, (2) waktu, (3) makanan dan minuman.

PEMBAHASAN

A. Perkenalan Awal Seputar Tafsir dan Penafsir Ilmi Kemenag-LIPI

Tafsir ini merupakan bentuk kerjasama antara Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran, Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI dan Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI). Metode yang digunakan mengikuti kajian tafsir tematik yang lebih dulu digarap. Hanya saja dalam tafsir ilmi fokus pada kajian saintifik ayat-ayat kauniyah dalam Alquran (Tim Penyusun, 2013: xiii).

Kerjasama dua instansi ini sudah dimulai sejak 2009, hingga 2011 ada sepuluh tema yang telah berhasil disusun dan diterbitkan. Pada tahun anggaran 2012 penyusunan tafsir ilmi ini menghasilkan lagi tiga tema yang diterbitkan pada tahun 2013. Ketiga tema tersebut yaitu makanan dan minuman dalam perspektif Alquran dan sains, samudra dalam perspektif Alquran dan sains dan waktu dalam perspektif Alquran dan sains (Tim Penyusun, 2013: xiv). Untuk selengkapnya topik-topik yang telah disusun yaitu;

No	Jilid	Tema
1.	Jilid 1	Penciptaan Manusia
2.	Jilid 2	Kisah Para Nabi Pra Ibrahim
3.	Jilid 3	Seksualitas
4.	Jilid 4	Tumbuhan
5.	Jilid 5	Hewan (1)
6.	Jilid 6	Hewan (2)
7.	Jilid 7	Penciptaan Jagad Raya
8.	Jilid 8	Penciptaan Bumi
9.	Jilid 9	Manfaat Benda Langit
10.	Jilid 10	Samudera
11.	Jilid 11	Air
12.	Jilid 12	Makanan dan Minuman
13.	Jilid 13	Waktu
14.	Jilid 14	Kiamat

Adapun tim penyusun dari tafsir ilmi ini berasal dari latar belakang keilmuan yang beragam. Tim penyusun adalah para pakar yang berasal dari Kemenag, Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia (LIPI), Lembaga Penerbangan dan Antariksa Nasional (LAPAN), Observatorium Bosscha Institut Teknologi Bandung (ITB) dan pakar-pakar yang lainnya. Mereka kemudian dibagi dalam dua tim. *Pertama*, para ahli yang menguasai persoalan *'ulum al-qur'an* seperti *asbab al-nuzul*, munasabah ayat dan sebagainya. *Kedua*, para ahli yang menguasai disiplin keilmuan saintifik, seperti fisika, kimia, geologi, biologi, astronom dan sebagainya.

Adapun susunan tim kajian tafsir ilmi Litbang-LIPI sebagai berikut.

Pengarah:

1. Kepala Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI.
2. Kepala Lembaga Ilmu Pengetahuan.
3. Kepala Lajnah Pentashihan Al-Quran.

Narasumber:

1. Prof. Dr. H. Umar Anggara Jenie, Apt., M.Sc.
2. Prof. Dr. H. M. Quraish Shihab, MA.
3. Prof. Dr. H. M. Atho Mudhzar
4. Prof. Dr. H. Muhammad Kamil Tajudin
5. Dr. K.H. Ahsin Sakho Muhammad, MA.

Ketua : Prof. Dr. H. Hery Harjono (LIPI)

Wakil Ketua : Dr. H. Muchlis M. Hanafi, MA (Kemenag)

Sekretaris : Prof. Dr. H. Muhammad Hisyam (LIPI)

Anggota :

1. Prof. Dr. Thomas Djamaluddin (LAPAN)

2. Prof. Dr. Ir. Arie Budiman, M. Sc (LIPI)
3. Prof. Safwan Hadi, Ph.D (LIPI)
4. Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, MA (Kemenag)
5. Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si (Kemenag)
6. Prof. Dr. H. E. Syibli Syarjaya, MM (Kemenag)
7. Dr. H. Moedji Raharjo (ITB)
8. Prof. Dr. H. Soemanto Imamkhasani (LIPI)
9. Dr. Ir. H. Hoeman Rozie Sahil (LIPI)
10. Dr. Ir. M. Rahman Djuwansah (LIPI)
11. Dr. Ali Akbar (UI)
12. Dra. Endang Tjempakasari, M. Lib (LIPI)

Staf sekretariat:

1. H. Zarkasi, MA.
2. H. Deni Hudaeny AA., MA.
3. Jonni Syatri, MA.
4. Muhammad Musadad, S.Th.I.
5. Muhammad Fatichuddin, S.S.I

B. Latar Belakang Penyusunan

Secara umum, latar belakang munculnya corak tafsir ilmi dapat dipetakan dalam dua faktor. *Pertama*, faktor internal yang terdapat dalam Alquran. Ayat-ayat Alquran menganjurkan manusia untuk melakukan pengamatan terhadap ayat-ayat kauniyah atau kosmologi (Q.S. al-Gasyiyah: 17-20). Di samping itu, beberapa ayat mengandung isyarat ilmu pengetahuan. Dengan asumsi tersebut, ayat Alquran dapat dideduksi untuk menggali teori ilmu pengetahuan. Pandangan ini pula yang membawa sebagian ulama untuk menafsirkan Alquran dengan pendekatan sains modern.

Kedua, faktor eksternal yaitu berkembangnya ilmu pengetahuan dan ditemukannya beberapa teori sains

mendorong para ilmuwan muslim untuk mengkompromikan dengan Alquran. Mereka ingin mencari justifikasi teologis dan/atau membuktikan kebenaran Alquran (*i'jaz al-'ilmi*) secara ilmiah-empiris (Mustaqim, 2006: 28).

Berpijak pada pemetaan di atas, tafsir ilmi Kemenag ini, untuk tidak menafikan pemetaan pertama, lebih condong kepada pemetaan kedua, yaitu penemuan ilmu pengetahuan dan sains modern dihubungkan kepada ayat-ayat yang mengandung isyarat sains yang terkait. Hal ini bisa diperkuat dengan mengutip pernyataan Kementerian Agama dalam kata sambutan tafsir ini.

Dalam era perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dewasa ini, ayat-ayat tentang ilmu pengetahuan dalam Alquran semakin banyak dibuktikan kebenarannya dengan penemuan-penemuan ilmiah secara empiris dan objektif. Untuk itu, mari kita menghadirkan misi Islam yang universal dalam kehidupan masyarakat modern dengan memahami fenomena-fenomena alam semesta melalui petunjuk-petunjuk Alquran (Tim Penyusun, 2013: x).

Lukman Hakim selaku Ketua LIPI menyatakan bahwa tujuan tafsir ilmi ini adalah menjadikan Alquran sebagai paradigma dan dasar yang memberi makna spritual kepada ilmu pengetahuan dan teknologi, bukan sebaliknya (Tim Penyusun, 2013: xvii). Jika dicermati, kedua pernyataan di atas mengesankan bahwa tujuan tafsir ilmi ini tidak dapat dipisahkan dari dua faktor; eksternal dan internal. Di satu sisi tafsir Kemenag ini menjadikan teori-teori sains sebagai pembuktian terhadap Alquran, dan pada

sisi lain, Alquran dijadikan pijakan awal untuk menggali ilmu pengetahuan sains.

Pernyataan di atas tentu perlu dibuktikan dengan meneliti beberapa tema yang dijadikan objek penafsiran dalam tafsir ini. Tujuannya adalah untuk melihat bagaimana sebenarnya tim penyusun (baca: penafsir) ini memposisikan ayat Alquran dan ilmu pengetahuan sains ketika melakukan penyusunan tafsir. Kedua, untuk melihat konsistensi dari penerapan metode penafsiran. Untuk pembahasan ini akan dipertajam pada sub-bab tema berikutnya.

Pada konteks keindonesiaan, penyusunan tafsir ini tidak terlepas dari sebuah langkah kongkret dari pengamalan amanat pasal 29 UUD 1945 bahwa pemerintah menaruh perhatian besar terhadap upaya peningkatan kualitas kehidupan beragama. Pasal ini dijabarkan dalam berbagai peraturan perundangan di antaranya Peraturan Presiden Republik Indonesia Nomor 5 Tahun 2010. Dalam peraturan disebutkan bahwa fokus peningkatan kehidupan beragama meliputi, salah satu di antaranya, peningkatan kualitas pemahaman dan pengamalan agama. Dari poin ini kemudian dapat ditarik kesimpulan bahwa untuk mencapai tujuan tersebut perlunya penyediaan Alquran dan tafsirnya, termasuk tafsir ilmi ini (Tim Penyusun, 2013: xi).

C. Model, Metode dan Corak Penafsiran

Sebagaimana yang diungkap sebelumnya, tim penyusun kajian tafsir ini terdiri dari dua kelompok. Kelompok pertama disebut tim syar'i, yaitu para ahli dalam *'ulum al-tafsir*. Kelompok kedua disebut tim kauni, yaitu para ahli dalam persoalan saintifik. Kedua tim ini bersinergi dalam ijtihad kolektif untuk

menafsirkan ayat-ayat kauniyah dalam Alquran (Tim Penyusun, 2013: xiv).

Tafsir *bil-Ra'yi*

Bentuk penafsiran tafsir ini masuk dalam kategori tafsir *bil-ra'yi*. Artinya, tafsir ini tidak hanya menggunakan teks Alquran ataupun hadis, tetapi juga menggunakan rasio dalam memberikan penjelasan seputar ayat yang ditafsirkan. Hal ini sangat jelas dilihat dari berbagai penjelasan yang menggunakan teori-teori serta ilmu pengetahuan saintifik.

Metode tematik (*al-Manhaj al-Maudhi*)

Metode yang digunakan dalam tafsir ilmi ini adalah metode tematik (*maudhi*). Metode ini mengarah pada tema tertentu kemudian mencari pandangan Alquran mengenai tema tersebut dengan cara menghimpun semua ayat yang membicarakannya, menganalisis, dan memahami ayat demi ayat (Shihab, 2013: 385). Jika tafsir tematik Kemenag sebelumnya lebih fokus mengangkat isu-isu kontemporer, maka tema-tema yang diangkat dalam tafsir ilmi Kemenag ini adalah persoalan *kauniyah* atau kosmos.

Corak Saintifik (*al-Laun al-'Ilmi*)

Tafsir ini termasuk tafsir yang bercorak ilmi atau saintifik. Sebagaimana yang disebutkan di awal bahwa penafsir tidak hanya berasal dari ahli disiplin keilmuan tasfir, tetapi juga memiliki latar belakang berbagai keilmuan sains seperti fisika, kimia, geologi, biologi, astronomi dan sebagainya. Salah satu contoh ketika menafsirkan QS. Al-Naml (27): 88 yang membicarakan tentang gunung-gunung yang kelihatan diam padahal sesungguhnya gunung-gunung itu bergerak cepat seperti awan. Ayat ini kemudian dijelaskan

dengan pengetahuan geologi. Pergerakan-pergerakan bumi, lempengan bumi, dan semua benda-benda yang berada di atasnya tentu menimbulkan berbagai perubahan yang tidak disadari manusia. Selat Sunda, Selat Makassar dan Laut Banda merupakan contoh beberapa selat yang terbentuk akibat lempengan-lempengan yang bergerak.

D. Prinsip, Mekanisme dan Sistematisasi Penafsiran

1. Prinsip

Bagi Quraish Shihab, berbicara mengenai penafsiran ilmiah terhadap ayat Alquran mengantarkan kepada tiga hal yang perlu diperhatikan, yaitu: bahasa, konteks ayat-ayat dan sifat penemuan ilmiah (Tim Penyusun, 2013: 105). Namun prinsip penyusunan tafsir ilmi Kemenag tidak hanya berhenti pada ketiga hal tersebut. Muchlis Hanafi, salah satu penyusun tafsir ilmi Kemenag, merumuskan beberapa prinsip dasar yang disaring dari beberapa sumber. Adapun prinsip-prinsip penafsirannya sebagai berikut.

- a. Memperhatikan arti dan kaidah-kaidah kebahasaan.
- b. Memperhatikan konteks ayat yang ditafsirkan, sebab-sebab ayat dan surah Alquran, bahkan kata dan kalimatnya saling berkolerasi. Memahami secara komprehensif atau tidak parsial.
- c. Memperhatikan hasil-hasil penafsiran dari Rasul, Sahabat, Tabi'in dan Ulama Tafsir. Memahami ilmu-ilmu Alquran seperti *asbab al-nuzul*.
- d. Tidak menggunakan ayat-ayat yang mengandung isyarat ilmu untuk menghukumi benar atau salahnya suatu ilmu pengetahuan.

- e. Memperhatikan kemungkinan suatu kata atau ungkapan mengandung sekian makna.
- f. Mengetahui objek bahasan ayat termasuk penemuan-penemuan ilmiah yang berkaitan dengannya.
- g. Sebagian ulama menyarankan untuk tidak menggunakan penemuan-penemuan ilmiah yang masih bersifat teori atau hipotesis, tetapi menggunakan penemuan yang telah mencapai tingkat kebenaran ilmiah yang tidak bisa lagi ditolak oleh akal manusia (Tim Penyusun, 2013: xxvi).
- b. Pada setiap sub-bab menampilkan ayat yang berkaitan.
- c. Sebelum membahas ayat kadang diberi pengantar mengenai tema sub-bab tersebut.
- d. Penjelasan ayat dikuatkan dengan pencantuman hadis-hadis yang terkait.
- e. Memperkuat penjelasan ayat dengan teori maupun penemuan-penemuan ilmiah.
- f. Memberikan data detail jika diperlukan dan data diperkuat dengan pencantuman beberapa gambar atau foto yang terkait.

2. Mekanisme Penyusunan

Secara teknis, proses penyusunan tafsir ilmi ini melalui beberapa tahapan sebagai berikut.

- a. Menentukan tema yang dikaji.
- b. Membagi tim sesuai dengan tema yang disepakati.
- c. Mengundang pakar pada bidangnya sebagai narasumber untuk memberikan perspektif umum terkait tema yang dikaji.
- d. Melakukan kajian antar tim.
- e. Melakukan beberapa kali sidang pleno secara berkelanjutan untuk mendiskusikan hasil kerja masing-masing tim.
- f. Finalisasi hasil kajian untuk diterbitkan sebagai hasil karya tafsir ilmi (Julkarnain, 2014: 13).

3. Sistematika pembahasan

Tafsir ini berjumlah 14 jilid dengan 13 topik yang berbeda beda. Adapun sistematika pembahasan sebagai berikut.

- a. Setiap topik atau jilid dibagi dalam beberapa bab.

E. Epistemologi Tafsir Ilmi Kemenag: Sumber, Metode dan Validitas

Epistemologi berupaya mencari kebenaran (*truth*) berdasarkan fakta. Kebenaran dibangun dengan logika dan didahului oleh uji konfirmasi tentang data yang dihimpun (Muhadjir, 2011: 63). Selanjutnya tafsir ilmi Kemenag akan dilihat dari segi epistemologi tafsir. Dalam wacana tafsir, Abdul Mustaqim menyebutkan beberapa karakteristik tafsir modern-kontemporer. *Pertama*, memosisikan Alquran sebagai kitab petunjuk. *Kedua*, bernuansa hermeneutis. *Ketiga*, kontekstual dan berorientasi pada spirit Alquran. *Keempat*, ilmiah, kritis dan non-sektarian (Mustaqim, 2008: 82-90).

Berdasarkan karakteristik di atas, setidaknya ada dua alasan tafsir ilmi Kemenag masuk dalam kategori tafsir modern-kontemporer. *Pertama*, tafsir ini diharapkan oleh Kementerian Agama agar bermanfaat bagi masyarakat dalam meningkatkan kualitas pemahaman dan pengamalan Alquran sebagai bagian integral dari upaya pembangunan karakter bangsa (Tim Penyusun, 2013: x). *Kedua*,

tafsir ini sangat kontekstual dengan bentuk kajian tematik yang menggunakan berbagai teori dan ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, sumber, metode dan validitas tafsir ilmu kemenag ini akan dilihat dari sudut pandang paradigma tafsir kontemporer.

1. Sumber: Teks, Akal dan Realitas

Sumber penafsiran produk tafsir era kontemporer bersumber pada Alquran, rasio dan realitas empiris. Ketiganya membentuk hubungan fungsional. Antara teks, penafsir dan pembaca mendapat porsi masing-masing (Mustaqim, 2010: 66).

a. Teks Alquran dan Hadis

Ketika mengkaji sebuah tema, tafsir ilmu ini memposisikan teks Alquran sebagai objek sekaligus sumber utama penafsiran. Ayat-ayat yang terkait ditampilkan untuk memperkuat topik yang sedang dibahas. Di samping teks Alquran, tafsir ini juga menggunakan hadis-hadis Nabi untuk mempertajam penjelasan tema.

Contohnya ketika membahas tema kisah Nabi Hezkiyal dan waktu. Q.S. al-Baqarah (2): 259 mengisahkan Nabi Hezkiyal yang melakukan perjalanan melewati daerah yang sudah hancur, kemudian dihidupkan kembali oleh Allah. Penjelasan ayat ini diperkuat dengan menghadirkan hadis-hadis tentang '*ajb al-zanab*' (Imam Muslim, No. 7605) yaitu substansi di dalam tulang yang mana dari substansi itu semua makhluk akan dibangkitkan kembali (Tim Penyusun, 2013: 113). '*Ajb al-zanab*' merupakan substansi yang dari situlah embrio atau

janin tumbuh menjadi manusia. Manusia akan dibangkitkan kembali dari '*ajb al-zanab*' karena substansi ini tidak akan hancur walaupun jasad atau mayat sudah hancur bersama tanah (Tim Penyusun, 2013: 115). Penjelasan ini juga terdapat dalam salah satu hadis yang dikutip tafsir ini.

b. Akal (Rasio)

Alquran berulang-ulang menyuruh manusia untuk berpikir, merenung, mengambil pelajaran masa lalu dan sebagainya (Shihab, 2013: 364). Setidaknya perintah Alquran ini yang dijadikan legitimasi kebolehan menggunakan akal dalam penafsiran. Di sisi lain, berbagai persoalan yang tidak disebutkan penyelesaiannya dalam teks Alquran dan hadis membutuhkan penalaran untuk memberikan solusi yang tepat. Di sinilah peran akal sebagai sumber penafsiran dalam paradigma tafsir kontemporer.

Salah satu contoh penafsiran dalam tafsir ilmu Kemenag yang menggunakan rasio yaitu ketika menafsirkan kata *tayyiban* dalam Q.S. al-Baqarah (2): 168. Makanan *tayyiban* adalah makanan yang dibutuhkan oleh tubuh manusia untuk energi dan kesehatan. Makanan yang baik mencakup makanan yang memberikan kalori dan mampu menjaga kesehatan dan pertumbuhan serta tidak menimbulkan penyakit (Tim Penyusun, 2013: 2).

c. Realitas empiris

Tafsir ini juga menggunakan fakta-fakta ilmiah serta ilmu pengetahuan dalam memahami ayat

Alquran. Sebagai contoh, ketika menafsirkan kisah *ashhāb al-kahfi*, penafsir menjelaskan fenomena pemuda yang tidur beratus tahun dalam gua tersebut dengan fakta-fakta ilmiah yang telah dikembangkan dalam ilmu pengetahuan, seperti terapi akupunktur kuping, proses metabolisme dan pengaruh suhu dingin terhadap kualitas tidur seseorang.

Kisah *ashhāb al-kahfi* memiliki beberapa fakta menarik, yaitu: (1) mereka, *ashhāb al-kahfi*, ditutup telinganya (QS. al-Kahfi :11), (2) ditempatkan dalam gua yang luas, di mana sinar matahari tidak masuk ke gua tersebut karena matahari terbit di sebelah kanan gua dan terbenam di sebelah kirinya (QS. al-Kahfi : 17), (3) tubuh *ashhāb al-kahfi* dibolak-balikkan oleh Allah ke kanan dan ke kiri (QS. al-Kahfi: 18). Ketiga fakta ini kemudian ditafsirkan dengan penjelasan empiris.

Pertama, Allah menutup telinga mereka sehingga para pemuda tersebut tidak mendengar kebisingan luar yang dapat membangunkan mereka dari tidurnya. Hal tersebut akan memperpanjang tidur mereka. *Kedua*, kuping dikenal mempunyai empat titik akupunktur yang bertanggung jawab untuk menekan hawa nafsu makan. Oleh karena itu, kalimat “Allah menutup telinga” juga berarti Allah menekan empat titik akupunktur pada telinga *ashhāb al-kahfi*, sehingga nafsu makan mereka berkurang. *Ketiga*, tidak adanya sinar matahari masuk ke dalam gua disebabkan matahari yang terbit dari sisi kanan gua dan terbenam dari sisi kiri. Jadi, gua yang luas tersebut selalu

dalam keadaan redup atau gelap sehingga suhu tetap dingin atau sejuk. Keadaan gelap tanpa cahaya dan suhu yang dingin akan mampu untuk memperpanjang waktu tidur. *Keempat*, tubuh *ashhāb al-kahfi* dibolak-balikkan oleh Allah ke kanan dan ke kiri. Dengan cara ini, proses aliran darah pemuda gua tetap terjaga. Ruang yang luas juga memungkinkan mereka bisa bolak-balik dengan leluasa sehingga pere-daran darah mereka terjaga dan proses metabolisme tubuh tetap berjalan. Dengan begitu, mereka tetap bertahan hidup dalam jangka panjang (Tim Penyusun, 2013: 121-122).

2. Metode dan pendekatan

Pada sub-bagian sebelumnya disebutkan bahwa metode penafsiran tafsir ilmi Kemenag termasuk kategori tafsir tematik. Pada bagian ini metode tersebut akan dilihat lebih dalam untuk mengetahui bagaimana langkah metode tersebut teraplikasi dalam penafsiran. Hal ini penting mengingat bahwa metode merupakan bagian dari langkah-langkah untuk memperoleh pengetahuan secara ilmiah.

Metode tematik setidaknya memiliki dua kelebihan. *Pertama*, untuk dapat memahami sebuah per-soalan dengan pemahaman yang lebih komprehensif. *Kedua*, metode ini sangat praktis sehingga mudah dimanfaatkan oleh masyarakat luas (Mustaqim, 2010: 68). Berbeda dengan tafsir tematik yang lain, metode tematik yang diterapkan dalam tafsir ini tidak hanya sekedar menghubungkan teks-teks ayat yang berkaitan (*yufassir ba'dhuhu>ba'dhan*). Tafsir ini juga memperhatikan kasus-kasus faktual dan empiris yang ada di masyarakat dan alam

sekitar. Sehingga, hasil penafsirannya tidak melulu bersifat deduktif-normatif (Mustaqim, 2010: 68).

Sedangkan jika dilihat dari pendekatan yang digunakan, tafsir ilmi Kemenag ini sangat kental dengan pendekatan sains. Para penafsir memiliki latar belakang kelimuan yang berbeda-beda dalam bidang ilmu saintifik. Hal ini bisa dilihat ketika tim penyusun pada beberapa tema mem-posisikan ayat-ayat Alquran sebagai sumber untuk mendeduksi sebuah teori atau ilmu pengetahuan. Salah satu contohnya yaitu QS. al-Sajadah (32): 27 dan QS. al-Baqarah (2): 164 yang melukiskan dengan rinci daur air (Tim Penyusun, 2013: 25-26). Ayat ini digunakan untuk menjelaskan proses peredaran air di atas permukaan bumi.

Sebaliknya, dalam beberapa kasus, penemuan-penemuan ilmiah serta realitas di masyarakat juga dihu-bungkan kepada ayat tertentu sebagai legitimasi kebenaran. Contohnya, hasil penelitian para ahli kelautan berhasil menyingkap adanya batas dua lautan yang berbeda. Pertemuan dua laut tersebut memiliki air pembatas yang memelihara karakternya masing-masing. Fenomena ini kemudian di-hubungkan dengan QS. al-Furqan (25): 53 yang mengabarkan bahwa Allah yang membiarkan dua laut mengalir berdampingan, yaitu air tawar dan air asin (Tim Penyusun, 2013: 40).

Model penafsiran dua arah seperti ini menunjukkan bahwa tafsir ilmi Kemenag bersifat dialektik, yaitu antara ayat dan teori ilmu pengetahuan saling didialogkan. Proses penafsiran dengan mendialogkan ayat-ayat Alquran dan teori ilmu pengetahuan bukanlah hal keliru. Sebab, antara ayat Alquran dan kosmos sebagai ayat kauniyah bukan dua hal yang

saling bertentangan. Keduanya malah saling melengkapi agar pesan-pesan Tuhan di alam kosmos ini dapat dipahami dengan baik.

Namun, harus diakui bahwa walaupun tafsir ini tematik, penjelasan ayat dengan menghadirkan data-data penemuan ilmiah yang terlalu detail mengesankan tafsir ini cukup sulit dijamah oleh masyarakat awam. Beberapa penjelasan tafsir lebih tepat menjadi konsumsi bagi kalangan akademisi.

3. Validitas kebenaran

Dalam kajian filsafat, paling tidak ada tiga teori kebenaran untuk menguji validitas kebenaran sebuah ilmu pengetahuan, yaitu teori koherensi, teori korespondensi dan teori pragmatisme (Mustaqim, 2010: 289). Tafsir merupakan bagian dari ilmu pengetahuan yang perlu diuji validitasnya. Untuk itu, ketiga teori ini cukup aplikatif untuk menguji sejauh mana validitas tafsir ilmi kemenag ini.

Pertama, koherensi atau konsistensi dari logika yang dibangun (Kaelan, 2009: 12). Untuk menguji kebenaran tafsir ilmi ini secara ko-herensi, harus diukur dengan prinsip-prinsip penafsiran yang telah dibangun oleh tim penyusun tafsir ini.

Jika diteliti lebih dalam, banyak penafsiran terhadap ayat-ayat dalam tafsir ilmi ini yang mengabaikan konteks ayat pada saat diturunkan. Hal ini tentu tidak konsisten dengan prinsip yang telah dibangun di awal bahwa penting memahami *asbab al-nuzul* dari sebuah ayat. Selain itu prinsip keba-hasaan tidak terlalu ketat digunakan dalam tafsir ini.

Kedua, korespondensi (Kaelan, 2009: 12). Kebenaran korespondensi adalah kesesuaian antara pernyataan

dengan faktanya atau pembuktian kebenaran empiris. Tim penyusun tafsir ini menggunakan beberapa kebenaran empiris dalam menjelaskan ayat-ayat tertentu. Hal ini juga tidak terlepas dari pendekatan saintifik yang digunakan. Sehingga, secara korespondensi, tafsir ilmi Kemenag sesuai dengan fakta-fakta ilmiah.

Ketiga, kebenaran pragma-tisme dalam wilayah tafsir diukur ketika penafsiran tersebut secara empiris dapat memberikan solusi bagi penyelesaian problem sosial kema-nusiaan (Mustaqim, 2010: 298). Tafsir ini tidak berangkat dari ruang yang kosong. Realitas di masyarakat adalah salah satu pertimbangan dalam meng-hasilkan penjelasan-penjelasan dalam karya tafsir ini. Artinya, tafsir ini diperuntukkan agar menjadi pedoman dalam persoalan kehidupan.

Beberapa penjelasan dalam tafsir ini telah menyentuh persoalan di Indonesia. Contoh yang dapat dilihat misalnya dalam topik samudra. Tafsir ini mendukung pemeliharaan dan pelestarian lingkungan laut. Sebab beberapa bencana di sekitar laut, tidak lain disebabkan karena rusaknya lingkungan. Contoh lain misalnya pada tema makanan, tafsir ini menganjurkan untuk mengkonsumsi makanan yang halal dan baik. Makanan yang halal dan baik adalah makanan yang bergizi yang dibutuhkan oleh tubuh manusia.

Berdasarkan ketiga teori vali-ditas di atas, tafsir ini bisa dikatakan benar secara korespondensi dan prag-matisme. Namun dari sudut pandang koherensi, tafsir ini dalam banyak kasus tidak konsisten dengan prinsip-prinsip penafsiran yang telah dibangun di awal.

F. Tafsir Ilmi Kemenag: Upaya Maksimalisasi Kebijakan Pemerintah

1. Tema Samudra dalam Perspektif Alquran dan Sains

Salah satu pembahasan dalam topik samudra yaitu Paparan Sunda dan Paparan Sahul. Paparan Sunda adalah dangkalan yang terletak di bagian Barat wilayah Indonesia yang bersambung dengan Paparan Asia Tenggara. Sedangkan Paparan Sahul yaitu dangkalan yang berada di bagian Timur bersambung dengan Papua dan Paparan Australia. Jika dilihat kebelakang pada masa terjadinya *Late Glacial Maximun* (LGM) atau Zaman Es terakhir 26.500 tahun yang lalu, muka air laut lebih rendah 116 m dari permukaan laut sekarang. Saat itu Pulau kalimantan, Jawa dan Sumatra menyatu dengan Benua Asia.

Perubahan ini adalah dampak dari alir laut bisa meluap dan meng-genangi wilayah yang dulunya daratan. Paparan Sunda dulunya merupakan daratan yang menghubungkan Pulau Jawa, Sumatra, Kalimantan. Fenomena ini kemudian diperkuat dengan menghadirkan QS. Al-Infithar/ 82: 3 "*Wa iza>al-biharu fujjirat (dan apabila laut dijadikan meluap)*."

Contoh selanjutnya dalam bab bencana kelautan. Pada sub-bab erosi pantai dan pencemaran, tafsir ini menggunakan Q.S. al-Rum (30): 41, *Zahara al-fasaadu fi>al-barri wa al-bahfi bima> kasabat aidinnas...* Menurut penjelasan tafsir ini, setidaknya ada dua sebab bencana kelautan. *Pertama*, erosi pantai. Kementrian Kelautan dan Perikanan menjelaskan ada sekitar 20 provinsi dan ratusan lokasi yang sudah mengalami erosi pantai. *Kedua*, pencemaran laut. Limbah padat yang terapung dapat terbawa arus laut jauh dari

daerah sumbernya, seperti limbah padat yang berasal dari teluk Jakarta terbawa arus dan mencemari perairan Kepulauan Seribu. Limbah yang masuk ke laut berdampak negatif bagi lingkungan perairan maupun manusia.

Selanjutnya yaitu ketika menafsirkan Q.S. al-Nahj (16): 14. Ayat ini memberitakan bahwa Allah menundukkan lautan dengan beberapa fungsi, yaitu (1) *lita'kulu>minhu lahman t̄riyyan* (memakan ikan yang segar), (2) *tastakhriju>minhu h̄lyatan* (mengeluarkan perhiasan), dan (3) *tara> al-fulka mawakhira fihī wa litabtagu>min fadlihi>* (perahu berlayar untuk mencari rezeki).

Adapun penafsirannya sebagai berikut:

Begitu banyak sumber daya kekayaan alam yang dapat dimanfaatkan oleh manusia yang terkandung dalam lautan yang luas. ...laut juga dapat menjadi sumber mata pencaharian, misalnya bagi para nelayan. Bahkan, jika seluruh sumber kekayaan laut dapat dikelola dengan baik dan bijak justru ia dapat menjadi aset kegiatan ekonomi yang menguntungkan (Tim Penyusun, 2013: 56).

Bagi Negara maritim seperti Indonesia, alat transportasi seperti kapal mestinya menjadi pilihan utama karena perannya yang penting dalam menunjang perkembangan perekonomian negara (Tim Penyusun, 2013: 56).

Penjelasan ayat ini dilanjutkan dengan menghubungkan potensi laut sebagai sumber energi. Laut pun bisa dimanfaatkan sebagai sumber pembangkit tenaga listrik. Dengan luas perairan hamper 60 %, Indonesia mempunyai potensi laut yang luar biasa, selain menjadi sumber pangan juga mengandung beraneka sumber daya energi. Melihat potensi

tersebut wajar jika pemerintah mulai memperbaiki infrastruktur seperti membangun beberapa pelabuhan dan memperkuat pertahanan kelautan dari para perahu asing yang ilegal. Hal tersebut dilakukan untuk meningkatkan perekonomian kelautan dan mempertahankan kekayaan laut agar dapat dipergunakan sebaik-baiknya oleh bangsa Indonesia.

Beberapa contoh di atas menunjukkan karakter yang khas yaitu penjelasan atas ayat dilihat dari konteks keindonesiaan. Pada contoh kedua dan ketiga dapat dilihat secara eksplisit bahwa tafsir ini tidak terlepas dari kepentingan pemerintah untuk mendukung kebijakan-kebijakan yang berkaitan dengan kelautan. Pemerintah melalui tafsir tentang kelautan memiliki agenda untuk sosialisasi dalam pemeliharaan dan pelestarian kekayaan laut. Laut adalah sumber daya alam yang harus dipelihara dan dijaga kelangsungannya. Fungsi tafsir di sini adalah upaya peningkatan kualitas pengamalan dalam kehidupan sehari-hari.

2. Makanan dan Minuman dalam Perspektif Alquran dan Sains

Topik ini terbagi dalam beberapa bab, yaitu sumber makanan dan nilai gizi, metabolisme makanan dalam tubuh, keamanan pangan, makanan halal dan haram. Salah satu pembahasan sub-bab dari makanan halal dan haram adalah sertifikasi halal.

Menghadapi berbagai masalah produk makanan yang belum jelas kandungannya, pemerintah menyediakan sertifikasi halal melalui Majelis Ulama Indonesia (MUI). Pentingnya sertifikasi halal ini dipicu oleh isu lemak babi yang dilontarkan oleh Dr. Ir. Tri Susanto, seorang pakar teknologi pangan

Universitas Brawijaya pada tahun 1987. Isu ini berasal dari kecurigaannya terhadap sebuah produk. Dari masalah ini, pemerintah bergerak dengan mem-bentuk tim *ad hoc*. Melihat permasalahan tersebut Majelis Ulama terdorong untuk bekerja sama dengan instansi pemerintah untuk menangani sertifikat halal bagi produk makanan di Indonesia.

Ada beberapa ayat yang dilampirkan sebagai landasan hukum untuk melegitimasi pentingnya sertifikasi halal ini. Di antara ayat yang dipakai bersumber dari Q.S. al-Baqarah (2): 168, “*Ya>ayyuha al-nasu kulu> mimma> fi> al-ardj h̄lalan t̄hyyiban..*” (Wahai Manusia! Makanlah dari (makanan) yang halal dan baik yang terdapat di bumi, dan janganlah kamu mengikuti langkah-langkah setan. Sungguh, setan itu musuh yang nyata bagimu).

Setelah mencantumkan beberapa ayat, penjelasan berikutnya dikaitkan ke aspek hukum positif, di mana pemerintah Indonesia telah berusaha melindungi hak asasi umat Islam dalam memperoleh jaminan halal atas konsumsi makanan, minuman, kosmetika dan obat-obatan. Beberapa peraturan pemerintah yang telah dikeluarkan seperti UU Republik Indonesia Nomor 23 Tahun 1992 tentang kesehatan, nomor 7 Tahun 1996 tentang pangan, nomor 8 tahun 1999 tentang perlindungan konsumen, nomor 2 tahun 1991 tentang pening-katan pembinaan dan pengawasan produksi dan peredaran makanan olahan (Tim Penyusun, 2013: 132-135).

Tafsir ini juga menegaskan bahwa masyarakat muslim memerlu-kan perlindungan dari pemerintah berupa jaminan halal atas semua barang yang dimakan dan diminum, terutama makanan olahan di pasaran. Karena itu pemerintah

bersama pemimpin umat Islam, berkewajiban untuk mencurahkan daya dan upaya agar jaminan halal itu terpenuhi. Pemerintah melaksanakan tugas peng-awasan mulai dari produksi sampai pendistribusian.

Jika dilihat pemerintah atas nama kepentingan jaminan kehalalan makanan bisa mengontrol kebijakan seputar pengadaan barang makanan yang layak dikonsumsi umat Islam di Indonesia. Tidak menutup kemung-kinan, pemerintah dalam hal ini bisa memberikan kebijakan-kebijakan lain terkait prosedur distribusi, regulasi impor makanan dari luar dan sebagainya yang bisa memihak kepada kepentingan pemerintah.

Contoh kedua yaitu ketika membahas tema protein. Protein ditemukan di setiap sel dalam tubuh dan mempunyai peranan biologis yang amat penting. Salah satu yang mengandung protein yang lengkap adalah susu. QS. Al-Nahl 16: 66 menyebutkan hewan ternak dapat menghasilkan susu murni yang bermanfaat bagi manusia. Di samping susu ternak yang berkualitas tinggi, air susu ibu (ASI) juga mengandung protein yang lebih bermanfaat bagi pertumbuhan anak. Penjelasan ini kemudian dikuatkan dengan mengutip QS. Al-Baqarah (2): 233 yang meng-anjurkan para Ibu untuk menyusui anaknya sampai berumur dua tahun (Tim Penyusun, 2013: 26).

Penjelasan ayat ini kemudian dihubungkan dengan sebuah peng-amatan yang dilakukan di Afrika yang menunjukkan anak-anak yang tidak mendapat asupan ASI yang cukup akan kehilangan energi, lemah dan tidak aktif. Di tempat lain juga terdapat anak-anak penderita penyakit Kwashiorkor, suatu penyakit akibat kekurangan protein.

Penyakit seperti ini dapat dicegah dengan bantuan diet makanan berupa susu atau makanan berprotein tinggi. Ini menunjukkan pentingnya protein bagi pertumbuhan anak (Tim Penyusun, 2013: 28).

Pada konteks persoalan di Indonesia beberapa tahun lalu, meningkat bencana busung lapar pada usia anak-anak pernah menjadi persoalan yang mendapat tanggapan serius dari pemerintah. Pemerintah memiliki tanggung jawab untuk menyelesaikan persoalan kekurangan gizi yang pernah melanda beberapa daerah. Jika dikaitkan antara realitas tersebut dengan proses penafsiran di atas, tampaknya tafsir turut memberikan kontribusi untuk memberikan kesadaran kepada para orang tua dalam memperhatikan asupan gizi anak-anak sedini mungkin. Tafsir kemenag ini adalah sebuah usaha awal memak-simalkan program pemerintah untuk mencegah berlanjutnya bencana busung lapar atau persoalan kekurangan gizi dengan penanaman kesadaran kepada orang tua akan pentingnya pemberian protein kepada anak-anak.

3. Waktu dalam Perspektif Alquran dan Sains

Beberapa ayat yang dijelaskan dalam topik waktu yaitu Q.S. al-Mursalat (77): 20-22.

أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ . فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ . إِلَى قَدَرٍ مَّعْلُومٍ

Artinya:

Bukanlah Kami menciptakan kamu dari air yang hina (mani)? Kemudian Kami letakkan ia dalam tempat yang kokoh (rahim), sampai waktu yang ditentukan.

Ayat di atas membicarakan tentang waktu yang diperlukan dalam proses pembentukan dan perkembangan bayi dalam rahim ibunya selama kurang lebih 9 bulan 10 hari (Tim Penyusun, 2013: 6). Penjelasan ayat ini kemudian dihubungkan ke dalam persoalan pemeliharaan tanaman. Seorang petani juga memerlukan waktu untuk memanen sayur, buah-buahan, padi, gandum, kurma, hasil-hasil hutan dan sebagainya. Begitu juga dengan peternak memerlukan waktu untuk membesarkan ikan, udang, sapi, kambing maupun unta. Manusia bisa mengoptimalkan mencari bibit unggul dan pemeliharaan tetapi tidak mampu mereduksi besar-besaran waktu yang diperlukan dalam proses tersebut (Tim Penyusun, 2013: 7).

Jika dicermati, penafsir tafsir ilmi Kemenag ini juga mempertimbangkan realitas yang ada. Penafsiran ayat ini sangat kontekstual dengan kondisi masyarakat Indonesia yang sebagian penduduknya berprofesi sebagai petani dan peternak. Mereka dituntut untuk memperbaiki kualitas ketersediaan pangan yang berkualitas. Penjelasan ayat di atas bisa mendorong kepada para petani dan peternak untuk meningkatkan kualitas dan kuantitas produksi dengan pengetahuan proses-proses yang harus dijalankan serta mempertimbangkan waktu dalam pemeliharaan dan masa panen.

Melihat beberapa bentuk penafsiran di atas, akan menggiring kepada sebuah kesimpulan bahwa proses penyusunan tafsir ilmi Kemenag ini tidak lepas dari kepentingan mendukung kebijakan pemerintah. Tafsir ilmi Kemenag bisa dikatakan sebagai salah satu bentuk perpanjangan tangan dari kebijakan-kebijakan pemerintah. Hal ini

tentu bukanlah hal negatif selama kebijakan tersebut berpijak kepada prinsip kemaslahatan. Terlepas dari peran secara tidak langsung pemerintah di balik layar, tafsir ini telah menyediakan informasi dan pengetahuan yang luas dan lebih mendalam seputar ayat-ayat Alquran yang mengandung isyarat ilmiah.

KESIMPULAN

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan sebagai berikut: (1) tafsir ini termasuk *bil-ra'yi* dengan metode tematik; (2) secara validitas, tafsir ini mengandung kebenaran korespondensi dan pragmatisme. Adapun dari segi koherensi, beberapa penafsiran tidak sesuai dengan prinsip yang telah dibangun; (3) tafsir ini cukup mempertimbangkan konteks realitas keindonesiaan. Namun penjelasan ilmiah yang terlalu detail mengesankan sulit dikonsumsi bagi masyarakat awam; (4) tafsir ilmi Kemenag adalah, di samping tafsir bercorak ilmi yang memperhatikan fakta-fakta dan problem keindonesiaan, juga sebagai sebuah media maksimalisasi kebijakan pemerintah.

DAFTAR PUSTAKA

- Dahlia, Yeti. 2009. *Penciptaan Alam Semesta Mula-Mula dalam Perspektif Alquran dan Sains Modern: Studi tentang Penciptaan Alam Semesta Pendekatan Tafsir 'Ilmi*. Skripsi. Jurusan Tafsir dan hadis, Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga. Tidak dipublikasikan.
- Julkarnain, Muhammad. "Epistemologi Tafsir Ilmi Kemenag: Tumbuhan dalam Perspektif Al-Qur'an dan Sains," *Jurnal Penelitian Keislaman*, Vol. 10, No. 1, Januari 2014.
- Kaelan. 2009. *Filsafat Bahasa Semiotika dan Hermeneutika*. Yogyakarta: Paradigma.
- Muhadjir, Noeng. 2011. *Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi First Order, Second Order dan Third Order of Logics dan Mixing Paradigms Implementasi Metodologik*. Yogyakarta: Rake Sarasin.
- _____, 2014. *Filsafat Epistemologi: Nalar Naqliyah dan Nalar Aqliyah Landasan Profetik Nalar Bayani, Irfani dan Burhani Perkembangan Islam dan Iptek*. Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Mustaqim, Abdul. "Kontroversi tentang Corak Tafsir Ilmi," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Vol. 7, No. 1, Januari 2006.
- _____, 2014. *Dinamika Sejarah Tafsir Al-Quran: Studi Aliran-Aliran Tafsir dari Periode Klasik, Pertengahan, hingga Modern-Kontemporer*. Yogyakarta: Adab Press.
- _____, 2010. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*. Yogyakarta: LkiS.
- _____, 2008. *Pergeseran Epistemologi Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Shibab, Muhammad Quraish. 2013. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati.
- _____, 1995. *Membumikan Al-Quran; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan.
- Tim Penyusun. 2013. *Tafsir Ilmi: Makanan dan Minuman, dalam Perspektif Al-*

Quran dan Sains. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran Kemenag RI.

_____, 2013. *Tafsir Ilmi: Samudra, dalam Perspektif Al-Quran dan*

Sains. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran Kemenag RI.

_____, 2013. *Tafsir Ilmi: Waktu, dalam Perspektif Al-Quran dan Sains*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Quran Kemenag RI.