

PAPER NAME

**2 ISLAM DAMAI DAN BERMARTABAT (1)
.pdf**

WORD COUNT

56641 Words

CHARACTER COUNT

360750 Characters

PAGE COUNT

293 Pages

FILE SIZE

6.0MB

SUBMISSION DATE

Nov 25, 2022 9:54 AM GMT+7

REPORT DATE

Nov 25, 2022 9:59 AM GMT+7

● 0% Overall Similarity

This submission did not match any of the content we compared it against.

● Excluded from Similarity Report

- Internet database
- Crossref database
- Submitted Works database
- Quoted material
- Small Matches (Less than 1000 words)
- Publications database
- Crossref Posted Content database
- Bibliographic material
- Cited material

ISLAM DAMAI dan BERMARTABAT

Irawan, (dkk.)



Editor:

Mubasirun | Benny Ridwan | Supardi | M. Gufron
Ahmad Faidi | Suesthi Maharani | M. Rikza Muqtada

Irawan, (dkk.)

ISLAM DAMAI DAN BERMARTABAT

Penerbit:
Kreasi Total Media
Kauman GM I / 332 RT 46 RW 12 Yogyakarta 55122
Telp./Faks: 0274-375314; e-mail: totalmedia_publish@yahoo.co.id



totalmedia

ISLAM DAMAI DAN BERMARTABAT

Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, sebagaimana yang diatur dan diubah dari Undang-undang Nomor 19 Tahun 2002, bahwa:

Kutipan Pasal 113

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 100.000.000, 00 (seratus juta rupiah).
 - (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 500.000.000, 00 (lima ratus juta rupiah).
 - (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 1.000.000. 000, 00 (satu miliar rupiah).
 - (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp 4.000.000.000, 00 (empat miliar rupiah).
-

ISLAM DAMAI DAN BERMARTABAT

Irawan, (dkk.)

Editor:

**Benny Ridwan | Mubasirun | Supardi | M. Gufron
Ahmad Faidi | Suesthi Maharani | M. Rikza Muqtada**

totalmedia

ISLAM DAMAI DAN BERMARTABAT

Penulis:

Irawan, (dkk.)

Editor:

**Benny Ridwan, Mubasirun, Supardi, M. Gufron
Ahmad Faidi, Suesthi Maharani, M. Rikza Muqtada**

Tata Letak & Rancang Sampul:

Bang Joedin

Cetakan Pertama, Januari 2020

ISBN 978-602-1271-43-8

Penerbit:

Kreasi Total Media

Kauman GM I / 332 RT 46 RW 12, Yogyakarta 55122

Telp./Faks: 0274-375314

Email: totalmedia_publish@yahoo.co.id

Anggota IKAPI

KATA PENGANTAR

Islam Indonesia atau Islam Nusantara, baik dalam aspek politik, ekonomi, budaya, bahkan agama, memang selalu menarik untuk dijadikan sebagai topik kajian dewasa ini. Pasalnya, identitas keislaman tersebut sering kali menjadi poros kajian utama dalam berbagai simposium, seminar, dan diskusi-diskusi ilmiah di kalangan masyarakat akademik. Tentunya hal demikian tidak terlepas dari kebutuhan praksis masyarakat Indonesia yang membutuhkan konsep “Islam Keindonesian” sebagai landasan filosofis-ideologis dalam bernegara, berbangsa, dan beragama. Lebih-lebih sebagai pandangan dan pedoman hidup bangsa Indonesia dalam menghadapi gempuran globalisasi yang semakin mustahil untuk dihindari.

Perkembangan teknologi informasi yang semakin pesat, menjadikan globalisasi sebagai gelombang besar yang tidak dapat dihindari. Pada satu sisi, globalisasi merupakan gelombang positif yang dapat mendorong masyarakat Indonesia untuk turut serta dan berperan aktif dalam membangun peradaban dunia. Tetapi pada sisi lain, globalisasi dengan berbagai

perangkat-perangkatnya telah memaksa masyarakat Indonesia, dan masyarakat dunia pada umumnya, untuk melebur sekaligus melepas berbagai bentuk identitas kebangsaannya. Dalam konteks inilah masyarakat Indonesia, dan masyarakat dunia pada umumnya, dapat dikatakan sedang mengalami kegamangan. Arus globalisasi seakan telah menyeret suatu bangsa pada gelombang peleburan identitas-identitas personal menjadi komunitas masyarakat global yang tidak lagi tersekat oleh identitas budaya, agama, dan lain sebagainya.

Konsekwensi logis yang menimpa masyarakat-bangsa Indonesia akibat gelombang ini adalah semakin tergerusnya identitas Keindonesiaan itu sendiri. Tentu, hal ini tidak diartikan sebagai akibat dari minimnya landasan filosofis-ideologis yang dapat dipedomani oleh masyarakat Indonesia. Tetapi, perkembangan globalisasi yang semakin tak terkendali telah melahirkan tantangan-tantangan baru. Oleh karena itu, landasan filosofis-ideologis bangsa Indonesia yang telah ada sebelumnya, perlu ditafsir ulang sebagai upaya kontekstualisasi dan adaptasi dengan tantangan global dewasa ini.

Dalam konteks inilah maka upaya *rethinking*, *reaktualisasi* dan *revitalisasi* identitas “Islam Keindonesiaan” dapat menjadi alternatif dalam membentengi masyarakat Indonesia dari gempuran globalisasi. Dewasa ini, masyarakat Indonesia sedang membutuhkan sebuah landasan filosofis-ideologis yang dapat dipedomani agar tidak mudah tertipu oleh

rayuan globalisasi yang cenderung meninabobokkan. Melalui upaya *rethinking*, *reaktualisasi*, dan *revitalisasi* itulah kita bisa menyelamatkan bangsa kita dari zaman “kemiskinan” identitas.

Tentu, melalui acara **Seminar dan Call for Papers** dengan tema “*Islam Indonesia yang Damai dan Bermartabat*” yang diselenggarakan oleh **Jurnal Millati: Journal Of Islamic Studies** Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Humaniora IAIN Salatiga pada tanggal 21-22 Juni 2019, dapat menjadi ajang penggalan “konsep” identitas “Islam Indonesia” yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat Indonesia. Melalui acara tersebut, berbagai kajian tentang Islam Indonesia atau Islam Nusantara yang dihasilkan melalui acara Seminar tersebut dapat dijadikan rujukan oleh masyarakat muslim Indonesia dan Dunia pada umumnya sebagai landasan berbangsa dan bernegara yang damai dan bermartabat.

Di samping itu, beberapa bunga rampai yang dihimpun dari artikel-artikel terpilih pada acara tahunan Jurnal Millati tersebut merupakan upaya Dewan Editors Jurnal Millati dalam merealisasikan visi-misi Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora IAIN Salatiga yaitu “*Pada Tahun 2030 menjadi pusat unggulan dan terkemuka dalam pengembangan ilmu Ushuluddin, Adab, dan Humaniora secara integratif dan interkoneksi untuk kemajuan masyarakat damai bermartabat*”. Oleh karena itu, besar harapan kami semoga tema artikel yang terkandung di dalam bunga rampai ini dapat memberikan sumbangan perspektif baru tentang

kajian Islam Indonesia atau Islam Nusantara. Kami juga berharap buku ini dapat menjadi sumber inspirasi bagi dinamika proses *rethinking*, *revitalisasi*, dan *reaktualisasi* identitas Islam Indonesia atau Islam Nusantara itu sendiri.

Selamat Membaca!

Salatiga, 1 Januari 2020

Ahmad Faidi

Managing Editors

Journal Millati: Journal of Islamic
Studies and Humanities

Daftar Isi

Kata Pengantar.....	v
Daftar Isi	vii
Indonesia Fundamentalisme Islam Versus Civil Society	
Irawan.....	1
Literasi Digital: Upaya Menangkal Radikalisme bagi Generasi Muda	
Wahyu Setyaningsih.....	39
Terminologi Manusia dan Insan Kamil dalam Perspektif Al-Qur'an dan Ibnu Arabi	
Sofyan Rofi, Benny Prasetya, Bahar Agus Setiawan ...	61
Islam Dan Pluralisme Agama di Indonesia (Studi Atas Konsep Pluralisme dalam Mengatasi Konflik)	
Suryani.....	85
Pemetaan Tafsir di Indonesia; Studi Pemahaman Atas Tafsir Al-Asas Karya H. Darwis Abu Ubaidah	
Siti Robikah.....	115
Membingkai “Islamic Millennial Peace” Era Post Truth	
Akhiyat.....	133

Implementasi Etika Sosial Qur’ani bagi Generasi Milenial	
Hidayah Hariani, Khoirum Majid	177
Refleksi Hubungan Antara <i>Lahjat</i> Bahasa Arab dan <i>Qira’at</i> Al-Qur’an	
Roojil Fadillah.....	209
Study Literature: Kajian Tafsir Al-Qur’an dan Pemahaman Islam Di Zaman Media Sosial	
Juwita Artanti Kusumaningtyas.....	237
Sintesa Islam dan Marxisme; Telaah Teologi Pembebasan Asghar Ali Engineer dan Relevansinya dengan Politik Indonesia Kontemporer	
Muhammad Muhibbuddin	253

TANTANGAN GLOBALISASI ISLAM INDONESIA FUNDAMENTALISME ISLAM VERSUS CIVIL SOCIETY

Irawan

IAIN Syaikh Abdurrahman Siddik Bangka Belitung
irsyamsudin@ymail.com

Abstrak

Artikel ini bertujuan untuk menganalisis hubungan *civil society* dan fundamentalisme Islam di Indonesia di era globalisasi. Munculnya fundamentalisme Islam di Indonesia dilihat dari kekecewaan umat Muslim Indonesia atas ketidakadilan pemerintah terhadap rakyat dan keharusan penerapan Islam seperti era Rasulullah dan *al-shalaf al-shalih*. Hiruk-pikuk gerakan ini diamati sebelum dan setelah reformasi. Sebelum reformasi gerakan ini belum begitu masif dikarenakan otoritas pemerintah lebih mendominasi. Namun setelah reformasi, gerakan ini terus berkembang dan beragam. Fundamentalisme Islam dapat dibedakan menjadi dua, yaitu: pertama fundamentalisme Islam yang dipahami sebagai ushuuli di mana ajaran Islam harus merujuk kepada suatu pemahaman kembali kepada teks asli Islam, al-Qur'an dan Sunnah. Kedua, Fundamentalisme Islam yang mengandung pengertian radikalisme Islam, radikal politik. Fundamentalisme Islam di Indonesia pada era globalisasi dapat diatasi –salah satunya– dengan menerapkan *civil society*. *Civil society* memiliki beberapa fungsi: fungsi protektif, fungsi mediasi, fungsi sosial, fungsi integratif, dan fungsi komunikatif. Tulisan ini menyimpulkan bahwa fundamentalisme Islam dalam pengertian militanisme Islam, Islamisme, Islam radikal yang lahir di Indonesia lebih bernuansa politik. Faktor

penyebabnya sangat beragam, mulai dari kekecewaan terhadap pemerintah hingga kekhawatiran pengaruh politik, ekonomi, dan budaya Barat. Untuk mengatasi gerakan ini, umat Muslim Indonesia dan pemerintah harus bekerjasama dalam memberikan pemahaman Islam secara historis, kultural, tekstualis-kontekstualis, dan sosiologis. Tanpa adanya integrasi keilmuan, kelompok fundamentalis memahami Islam secara legal-dogmatis-tekstual, bukan sebaliknya demonstratif-analisis-kontekstualis. Selain itu, implikasi *civil society* harus benar-benar mencerminkan *civil* Islam –yang erat hubungan dengan nilai-nilai demokratis– demi terciptanya *civilized* Indonesia di era globalisasi.

Kata Kunci: *Islam, Fundamentalisme, Globalisasi, Civil Society*

Abstract

This article aims to analyze the relationship of civil society and Islamic fundamentalism in Indonesia in globalization era. The rise of Islamic fundamentalism in Indonesia is seen from the disappointment of Indonesian Muslims over the government's injustice towards the people and the imperative of the application of Islam like the era Rasulullah and al-shalaf al-shalih. The frenzied movements were observed before and after the reform. Before the reform, this movement has not been so massive due to more dominating government authority. But after the reform, the movement continues to grow and diversify. Islamic fundamentalism can be divided into two, namely: the first Islamic fundamentalism that is understood as ushuuli where Islamic teachings should refer to a re-understanding to the original texts of Islam, al-Qur'an and Sunnah. Second, Islamic Fundamentalism which contains the notion of Islamic radicalism, radical politics. Islamic fundamentalism in Indonesia in the era of globalization can be overcome - one of them - by implementing civil society. Civil society has several functions: protective function,

mediation function, social function, integrative function, and communicative function. This paper concludes that Islamic fundamentalism in the sense of Islamic militantism, Islamism, radical Islam born in Indonesia is more political nuanced. The causes are very diverse, ranging from disappointment to government to fears of Western political, economic and cultural influences. To overcome this movement, Indonesian Muslims and the government must work together to provide an understanding of Islam historically, culturally, contextually, and sociologically. In the absence of scientific integration, fundamentalists only understand Islam legally-dogmatically-textually, which is contrary to demonstrative-contextualist one. In addition, the implications of civil society must truly reflect civil Islam - closely linked to democratic values - for the creation of civilized Indonesia in the era of globalization.

Keywords: *Islam, Fundamentalism, Globalization, Civil Society*

A. Pendahuluan

Jeff Hayness mempertanyakan *What is Globalization?* Konsep globalisasi dalam pandangan Hayness ini berkaitan dengan berbagai definisi dan fenomena yang dapat dianalisis dengan berbagai level. Secara sederhana, istilah globalisasi banyak berkaitan dengan hubungan antara negara dan masyarakat dalam sistem dunia modern. Tetapi, globalisasi pada abad ke-21 ini lebih menitikberatkan pada bidang ekonomi, budaya, dan politik.¹ Lain pula halnya dengan Dani

¹ Jeff Hayness, "Introduction: Religion and Political Culture in the World: The Impact of Globalization", in *Religion, Globalization and Political Culture in the Third World*, Jeff Haynes, ed. (London and New York: Macmillan, 1999), h. 15-16. Hayness menambahkan, se-

Rodrik dalam tulisannya *Has Globalization Gone Too Far?* yang membicarakan pentingnya kohesi sosial di era globalisasi, sementara sekelompok orang sangat tertinggal di bidang perdagangan dan teknologi.²

Secara politis, tantangan global Islam di antaranya proses demokrasi, tanpa terkecuali di Indonesia. Proses demokrasi yang belum sepenuhnya dipahami secara komprehensif memunculkan – apa yang dianalisis Jamhari Makruf – gerakan ‘Islam radikal’. Gerakan ini menjadi tantangan tersendiri bagi Islam Indonesia, yang secara mayoritas masyarakatnya bercorak tradisonal, bersikap moderat dan toleran.³ Sedangkan Arskal Salim melihat tantangan dunia Muslim adalah ide negara-bangsa (*the nation-state*) di mana sejumlah pemikir Muslim masih memperdebatkan apakah Islam bisa toleran terhadap konsep batasan-batasan teritorial, kedaulatan negara, atau bahkan kependudukan,⁴ semen-

cara ekonomi, globalisasi melibatkan ‘reorganisasi ruang produksi, interpenetrasi industri tanpa batas, dan penyebaran pasar uang. Secara budaya, globalisasi merujuk kepada penyebaran global barang-barang konsumen dan ikon-ikon hiburan. Sedangkan secara politik, globalisasi terpusat pada konsep demokrasi, dan bahkan kecenderungan demokrasi ala Barat.

² Dani Rodrik, *Straight Talk on Trade: Ideas for a Sane World Economy* (Princeton University Press, 2017), h. 45.

³ Jamhari Makruf, *Islam, Democracy, and the Road to Moderation: Testing the Political Commitment of Indonesian Muslim Activists, Islam and Civilisational Renewal*; Kuala Lumpur Vol. 2, Iss. 3 (April 2011): h. 517-528, 592.

⁴ Arskal Salim, *Challenging the Secular State The Islamization of Law in Modern Indonesia* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), 25.

tara saat ini diskriminasi dan perbedaan status sosial harus dihindarkan atas dasar nilai-nilai universal ajaran Islam yang mempertimbangkan kesetaraan (*equality*) dan pluralisme (*pluralism*).⁵

Tulisan ini akan menjelaskan pentingnya *civil society*, dalam menjawab tantangan fundamentalisme Islam pada era globalisasi di Indonesia.

B. Fundamentalisme Islam: Tantangan Kedaulatan Indonesia

Munculnya gerakan fundamentalisme Islam saat ini menjadi realitas yang tidak bisa dihindari. Gerakan ini mengembangkan ideologi agama dan politik untuk mempertahankan identitasnya. Untuk menjaga identitas absolut, tidak jarang kelompok ini bersikap ekstrim dan militan, menolak hak asasi manusia, dan melakukan tindakan kekerasan.

Istilah fundamentalisme Islam pertama kali digunakan untuk mengidentifikasi suatu gerakan Kristen Protestan yang berkembang di Amerika pada tahun 1920-an dan menyebar ke belahan dunia lainnya. Pada era ini, fundamentalisme dipahami sebagai aliran yang menginterpretasikan Bibel secara literalis oleh sekte Protestan Amerika. Demikian juga sejak revolusi Iran (1979), istilah tersebut telah menjadi istilah yang

⁵ Arskal Salim, Review of Challenging the Secular State The Islamization of Law in Modern Indonesia, by Robert W. Hefner, *Pacific Affairs*, Vol. 82, No. 4 (Winter 2009/2010): h. 751.

bersifat mengejek untuk menunjukkan interpretasi Islam yang reaktif dan konservatif. Saat ini, konsep fundamentalisme digunakan untuk menggambarkan bentuk kepercayaan agama tertentu yang dicirikan dengan ekstremisme dan cenderung mengarah kepada kekerasan.⁶ Friederike Sadowski dan Gerd Bohner menolak jika fundamentalisme agama identik dengan militansi dan kekerasan. Dalam pandangan Sadowski dan Bohner, sebagaimana juga Hood, Hill, and Williamson⁷, fundamentalisme agama didefinisikan sebagai sebuah struktur keyakinan yang tidak berkaitan dengan berbagai konten tertentu, namun dicirikan dengan cara spesifik menginterpretasikan teks suci kepada masyarakat religius, dan proses yang terkait dengan kebenaran obyektif dan keberadaan kelompok fundamentalis.⁸

Sebagian para penulis dan intelektual, termasuk sarjana-sarjana Barat, menolak penggunaan 'fundamentalisme' sebagai suatu istilah, dengan pertimbangan apakah istilah ini relevan atau tidak dengan warisan

⁶ Jakobus M. Vorster, "Perspectives on the Core Characteristics of Religious Fundamentalism Today," *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 7, no. 21 (October 13, 2010): 44–65.

⁷ Ralph W. Hood, Peter C. Hill, and W. Paul Williamson, *The Psychology of Religious Fundamentalism* (New York: Guilford Press, 2005), 35.

⁸ Friederike Sadowski and Gerd Bohner, "Explaining Prejudice toward Americans and Europeans in Egypt: Closed-mindedness and Conservatism Mediate Effects of Religious Fundamentalism", *International Journal of Conflict and Violence; Bielefeld*, Vol. 10, Iss. 1(2016): 110-126.

budaya Muslim awal. Istilah fundamentalisme pada awal Islam dipahami sebagai *ushuuli* di mana ajaran Islam harus merujuk kepada suatu pemahaman kembali kepada teks asli Islam, al-Qur'an dan Sunnah, yang mengandung arti 'kuno' dan 'literalisme-skriptual-tekstual' sebagai ciri khas praktek Islam dan bukan yang lainnya. Fundamentalisme juga mengandung pengertian radikalisme Islam, radikal politik.⁹ Istilah lain dari 'fundamentalisme' adalah 'Islamisme, Islam politik, kebangkitan Islam, dan lainnya. Namun ada juga yang menyebutkan Islam fundamentalsime dengan Salafisme dan 'Renaissans Islam'.¹⁰

Istilah 'Islamisme' dan 'Islam politik' juga menjelaskan pemikiran dan praksis politik dan ekonomi masyarakat Islam. Dalam bahasa Arab, proses seperti ini disebut *'ta'siil*, yang menentang privatisasi agama. Islamisme bukanlah monolitik. Kelompok Islamis membedakan istilah pemikiran dan praksis.¹¹ Dalam analisa Bassam Tibi, Islam berbeda dengan Islamisme, di mana Islam tidak menolak perdamaian dan bukan menjadi

⁹ Pendapat ini dikemukakan oleh Martin van Bruinessen yang dikutip Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, *From Islamic Revivalism to Islamic Radicalism in Southeast Asia: A Study of Jamaah Tabligh in Malaysia and Indonesia* (Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholar Publishing, 2015), 4.

¹⁰ Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism: The Story of Islamist Movements* (London and New York: Continuum, 2010), 1.

¹¹ Larbi Sadiki, "Tunisia's Ennahda: Islamists Turning the Learning Curve of Democracy and Civic Habituation", in *The Politics of Islamism: Diverging Visions and Trajectories*", John L. Esposito, et al., eds., (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018), 89.

ancaman bagi non-Muslim. Sebaliknya, Islamisme menciptakan kesenjangan peradaban yang sangat mencolok antara Muslim dan non-Muslim.¹²

Menurut Bassam Tibi, fundamentalisme Islam bukan merupakan ancaman Islam. Islam adalah agama toleran, agama yang mengajarkan perdamaian dunia, agama yang terbuka dan menghormati keyakinan penganut lain.¹³ Adapun fundamentalisme Islam yang telah masuk ke dalam spektrum politik Islam menjadi sarat dengan kepentingan di luar agama. Ia menjadi tantangan tersendiri bagi politik, keamanan, dan stabilitas dunia. Fundamentalisme agama yang bukan dijadikan sebagai 'studi agama' (*Islamic Studies*) bisa menjadi bentuk teorisme atau ekstrimisme. Oleh karena itu, fundamentalisme seperti ini tidak bisa dikatakan *ushuuliyah*, tetapi *tatarruf* (extremisme).¹⁴ Sebagaimana dikatakan Moubekur dan Roy, terminologi politik Islam meliputi "fundamentalisme, Islam radikal, Islam militan, politik Islam dan Islamisme".¹⁵ Bahkan ada

¹² Bassam Tibi, *Islamism and Islam* (New Haven and London: Yale University Press, 2012), vii.

¹³ Qs.al-Baqarah/2:256.

¹⁴ Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism Political Islam and the New World Disorder* (Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press, 1998), xvi.

¹⁵ *Islamism* adalah suatu istilah yang digagas oleh Barat (West), yang menggambarkan bentuk aktivisme Islam yang muncul pada awal kuartal abad ke-20. Islamisme memiliki empat corak: 1. Mempromosikan kebangkitan Islam sebagai pondasi reformasi 2. Memahami Islam sebagai sebuah ideologi 3. Bertujuan mendirikan negara Islam (*al-nizaam al-Islaamii*) 4. Mengimplentasikan hukum syariah (*shari'ah*). Lihat Anthony Bubalo, Greg Fealy, and

juga istilah neo-fundamentalisme dan pos-Islamisme.¹⁶ Terminologi yang membingungkan ini disebabkan penggunaan kata 'Islamisme' baik di media maupun pendapat para sarjana yang dijelaskan di serangkaian esai, seperti dalam buku yang diedit Richard Martin dan Abbas Barzegar.¹⁷

Fundamentalisme Islam dipandang oleh para elit negara-negara Islam sebagai suatu ancaman baru di era modern. Kelompok Islamis dipahami oleh negara dan inteligensia sekuler sebagai hambatan untuk ke-

Whit Mason, *Zealous Democrats: Islamism and Democracy in Egypt, Indonesia and Turkey* (Longueville Books, 2008), 1–19.. Bagi Hasan al-Banna, gerakan Islam memberikan pemahaman bahwa Islam merupakan bagian integral politik atau negara yang disebut sebagai '*Islaamiyyah*', sedangkan dalam wacana kontemporer dikenal sebagai '*Islamism*'. Pengusung '*Islaamiyyah*' disebut *Islaamiyyuun* sedangkan para pengikut *Islamism* disebut *Islamis*. *Islaamiyyah* memiliki hubungan yang signifikan dengan Islamism bagi para sarjana Barat yang berkonsentrasi dalam kajian Islam dan gerakan Islam. Islamism adalah suatu gerakan Islam kontemporer yang memandang Islam sebagai suatu ideologi politik, termasuk gerakan neo-fundamentalisme yang ingin menerapkan hukum Islam. Lihat Haedar Nashir, *Gerakan Islam syariat: reproduksi Salafiyah ideologis di Indonesia* (Pusat Studi Agama dan Peradaban Muhammadiyah, 2007), 10. Lihat juga Syahrir Karim, Samsu Adabi Mamat, and Bayu Taufiq Possumah, "Islamism and Democratization in Indonesia Post-Reformation Era: Socio-Political Analysis," *International Journal of Islamic Thought* 6 (December 1, 2014): 79–86.

¹⁶ Daniel Martin Varisco, *Review Essay: The Perpetual Politics of Islam*, *Cont Islam*, 9 (2015):190.

¹⁷ Richard Martin and Abbas Barzegar, eds., *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam* (Stanford: Stanford University Press, 2010), 25.

majuan masyarakat Muslim modern.¹⁸ Islam dan fundamentalisme juga dipahami – misalnya oleh seorang politisi Belanda Geert Wilders – sebagai “*threat to global security*”, ancaman bagi keamanan global.¹⁹ Pendapat Wilders ini tidak seluruhnya benar, karena di dalam memahami fundamentalisme harus dibedakan antara fundamentalisme agama dan fundamentalisme politik. Women Against Fundamentalism (WAF)²⁰ mendefinisikan fundamentalisme sebagai “*modern political movements that use religion to gain or consolidate power, whether working within or in opposition to the state. We strictly differentiate fundamentalism from religious observance which we see as individual choice.*”²¹

¹⁸ Beverley Milton-Edwards, *Islamic Fundamentalism Since 1945* (London and New York: Routledge, 2005), 49.

¹⁹ Geert Wilders Weblog available at <http://www.geertwilders.nl/index.php/94-english/1910-geert-wilders-in-parliamentary-debate-with-dutch-prime-minister-we-see-a-cowardly-cuddling-of-islam>, Diakses 26 Januari 2018; Hisanori Kato, “Philanthropic Aspects of Islam: The Case of the Fundamentalist Movement in Indonesia”, *Comparative Civilizations Review*, No. 74 (Spring 2016): 110.

²⁰ WAF didirikan di London pada musim semi 1989 setelah pertemuan yang diorganisir oleh Southall Black Sisters (SBS) dan seksi Southall Labour Party Women, dalam membela Salman Rushdie. WAF dibentuk untuk menjawab pernyataan: ‘pemisahan antara negara dan agama di Inggris sebagai prasyarat untuk mengalahkan fundamentalisme’.

²¹ Narzanin Massoumi, *et al.*, “Liberal and Left Movements and the Rise of Islamophobia”, in *What is Islamophobia?: Racism, Social Movements and the State*, Narzanin Massoumi, et al. eds. (London: Pluto Press, 2017), h. 253.

Bagi WAF, fundamentalisme merujuk kepada gerakan-gerakan politik modern yang menggunakan agama untuk memperoleh atau mengkonsolidasikan kekuasaan, baik yang terlibat di dalam maupun yang menolak negara. Kelompok WAF ini membedakan antara fundamentalisme politik untuk meraih kekuasaan dan fundamentalisme dalam ketaatan beragama secara individu.

Fazlur Rahman adalah pemikir Muslim pertama yang menggunakan istilah “fundamentalisme Islam” di tengah kekhawatiran para sarjana tentang istilah ini. Bagi Rahman, penggunaan istilah ini menjadi momen penting untuk menjelajahi kembali persimpangan teologi dan politik dalam periode formatif dan non-formatif.²² Dalam analisa Rahman, fundamentalisme tidak mungkin terbebaskan dari diri umat Muslim yang beragama tanpa pemahaman politik dan pengetahuan sufisme. Nilai-nilai spiritual dalam ajaran Sufi dapat mereformasi politik. Memang, politik dan sufisme secara esensial tidak dapat dipertemukan satu sama lainnya. Politik berkaitan dengan kehidupan ‘eksternal’ masyarakat, sedangkan sufisme berkonsentrasi pada kehidupan ‘internal’ individu. Namun demikian, dalam sejarah Islam, hubungan keduanya saling melengkapi.²³

²² Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism* (England: Oneworld, 2003), h. 50.

²³ Fazlur Rahman, *Revival and Reform*, h. 69-70. Pemikiran Fazlur Rahman mengenai fundamentalisme Islam seperti ini berawal dari pemikirannya tentang metafisika, yaitu suatu pandangan yang menggabungkan antara yang abstrak dan yang rasional dari suatu

Syaikh-syaikh Sufi diyakini telah mengajarkan bagaimana beradaptasi dengan jalan spiritual terhadap ideologi fundamentalis, menghormati sufisme sebagai paham yang mengajarkan aspek moral-spiritual Islam, gerakan Islam menghormati komunitas Sufi, dan konsep hierarki di dalam struktur Sufi. Kelompok Islamis pada abad pertengahan telah bersikap moderat dalam menghadapi kelompok totalitarian radikal²⁴ dan kecenderungan melakukan kekerasan.²⁵ Selain faktor politik, fundamentalisme Islam juga muncul karena faktor ekonomi.²⁶

realitas. Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam*, h. 205.

²⁴ Tariq Ramadan merekomendasikan perlunya 'reformasi radikal' (*radical reform*) di dalam etika Islam dengan memperluas pemahaman etika yang terdapat di dalam hukum Islam (*sharii'ah*) sebagaimana komentarnya berikut ini: "*The invocation of the higher aims of the sharia to provide a religious rationale for science, democracy, and an impressive measure of pluralist tolerance*" (Himbauan yang lebih tinggi dari tujuan *sharii'ah* adalah mempersiapkan agama yang rasional untuk kemajuan sains, demokrasi, dan nilai nilai toleransi yang pluralis). Lihat Tariq Ramadan, *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2009), h. 200 ; Robert W. Hefner, "Modern Muslims and the Challenge of Plurality", *Society*, Vol. 51, Issue 2 (2014): h. 131-139. Untuk merealisasikan ini semua diperlukan suatu transformasi sistem pendidikan di negara-negara Muslim dan mengintegrasikan sistem pendidikan dengan ilmu-ilmu sosial, ilmu-ilmu sejarah, ilmu-ilmu alam. Ramadan, *Radical Reform*, h. 278.

²⁵ Ahmad S. Moussalli, *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State* (Gainesville: University Press of Florida, 1999); Itzhak Weismann, "Sufi Fundamentalism between India and the Middle East", in *Sufism and the 'Modern' in Islam*, Martin van Bruinessen and Julia Day Howell, eds. (London and New York: I.B.Tauris, 2007), h. 116.

²⁶ Fundamentalisme Islam juga muncul disebabkan oleh

Bagaimana dengan Indonesia dewasa ini, apakah ada gerakan fundamentalisme? Media Zainul Bahri melihat saat ini Indonesia masih dicirikan oleh munculnya fundamentalisme agama dengan masih adanya sebagian umat Muslim yang cenderung bersikap tidak toleran dan eksklusif. Sikap seperti ini menandakan bahwa Indonesia semakin kehilangan kedalaman kesadaran keagamaan dan identitas kebenarannya sebagai

faktor ekonomi. Sebagai contoh bisnis tembakau. Sebagaimana dikemukakan oleh Mark Peticrew dkk., pada *Conference on Worldwide Smoking Developments* tahun 1982. Temuan tersebut menyatakan bahwa bahaya sikap antirokok yang menyebabkan berkembangnya fundamentalisme Islam. Kelompok-kelompok fundamentalisme secara aktif menolak rokok dan sering disampaikan di dalam khutbah Jumat. Di dalam rencana kerja 5 tahunan (1984-1998) organisasi British American Tobacco (BAT) menjelaskan fundamentalisme berpotensi mempengaruhi volume penjualan tembakau di negara-negara Muslim, seperti Bangladesh, Indonesia, Pakistan, dan Malaysia. Selanjutnya, pada tahun 2000, BAT juga melihat kemunculan fundamentalisme Islam masih menjadi tantangan hingga sepuluh tahun berikutnya. Sikap anti rokok ini dalam pandangan Islam sangat bertentangan dengan nilai spiritual dan hukum Islam yang melarang para penganutnya untuk menghisapnya. Hukum Islam meliputi undang-undang dan peraturan-peraturan yang bersumber dari al-Qur'an dan hadis. Meskipun fatwa tentang rokok telah dikeluarkan pada tahun 1602, namun hingga pertengahan abad ke-20 rokok secara umum diyakini memiliki dampak negatif bagi kesehatan, karena rokok memiliki dampak membahayakan bagi kesehatan, para *fuqahaa'* menetapkan tembakau hukumnya *makruuh*. Di beberapa negara Islam, hukum dan status rokok adalah haram, sebagaimana interpretasi ayat al-Qur'an yang melarang zat yang memabukkan dan membahayakan diri manusia. Mark Peticrew et al., "Fighting a Hurricane": Tobacco Industry Efforts to Counter the Perceived Threat of Islam", *American Journal of Public Health*, Vol. 105, No. 6 (June 2015): h. 1086-1093.

suatu bangsa yang telah dikenal selama berabad-abad sebagai bangsa yang harmonis, toleran, dan damai.²⁷

Sejarawan menyimpulkan bahwa salah satu prestasi sosial era Orde Baru adalah mencegah fundamentalisme Islam di Indonesia sejak 1970-an hingga 1998.²⁸ Meskipun demikian, pada era Orde Baru juga ada beberapa peningkatan sektarianisme dan fundamentalisme di Indonesia. Dalam menyikapi kondisi bangsa seperti ini, Abdurrahman Wahid menggagas perlunya membumikan nilai-nilai demokrasi, yang pada dasarnya merupakan prinsip-prinsip yang dibawa Islam sebagai agama yang menentang sektarian. Selain itu, Wahid menilai sikap anti demokrasi bertentangan dengan Pancasila sebagai dasar negara yang netral secara agama. Wahid melihat sektarianisme mengancam persatuan bangsa dan hubungan primordial.²⁹ Demikian juga Munawir Sjadzali, menegaskan bahwa fundamentalisme di Indonesia hanyalah paham minoritas, sehingga dengan memahami *asas tunggal* Pancasila tidak ada lagi yang berbahaya dari kelompok fundamentalisme.³⁰

²⁷ Media Zainul Bahri, "Indonesian Theosophical Society (1900–40) and the Idea of Religious Pluralism", *Southeast Asian Studies*, Vol. 6, No. 1 (April 2017): h. 139–165.

²⁸ Michael R.J. Vatikiotis, *Indonesian Politics under Suharto: The Rise and Fall of the New Order* (London and New York: Routledge, 2003), h. 123.

²⁹ Douglas E. Ramage, *Politics in Indonesia Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance* (London and New York: Routledge, 2005), h. 35.

³⁰ Ramage, *Politics in Indonesia Democracy*, h. 53.

Selanjutnya, pasca Orde Baru (pasca Suharto), kelompok radikal semakin giat mengadvokasi peningkatan Islamisasi hukum, sehingga menimbulkan reaksi dari kalangan generasi muda Nahdhatul Ulama ‘post-tradisionalis’³¹ dan kelompok Islam Sunni *mainstream*-konservatif yang telah memperoleh pendidikan intelektual modernis-Barat. Mereka pada tahap selanjutnya merupakan kelompok yang sangat potensial untuk menjaga kesatuan Indonesia.³² Berbeda dengan ‘Islamisme militan’ atau ‘fundamentalsime radikal’ di mana para pengikutnya tidak toleran dengan pluralitas.³³ kelompok Islam Sunni-moderat ini mempopulerkan gerakan Islam Nusantara Indonesia yang peduli terhadap adanya Arabisasi Islam dan budaya lokal di negara ini yang telah lama mengakar. Gerakan ini dipelopori oleh tradisi progresif intelektual Muslim dan ulama reformis yang berbasis di perguruan tinggi Islam.³⁴

³¹ Annette Hornbacher, “The Withdrawal of the Gods: Remarks on Ritual Trance-Possession and Its Decline in Bali”, in *The Politics of Religion in Indonesia Syncretism, Orthodoxy, and Religious-Contention in Java and Bali*, Michel Picard and Rémy Madinier, eds. (London and New York: Routledge, 2011), h. 68.

³² Vatikiotis, *Indonesian Politics under Suharto*, h. 123.

³³ Taufik Abdullah, Islam, “State and Society in Democratizing Indonesia: A Historical Reflection”, in *Islam in Indonesia Contrasting Images and Interpretations*, Jajat Burhanudin and Kees van Dijk, eds. (Amsterdam ICAS/Amsterdam University Press, 2013), h. 75.

³⁴ Lily Zubaidah Rahim, “Careful What You Wish for: Salafi-Islamisation and Authoritarian Governance in Malaysia”, in *The Politics of Islamism: Diverging Visions and Trajectories*, John L. Esposito, et al., eds., (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018), h. 189; Martin van Bruinessen, *Contemporary developments in Indonesian Islam: Explaining the ‘Conservative Turn’* (Singapore: ISEAS, 2015), h. 64.

Zachary Abuza mengklasifikasikan ada empat kategori fundamentalisme di Indonesia: Pertama, militan Muslim (laskar), yang menggunakan kekerasan, tetapi cenderung melakukannya pada hal-hal tertentu. Kelompok ini bisa dideskripsikan sebagai 'jihadis reaktif' di mana mereka melakukan kekerasan dalam situasi tertentu. Kelompok ini melakukan kekerasan ketika negara – dalam pandangan mereka – lepas dari tanggung jawab. Kelompok ini juga ingin mengganti ideologi negara. Kedua, kelompok Islamis militan, yang melakukan kekerasan secara sporadis, bergerombolan, dan pengetahuan mereka dalam mengintepretasikan Islam cenderung belum sempurna. Ketiga, organisasi siswa dan mahasiswa yang anti Barat dan lebih tertarik kepada gerakan radikal. Keempat, Salafi dan gerakan dakwah – seperti Hizbut Tahrir – yang melihat gerakan politik dan militer sebagai hambatan di dalam pemurnian agama.³⁵

Ketika Indonesia menjadi negara demokratis, setelah empat dasawarsa lebih berperilaku otoriter, respon gerakan Islam mengalami perubahan. Ada yang bergabung dengan partai pemerintah, dan sebagian lainnya mendirikan partai-partai baru dengan alasan ingin bersikap lebih tegas dalam mengimplikasikan UUD 1945. Hal ini terlihat pada berlangsungnya pro-

³⁵ Zachary Abuza, *Political Islam and Violence in Indonesia* (London and New York: Routledge, 2007), h. 67. Beberapa kelompok ini telah ada sejak era Orde Baru, dan kemunculan kelompok-kelompok fundamentalisme yang lebih banyak lagi didirikan setelah lengsernya Suharto pada tahun 1998.

ses amandemen UUD 1945. Sebagian kekuatan politik Islam di parlemen kembali memperjuangkan Piagam Jakarta. Sebagian lagi mengambil sikap untuk tidak mengikuti proses-proses demokrasi sirkulasi kekuasaan, seperti Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), kendati tetap mengkampanyekan sistem pemerintahan yang bertumpu pada khilafah.³⁶

Dalam analisa Julie Chernov Hwang, munculnya kelompok fundamentalis di negara-negara Muslim di antaranya: khawatir terhadap pengaruh budaya Barat yang semakin besar akan menimbulkan erosi pada budaya, kekuasaan politik, dan pertahanan militer Indonesia; Respon atas upaya-upaya bangsa-bangsa Muslim yang gagal dalam melakukan modernisasi; Penduduk perdesaan masuk ke kota-kota dan tidak berhasil mendapatkan pekerjaan yang memuaskan; Kekecewaan para urban terhadap kurangnya perhatian pemerintah mengenai tempat tinggal, pendidikan, layanan sosial, sanitasi, dan manfaat modernisasi lainnya.

Dari sudut pandang sosiopsikologis, Islamisme radikal timbul karena pemerintah yang berkuasa melanggar janji-janji mereka kepada rakyat pada 1950-

³⁶ Bahtiar Effendy, "Pengantar", dalam *Umat Bergerak Mobilisasi Damai Kaum Islamis di Indonesia, Malaysia, dan Turki*, Julie Chernov Hwang, Penerjemah dan editor Samsudin Berlian (Jakarta: Freedom Institute, 2011), xxiii. Judul asli buku ini adalah *Peaceful Islamist Mobilization in the Muslim World* (New York: Palgrave Macmillan, 2009). Ormas ini dilarang di Indonesia berdasarkan Peraturan Pemerintah Pengganti Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 2 Tahun 2017 Tentang Perubahan Atas Undang-Undang Nomor 17 Tahun 2013 Tentang Organisasi Kemasyarakatan.

an dan 1960-an, ketika “rakyat melepaskan klaim mereka atas hak-hak sipil mendasar sebagai ganti negara menyediakan bagi mereka pendidikan, layanan kesehatan, pekerjaan, subsidi untuk kebutuhan-kebutuhan utama seperti makanan pokok, gas masak, dan transportasi.³⁷ Beberapa latar belakang munculnya fundamentalisme Islam ini, sebagiannya ada kemiripan dengan apa yang terjadi di Indonesia. Ketidakmampuan pemerintah dalam memenuhi tuntutan masyarakat, pengaruh ekonomi, politik dan budaya Barat, dan pengaruh salafiwahabi mendorong Muslim Indonesia melakukan gerakan radikal. Meskipun demikian, gerakan radikalisme di Indonesia perlu diperhatikan oleh umara dan ulama, dan pada tahap selanjutnya perlu adanya tindakan intensifikasi diseminasi pemahaman Islam yang inklusif-tekstualis-kontekstual demi terjaganya keutuhan keaulatan Negara Republik Indonesia.

C. *Civil Society* : Peluang dan Tantangan Global

Wilfred Cantwell Smith dalam bukunya yang populer “*Islam in Modern History*” mengemukakan bahwa Indonesia telah menjadi perhatian yang serius oleh para sarjana Barat dan umat Muslim dunia. Hal ini disebabkan Islam Indonesia di era kontemporer masih belum bisa diakses, tetapi hanya sebatas dianalisa.³⁸ Tesis Smith

³⁷ Julie Chernov Hwang, *Umat Bergerak Mobilisasi Damai Kaum Islamis di Indonesia, Malaysia, dan Turki*, Penerjemah dan editor Samsudin Berlian (Jakarta: Freedom Institute, 2011), h. 8-9.

³⁸ Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (Prince-

ini tidak bisa dibenarkan seluruhnya, beberapa sarjana Indonesia (seperti Azyumardi Azra, Burhanudin Muhtadi, Zulkifli, Komaruddin Hidayat) dan Barat (seperti Ronald Lukens-Bull, R. Willian Liddle, Carool Kersten, Robert W. Hefner) telah membicarakan Islam Indonesia dalam skala global. Dengan demikian, untuk memberikan sketsa peran Islam di Indonesia modern, perhatian harus bisa diarahkan pada perkembangan, masalah, dan kecenderungan-kecenderungan di dalam Islam dan masyarakat Islam itu sendiri.³⁹

Empat cendekiawan Australia Rachel Woodlock (Islam), Antony Loewenstein (Yahudi), Rachel Woodlock (Ateis), dan Simon Smart (Kristen) menjawab pertanyaan “Bukankah agama paling berperan sebagai penyebab konflik di dunia (*Doesn't religion cause most of the conflict in the world?*). Rachel Woodlock mengatakan bahwa agama telah menjadi ciri utama dalam sejarah konflik dan gelombang teorisme modern terbaru. Saat ini agama telah merebut signifikansinya dengan alasan globalisasi adalah sebuah tantangan dan merubah segalanya. Al-Qur'an mengakui kecenderungan manusia untuk terlibat konflik dan mengizinkan perang defensif. Para cendekiawan Muslim mengembangkan teori perang yang adil, walaupun pada abad berikutnya jihad juga digunakan untuk memajukan ambisi territorial para pemimpin yang tiran. Woodlock menyayangkan konflik

ton: Princeton University Press, 1957), h. 295.

³⁹ B. J. Boland, *The Struggle of Islam in Modern Indonesia* (Leiden, Springer Science Business Media Dordrecht, 1982), h. 3.

kemanusiaan yang melibatkan agama. Berbeda dengan Antony Loewenstein yang berpendapat bahwa agama-agama tidak semuanya jelek. Tidak benar jika agama sebagai sumber kejahatan dunia. Iman Muslim tidak bisa dibenarkan untuk pembunuhan demi kehormatan. Demikian juga Jane Caro tidak setuju jika agama menyebabkan konflik. Simon Smart tidak setuju jika agama penyebab konflik. Agama hanya dijadikan sarana untuk mengejar keuntungan, kekuasaan, dan supremasi kesukuan.⁴⁰

Lalu, apa yang benar dalam Islam dalam menghadapi tantangan globalisasi? Imam Feisal Abdul Rauf menjelaskan bahwa Islam sebagai suatu keyakinan senantiasa menerapkan moderasi⁴¹ dan toleransi.⁴² Islam – sebagaimana juga Yahudi dan Kristen – merupakan agama ‘cinta atas nama Tuhan’ (dimensi vertikal) dan

⁴⁰ Jane Caro, et al., *For God's Sake* (Australia: Macmillan, 2013), h. 15.

⁴¹ Jillian Schwedler membagi tiga jenis moderasi: 1. moderasi perilaku kelompok 2. moderasi ideologi kelompok, dan 3. Moderasi ideologi individu. Jillian Schwedler, “*Review of Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion-Moderation Hypothesis*”, *World Politics*, 63, No. 2 (April 2011): 347–376. Dari ketiga jenis moderasi ini, seseorang bisa bersikap moderat dalam beragama dipengaruhi faktor ideologinya secara individu dan kelompok.

⁴² Toleransi bagi Lori G. Beaman bukan hanya persamaan dalam mendorong kebebasan beragama, tetapi juga mengandung pesan superior harus memposisikan diri secara fleksibel (*flexible positional superiority*). Lihat Lori G. Beaman, “It Was All Slightly Unreal”: What’s Wrong with Tolerance and Accommodation in the Adjudication of Religious Freedom?” *Canadian Journal of Women and the Law*, Vol. 23, No. 2 (2011), h. 442-463.

‘cinta kepada sesama manusia’ (dimensi horizontal).⁴³

Secara politis, tantangan global Islam – sebagaimana dikatakan Jamhari Makruf – di antaranya adalah proses demokrasi. Dalam menerapkan demokrasi di Indonesia, terdapat dua kategori *civil society*, yaitu *civil society* yang pro-demokrasi dan *uncivil society* demokrasi. Setelah hadirnya demokratisasi masyarakat secara resmi, berbagai kekerasan menjadi ciri khas iklim sosio-politik di tanah air. Garis pemisah antara politik, privatisasi, dan kekerasan kriminal menjadi kabur. Sedangkan pada level non-negara, kekerasan dilakukan dengan cara main hakim sendiri, milisi, fundamentalis, teroris, dan masih banyak lagi.⁴⁴

Civil society secara global seringkali dipahami secara berbeda antara satu agama atau negara dengan lainnya. Meskipun demikian, pemahaman *civil society* yang beragam inilah selalu menjadi daya tarik, sering salah prediksi, dan kadang-kadang sangat *powerful*. Mempelajari *civil society* secara global adalah salah satu cara untuk memahami globalisasi. Sedangkan globalisasi itu sendiri memerlukan otonomi, tanggung jawab, dan partisipasi individu, yang disertai dengan

⁴³ Imam Feisal Abdul Rauf, *What's Right With Islam: A New Vision For Muslims and The West* (New York: HarperCollins, 2004), h.55; Imam Feisal Abdul Rauf, “Review of *What's Right with Islam: A New Vision for Muslim and the West*”, by William P. Collins, *Library Journal*, Vol. 129, Iss. 12 (July 2004), h. 86.

⁴⁴ Verena Beittinger-Lee, *(Un)Civil Society and Political Change in Indonesia A contested Arena* (London and New York: Routledge, 2009), h. 3.

memperkuat kesadaran global dan mengisinya dengan nilai-nilai dan ide-ide. Kesenjangan (*gap*) pada *civil society* global harus diisi dengan pengetahuan, jika tidak, kesenjangan tersebut dapat membahayakan politik dan merusak tatanan sosial di era global yang sarat dengan ketegangan, kecemasan, dan ketidakpastian.⁴⁵

Di Indonesia, konsep *civil society* telah menjadi perdebatan di antara dua kelompok Muslim Indonesia. Akar perbedaan konsep *civil society* tersebut, menurut Azyumadi Azra, secara garis besar terletak pada posisi dan hubungan *civil society vis-á-vis* negara (*state*). Selanjutnya Azra membagi *civil society* menjadi dua pengertian, yaitu:

Kelompok pertama, adalah Muhammad Hikam yang dipengaruhi para pemikir pos-Hegelian – seperti Ernest Gellner, Hanna Arendt, Jürgen Habermes, David Ost, Andre Ararto, Fernando Cardoso, Antonio Gramsci, dan Alexis de Tocqueville. Kelompok ini secara mendasar mendefinisikan '*civil society*' sebagai kelompok sukarelawan atau organisasi masyarakat di luar negara yang menggalang kekuatan keseimbangan antara negara dan individu, atau publik secara umum. Lebih jelasnya lagi, *civil society* adalah kelompok sosial berupa sukarela, keswasembadaan, keswadayaan, otonomi dari negara dan terikat hukum atau peraturan. Definisi seperti ini, tentunya, memberikan pemahaman bahwa para sarjana kelompok ini dipengaruhi corak 'revolusi

⁴⁵ Helmut Anheier, et al., eds., *Global Society 2004/5* (London, Thousand Oaks, and New Delhi: SAGE Publications, 2005), h. v.

demokrasi' (*democracy revolution*) di Eropa Timur, yang cenderung menempatkan *civil society* antara kelompok oposisi *vis-á-vis* negara sebagai 'kontra-hegemoni' (*counter-hegemony*) atau 'kontra-wacana' (*counter-discourse*) menentang negara, dan bahkan sebagai 'alternatif' bagi negara. Kelompok pertama ini menegaskan konsep dan praktek *civil society* secara universal. Dengan demikian, istilah '*civil society*' dalam bahasa Indonesia diterjemahkan sebagai 'masyarakat sipil' atau 'masyarakat kewargaan'. Kedua terjemahan ini jelasnya tidak memiliki konotasi agama dalam Islam.

Kelompok kedua, mengartikan '*civil society*' sebagai 'masyarakat madani' yang memiliki konotasi dengan Islam. Istilah 'madani', merujuk kepada 'Madinah', kota di mana Nabi Muhammad mendirikan entitas politik Islam pertama kali yang mengenal pluralitas agama, sosial, dan budaya di tengah-tengah masyarakat. Istilah 'madani' juga diasosiasikan dengan '*madaniyah*' (*civility*) dan '*tamaddun*' (peradaban atau beradab). Para pemikir yang termasuk kelompok kedua ini, antara lain Nurcholish Madjid dan M. Dawan Raharjo, yang menempatkan istilah 'masyarakat madani' sama dengan '*civil society*'. Menurut Cak Nur, '*civil society*' atau 'masyarakat madani' adalah 'rumah' di mana berbagai perkumpulan, grup, klub, serikat buruh, federasi, dan partai politik bagaikan 'sebuah perisai' (*a shield*) antara masyarakat dan negara.⁴⁶ Legitimasi *civil*

⁴⁶ Azyumardi Azra, *Indonesia, Islam, and Democracy: Dynamics in a Global Context* (Jakarta: Solstice, 2006), h. 39-40;

society, menurut Nurcholish Madjid, sebenarnya telah melekat pada Islam itu sendiri.⁴⁷ Cak Nur mengusulkan konsep “masyarakat madani” yaitu suatu masyarakat yang berperadaban berdasarkan pada toleransi, pluralisme, dan demokrasi. Ide Cak Nur ini mendapat banyak dukungan dan memosisikannya sebagai salah satu ‘guru bangsa’ (*the nation’s father*).⁴⁸

Jika dikaitkan dengan perkembangan global bangsa Indonesia saat ini, wawasan Madinah itu ada relevansinya dengan perjuangan mengembangkan masyarakat madani, *civil society*. Seorang pejuang *civil society* yang mencatat keberhasilan gemilang ialah Vaclav Havel. Cendekiawan Ceko Slowakia yang selanjutnya menjadi Presiden negara itu menggambarkan masyarakat madani sebagai masyarakat yang dijiwai oleh “cita-rasa baik” (*good taste*), yang merupakan manifestasi nyata kepekaan manusia kepada dunia, lingkungan, dan rakyat. Gerak pemikiran Havel mengarah kepada terbentuknya semacam masyarakat madani global,

Irawan, *Diskursus Pluralisme Agama dan Relevansinya dalam Konteks Kehidupan Beragama di Indonesia* (Ciputat, Tangerang Selatan: Onglam Books, 2017), h. 308. F. Budi Hardiman menerjemahkan istilah Inggris *civil society* karena istilah itu lebih umum dan tanpa “nada religius,” Lihat F. Budi Hardiman, “Nurcholish Madjid dan Akar Religius “Masyarakat Warga”, *Titik-Temu*, Vol. 1, No. 2, Januari-Juni 2009: h. 31.

⁴⁷ John L. Esposito, et al., eds. *Asian Islam in the 21st Century* (New York: Oxford University Press, 2008), 278; Irawan, *Diskursus Pluralisme*, h. 38.

⁴⁸ Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 75.

yang menekankan kembali nilai-nilai yang jarang dikembangkan dalam dunia politik sekarang ini, yaitu keadaban, cita-rasa baik, kejujuran, dan, yang paling penting, rasa tanggungjawab.⁴⁹ Pengertian *civil society* Havel itu mengacu kepada pengertian kemanusiaan suci primordial yang lebih menyeluruh, yaitu fitrahnya dari Tuhan. Dengan fitrah kesucian yang memancar dalam pola kehidupan umum itu kita mendapatkan segala kebaikan kemanusiaan seperti yang dicontohkan Nabi di Madinah. Oleh karena itu masyarakat Madinah menjadi tolok ukur peradaban, sehingga peradaban atau *civilization* disebut “madaniah” (*madaniyyah*), dan yang beradab atau *civil* adalah “madani” (*madanii*). Pandangan hidup madaniah dan wawasan madani itu merambah dan meluas untuk meliputi seluruh segi kehidupan sosial dan politik. Dalam keseluruhan segi kehidupan itu, pandangan hidup madaniah dan wawasan madani memperoleh manifestasinya yang paling kuat dalam peperangan dan keadaan perang pada umumnya.⁵⁰

Dari berbagai konsep ‘*civil society*’ jika dihubungkan dengan wacana internasional dan konteks sejarah Barat – misalnya demokrasi, modal sosial, *good governance*, dan sebagainya – tidak ada yang relevan dengan Islam Indonesia, bahkan menjadi ambigu. Alasannya, pertama, konsep *civil society* tidak cocok

⁴⁹ Nurcholish Madjid, “Mewujudkan Masyarakat Madani di Era Reformasi”, *Titik-Temu*, Vol. 1, No. 2, Januari-Juni 2009, h. 22.

⁵⁰ Madjid, “Mewujudkan Masyarakat Madani”, h. 22.

untuk diterapkan di negara selain Barat, dikarenakan asal usul sejarah Barat yang berbeda dengan negara lain. Namun, seperti yang disarankan Croissant, Lauth, dan Merkel seperti yang dikutip Verena Beittinger-Lee, bahwa *civil society* harus dipahami sebagai sebuah analisis kategoris, bukan dalam konsep sejarah, agar dapat membedakannya dengan konteks budaya.⁵¹ Di sini, Aurel Croissant, Hans-Joachim Lauth, dan, Wolfgang Merkel memberikan solusi bahwa *civil society* harus ditransformasikan dengan 'konsep fungsional-strukturalis' (*functional-structuralistic concept*) agar demokrasi dan demokratisasi benar-benar dapat difungsikan dan dikaji secara kultural dan historis.

Bagaimana *civil society* bisa memberikan kontribusi untuk terjalannya konsolidasi demokrasi? Larry Diamond mengidentifikasi ada beberapa hal penting dalam mendukung demokrasi:

1. Memeriksa dan membatasi kekuasaan negara.

Dengan memonitoring kekuasaan negara, masyarakat sipil dapat mengurangi korupsi politik, penyalahgunaan kekuasaan, dan negara menjadi lebih transparan.

2. Menyebarluaskan gagasan dan nilai demokrasi.

Dengan berpartisipasi dalam organisasi masyarakat sipil, norma dan nilai demokrasi dapat diajarkan dan diterapkan. Dengan merawat kebajikan warga

⁵¹ Beittinger-Lee, (*Un*)*Civil Society and Political Change in Indonesia*, h. 19.

negara, rasa kepekaan sosial bisa diperkuat kembali, dan pada akhirnya negara bisa stabil.

3. Memberdayakan masyarakat.

Organisasi masyarakat sipil dapat bertindak sebagai perwakilan kepentingan rakyat, terutama kelompok yang terpinggirkan.

4. Mempromosikan kesetaraan dan perubahan dari *clientilism* ke kewarganegaraan.

5. Memberikan stimulus dalam partisipasi politik.

6. Merekrut dan melatih kepemimpinan di bidang politik.

7. Organisasi masyarakat sipil bertindak sebagai negosiator dalam mengatasi konflik, dikarenakan mereka memiliki kredibilitas moral yang tinggi.⁵²

Dari pendapat Diamond ini dapat ditegaskan bahwa warga negara yang tergolong dalam kelompok-kelompok Islam tertentu – yang mengarah kepada radikalisme dan fundamentalisme – dapat diberdayakan, dimonitor, dan dibimbing kepada pemikiran terbuka dalam dalam konteks Islam Indonesia.

Selanjutnya, apa fungsi *civil society* dan siapa yang berperan penting di dalamnya untuk mencegah dan mengatasi fundamentalisme Islam? Menurut Verena Beittinger-Lee, setidaknya, ada lima fungsi *civil society*, yaitu:

⁵² Larry J. Diamond, *Developing Democracy: Toward Consolidation* (Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 1999), h. 239-250.

1. *Protective function* (fungsi protektif). Menurut konsep liberalisme politik John Lock, *civil society* berfungsi sebagai ruang sosial di luar negara, yang bertugas melindungi masyarakat dalam menentang campur tangan negara dalam urusan privat. *Civil society* berfungsi menyiapkan ruang sosial otonom yang melindungi individu-individu (kehidupan, kemerdekaan, aset).
2. *Mediative Function* (Fungsi Mediasi). Berdasarkan model Montesquieu tentang 'pemisahan dan hubungan' kekuasaan, *civil society* dipahami sebagai mediator antara ruang politik dan sipil, antara negara dan masyarakat.
3. *Socializing Function* (Fungsi Sosial): Berdasarkan teori de Tocqueville, *civil society* merupakan 'asosiasi bebas' (*free associations*) yang menjadikan politik bermanfaat bagi masyarakat dengan menggunakan formasi dan kebiasaan nilai-nilai kebajikan kewarganegaraan seperti toleransi, musyawarah, dan kepercayaan, yang melindungi masyarakat dalam menentang serangan-serangan dan bujukan-bujukan baik oleh negara maupun tirani mayoritas yang dapat mengancam kebebasan.
4. *Integrative Function* (Fungsi Integratif). Berpartisipasi di dalam *civil society* bisa menjaga kebajikan kewarganegaraan dan merekonsiliasikan perbedaan agama dan etnis. Lebih jauh lagi, elit-elit politik tidak hanya bisa dikerahkan dari dalam *civil society*, tetapi juga dari organisasi-organisasi *civil society* untuk

memuaskan masyarakat modern.

5. *Communicative Function* (Fungsi Komunikatif). Pada dasarnya *civil society* memberikan ruang bagi masyarakat untuk mengkomunikasikan hubungan negara dan ekonomi.⁵³

Dari argumen Beittinger-Lee ini, jelas sekali jika *civil society* ini benar-benar diterapkan di Indonesia, maka fundamentalisme Islam dapat diatasi atau apling tidak bisa diminimalisir. *Civil society* semestinya dijadikan sebagai sarana untuk mendialogkan Islam dengan budaya Indonesia – sehingga ada sebutan Islam Indonesia – agar kelompok Islam fundamentalis tidak terjebak ke dalam ‘*single interpretation*’ (interpretasi tunggal) terhadap teks-teks suci (al-Qur’an) dan hadis. Sebagaimana dikatakan M. Amin Abdullah bahwa faktor-faktor sosial-kultural dan adat istiadat yang telah mengakar (*embedded*) dalam masyarakat Indonesia menjadi bahan kajian, bahkan adat istiadat di Indonesia bisa dimanfaatkan, dimodifikasi, dan diubah menjadi *instrument* penting untuk memperkenalkan pesan-pesan keagamaan (*khaatib al-naas ‘alaa qadri ‘uquulihim*; bicaralah dan berdiskusilah dengan manusia sesuai dengan tingkatan akal pikirannya, sesuai dengan adat istiadatnya). Budaya setempat tidak dibuang atau dijauhkan, tetapi sebaliknya disantuni dan dijadikan

⁵³ Verena Beittinger-Lee, *(Un)Civil Society and Political Change in Indonesia: A Contested Arena*, Routledge studies on civil society in Asia (London ; New York: Routledge, 2009), h. 19–20.

media untuk menyampaikan pesan-pesan fundamental-normativitas keagamaan.⁵⁴

D. Penutup

Fundamentalisme Islam dalam pengertian militanisme Islam, Islamisme, Islam radikal yang lahir di Indonesia lebih bernuansa politik. Faktor penyebabnya sangat beragam, mulai dari kekecewaan terhadap pemerintah hingga kekhawatiran dominasi pengaruh politik, ekonomi, dan budaya Barat. Untuk mengatasi gerakan ini, umat Muslim Indonesia dan pemerintah harus bekerjasama dalam memberikan pemahaman Islam secara historis, kultural, tekstualis-kontekstualis, dan sosiologis. Tanpa adanya integrasi keilmuan, wacana kelompok fundamentalis yang memahami Islam secara legal-dogmatis-tekstual, bukan sebaliknya demonstratif-analisis-kontekstualis, akan semakin tidak terbandung. Selain itu, implikasi *civil society* harus benar-benar mencerminkan *civil Islam* – yang erat hubungan dengan nilai-nilai demokratis – demi terciptanya *civilized* Indonesia di era globalisasi.

⁵⁴ M. Amin Abdullah, Islam di Indonesia atau Islam Indonesia (Studi Pergulatan Definisi dan Jatidiri), *Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama*, Volume 9, No. 2, Juli-Desember 2015: h. 12.

Bibliografi

Sumber dari buku

- Abdullah, M. Amin. Islam di Indonesia atau Islam Indonesia (Studi Pergulatan Definisi dan Jatidiri). *Jurnal Ilmiah Sosiologi Agama*, Volume 9, No. 2, Juli-Desember 2015: 12.
- Abdullah, Taufik. Islam, "State and Society in Democratizing Indonesia: A Historical Reflection", in *Islam in Indonesia Contrasting Images and Interpretations*, Jajat Burhanudin and Kees van Dijk, eds. Amsterdam ICAS/Amsterdam University Press, 2013.
- Abuza, Zachary. *Political Islam and Violence in Indonesia*. London and New York: Routledge, 2007.
- Anheier, Helmut, et al., eds. *Global Society 2004/5*. London, Thousand Oaks, and New Delhi: SAGE Publications, 2005.
- Azra, Azyumardi. *Indonesia, Islam, and Democracy: Dynamics in a Global Context*. Jakarta: Solstice, 2006.
- Beitinger-Lee, Verena. *(Un)Civil Society and Political Change in Indonesia A contested Arena*. London and New York: Routledge, 2009.
- Boland, B. J. *The Struggle of Islam in Modern Indonesia*. Leiden, Springer Science Business Media Dordrecht, 1982.
- A. Bubalo, et al., *Zealous Democrats: Islamism and Democracy in Egypt, Indonesia and Turkey*, Trans.

- Syamsu Rijal. Jakarta: Komunitas Bambu, 2012.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. *From Islamic Revivalism to Islamic Radicalism in Southeast Asia: A Study of Jama'ah Tabligh in Malaysia and Indonesia*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholar Publishing, 2015.
- Caro, Jane et al., *For God's Sake*. Australia: Macmillan, 2013.
- Choueiri, Youssef M. *Islamic Fundamentalism: The Story of Islamist Movements*. London and New York: Continuum, 2010.
- Diamond, Larry J. *Developing Democracy: Toward Consolidation*. Baltimore/London: Johns Hopkins University Press, 1999.
- Effendy, Bahtiar. "Pengantar", dalam *Umat Bergerak Mobilisasi Damai Kaum Islamis di Indonesia, Malaysia, dan Turki*, Julie Chernov Hwang, Penerjemah dan editor Samsudin Berlian. Jakarta: Freedom Institute, 2011.
- Esposito, John L., et al., eds. *Asian Islam in the 21st Century*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Haynes, Jeff. "Introduction: Religion and Political Culture in the World: The Impact of Globalization", in *Religion, Globalization and Political Culture in the Third World*, Jeff Haynes, ed. London and New York: Macmillan, 1999.
- Hornbacher, Annette. "The Withdrawal of the Gods: Remarks on Ritual Trance-Possession and Its

- decline in Bali”, in *The Politics of Religion in Indonesia Syncretism, Orthodoxy, and Religious Contention in Java and Bali*, Michel Picard and Rémy Madinier, eds. London and New York: Routledge, 2011.
- Hwang, Julie Chernov. *Umat Bergerak Mobilisasi Damai Kaum Islamis di Indonesia, Malaysia, dan Turki*, Penerjemah dan editor Samsudin Berlian. Jakarta: Freedom Institute, 2011.
- Irawan, *Diskursus Pluralisme Agama dan Relevansinya dalam Konteks Kehidupan Beragama di Indonesia*. Ciputat, Tangerang Selatan: Onglam Books, 2017.
- Madjid, Nurcholish. *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islam dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- Martin van Bruinessen. *Contemporary Developments in Indonesian Islam: Explaining the ‘Conservative Turn’*. Singapore: ISEAS, 2015.
- Martin, Richard and Barzegar, Abbas eds. *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam*. Stanford: Stanford University Press, 2010.
- Massoumi, Narzanin, et al. “Liberal and Left Movements and the Rise of Islamophobia”, in *What is Islamophobia?: Racism, Social Movements and the State*, Narzanin Massoumi, et al. eds. London: Pluto Press, 2017.
- Milton-Edwards, Beverley. *Islamic Fundamentalism Since 1945*. London and New York: Routledge, 2005.

- Moussalli, Ahmad S. *Moderate and Radical Islamic Fundamentalism: The Quest for Modernity, Legitimacy, and the Islamic State*. Gainesville: University Press of Florida, 1999.
- Nashir, Haedar. *Gerakan Islam Syariat: Reproduksi Salafiyah Ideologis di Indonesia*. Jakarta: RM Books, 2007.
- Rahim, Zubaidah. "Careful What You Wish for: Salafi Islamisation and Authoritarian Governance in Malaysia", in *The Politics of Islamism: Diverging Visions and Trajectories*", John L. Esposito, et al., eds. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.
- Rahman, Fazlur. *Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism*. England: Oneworld, 2003.
- Ralph W. Hood, et al. *The Psychology of Religious Fundamentalism*. New York: Guilford, 2005.
- Ramadan, Tariq. *Radical Reform: Islamic Ethics and Liberation*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2009.
- Ramage, Douglas E. *Politics in Indonesia Democracy, Islam and the Ideology of Tolerance*. London and New York: Routledge, 2005.
- Rauf, Imam Feisal Abdul. *What's Right With Islam: A New Vision for Muslims and The West*. New York: HarperCollins, 2004.
- Rodrik, Dani. *Straight Talk on Trade*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

- Sadiki, Larbi. "Tunisia's Ennahda: Islamists Turning the Learning Curve of Democracy and Civic Habituation", in *The Politics of Islamism: Diverging Visions and Trajectories*, John L. Esposito, et al., eds. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2018.
- Salim, Arskal. *Challenging the Secular State The Islamization of Law in Modern Indonesia*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008.
- Smith, Wilfred Cantwell *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton University Press, 1957.
- Tibi, Bassam. *Islamism and Islam*. New Haven and London: Yale University Press, 2012.
- _____, *The Challenge of Fundamentalism Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley, Los Angeles, and Oxford: University of California Press, 1998.
- Vatikiotis, Michael R. J. *Indonesian Politics under Suharto: The Rise and Fall of the New Order*. London and New York: Routledge, 2003.
- Weismann, Itzhak. "Sufi Fundamentalism between India and the Middle East", in *Sufism and the 'Modern' in Islam*, Martin Van Bruinessen and Julia Day Howell, eds. London and New York: I. B. Tauris, 2007.

Sumber dari jurnal

- Bahri, Media Zainul. "Indonesian Theosophical Society (1900–40) and the Idea of Religious Pluralism".

Southeast Asian Studies, Vol. 6, No. 1 (April 2017): 139-165.

Beaman, Lori G. "It Was All Slightly Unreal": What's Wrong with Tolerance and Accommodation in the Adjudication of Religious Freedom?" *Canadian Journal of Women and the Law*, Vol. 23, No. 2 (2011): 442-463.

Hardiman F. Budi. "Nurcholish Madjid dan Akar Religius "Masyarakat Warga", *Titik-Temu*, Vol. 1, No. 2, Januari-Juni 2009: 31.

Hefner, Robert W. "Modern Muslims and the Challenge of Plurality". *Society*, Vol. 51, Issue 2 (2014): 131-139.

Karim, Syahrir, et al. "Islamism and Democratization in Indonesia Post-Reformation Era: Socio-Political Analysis". *International Journal of Islamic Thought*, Vol. 6 (December 2014): 79-86.

Kato, Hisanori. "Philanthropic Aspects of Islam: The Case of the Fundamentalist Movement in Indonesia". *Comparative Civilizations Review*, No. 74 (Spring 2016): 110.

Madjid, Nurcholish. "Mewujudkan Masyarakat Madani di Era Reformasi". *Titik-Temu*, Vol. 1, No. 2, Januari-Juni 2009: 22.

Makruf, Jamhari. Islam, Democracy, and the Road to Moderation: Testing the Political Commitment of Indonesian Muslim Activists. *Islam and Civilizational Renewal*; **Kuala Lumpur** Vol. 2, Iss. 3 (April 2011): 517-528,592.

- Petticrew, Mark, et al., "Fighting a Hurricane": Tobacco Industry Efforts to Counter the Perceived Threat of Islam", *American Journal of Public Health*, Vol. 105, No. 6 (June 2015): 1086-1093.
- Rauf, Imam Feisal Abdul. "Review of *What's Right with Islam: A New Vision for Muslim and the West*, by William P. Collins, *Library Journal*, Vol. 129, Iss. 12 (July 2004): 86.
- Sadowski, Friederike and Bohner, Gerd. "Explaining Prejudice toward Americans and Europeans in Egypt: Closed-mindedness and Conservatism Mediate Effects of Religious Fundamentalism". *International Journal of Conflict and Violence; Bielefeld*, Vol. 10, Iss. 1 (2016): 110-126.
- Salim, Arskal. Review of Challenging the Secular State The Islamization of Law in Modern Indonesia, by Robert W. Hefner. *Pasific Affairs*, Vol. 82, No. 4 (Winter 2009/2010): 751.
- Schwedler, Jillian. "Review of *Can Islamists Become Moderates? Rethinking the Inclusion-Moderation Hypothesis*", *World Politics*, 63, No. 2 (April 2011): 347-376.
- Varisco, Daniel Martin. *Review Essay: The Perpetual Politics of Islam*. *Cont Islam*, 9 (2015): 190.
- Vorster, Jakobus M. "Perspectives on the Core Characteristics of Religious Fundamentalism Today". *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, 7, 21 (Winter 2008): 44-65.

Sumber dari internet

Geert Wilders Weblog available at <http://www.geertwilders.nl/index.php/94-english/1910-geert-wilders-in-parliamentary-debate-with-dutch-prime-minister-we-see-a-cowardly-cuddling-of-islam>, Diakses 26 Januari 2018.

LITERASI DIGITAL: UPAYA MENANGKAL RADIKALISME BAGI GENERASI MUDA

Wahyu Setyaningsih

IAIN Salatiga

wahyusetyaningsih12@gmail.com

Abstract

Radicalism is a symptom that is rife in Indonesia that is vulnerable to the younger generation. This is due to the younger generation as Indonesia's successor and the emotion of the younger generation who tend to be unstable. The young generation who cannot be separated from smartphones causes issues of radicalism that spread in cyberspace to become easy targets to divide the nation's unity and unity. Thus, the purpose of this writing there are two: First, knowing the development of technology has not been able to support the literacy movement for the younger generation; second, knowing the important role of digital literacy in counteracting radicalism for the younger generation. The method used in this writing is literature study and observation of students during lecture activities.

The results of this writing are first, the internal factors that cause technological development have not been able to support the literacy movement for the younger generation include the mentality of the young generation who are lazy and lack of knowledge of the essence of literacy, even though they are technologically proficient. In addition, external factors also influence the literacy movement which includes the environment of residence, school and wrong relationships. So, digital literacy needs to be developed so that the younger

generation wants to be illiterate because digital habits cannot be separated from the younger generation. Second, the important role of literacy activities for the younger generation is to create skills to collaborate, communicate, creativity and think critically so that radicalism can be reduced or even non-existent. This is due to the fact that the younger generation cannot be separated from smartphones so that a critical attitude is needed in addressing every issue of hoax that develops on social media.

Key words: *digital literacy, Radicalism, younger generation*

Abstrak

Radikalisme merupakan gejala yang sedang marak di Indonesia yang rawan bagi generasi muda. Hal ini disebabkan oleh generasi muda sebagai penerus berdikarinya Indonesia dan emosional generasi muda yang cenderung labil. Generasi muda yang tidak bisa lepas dari *smartphone* menyebabkan isu-isu radikalisme yang menyebar di dunia maya menjadi sasaran empuk memecah belah persatuan dan kesatuan bangsa. Maka, tujuan penulisan ini ada dua yakni *pertama*, mengetahui perkembangan teknologi belum mampu mendukung gerakan literasi bagi generasi muda; *kedua*, mengetahui peran penting literasi digital dalam menangkal radikalisme bagi generasi muda. Metode yang digunakan dalam penulisan ini adalah studi pustaka dan observasi pada mahasiswa selama kegiatan perkuliahan berlangsung.

Hasil dari penulisan ini adalah *pertama*, faktor internal penyebab perkembangan teknologi belum mampu mendukung gerakan literasi bagi generasi muda meliputi mentalitas generasi muda yang malas dan kurangnya pengetahuan akan esensi literasi, meskipun mahir berteknologi. Selain itu, faktor eksternal juga berpengaruh dalam gerakan literasi yang meliputi lingkungan tempat tinggal, sekolah dan pergaulan yang salah. Maka, literasi

digital perlu dikembangkan agar generasi muda mau berliterasi karena kebiasaan digital tidak bisa lepas dari generasi muda. *Kedua*, peran penting kegiatan berliterasi bagi generasi muda adalah menciptakan ketrampilan berkolaborasi, berkomunikasi, berkeaktifitas dan berfikir kritis sehingga radikalisme dapat berkurang atau bahkan tidak ada. Hal ini disebabkan generasi muda tidak dapat lepas dari *smartphone* sehingga diperlukan sikap kritis dalam menyikapi setiap isu-isu *hoax* yang berkembang di media sosial.

Kata kunci: literasi digital, radikalisme, generasi muda

Pendahuluan

Globalisasi memberikan kemudahan untuk berinteraksi dengan siapa saja tanpa terbatas oleh ruang dan waktu. Namun, globalisasi membuat kompetisi semakin ketat. Terlebih Indonesia dengan potensi alam dan sumber daya manusia yang menjadi incaran negara-negara lain menjadi tantangan bagi generasi muda. Namun, mentalitas mereka sekarang hedonis, pragmatis, instan sehingga menjadikan kekhawatiran. Sebab, mereka menentukan masa depan Indonesia. Jika mereka tidak siap dengan tantangan zaman, maka tidak mustahil jika babu di negaranya sendirinya berasal dari mereka. Faktor utamanya adalah membaca belum menjadi sebuah kebiasaan atau kebudayaan bagi generasi muda.

Dewasa ini perkembangan arus digitalisasi tidak bisa dihindari. Semua lapisan masyarakat mampu menjangkau berbagai informasi dan komunikasi yang

berkembang tanpa batas ruang dan waktu. Jumlah pengguna internet di Indonesia telah mencapai 132.7 juta orang dari 256.2 juta orang populasi Indonesia. Ini berarti, pengguna Internet di Indonesia telah mencapai 51.8% dari jumlah penduduk Indonesia seluruhnya. Media sosial merupakan konten yang banyak diakses yaitu sebanyak 97.4% atau 129.2 juta pengguna internet (Novi Kurnia, Peta Gerakan Literasi Digital Di Indonesia: Studi Tentang Pelaku, Ragam Kegiatan, Kelompok Sasaran Dan Mitra, *INFORMASI Kajian Ilmu Komunikasi Volume 47. Nomor 2. Desember 2017*).

Media sosial merupakan laman atau aplikasi yang memungkinkan pengguna dapat membuat dan berbagi isi atau terlibat dalam jaringan sosial. Media sosial meliputi *facebook, twitter, path, instagram, WhatsApp, line, BBM, youtube, tumblr, kaskus*, dan masih banyak yang lainnya. Berbagai media sosial tersebut digunakan oleh generasi muda, baik untuk mencari hiburan, edukasi, ataupun untuk komersial. Dalam berbagai kegiatan generasi muda tidak dapat lepas dari *gedget* atau *smartphone*. Apalagi dalam aktivitas santai banyak dari mereka yang sibuk dengan dunia digitalnya. Banyak dari mereka yang bekerja melalui *smartphone*, konten *creator* dan selebgram misalnya. Pekerjaan ini tidak terlepas dari kecanggihan teknologi. Penghasilan mereka ditentukan oleh banyaknya pengikut atau *subscriber*.

Perkembangan teknologi memberikan kemudahan bagi generasi muda untuk melakukan penelusuran

bahan belajar maupun informasi lain untuk mengembangkan *skill* dan pengetahuan mereka. Tidak dipungkiri sekarang banyak generasi muda mempunyai laptop, gadget, dan internet yang difasilitasi oleh orangtua maupun sekolah. Namun, mentalitas generasi muda yang belum menjadikan membaca menjadikan suatu kebiasaan atau kebudayaan dan kebutuhan dalam kehidupan. Ini menyebabkan perkembangan teknologi salah sasaran. Buktinya, banyak generasi muda kecanduan game online, film-film porno atau meniru tontonan buruk di gadget. Padahal perkembangan teknologi memberikan kemudahan generasi muda untuk mengakses berbagai macam buku generasi muda, ensiklopedi, kamus, atau tutorial-tutorial positif dan informasi-informasi up to date. Semua informasi positif dapat mereka peroleh dari kebiasaan membaca sebagai bentuk literasi.

Pada kenyataannya kedewasaan para generasi muda dalam menyikapi informasi yang berkembang di internet masih belum maksimal. Terbukti banyak sekali generasi muda yang terlibat berbagai kasus penyalahgunaan Internet, mulai dari internet fraud, adiksi atau kecanduan, pelanggaran privasi, bias realitas, hingga yang paling mutakhir adalah meluasnya *hoax*. Banyaknya isu *hoax* yang beredar luas di internet, menimbulkan kehebohan publik, dan membuat situasi menjadi kacau. Salah satunya adalah muncul dan berkembangnya radikalisme di kalangan generasi muda.

Radikalisme adalah paham atau aliran yang menginginkan perubahan atau pembaharuan sosial

dan politik dengan cara kekerasan atau drastis. Salah satu bentuk radikalisme adalah gerakan ISIS yang sekarang ini menjadi buah bibir baik secara nasional maupun internasional. Bahkan generasi muda ada yang tertarik dari gerakan ISIS ini. Perkembangan tentang ISIS tidak terlepas dari internet. Namun, generasi muda dengan mudahnya terbawa pada isu-isu ISIS yang kebenarannya masih dipertanyakan. Dengan kata lain banyak generasi muda yang termakan isu *hoax*. Generasi muda seharusnya mampu menyikapi isu *hoax* ini melalui berpikir kritis dan berhati-hati terhadap segala pemberitaan di media. Maka diperlukan literasi digital untuk menangkal radikalisme yang berkembang, terutama generasi muda.

Berdasarkan berbagai hasil penelitian, seperti data statistik UNESCO tahun 2012, *Programme For International Student Assessment (PISA)*, dan Central Connecticut State University pada Maret 2016 menyebutkan bahwa literasi di Indonesia berada di posisi bawah. Ini menunjukkan bahwa kemampuan membaca dan menulis, terutama generasi muda rendah. Padahal literasi adalah jantung kemampuan generasi muda. Jika jantungnya lemah maka tidak dipungkiri maka akan berpengaruh pada kualitas generasi muda. Oleh karena itu, diperlukan sinergisitas dari banyak pihak terutama pemerintah agar generasi muda siap menghadapi tantangan abad 21 yang memerlukan ketrampilan komunikasi, kolaborasi, kreativitas, dan berpikir kritis. Salah satunya melalui Peraturan Menteri

Pendidikan dan Kebudayaan (Permendikbud) Nomor 23 Tahun 2015 tentang Penumbuhan Budi Pekerti yang terimplementasikan melalui kegiatan literasi selama 15 menit sebelum kegiatan belajar mengajar dimulai.

Pokok masalah yang dikaji dalam tulisan ini adalah perkembangan teknologi belum mampu mendukung gerakan literasi bagi generasi muda. Peran penting literasi digital dalam menangkal radikalisme bagi generasi muda. Dari hasil penelitian saya di kelas tentang pemanfaatan *smartphone* yang dimiliki oleh mahasiswa selama ini. Sepuluh dari tiga puluh enam siswa yang memilih *smartphone* digunakan untuk mencari sumber belajar dan pengembangan diri, sedangkan yang lainnya *smartphone* digunakan untuk selfie, menonton film, media sosial, tanpa tidak ada kegiatan membaca. Selain itu, mereka juga mudah percaya dari berita yang muncul di internet. Banyak dari mereka yang terpancing isu-isu *hoax* sehingga banyak radikalisme mulai menjangkiti generasi muda karena kurangnya daya kritis terhadap hasil bacaan secara digital. Dari hal itu, saya mendapatkan rumusan masalah sebagai berikut : mengapa generasi muda sekarang enggan membaca, padahal teknologi semakin canggih? Bagaimana cara membiasakan penggunaan *smartphone* untuk kegiatan literasi? bagaimana cara menyadarkan generasi muda akan pentingnya literasi digital yang tidak bisa mereka lepaskan dalam kehidupan sehari-hari? Oleh karena itu, saya akan memaparkan tentang alasan-alasan perkembangan teknologi belum mampu

mendukung gerakan literasi bagi generasi muda dan pentingnya literasi digital dalam menangkal radikalisme bagi generasi muda.

Tujuan dari penulisan ini adalah mengetahui alasan-alasan perkembangan teknologi belum mampu mendukung gerakan literasi bagi generasi muda dan mengetahui pentingnya literasi digital dalam menangkal radikalisme bagi generasi muda. Manfaat dalam penulisan ini adalah memberikan kesadaran bagi generasi muda pentingnya literasi digital dan kedewasaan dalam menanggapi isu-isu yang beredar di internet.

Metode

Metode yang digunakan dalam ini penulisan adalah studi pustaka dan pengamatan. Studi pustaka diperoleh melalui literatur-literatur yang mendukung penulisan ini seperti dari sumber jurnal, buku, ataupun elektronik. Adapun metode pengamatan dilakukan melalui kegiatan perkuliahan di kelas ketika yang mengajak mahasiswa dalam melakukan eksplorasi referensi baik dalam diskusi kelompok maupun pemaparan materi.

Pembahasan

Penyebab Perkembangan Teknologi Belum Mampu Mendukung Gerakan Literasi

Menurut kamus besar bahasa Indonesia literasi adalah kemampuan menulis dan membaca, pengetahuan

atau ketrampilan dalam bidang atau aktivitas tertentu, kemampuan individu dalam mengolah informasi dan pengetahuan untuk kecakapan hidup (<http://kbbi.kemendikbud.go.id>). Ini menunjukkan bahwa literasi memerlukan pemikiran dalam memahami apa yang dibaca sehingga menumbuhkan sikap kritis bagi generasi muda. Tanpa literasi otak akan tumpul, karena otak bak pisau jika tidak diasah terus menerus lama-lama akan tumpul. Semakin banyak generasi muda berliterasi, maka semakin meningkatkan pemahaman dan tingkat penyerapan informasi yang didapat dari membaca sebuah teks.

Perkembangan teknologi belum mampu mendukung generasi muda berliterasi. Buktinya, akses internet belum mampu memperbaiki kualitas berfikir generasi muda. Misalnya, internet untuk menonton *beauty vlogger* di *youtube* dengan alasan lebih mudah dan menarik. Internet untuk bermain sosial media, seperti mengulik kehidupan orang lain yang tidak perlu, memposting kehidupan pribadi, dan mengikuti *trend*. Hal ini menyebabkan gosip dan isu *hoax* muncul sehingga banyak generasi muda mudah terbawa arus, terombang-ambing oleh informasi yang belum jelas kebenarannya. Maka, literasi penting agar generasi muda semakin berfikir kritis dalam menyikapi berbagai perkembangan sehingga tidak mudah terpancing emosi dan mudah dihasut.

Mentalitas generasi muda yang instan, hedonis, dan pragmatis menjadi salah satu faktor internal

kurangnya literasi. Meskipun banyak generasi muda memiliki *smartphone*, laptop, ipad, dan sejenisnya, tetapi pemanfaatnya sebatas gaya hidup saja. Sifat malas adalah pemicu utama mereka enggan mengakses *ebook*, atau bahan materi pembelajaran lainnya padahal membaca adalah kebutuhan dan jantung generasi muda. Kemalasan ini dipicu karena banyak dari mereka sudah terbiasa hidup dalam zona nyaman sehingga tidak memiliki tantangan untuk lebih baik. Maka, kemalasan harus segera dihilangkan melalui kesadaran dalam jiwa generasi akan tantangan masa depan yang semakin ketat.

Kesadaran akan pentingnya literasi belum menjadi jiwa generasi muda. Pemahaman literasi generasi muda hanya sebatas membaca, padahal literasi adalah sebuah proses membuka pikiran untuk memahami berbagai hal sehingga menjadi generasi muda yang kritis. Pentingnya literasi sudah dicontohkan oleh *founding father* bangsa, seperti Bung Hatta dengan salah satu semboyannya adalah Aku rela dipenjara asalkan bersama buku, karena dengan buku aku bebas. Hal ini menunjukkan pentingnya literasi mampu membebaskan belenggu karena membaca menjadikan generasi muda tidak mudah terjajah melalui kemampuannya dalam menyikapi suatu permasalahan. Maka, jika generasi muda menyadari esensi dari literasi maka membaca akan menjadi candu diikuti dengan kemampuan generasi muda yang semakin canggih teknologinya. Maka, generasi muda Indonesia akan siap menghadapi tantangan zaman.

Lingkungan pergaulan, baik di kampus maupun tempat tinggal menjadi penyebab menurunnya literasi generasi muda. Jika salah memilih teman, maka salah sasaran terhadap perkembangan teknologi. Misalnya, bermain sosial media, *streaming* film, mendownload musik, dan lain-lain, yang tidak ada kaitannya dengan pengembangan diri. Generasi muda yang tinggal di keluarga tidak gemar membaca akan menghasilkan literasi rendah. Oleh karena itu, diperlukan sinergisitas dari berbagai pihak, terutama sekolah dan orangtua agar melakukan pendampingan dan motivasi kepada generasi muda untuk gemar berliterasi. Di samping, generasi muda harus selektif dalam memilih teman yang mempunyai kebiasaan literasi sehingga secara tidak langsung akan meniru kebiasaan teman tersebut maka generasi muda menjadi kritis dan siap menghadapi tantangan abad 21.

Peranan Literasi Digital dalam Menangkal Radikalisme Bagi Generasi Muda

Istilah radikalisme berasal dari bahasa Latin “radix” yang artinya akar, pangkal, bagian bawah, atau bisa juga berarti menyeluruh, habis-habisan dan amat keras untuk menuntut perubahan. Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) radikalisme berarti (1) paham atau aliran yang radikal dalam politik; (2) paham atau aliran yang menginginkan perubahan atau pembaharuan sosial dan politik dengan cara kekerasan atau drastis; (3) sikap ekstrem dalam aliran politik

(Pusat Bahasa Depdiknas RI, Kamus Bahasa Indonesia, hlm. 1151-1152).

Dewasa ini isu tentang radikalisme yang mengatasnamakan agama sedang naik daun dan menjadi konsumsi internasional. Indonesia sebagai negara yang mayoritas muslim menjadi sorotan internasional. Berbagai peristiwa teror telah memakan banyak korban dan berdampak luas terhadap kehidupan sosial masyarakat Indonesia. Hal itu terjadi karena isu-isu radikalisme bak jamur di musim kemarau. Kasus-kasus yang terkait radikalisme seperti ahmadiyah, bom di masjid polres Cirebon, bom buku, perekrutan anggota NII dengan cara cuci otak dan lain-lain adalah terkait dengan agama. Namun sayangnya, isu agama yang muncul bukan yang tampak damai, sejuk dan toleran sebagaimana misi agama itu sendiri, melainkan justru berwajah keras, memaksa, dan intoleran.

Salah satu penyebab lahirnya sikap radikal itu karena menganggap bahwa agamanya sendiri yang benar, sedangkan yang lain salah. Ada juga kalangan yang memaksa orang lain untuk mengikuti jalan pikirannya. Untuk memperjuangkan keyakinannya mereka tidak segan-segan menggunakan kekerasan, hingga meledakan bom yang dirakitnya sendiri. Generasi muda merupakan kalangan yang banyak menjadi target tujuan radikalisme. Terutama generasi muda yang mudah terpancing dari informasi yang tersebar di dunia maya. Maka, literasi penting bagi generasi muda.

Membaca merupakan wahyu Allah pertama Nabi Muhammad Saw yang disampaikan oleh Malaikat Jibril sehingga turunlah Surat Al-Alaq ayat 1-5. Hal ini menjadikan dasar betapa pentingnya membaca. Maka, tidak heran jika para *founding father* Bangsa Indonesia sangat dekat sekali dengan membaca. Salah satunya, Bung Hatta sosok proklamator yang mengatakan bahwa buku mampu membebaskan beliau walaupun secara fisik beliau berada di penjara. Kebebasan jiwa merupakan motor penggerak individu untuk terus maju agar lebih baik. Begitupula para pahlawan dengan semangat kebebasan dalam jiwanya menjadi spirit utama melawan penjajahan. Ini menunjukkan bahwa membaca merupakan kebutuhan vital bagi generasi muda agar mampu melanjutkan cita-cita para pahlawan.

Generasi muda sekarang dikenal sebagai generasi net atau generasi internet atau *iGeneration* yaitu generasi yang mampu mengaplikasikan semua kegiatan dalam satu waktu, seperti *nge-tweet* menggunakan ponsel, *browsing* dengan PC, dan mendengarkan musik menggunakan *headset*. Pengenalan teknologi sudah dimulai sejak kecil sehingga secara tidak langsung mempengaruhi kepribadian. Maka, tidak heran jika teknologi harus menjadi sarana utama dalam mendukung literasi generasi muda. Literasi digital adalah kemampuan untuk memahami informasi berbasis komputer. Kecanggihan generasi muda dalam menggunakan akses digital untuk pengembangan diri bukanlah perkara yang diragukan lagi (<http://kbbi.kemendikbud.go.id>).

Salah satu literasi digital adalah penggunaan perpustakaan online yang bisa diakses kapan pun dan di mana pun. *World Digital Library* merupakan perpustakaan di UNESCO Paris yang diresmikan pada 21 April 1999. Perpustakaan tersebut menyediakan berbagai kebudayaan dunia yang bisa diakses secara *free* dan disajikan multibahasa. Sumber-sumber tersebut seperti manuskrip, peta, buku langka, partitur musik, rekaman, film, cetakan, foto, rancangan arsitektur, dan berbagai bahan budaya lainnya. Indonesia juga telah memiliki perpustakaan digital, yaitu iJakarta yang diluncurkan pada puncak acara Hari Anak Jakarta Membaca (Hanjaba) pada 13 Oktober 2015. Berbagai sumber belajar tersedia, dari buku generasi muda dan sekolah, kuliah, ilmu pengetahuan umum, biografi, sejarah, dan buku-buku populer dapat diakses secara gratis.

Perpustakaan online sebagai salah satu bentuk literasi digital. Hal ini sangat potensial karena generasi muda yang tidak bisa lepas dari *smartphone*. Terlebih akses internet di berbagai tempat sudah tersedia, seperti di sekolah, *cafe*, pusat perbelanjaan, atau tempat bermain. Permasalahan utama adalah mental generasi muda yang tidak mau membaca walaupun fasilitas mendukung. Hal ini diperlukan suatu sinergisitas dari berbagai pihak terutama orangtua yang telah memberikan fasilitas tersebut perlu mendampingi anak-anaknya. Perpustakaan online didukung oleh mentalitas generasi muda yang gemar membaca akan membuat generasi muda menjadi generasi yang siap menghadapi

tantangan abad ke- 21. Maka, adanya perpustakaan digital bertujuan agar generasi muda mampu mempunyai kemampuan berkomunikasi, berkreaitivitas, berkolaborasi, dan berfikir kritis.

Program bimbingan belajar online merupakan salah satu bentuk literasi digital. Dengan teknologi, generasi muda dapat dengan mudah mencari materi pembelajaran melalui internet. Siswa juga dapat menonton video interaktif di *youtube* yang dapat membantunya belajar. Program bimbingan ini banyak diminati siswa di Indonesia karena waktu dan tempat bimbingan yang fleksibel dan hanya bermodalkan *smartphone* dan akses internet. Program bimbingan secara online tidak terbentur oleh ruang dan waktu yang harus bertatap muka. Di sekolah saya, program bimbingan online sudah dimulai seperti ada beberapa mata generasi mudaan yang sistem ulangannya sudah berbasis digital. Sistem digital ini juga mengajar ke generasi muda untuk jujur karena sudah disetting kapan waktu diakses dan berapa lama waktu mengerjakan. Jika batas waktunya habis secara langsung aplikasi tersebut menutup. Hal ini juga mengajak siswa untuk berliterasi secara tidak langsung sebagai kebiasaan.

Digitalisasi juga merambah pada forum kepenulisan salah satunya Forum Lingkar Pena (FLP) yang didirikan oleh Helvy Tiana Rosa 22 Februari 1997 di Jakarta. Forum penulis seperti ini akan menjadi cikal bakal lahirnya penulis dan sastrawan muda. Apalagi dengan perkembangan teknologi, sehingga forum ini

bisa dilakukan tanpa adanya sekat tempat dan waktu karena bisa dilakukan kapan saja dan di mana saja asal mempunyai akses internet. Berbagai hasil pemikiran dari banyak penulis membuat generasi muda semakin banyak belajar dari berbagai sumber. Forum ini juga menjadikan sebuah lingkungan yang positif bagi generasi muda untuk mengembangkan dirinya melalui aktif menulis dan menguploadnya di internet. Semakin banyak generasi muda yang bergabung dengan forum kepenulisan menjadikan semakin banyak generasi muda yang kritis, kreatif dan tanggap.

Meningkatkan literasi generasi muda tidak bisa lepas dari peran dunia pendidikan. Berdasarkan Pasal 3 Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional tujuan pendidikan nasional adalah mengembangkan potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga Negara yang demokratis serta bertanggung jawab. Untuk mengimplemetasikannya setiap satuan pendidikan melakukan kegiatan literasi pada jam pertama selama 15 menit setiap hari. Generasi muda dibiasakan untuk mempresentasikan dari apa yang dibaca di depan kelas.

Tantangan dunia yang semakin holistik menyebabkan generasi muda harus mempunyai karakter positif yang kuat agar tidak mudah terbawa arus yang salah. Radikalisme, berbagai konflik di dalam negara

yang bersifat Suku, Agama, Ras, dan Antar Golongan (SARA), krisis kepercayaan terhadap aparatur dan institusi Negara, Korupsi yang melibatkan anggota dewan, pengusaha, dan aparat penegak hukum semakin merajalela, saling menghujat satu sama lain, jurang pemisah antara kaya dan miskin semakin lebar, dan fenomena lainnya yang cenderung mengarah kepada disintegrasi bangsa. Pengaruh dari luar, seperti liberalisme, materialisme, sekulerisme, hedonisme, dan konsumerisme mempengaruhi pola pikir dan perilaku bangsa ini (Kementerian Pendidikan Dan Kebudayaan, 2016: 2). Maka, untuk menghadapi semua itu diperlukan kesadaran generasi muda agar berfikir kritis, aktif, dan kreatif melalui kebiasaan berliterasi.

Dalam kehidupan modern ini, setiap orang dituntut mempunyai daya baca yang tinggi. Perkembangan teknologi yang kian pesat membutuhkan generasi berkualitas tinggi untuk menciptakan teknologi yang lebih maju lagi. Untuk menjadi generasi yang berkualitas tinggi tak bisa lepas dari membaca. Bahkan ada pendapat yang mengatakan bahwa membaca dapat meringkas waktu. Jika generasi muda membaca sebuah buku yang berisi tentang pengalaman dan pembelajaran berharga penulis selama hidupnya. Berarti generasi muda telah belajar pengalaman berharga berharga dari penulis. Jika membaca 4 buku 1 bulan dengan rata-rata penulis yang sama, kita bisa mendapatkan pengalaman banyak penulis selama 160 tahun. Padahal usia kita rata-rata hanya mencapai sekitar 70 tahun.

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia kreativitas adalah kemampuan untuk mencipta, daya cipta; perihal berkreasi, kekreatifan (kbbi.kemendikbud.go.id). Literasi menyebabkan generasi muda menjadi kreativitas. Sebab, berliterasi membuka cakrawala generasi muda dan memperoleh hal-hal baru yang dapat memberikan ide-ide baru yang bisa generasi muda ciptakan. Misalnya, kegiatan karya ilmiah remaja yang *notabane* mengharuskan generasi muda untuk berliterasi mencari pemecahan masalah dari apa yang mereka akan teliti. Generasi muda harus aktif mencari berbagai permasalahan, membuat hipotesa, mengkaji beberapa teori, sampai membuat kesimpulan. Kegiatan ini adalah aplikasi dari literasi sehingga generasi muda yang mengikuti ekstra karya ilmiah cenderung memiliki daya kreativitas tinggi.

Generasi muda yang sudah kecanduan membaca sebagai kebiasaan menghasilkan daya kolaborasi. Kolaborasi adalah (perbuatan) kerja sama (dengan musuh dan sebagainya), (perbuatan) kerja sama untuk membuat sesuatu (kbbi.kemendikbud.go.id). Berliterasi menjadikan generasi muda mampu bergaul dengan siapa saja. Sebab, berliterasi sudah membiasakan generasi muda mengenal berbagai karakter lewat apa yang dibacanya. Lewat penguasaan informasi yang diperoleh dari membaca, maka di mana pun dia berada mampu beradaptasi dan melakukan kolaborasi dengan lingkungan yang baru. Sebab, interaksi sosial terjadi sehingga antara lawan bicara tidak mengalami missing

komunikasi. Inilah salah satu peran penting dari literasi. Misalnya, seorang generasi muda yang terbiasa literasi ketika ditunjuk untuk mewakili sekolah dalam ajang perlombaan, maka dia mampu berkolaborasi dengan teman atau kakak kelas atau bahkan adik kelas yang tidak dia kenal.

Komunikasi adalah pengiriman dan penerimaan pesan atau berita antara dua orang atau lebih sehingga pesan yang dimaksud dapat dipahami; hubungan, kontak, perhubungan (kbbi.kemendikbud.go.id). Komunikasi terjadi apabila pesan sampai kepada penerima pesan. Generasi muda mampu berkomunikasi jika terbiasa berliterasi karena ibaratnya membaca adalah nutrisi otak sehingga dia mampu menyampaikan isi dari apa yang dibacanya. Berbeda dengan generasi muda yang tidak suka berliterasi, mereka cenderung diam dan sulit untuk beradaptasi dengan hal-hal baru. Generasi muda yang gemar berliterasi dia akan mampu berkomunikasi ketika diajak berdiskusi sehingga diskusinya jalan. Misalnya, ketika di kelas ada kegiatan presentasi tugas, maka akan terlihat antara generasi muda yang suka berliterasi dengan generasi muda yang tidak suka berliterasi. Keaktifan dalam berkomunikasi terlihat dari aktivitas bertanya, menjawab, menyanggah, atau bahkan memberikan masukan. Maka, komunikasi merupakan salah satu peranan dari literasi bagi generasi muda.

Berfikir kritis adalah tajam dalam penganalisisan (kbbi.kemendikbud.go.id). Generasi muda yang mampu berfikir kritis rata-rata mereka mempunyai kebiasaan

berliterasi. Hal ini bisa dilihat, generasi muda yang tergabung dalam kegiatan jurnalis atau karya ilmiah cenderung mempunyai kekritisian dalam menyikapi berbagai hal. Salah satunya, ketika dia mendapatkan informasi, maka generasi muda tersebut tidak langsung percaya. Namun, generasi muda tersebut akan mengkajinya dan mampu menyimpulkan. Berfikir kritis adalah manfaat yang esensi dari berliterasi. Maka, generasi muda harus memiliki kesadaran untuk berliterasi agar siap menghadapi tantangan zaman.

Dengan demikian pentingnya literasi digital bagi generasi muda akan menangkal radikalisme. Hal ini disebabkan oleh literasi digital memberikan sikap kritis, kreativitas, kolaborasi, dan komunikasi. Berbekal empat sikap tersebut maka generasi muda tidak mudah diombang-ambing oleh isu-isu yang berkembang di dunia maya. Sebab digitalisasi tidak terlepas dari generasi muda. Maka, literasi digital penting bagi generasi muda.

Kesimpulan

Perkembangan teknologi belum mampu mendukung gerakan literasi bagi generasi muda disebabkan oleh banyak faktor yang saling terkait. Faktor internal meliputi mentalitas generasi muda yang malas dan kurangnya pengetahuan akan esensi literasi, meskipun mahir berteknologi. Faktor eksternal meliputi lingkungan tempat tinggal, sekolah dan pergaulan yang salah. Maka, literasi digital perlu dikembangkan agar generasi

muda mau berliterasi karena kebiasaan digital tidak bisa lepas dari generasi muda.

Pentingnya kegiatan berliterasi bagi generasi muda yaitu menciptakan ketrampilan berkolaborasi, berkomunikasi, berkreaitivitas dan berfikir kritis sehingga generasi muda siap tidak mudah terpancing isu-isu radikalise yang menyebar di dunia maya. Berbekal empat ketrampilan tersebut menjadikan generasi muda tidak mudah terprovokasi dari isu-isu *hoax* yang bermunculan di *smartphone*-nya. Isu-isu radikalisme yang merajalela di dunia maya sangat membahayakan bagi generasi muda karena jika terpancing maka disintegrasi akan terjadi. Keresahan dalam masyarakat merajalela. Maka, literasi digital penting bagi generasi muda untuk menangkal radikalisme yang marak terjadi terutama informasi dari media elektronik.

Daftar Pustaka

- Novi Kurnia, Peta Gerakan Literasi Digital Di Indonesia: Studi Tentang Pelaku, Ragam Kegiatan, Kelompok Sasaran Dan Mitra, *INFORMASI Kajian Ilmu Komunikasi Volume 47. Nomor 2. Desember 2017.*
- Yanuar Surya Putra. Theoretical Review : Teori Perbedaan Generasi. *Among Makarti Vol.9 No.18, Desember 2016.*

Sumber artikel di internet

- Tony Firman. *Literasi Indonesia yang Belum Merdeka.* Diunduh 2 Agustus 2018, dari <https://tirto.id>.

Yulaningsih, Andi Nur Aminah. *Literasi Indonesia Sangat Rendah*. Diunduh 2 Agustus 2018, dari <https://www.republika.co.id>

Aulia Adam. *Selamat Tinggal Generasi Milenial, Selamat Datang Generasi Z*. Diunduh pada 8 Agustus 2018, dari <https://tirto.id>

Tanti Yulianingsih. *Perpustakaan Digital di Dunia Diresmikan*. Diunduh pada 8 Agustus 2018, dari <https://www.liputan6.com>

Nurudin Abdullah. *Ini Dia iJakarta, Aplikasi Perpustakaan Digital Pertama di Indonesia*. Diunduh pada 8 Agustus 2018 dari <http://jakarta.bisnis.com>

Natali Yustisia. *Teori Generasi*. Diunduh pada 9 Agustus 2018 dari <https://dosen.perbanas.id>

Firas Zakir. *Mengenal Generasi Z*. Diunduh pada 9 Agustus 2018 dari <https://www.kompasiana.com>

Sudiyanto. *Forum Lingkar Pena: 'Pabrik Penulis Cerita'*. Diunduh pada 9 Agustus 2018 dari <https://www.liputan6.com>

CW/RN. *Faktor Penyebab Rendahnya Minat Baca pada Remaja dan Anak*. Diunduh pada 9 Agustus 2018 dari <https://bimba-aiueo.com>

<http://kbbi.kemendikbud.go.id>

TERMINOLOGI MANUSIA DAN INSAN KAMIL DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN DAN IBNU ARABI

Sofyan Rofi

Fakultas Agama Islam/Universitas Muhammadiyah Jember
sofyan.rofi@unmuhjember.ac.id

Benny Prasetya

STAI Muhammadiyah Probolinggo
prasetyabenny@gmail.com

Bahar Agus Setiawan

Fakultas Agama Islam/Universitas Muhammadiyah Jember
baharsetiawan@unmuhjember.ac.id

Abstract

Human beings who continue to experience endless debates. Departing from western theory, starting from Aristotle's theory, Louis Pasteur, to Charles Darwin, who tried to rediscover the nature of the origin of life and human life which states that humans actually came from previous lives. Although the theory is often considered rational but in reality, it still raises many questions and doubts regarding the facts of human creation. The purpose of writing is to describe human terminology in Alquran and Ibn Arabi. The expected results are enlightenment about human nature in realizing our human meaning

Keywords: *Humans, Al-quran, Ibnu Arabi*

Abstrak

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh diskusi panjang tentang hakikat manusia yang terus mengalami perdebatan yang tidak ada akhirnya. Berangkat dari teori barat yang dimulai dari teori Aristoteles, Louis Pasteur, hingga Charles Darwin yang berusaha menemukan kembali hakikat asal-usul hidup dan kehidupan manusia yang menyatakan bahwa manusia sesungguhnya berasal dari kehidupan sebelumnya. Meskipun teori tersebut seringkali dianggap rasional namun pada kenyataannya masih menimbulkan banyak pertanyaan dan keraguan terkait fakta-fakta penciptaan manusia. Tujuan penulisan untuk mendeskripsikan terminology manusia dalam Alqur'an dan Ibnu Arabi. Hasil yang diharapkan ada sebuah pencerahan tentang hakikat manusia dalam mewujudkan makna insan kamil.

Keywords: Manusia, Al-quran, Ibnu Arabi

Pendahuluan

Hakikat manusia sebagai makhluk Tuhan mempunyai berbagai pandangan dalam proses penciptaan, perkembangan maupun tugas yang hendak diembannya. Kesempurnaan yang dimiliki manusia sebagai makhluk Tuhan memiliki konsekuensi logis sebagai khalifah di muka bumi untuk terus dijadikan bahan kajian dan diskusi. Banyak para mufassir memiliki banyak berbeda pendapat dalam mengkaji manusia dalam persepektif Al-qur'an baik itu dalam perspektif tafsir ijmal, tafsir ilmi, tafsir bayani, tafsir maudhu'i dan sebagainya. Untuk mengimplementasikan peran dan tanggungjawab secara baik dan benar inilah para mufassir terus mengembangkan pemikirannya.

Penemuan para ahli tentang manusia baik dalam bidang ilmu pengetahuan dan teknologi yang sedemikian canggih, masih menyisahkan permasalahan yang hingga kini belum mampu dijawab dan dijabarkan oleh manusia secara eksak dan ilmiah. Masalah tersebut adalah masalah tentang asal-usul kejadian manusia. Sering sekali para ahli ilmu pengetahuan menjabarkan dan mendukung tentang teori evolusi yang mengatakan bahwa manusia berasal dari makhluk yang mempunyai bentuk maupun kemampuan yang sederhana kemudian mengalami evolusi dan kemudian menjadi manusia yang sekarang ini . Hal ini diperkuat dengan adanya penemuan-penemuan ilmiah berupa fosil seperti jenis *Pithecanthropus* dan *Meghanthropus* (Hasnah, 2009).

Di antara teori barat yang terkenal adalah teori evolusi yang ditawarkan Charles Darwin yang diyakini benar oleh sekelompok orang. Teori tersebut merupakan hasil penelitian yang membutuhkan pembuktian keabsahan teori tersebut. Teori evolusi yang menyatakan bahwa spesies makhluk hidup terus-menerus berevolusi menjadi spesies lain, namun ketika dibandingkan makhluk hidup dengan fosil-fosil mereka, ditemukan bahwa mereka tidak berubah setelah jutaan tahun lamanya (Gaffar, 2016)

Meskipun teori baru tampaknya lebih intens dan tidak rasional, tetapi masih belum mampu menggambarkan “misteri” kehidupan itu sendiri. Karena teori-teori ini tidak dapat memberikan jawaban atas pertanyaan tentang apa asal mula kehidupan per-

tama. Karena itu, orang jadi bingung. Di abad pertengahan-Karim al-Qur'anul dan bisa dibilang salah satu pintu pencuri kegelapan teori ini dengan fakta-fakta penciptaan manusia sangat kompleks dan ajaib (Rahmatiah, 2015)

Disamping itu pula banyak para ahli yang menyebutkan tentang hakikat manusia diantaranya manusia sebagai *animal rationale* (hewan yang rasional atau berpikir), *animal symbolicum* (hewan yang menggunakan symbol) dan *animal educandum* (hewan yang bisa dididik). Tiga istilah ini menggunakan kata animal atau hewan dalam menjelaskan manusia. Hal ini mengakibatkan banyak orang terutama dari kalangan Islam tidak sependapat dengan ide tersebut. Dalam Islam hewan dan manusia adalah dua makhluk yang sangat berbeda. Manusia diciptakan Allah sebagai makhluk sempurna dengan berbagai potensi yang tidak diberikan kepada hewan, seperti potensi akal dan potensi agama. Jadi jelas bagaimanapun keadaannya, manusia tidak pernah sama dengan hewan. (Khasinah, 2013)

Al-Qur'an sebagai sumber ilmu telah menggambarkan bagaimana hakekat kemanusiaan mulai dari asal usul penciptaan manusia, potensi yang diberikan Allah kepada manusia dan tugas serta tujuan dari penciptaan manusia itu sendiri. Manusia dalam perspektif saintis Muslim memperkuat dan membuktikan kesesuaian antara konsep al-Qur'an dan konsep ilmu pengetahuan. Konsep manusia dalam

perspektif sains Barat (sekuler) meniadakan unsur Sang Pencipta dalam proses keberadaan manusia. Konsep ini semakin melemah dan mendapat banyak bantahan dari berbagai pihak (Kurniawati & Bakhtiar, 2018)

Memahami manusia bisa dilihat dari berbagai perspektif, salah satunya adalah memahami manusia dalam perspektif filosofis. Seperti halnya Ibnu Arabi menjelaskan tentang manusia bahwasanya hakikat manusia bukan hanya persoalan fisik namun apa yang ada dibalik tubuh, kebudayaan dan hubungannya dengan Tuhan serta manusia lainnya. Dalam dunia Islam filsuf yang menaruh perhatian besar terhadap filsafat manusia adalah Ibnu Arabi terutama melalui karyanya *Al-Futuh Al-Makkiyah* dan *Fushus Al-Hikam*. Arabi membahas hakikat manusia terkait dengan Tuhan, cosmos dan jalan menjadi manusia sempurna. Arabi yang memiliki nama lengkap Abu Bakar Muhammad Ibnu Al Arabi yang lahir di Spanyol pada tanggal 17 Ramadhan 560 H bertepatan dengan tanggal 28 Juli 1165 M. (Susanto, 2014)

Penelitian ini untuk mendeskripsikan hakikat manusia dalam perspektif Al quran dan Ibnu Al Farabi. Penelitian ini diharapkan memiliki sebuah kontribusi dalam memperkaya khasanah keilmuan dalam mengembangkan konsep tentang Hakikat Manusia. Dengan mengetahui konsep manusia akan membangun kesadaran mewujudkan insan kamil.

Manusia dan Insan Kamil dalam Perspektif Al-Qur'an

Selama sejarah kehidupannya, manusia terus senantiasa berusaha memahami hakikat dirinya. Dinamika perkembangan manusia dalam pergumulan mencari hakikat jati dirinya telah banyak melahirkan berbagai teori dari banyak aliran filsafat. Tidak ada satupun dari teori itu yang dapat memuaskan pencarian manusia, karena keterbatasan yang dimiliki manusia itu sendiri. Teori yang telah diterima di lingkungan suatu aliran filsafat, dalam kenyataannya bersamaan dengan berjalannya waktu, kerap kali dirasakan belum memadai. Kenyataan ini menunjukkan bahwa hakikat manusia yang ditemukannya itu, tidak lebih dari wacana kebenaran kodrati yang bersifat nisbi. Kebenaran demikian cepat atau lambat akan selalu diragukan, karena sumbernya hanya pemikiran manusia yang sedang meragukan kemanusiaannya.

Penganut teori kognitif menyebut manusia sebagai homo sapiens (manusia berpikir). Menurut aliran ini manusia tidak di pandang lagi sebagai makhluk yang bereaksi secara pasif pada lingkungannya, makhluk yang selalu berfikir. Penganut teori kognitif mengecam pendapat yang cenderung menganggap pikiran itu tidak nyata karena tampak tidak memengaruhi peristiwa. Padahal berpikir, memutuskan, menyatakan, memahami, dan sebagainya adalah fakta kehidupan manusia. Sementara di dalam Al-Qur'an terdapat 4

kata atau istilah yang digunakan untuk menunjukkan manusia. Pertama, kata *ins* yang kemudian membentuk kata *insan* dan *unas*. Kata “*insan*” diambil dari kata “*uns*” yang mempunyai arti jinak, tidak liar, senang hati, tampak atau terlihat. Kata *insan* disebutkan dalam al-Qur’an sebanyak 65 kali, diantaranya (al-alaq/96: 5) (Rahmatiah, 2015),

Konsep Islam selalu dihubungkan pada sifat psikologis atau spiritual manusia sebagai makhluk yang berpikir, diberi ilmu, dan memikul amanah. *Insan* adalah makhluk yang menjadi (*becoming*) dan terus bergerak maju ke arah kesempurnaan.

Manusia merupakan masalah yang menarik untuk dikaji, karena disamping sebagai salah satu obyek kajian filsafat, juga dapat dilihat bahwa segala peristiwa yang terjadi di alam ini pada dasarnya berkaitan dengan manusia. Karena itulah lahir beraneka ragam pendapat. Kajian falsafah manusia dalam al-Qur’an merupakan analisis terhadap diri manusia dari sudut filsafat guna menemukan hakekat manusia dan hal-hal yang terkait dengannya, sebagai sumber utama dalam pengkajian ajaran agama, sehingga tulisan ini dapat memberi sumbangan dan memperkaya khasanah keilmuan. Disamping untuk mengembangkan konsep tentang manusia (Damis, 2014)

Kajian tentang manusia memang sudah cukup banyak dalam literatur Islam, terutama apada kajian filsuf dan mutakallimin, termasuk juga pada para ahli filsuf fikih. Para ulama Islam klasik, baik filsuf,

mutakallimin atau juga ahli ushul melihat manusia hanya sebagai hamba Allah yang diberi akal dan dilengkapi dengan sejumlah potensi atau *istitha'ah*, kebebasan memilih atau berkehendak dan kebebasan bertindak dengan adanya tanggung jawab. Dalam berbagai literatur, entah itu filsafat, tasawuf, pendidikan islam, serta tafsir sendiri manusia memiliki arti yang berbeda disetiap bidang keilmuan tersebut. Membahas tentang makna manusia memang tak ada habisnya sehingga akan selalu menghasilkan pertanyaan dan pengetahuan baru yang muncul jika membahas tentang manusia.

Manusia telah lama berupaya memahami dirinya bahkan sudah beribu-ribu tahun, tetapi gambaran yang pasti tentang dirinya sulit untuk didapat dengan menggunakan nalar semata. Oleh karena itu manusia butuh mendapatkan pengetahuan atau informasi lebih detail dari pihak lain yang akan menggambarkan dirinya secara utuh, dan Al-qur'an yang mampu memberikan penjelasan secara utuh tentang dirinya. Al-quran adalah kitab suci yang diyakini oleh umat Islam yang banyak memberikan gambaran dan informasi lebih utuh. (Hariyanto, 2015). Hakekat manusia dalam al-Qur'an adalah keturunan adam yang memiliki dimensi sosial dan kultural serta bertanggung jawab (Damis, 2014).

Kajian al-Qur'an selalu mengalami perkembangan yang cukup dinamis, seiring dengan akselerasi perkembangan kondisi sosial-budaya dan peradaban manusia. Hal ini terbukti dengan munculnya karya-karya tafsir, mulai dari yang klasik sampai kontemporer,

dengan berbagai corak, metode dan pendekatan yang digunakan.

Para ahli mencoba memaparkan dengan segala kemampuan secara ilmiah tentang teori evolusi yang mengatakan bahwa manusia berasal dari makhluk yang mempunyai bentuk maupun kemampuan yang sederhana kemudian mengalami evolusi dan kemudian menjadi manusia yang sekarang ini. Hal ini diperkuat dengan adanya penemuan-penemuan ilmiah berupa fosil seperti jenis *Pithecanthropus* dan *Meghanthropus*. (Hasnah, 2009)

Bangunan teori Barat yang membahas tentang manusia banyak ditentang oleh para ahli agama Hal ini didasarkan pada berita-berita dan informasi-informasi yang terdapat pada kitab suci masing-masing agama yang mengatakan bahwa Adam adalah manusia pertama. Para ilmuwan saat ini telah memaparkan tentang proses perkembangan manusia merupakan pertemuan antara ovum (sel kelamin perempuan) yang dibuahi oleh sperma (sel kelamin jantan). Tetapi jauh sebelumnya Al-qur'an telah menegaskan bahwa proses perkembangan manusia berawal dari nutfah Dia (Allah) menciptakannya dan kemudian Allah menentukan safat-sifat dan nasibnya. Penciptaan manusia dan aspek-aspeknya yang luar biasa itu ditegaskan dalam banyak ayat. (Hasnah, 2009)

Dalam Al-qur'an digambarkan bahwa manusia diciptakan setelah Allah swt menciptakan malaikat dan iblis. Penjelasan ini disampaikan dalam suatu dialog

antara Allah dan malaikat dalam surat as-Shad, yaitu: *(Ingatlah) ketika Tuhan-Mu berfirman kepada malaikat: "Sesungguhnya Aku akan menciptakan basyar dari tanah", Maka apabila telah Aku sempurnakan kejadiannya dan telah Aku tiupkan kepadanya ruh (ciptaan) Ku, maka hendaklah kamu bersujud kepadanya.* (QS. al-Shad, 38: 71-72).

Lafadz "Basyar" pada ayat di atas merupakan salah satu lafadz untuk menyebut manusia yang diciptakan dari tanah yang kemudian oleh Allah swt menamai Adam. Lebih jelas lagi, Allah menerangkan asal muasal manusia dalam firman-Nya: *"dan (ingatlah), ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat; "Sesungguhnya Aku akan menciptakan seorang manusia dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk", maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah Aku tiupkan ke dalamnya ruh (ciptaan) Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud.* (QS. al-Hijr :14, 28-29).(Arifin, 2016)

Sedangkan Mengenai persoalan tubuh manusia atau jasmani tidak ada pembahasan yang yang krusial, namun memasuki wilayah rohani (psikis) yang immaterial menimbulkan banyak perbedaan, tetapi keduanya dalam satu hubungan yang harmonis dan saling kait mengkait sehingga ketiadaan salah satu akan menghilangkan wujud yang lainnya.(Arifin, 2016)

Ruh (roh) sebagaimana apa yang disampaikan pada surah al-Shad dan al-Hijr di atas, menurut M. Chirzin merupakan sumber perbedaan antara lumpur dengan

manusia, energi yang sangat menakjubkan dan kekuatan yang relatif tidak terbatas. Energi ini tidak terbatas pada Adam, tetapi ada pada setiap manusia, sekalipun dengan konsentrasi-konsentrasi, yang membedakan manusia dengan makhluk-makhluk lainnya. Energi ini dalam unit-unit kecil sesuai dengan masing-masing anggota ras manusia. Tuhan mengambil dari "punggung anak Adam" benih mereka dan menyuruhnya bersaksi atas diri mereka sendiri bahwa "dia adalah Tuhan mereka". Ini berarti bahwa energi yang dimasukkan oleh Tuhan ke dalam Adam sudah ada pada setiap orang sejak awal penciptaan. (Arifin, 2016; Damis, 2014)

Dari kedua ayat di atas, jelas menunjukkan bahwa manusia pada awalnya adalah berupa benda mati, seperti tanah pada umumnya, tetapi kemudian dilengkapi dengan ruh yang membuat manusia itu bisa melakukan sesuatu, seperti mengenal sesuatu disekitarnya. (Arifin, 2016). Menurut Ibnu Qayyim bahwa kekuatan-kekuatan yang terdapat di badan juga disebut ruh (spirit), sehingga ruhlah yang melihat, mendengar dan lain-lain, tetapi secara khusus merupakan kekuatan berma'rifatullah, kembali kepadaNya, mencintainya dan keinginan untuk mencari dan bersamaNya. Karena itu, fungsi ruh menghidupkan dan memberikan kekuatan pada jasad, maka dapat dikatakan sebagai potensi kehidupan bagi segala sesuatu (Damis, 2014).

Dengan demikian terbantahlah teori evolusi yang mengatakan bahwa manusia berasal dari makhluk yang mempunyai bentuk maupun kemampuan yang

sederhana kemudian mengalami evolusi dan kemudian menjadi manusia yang sekarang ini. Sebab Al-qur'an juga memaparkan lebih detail tentang kejadian manusia, dijelaskan disana bahwa Allah telah menciptakan manusia pertama, yaitu Adam a.s, adalah dari tanah. Kemudian dari Adam diciptakan istrinya Hawa, dari kedua jenis ini berkembang biak manusia dalam proses yang banyak. Dan dapat pula berarti bahwa manusia diciptakan Allah berasal dari sel mani, yaitu perkawinan sperma laki-laki dengan ovum di dalam rahim wanita. Kedua sel itu berasal dari darah, darah berasal dari makanan yang dimakan manusia. Makanan manusia ada yang berasal dari tumbuh-tumbuhan dan ada yang berasal dari binatang ternak atau hewan-hewan yang lain. Semuanya itu berasal dari tanah sekalipun telah melalui beberapa proses. Karena itu tidaklah salah jika dikatakan bahwa manusia itu berasal dari tanah.

Hal diatas dijelaskan oleh Allah dalam surat Al-Hajj ayat 5 yang artinya; *"Hai manusia, jika kamu dalam keraguan tentang kebangkitan (dari kubur), maka (ketahuilah) sesungguhnya Kami telah menjadikan kamu dari tanah, kemudian dari setetes mani, kemudian dari segumpal darah, kemudian dari segumpal daging yang sempurna kejadiannya dan yang tidak sempurna, agar Kami jelaskan kepada kamu dan Kami tetapkan dalam rahim, apa yang Kami kehendaki sampai waktu yang sudah ditentukan, kemudian Kami keluarkan kamu sebagai bayi, kemudian (dengan berangsur-angsur) kamu sampailah kepada kedewasaan, dan di antara*

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

Al-qur'an juga menjelaskan tentang manusia dengan tiga sebutan, yakni; Al-Basyar, An-Nas dan Al-Insan yang semuanya biasanya dimaknai dengan makna manusia, padahal makna masing-masing jika ditinjau dari segi bahasa memiliki makna yang berbeda. Seperti halnya Al-basyar yang jika ditinjau dari segi bahasa bermakna sesuatu yang tampak baik dan indah, bergembira, menggembarakan, memperhatikan atau mengurus suatu dan pengertian ini menunjukkan bahwa manusia adalah makhluk biologis. Sedangkan pemaknaan An-nas menunjukkan eksistensi manusia sebagai makhluk sosial secara keseluruhan tanpa melihat status keimanan maupun kekafiran, kata An-nas lebih menonjolkan bahwa manusia merupakan makhluk sosial yang tidak dapat hidup tanpa bantuan dan bersama-sama manusia lainnya. Adapun penamaan manusia dengan kata al-insan secara etimologi dapat diartikan harmonis, lemah lembut, tampak, atau pelupa, disisi lain al-insan juga disebut dalam hubungannya dengan proses penciptaan manusia dan semua konteks al-insan menunjuk pada sifat-sifat psikologis atau spiritual.(Hariyanto, 2015)

Dengan paparan diatas bahwa, manusia adalah makhluk yang dinamis, disamping manusia dibekali akal untuk senantiasa mampu menetapkan apa yang menjadi pilihannya dalam hidup ini. Allah SWT menjelaskan didalam Al-qur'an surat At-tin ayat 4 bahwasanya manusia diciptakan dengan sesempurna mungkin. Bukan berarti manusia tidak akan melakukan hal yang salah namun manusia bisa saja berbuat salah. Disinilah manusia akan diuji oleh Allah SWT mampukah manusia menjaga fitrahnya untuk menjadi akhsanitaqwim (makhluk yang sempurna) ataukah manusia jatuh menjadi asfalasafilin (makhluk yang hina).

Jika manusia mampu mempertahankan jati dirinya sebagai makhluk yang sempurna (akhsanitaqwim) dengan memahami jati dirinya sebagai hamba Allah yang harus senantiasa mengabdikan kepadaNya dengan menjalankan tugas pokok dan fungsinya dimuka bumi ini dengan cara melaksanakan segala perintah Allah SWT dan menjauhi segala laranganNya serta mampu menjalankan kehidupannya bersama-sama manusia lain dan menjaga bumi sesuai perintah Allah SWT maka manusia tersebut akan mampu menjadi manusia yang paripurna atau yang sering disebut oleh sebagian ulama menjadi Insan Kamil.

Terminologi Manusia dan Insan Kamil Perspektif Ibnu Arabi

Memahami manusia bisa dilihat dari berbagai perspektif, salah satunya adalah memahami manusia dalam perspektif filosofis. Seperti halnya Ibnu Arabi menjelaskan tentang manusia bahwasanya hakikat manusia bukan hanya persoalan fisik namun apa yang ada dibalik tubuh, kebudayaan dan hubungannya dengan Tuhan serta manusia lainnya. Dalam dunia Islam filsuf yang menaruh perhatian besar terhadap filsafat manusia adalah Ibnu Arabi terutama melalui karyanya *Al-Futuhat Al-Makkiyah* dan *Fushus Al-Hikam*. Arabi membahas hakikat manusia terkait dengan Tuhan, cosmos dan jalan menjadi manusia sempurna. Arabi yang memiliki nama lengkap Abu Bakar Muhammad Ibnu Al Arabi yang lahir di Spanyol pada tanggal 17 Ramadhan 560 H bertepatan dengan tanggal 28 Juli 1165 M. (Susanto, 2014)

Ibnu Arabi tanpa diragukan adalah pemikir paling penting dan berpengaruh dalam sejarah pemikiran Islam belakangan. Filsafat mistiknya yang kemudian disebut “kesatuan wujud” (*wahdatul wujud*), mendominasi seluruh wilayah muslim belakangan. (Susanto,2014)

Maksud *wahdat al wujud* adalah bahwa Yang Ada hanyalah Wujud Yang Satu, semua alam semesta ini adalah manifestasi dari Yang Satu itu. Wujud Yang Satu itu adalah Allah Ta’ala. Yang Satu itu mencakup atas semua fenomena yang ada dan merupakan sumber daya

akal yang memancar keseluruhan alam semesta. Dalam konteks ini Dia disebut *al Hakekat al Muhammadiyah*. Yang Satu itu adalah sumber dari kosmos yang mengatur alam semesta, maka Dia disebut Jiwa Universal. Yang Satu itu menampakkan perbuatannya pada masing-masing wujud (mikro) yang ada di alam semesta, maka dia disebut dengan Tubuh Universal. Yang Satu itu bila dilihat dari keberadaannya sebagai satu *jauhar* yang menghadap pada seluruh bentuk-bentuk kejadian maka dia berada dalam bentuk *al haba'*.

Dengan bahasa yang ringkas, *wahdat al wujud* adalah suatu konsep yang menyatakan bahwa "*la maujuda illa al wujud al wahid*". Artinya: "Tidak ada yang *maujud* kecuali wujud yang Esa", dan Yang Esa itu berbilang sejumlah bilangan *ta'ayyunat*. Akan tetapi berbilangnya itu tidaklah berarti menjadikannya berbilang dalam Dzat yang wujud itu, sebagaimana berbilangnya jumlah manusia juga tidak berarti bahwa hakikat manusia itu berbilang (Musa, 1963: 248).

Menurut Ibnu Arabi, hanya ada satu realitas dalam eksistensi. Realitas ini kita pandang dari dua sudut yang berbeda, pertama kita namakan *haq*, apabila kita pandang *haq* itu sebagai Essensi dari semua fenomena dan kedua *khalq*, apabila kita pandang sebagai fenomena yang memanifestasikan Essensi itu. *Haq* dan *halq*, Yang Satu dan Yang Banyak hanyalah nama-nama untuk dua aspek subjektif dari satu realitas, ia adalah satu kesatuan nyata tapi ragam dalam empiris. Realitas ini adalah Tuhan. Ibnu Arabi berkata: "Apabila

engkau pandang Dia melalui Dia, maka kesatuan itu menghilang". (Affifi, 1989)

Ketika Tuhan ingin menyempurnakan bentuk manusia (*an-nasy'a al-Insaniyah*). Dia menggabungkan (jamaah) bagi bentuk itu dengan kedua tangan-Nya seluruh realitas alam semesta, dan memberikannya kepada mereka, dan Dia mewujudkan Diri kepadanya dalam semua Nama-nama-Nya. Jadi manusia memperoleh citra Tuhan (*as-shurah al-ilahiyah*) dan citra makhluk (*as-shurah al-kauniyah*). Dia menciptakan semua spesies (*ashnaf*) alam semesta *vis-à-vis* manusia sama dengan anggota tubuh *vis-à-vis* dengan jiwa yang mengaturnya. Jika manusia ini meninggalkan alam, maka alam akan mati... sekarang karena manusia memiliki nama Tuhan "sang penggabung" (al-Jami) sehingga dia serupa dengan dua keberhadiran ini (*al-adhratain*) yaitu Tuhan dan makhluk dengan esensinya yang terdalam. Jadi dia menjadi khalifah dan pengemban amanah sejati alam serta seluruh isinya. Jika manusia tidak mencapai tingkat kesempurnaan, maka ia menjadi seekor binatang yang dalam bentuk lahirnya saja menyamai bentuk manusia. Di sini kita berhubungan dengan *insan kamil*. Pada awalnya, Tuhan tidak menciptakan spesies ini, kecuali seorang yang sempurna, dia adalah Adam. Jadi Tuhan menunjukkan tingkat kesempurnaan untuk spesies ini. Siapapun yang mencapai tingkat ini adalah Manusia yang kita ikut, dan dia yang jatuh dari tingkat ini memiliki tingkat kemanusiaan sesuai dengan di mana dia berada. (Takeshita, 2005 :130)

Ibnu Arabi berpendapat bahwa manusia dan alam sangat terkait dengan Tuhan, semua yang ada bersumber dari Tuhan dan merupakan penampakan dariNya dan Dia pula yang menjadi esensinya. Realitas alam dan manusia merupakan *tajalli illahidan* sekaligus cermin untuk mengenal kesempurnaan Tuhan. Semua penciptaan termasuk manusia bertujuan untuk mengenal kesempurnaan Tuhan. Berbicara tentang manusia selalu dikaitkan dengan *wujud* Tuhan melalui nama-nama yang dilacak melalui kitab suci yang dikenal dengan *asma'ul husna*. Dengan asma'ul husna atau Sembilan puluh Sembilan nama itulah Tuhan menyingkapkan dirinya dan bisa dikenali manusia. Setiap nama Tuhan yang terdapat dalam Al-qur'an maupun hadits memberitahukan kepada kita akan realitas *wujud* meskipun realitas puncak akan *wujud* itu tidak pernah kita ketahui. (Susanto, 2014)

Segala sesuatu kebenaran dan kesempurnaan hanyalah milik Tuhan, Tuhan dalam Islam adalah Allah. Manusia mempunyai potensi untuk menyajikan setiap nama ketuhanan. Ibnu Arabi menjelaskan bahwa didalam segala sesuatu bagiNya adalah tanda yang menunjukkan bahwa sesungguhnya Ia Esa. Dengan sifat dan nama-nama Allah yang menjadikan manusia tampak rasa kasih sayang, rasa adil, rasa bijak dan lain sebagainya itu semua merupakan tanda bahwa sifat dan nama-nama itu wujud dan semua itu menunjukkan bahwa ciptaan Allah selalu mengagungkan Allah.

Insan kamil ialah manusia yang sempurna dari segi wujud dan pengetahuannya. Kesempurnaan dari segi wujudnya ialah karena dia merupakan manifestasi sempurna dari citra Tuhan, yang pada dirinya tercermin nama-nama dan sifat Tuhan secara utuh. Adapun kesempurnaan dari segi pengetahuannya ialah karena dia telah mencapai tingkat kesadaran tertinggi, yakni menyadari kesatuan esensinya dengan Tuhan, yang disebut makrifat. (Mahmud, 2014)

Bagi para sufi, alam dunia adalah cermin dan sifat-sifat Tuhan dan nama-nama indah-Nya (*al-asma' al-husna*). Masing-masing tingkat eksistensi yaitu mineral, tumbuhan dan hewan dipandang mencerminkan sifat-sifat tertentu Tuhan. Di tingkat mineral, misalnya, keindahan Tuhan tercermin sampai batas tertentu, dalam batu- batuan atau logam mulia. Demikian juga dalam dunia tumbuh-tumbuhan ribuan jenis bunga-bunga dengan aneka warnanya yang unik dan serasi tidak henti-hentinya mengilhami para penyair dengan inspirasi yang sangat mengesankan. Begitu pula, pesona yang diberikan oleh berbagai jenis hewan yang sangat beraneka bentuk dan posturnya. Tetapi dari semua makhluk yang ada di alam dunia, tidak ada yang bisa mencerminkan sifat-sifat Tuhan secara begitu lengkap kecuali manusia. Ini karena manusia sebagai mikrokosmos yang terkandung di dalamnya seluruh unsur kosmik, bisa mencerminkan seluruh sifat Ilahi dengan sempurna, ketika ia telah mencapai tingkat kesempurnaannya, yang disebut insan kamil, manusia

sempurna, atau manusia universal.(Mahmud, 2014)

Kesempurnaan insan kamil itu pada dasarnya disebabkan karena pada dirinya Tuhan ber-tajalli secara sempurna melalui hakikat Muhammad (al-haqiqah al-Muhammadiyah). Hakikat Muhammad (nur Muhammad) merupakan wadah tajalli Tuhan yang sempurna dan merupakan makhluk yang paling pertama diciptakan oleh Tuhan. Jadi, dari satu sisi, insan kamil merupakan wadah tajalli Tuhan yang paripurna, sementara disisi lain, ia merupakan miniatur dari segenap jagad raya, karena pada dirinya terproyeksi segenap realitas individual dari alam semesta, baik alam fisika maupun metafisika.

Ibnu Arabi menjelaskan bahwa Insan kamil ialah manusia yang sempurna dari segi wujud dan pengetahuannya. Kesempurnaan dari segi wujudnya ialah karena dia merupakan manifestasi sempurna dari citra Tuhan, yang pada dirinya tercermin nama-nama dan sifat Tuhan secara utuh. Al-Jili membagi insan kamil atas tiga tingkatan. Tingkat pertama disebutnya sebagai tingkat permulaan (*al-bidayah*). Pada tingkat ini insan kamil mulai dapat merealisasikan asma dan sifat-sifat Ilahi pada dirinya. Tingkat kedua adalah tingkat menengah (*at-tawasut*). Pada tingkat ini insan kamil sebagai orbit kehalusan sifat kemanusiaan yang terkait dengan realitas kasih Tuhan (*al-haqiq ar-rahmaniyah*). Dan Tingkat ketiga ialah tingkat terakhir (*al-khitam*). Pada tingkat ini insan kamil telah dapat merealisasikan citra Tuhan secara utuh. Insan kamil jika dilihat dari segi

fisik biologisnya tidak berbeda dengan manusia lainnya. Namun dari segi mental spiritual ia memiliki kualitas-kualitas yang jauh lebih tinggi dan sempurna dibanding manusia lain. Karena kualitas dan kesempurnaan itulah Tuhan menjadikan insan kamil sebagai khalifah-Nya. (Mahmud, 2014)

Penutup

Al-qur'an memaparkan bahwa Allah telah menciptakan manusia pertama, yaitu Adam a.s, dari tanah. Kemudian dari Adam diciptakan istrinya Hawa, dari kedua jenis ini berkembang biak manusia dalam proses yang banyak. Dan dapat pula berarti bahwa manusia diciptakan Allah berasal dari sel mani, yaitu perkawinan sperma laki-laki dengan ovum di dalam rahim wanita. Kedua sel itu berasal dari darah, darah berasal dari makanan yang dimakan manusia. Makanan manusia ada yang berasal dari tumbuh-tumbuhan dan ada yang berasal dari binatang ternak atau hewan-hewan yang lain. Semuanya itu berasal dari tanah sekalipun telah melalui beberapa proses. Karena itu tidaklah salah jika dikatakan bahwa manusia itu berasal dari tanah.

Hakikat manusia menurut Ibnu Arabi adalah makhluk yang sempurna karena mampu menghadirkan setiap nama Tuhan dalam kehidupan yang nyata. Manusia sempurna adalah tujuan Tuhan dalam menciptakan kosmos, karena manusia dimungkinkan menampakkan

sifat-sifatNya secara total. Ibnu Arabi menyebutkan manusia paling sempurna adalah para wakil atau utusan Tuhan. Mereka mewarisi ilmu-ilmu pengetahuan dan akhlak mulia dan menempati kedudukan tertinggi dari situasi manusia. Tingkatan spiritual yang tidak bertingkat (*station of no station*). Kesempurnaan manusia ini bukan berarti akan sampai pada derajat ketuhanan, karena Tuhan tidak sama dengan siapapun dan dengan apapun. Kosmos adalah jumlah keseluruhan sifat-sifat dan sekaligus efek nama-nama Tuhan. Kosmos adalah cerminan Tuhan namun bukan Tuhan. Ibnu Arabi menyebutkan Dia tapi Bukan Dia. Manusia sempurna tetap berada pada esensinya, yang tidak ada selain esensi wujud itu sendiri. Pada saat yang sama mereka senantiasa mengalami transformasi dan transmudasi dengan berpartisipasi dalam mendorong penyingkapan diri Tuhan dan memanifestasikan sifat-sifat nama Tuhan dalam keragaman situasi kosmis yang tak pernah ada akhirnya. Manusia sempurna berfungsi menambah semua hakikat Tuhan dalam segala sesuatu. Manusia sempurna tidak hanya naik (*tanazul*) melainkan mereka juga turun dan aktif memainkan peran dalam kosmos. Mereka tetap berada ditingkatan spiritual (*maqam*) Dia bukan Dia. Realitas-realitas adalah akar-akar illahi dari sesuatu, ciri yang melekat pada segala sesuatu yang ditentukan oleh cara perwujudannya. Beragam realitas tersebut berada pada tingkat yang paling dalam dan menampakkan diri dalam kosmos dalam berbagai situasi yang aktual.

Daftar Pustaka

- Arifin, Z. (2016). Psikologi dan Kepribadian Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an. *HIKMAH Journal of Islamic Studies*.
- Damis, R. (2014). Falsafah manusia dalam al- qur'an. *Sipakalebbi'*, 1(2), 201–216.
- Gaffar, A. (2016). Manusia dalam Perspektif Al- Qur'an. *Tafsere*, 4(2), 228–260. Retrieved from <http://journal.uin-alauddin.ac.id/index.php/tafsere/article/viewFile/2775/2621>
- Hariyanto, I. (2015). PANDANGAN AL-QUR' AN TENTANG MANUSIA. *Komunike*.
- Hasnah. (2009). Penciptaan Manusia menurut Al-Qur'an dan Hadist. *Jurnal Kesehatan*.
- Khasinah, S. (2013). Hakikat Manusia Menurut Pandangan Islam dan Barat. *Jurnal Ilmiah Didaktika*. <https://doi.org/10.1074/jbc.M112.377960>
- Kurniawati, E., & Bakhtiar, N. (2018). Manusia Menurut Konsep Al-Qur'an dan Sains. *JNSI: Journal of Natural Science and Integration*, 1(1), 78–94.
- Mahmud, A. (2014). Insan Kamil Perspektif Ibnu Arabi. *Sulesana*.
- Rahmatiah, S. (2015). Konsep manusia menurut islam. *AL-Irsyad Al Nafs*, 2(1), 93–116.
- Susanto, H. (2014). Filsafat Manusia Ibnu Arabi. *Tsaqafah*.

- Nawawi, Rif'at Syauqi. Konsep Manusia Menurut al-Qur'an dalam Metodologi Psikologi Islami, Ed. Rendra. Yogyakarta Pustaka Pelajar, 2000.
- Raharjo, Dawam. Pandangan al-Qur'an tentang Manusia Dalam Pendidikan Dan Perspektif al- Qur'an. Yogyakarta: LPPI, 1999.
- Al-Baqi, Muhammad Fuad 'Abd. al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz alQur'an al-Karim. al-Qahirah: Dar al-Kutub al-Misriyah, 1364 H.
- Baharudin, Paradigma Psikologis Islami: Studi Tentang Elemen Psikologi dari al-Qur'an, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007
- Sukanto, Nafsiologi: Refleksi Analitis Tentang Diri dan Tingkah laku Manusia, Surabaya: Risalah Gusti, 1996.
- AE. Affifi, *A Mystical Philosophy of Muhyi al-Din Ibnu Arabi*, (Jakarta: Gaya Media, Pratama. 1989)
- Masataka Takeshita, *Ibn 'Arabi's Theory of the Perfect Man and Its Place in The History of Islam*, diterjemahkan oleh Harir Muzakki, M.Ag. dalam, *Insan Kamil Pandangan Ibnu Arabi*, (Surabaya; Risalah Gusti, 2005)

ISLAM DAN PLURALISME AGAMA DI INDONESIA (Studi Atas Konsep Pluralisme dalam Mengatasi Konflik)

Suryani

IAIN Lhokseumawe
suryapijar@yahoo.com

Abstrak

Indonesia dihadapkan pada masyarakat yang plural dalam hal teologi, etnis, ras dan kebudayaan. Ketegangan dalam masyarakat plural yang paling banyak terjadi adalah pada ranah paham keagamaan yang masing-masing agama terutama Islam jelas tidak menginginkan adanya kekerasan tersebut. Pemahaman umat terhadap agama dengan berbagai intervensi telah membawa konflik dan kekerasan religio-komunal. Pada sisi lain pola klaim “kebenaran”, ketaatan buta terhadap pemimpin keagamaan dan adanya konsep ideal zaman tertentu telah menjadi landasan atas konflik tersebut. Setiap agama terutama Islam mengajarkan konsep kerukunan beragama dan toleransi terhadap pemeluk agama lain. Oleh karena itu konsep pluralisme agama sangat sentral untuk dipahami dengan baik, mengingat di antara faktor terbesar penyebab timbulnya berbagai konflik sosial-keagamaan adalah perbedaan agama dan memahami konsep teologi keagamaan.

Kata Kunci: *Islam, Konflik, Pluralisme, Dialog, Kerukunan Umat Beragama, teologi.*

Abstract

Indonesia are faced with its plural society, in terms of theologies, ethnicities, races and cultures. Most tensions in a plural society occur in religious understanding domain, in which each religion, particularly Islam, clearly rejects any violence. Religion followers' understanding of their religions with various interventions has brought religio-communal conflicts and violence. On the other hand, "truth" claim pattern, blind obedience with religious leaders and the existence of concept of certain era as the ideal one have been the basis for these conflicts to occur. Each religion, Islam in particular, teaches its followers to co-exist with and tolerate other religions' followers. Therefore, it is important to understand well the concept of religious pluralism, considering the main factor to cause socio-religious conflicts is differences in religions and understanding religious theological concepts.

Keywords: *Islam, Conflict, Pluralism, Dialog, Religious Coexistence, theology*

A. Pendahuluan

Kekerasan¹ pada kenyataan telah terjadi selama manusia itu ada. Sejarah menunjukkan bahwa dalam peradaban umat manusia tidak terlepas dari konflik

¹ Secara umum, kekerasan bukan murni karena faktor instingual atau dorongan-dorongan naluriah manusia sebagaimana yang ditegaskan oleh kaum behavioris. Kekerasan manusia terkait dengan kondisi eksistensi manusia, yaitu situasi ketika seseorang mendapat hambatan untuk berkembang ke arah yang positif. Lihat Erich Fromm, *Akar Kekerasan; Analisis Sosio-Psikologis atas Watak Manusia*, Terj. Imam Muttaqin (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 256.

kekerasan dan peperangan. Bahkan terjadinya perang dunia I dan II yang telah memakan korban sepertiga dari penduduk dunia membawa trauma tersendiri bagi ingatan manusia seluruhnya.

Dalam kurun dasawarsa terakhir, berbagai tindak kekerasan sepertinya telah menjadi fenomena sosial yang bersifat massif. Berbagai dalih sering dikemukakan untuk melegitimasi tindakan kekerasan yang dilakukan seseorang, kelompok atau bahkan negara atas orang, kelompok atau negara lain. Namun demikian, semua sepakat bahwa apapun dalih dan bentuknya, kekerasan tetaplah tidak dapat dibenarkan.

Semua agama mengkritik kekerasan. Islam, secara doktrinal adalah agama non-kekerasan, namun fakta penaklukan atau dalam bahasa historiografi Islam lebih dikenal dengan pembebasan (*futuh*) yang dilakukan terutama mulai abad 7 juga menggandeng kekerasan. Bahkan dalam semua agama terdapat individu-individu yang memiliki komitmen membangun kebersamaan dan konsen mengatasi kekerasan. Kekerasan atas nama agama, sesungguhnya juga akan bisa diminimalisir ketika hal tersebut menjadi komitmen moral-nyata bagi semua penganut agama-agama. Agama merupakan fondasi etika dalam penyelesaian kasus-kasus konflik dan kekerasan, karena pada hakikatnya entitas agama adalah menciptakan perdamaian, bukan menebarkan konflik dan kekerasan. Kekerasan atau konflik ini bisa terlihat misalnya konflik Poso, konflik Maluku dan Maluku Utara, konflik Kalimantan, dan kasus-kasus lain.

Di Indonesia sendiri akhir-akhir ini banyak kekerasan yang terjadi atas nama agama.² Bahkan kekerasan atau peperangan atas nama agama ini bukan saja terjadi terhadap agama yang satu dengan yang lainnya, namun yang sangat memprihatinkan adalah kekerasan atau peperangan atas nama agama ini terjadi dikalangan pemeluk sesama agama. Pemahaman bahwa berbeda agama bukan berarti bermusuhan haruslah dipahami agar tercipta kehidupan yang tentram, aman dan damai. Meski ayat-ayat di dalam al-Qur'an tidak secara eksplisit menyatakan perintah perdamaian, namun secara tersirat ayat-ayat tersebut mengajak umat Muslim dan Kristen untuk membuat perdamaian.³

Paham kekerasan atau radikal dalam Islam seperti yang ditulis oleh Azra (2011) dapat dilihat berakar dari banyaknya penafsiran, pemahaman, aliran, denominasi, bahkan sekte satu agama tertentu. Di sisi lain paham ini juga banyak ditemukan bersumber dari bacaan yang salah terhadap sejarah Islam yang kemudian dikombinasikan dengan idealisasi yang berlebihan

² Dalam laporan *Kehidupan Beragama* yang dihimpun oleh CRCS (*Center for Religion & Cross-Cultural Studies*) UGM Yogyakarta, setidaknya pada terdapat 20 peristiwa kekerasan yang bisa dicatat sepanjang tahun 2008 terhadap tempat ibadah dan asset yang menjadi korban kekerasan. Lihat Program Studi Agama dan Lintas Budaya, *Laporan Tahunan Kehidupan Beragama di Indonesia Tahun 2008*, (Yogyakarta: CRCS, Desember 2008), 11.

³ Muhammad Alfatih Suryadilaga, *Perdamaian dalam perspektif Al-Qur'an dan Bibel dan implikasinya terhadap kerukunan umat beragama di Indonesia*. Dalam <http://www.alquranalkitab.net/verhaal.php?IntEntityId=44>. Diakses 30 Maret 2015.

terhadap Islam pada masa tertentu. Sebagai contoh pada kasus ini adalah gerakan Salafi dan Wahabi.⁴ Kedua gerakan ini dikenal luas diberbagai negara sebagai aliran garis keras Islam, akan tetapi masih tumbuh subur di Indonesia hingga saat ini. meskipun kenyataan di Indonesia aliran tersebut tidak selalu berakhir anarkis.

Dalam konteks ini pula, perlu dimajukan tesis Wim Beuken dan Karl-Josef Kuschel (2003)⁵ yang berkesimpulan bahwa kekerasan atas nama agama bisa dilihat dari dua perspektif, yakni: pertama, pembacaan agama mengenai hubungan sosial, di mana agama merupakan legitimasi tersendiri bagi keabsahan perilaku kekerasan, karena memiliki fungsinya sebagai ideologi; kedua, agama sebagai faktor budaya identitas.

Jika dianalisis secara lebih seksama, munculnya perilaku intoleran nampaknya lebih banyak disebabkan oleh kegagalan bersikap terhadap pluralitas, komunikasi yang tidak efektif antar komunitas serta kemungkinan adanya doktrin tertentu yang dipahami secara salah oleh sekelompok orang. Untuk penyebab yang disebutkan terakhir, seringkali tampak pada perilaku kekerasan yang diatasnamakan agama atau ideologi tertentu. Tidak mudah mencari akar pasti terjadinya aksi kekerasan

⁴ Azyumardi Azra, "Akar Radikalisme Keagamaan: Peran Aparat Negara, Pemimpin Agama dan Guru untuk Kerukunan Umat Beragama", *Makalah pada Diskusi 'Memperkuat Toleransi Melalui Sekolah' The Habibie Center, Hotel Aston Bogor*, 14 Mei 2011.

⁵ Wim Beuken dan Karl-Josef Kuschel, *et.al, Agama Sebagai Sumber Kekerasan?* Terj. Imam Baehaqi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003),xiv-xxv.

di Indonesia, namun demikian dalam persoalan agama, hegemoni kebenaran sebuah tafsir seringkali menyebabkan lahirnya perspektif yang eksklusif dan sulit beradaptasi dengan pluralitas. Perspektif inilah yang kemudian disinyalir menjadi sebab dominan terjadinya aksi-aksi pemaksaan terhadap suatu kebenaran meskipun harus ditempuh dengan cara-cara kekerasan.

Konsep pluralisme agama menemukan momentum yang tepat sebagai logika berfikir yang mampu menjawab tantangan di atas. Dalam pandangan pluralisme, kebenaran tidak hanya didasarkan pada logika saja, akan tetapi juga didasarkan pada banyak kriteria lainnya. Pluralisme agama sendiri merupakan konsep yang merujuk pada hubungan berbagai tradisi agama, perbedaan dan klaim-klaim kompetisinya. Armstrong (2001) menggambarkan bahwa agama-agama besar yang ada di dunia ini memiliki konsepsi yang beragam tentang Tuhan.⁶ Demi mempersatu keanekaragaman seperti ini maka pemahaman tentang pluralisme amat dibutuhkan dalam membangun hubungan yang harmonis dan kerukunan dengan basis nilai ketuhanan.

B. Konsep Islam tentang Pluralitas

Salah satu isu penting dari fenomena abad modern adalah semakin meningkatnya kompleksitas kehidupan

⁶ Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan Yang Dilakukan oleh Orang-orang Yahudi, Kristen dan Islam Selama 4000 Tahun*, ter. Zaimul Am. (Bandung: Mizan, 2001), 27.

manusia. Kesadaran akan realitas kehidupan yang plural, dalam beberapa kondisi, tidak selalu diimbangi dengan cara pandang yang bijak mengenai bagaimana bersikap terhadap pluralitas yang ada. Pluralitas yang seharusnya disikapi dengan cara pandang terbuka dan toleran, justru seringkali menampilkan kondisi dimana kelompok mayoritas menindas minoritas, kelompok penguasa menindas rakyat atau aliran tafsir tertentu menafikan aliran lain.

Menyikapi keragaman (pluralitas), Islam tidak saja melihatnya sebagai sebuah keniscayaan, tetapi juga menawarkan cara pandang yang inklusif, moderat dan toleran tentang bagaimana bersikap terhadap kelompok atau pemahaman yang berbeda-beda.⁷ Kalaupun harus ada sisi eksklusifitas beragama, maka ia lebih bersifat internal dalam satu agama, dan tidak demikian ketika berinteraksi dengan komunitas di luar agamanya.

Tren pluralisme pada masa muslim kontemperor ini setidaknya terbagi pada dua tren.⁸ *Pertama*, pluralisme yang memprioritaskan kesamaan daripada perbedaan. Dalam hal ini batas-batas agama-agama yang berbeda dianggap sebagai hambatan sebagai tujuan

⁷ Fahad, Obaidillah. "Tracing Pluralistic Trends in Sirah Literature: A Study of Some Contemporary Scholars". *Islamic Studies*. 50:2 (2011) pp. 217-243.

⁸ Jerusha Tanner Lamptey, "Toward a *Muslima* Theology of Religious Pluralism", dalam *Muslima Theology*, ed. Ednan Aslan, Marcia Hermansen and Elif Medeni, oleh Peter Lang AG. (2013),

<https://www.jstor.org/stable/j.ctv2t4f10.17> (diakses 20 Agustus 2018).

akhir interaksi yang toleran. Hal ini dikarenakan batasan dan perbedaan tersebut akan menciptakan konflik. Perbedaan itu dikesampingkan, sedangkan persamaan selalu ditekankan. Pada tren pertama ini dapat dilihat dari pandangan Ashgar Ali Engineer, Abdul Aziz dan Mahmud Aydin. *Kedua*, tren kedua ini meyakini bahwa secara bersamaan menegaskan kesamaan dan perbedaan sekaligus. Pada pola ini batasan antar agama ditegakkan dalam mempertahankan nilai dan intensionalitas keserakahan. Agama digambarkan sebagai keutuhan yang dibatasi atau semacam hirarki evaluatif. Konsep ini dapat ditemukan pada pemikiran Sayyed Hossein Nasr dan Muhammad Legenhausen.

Jika dilihat kembali dalam kacamata historis istilah “pluralisme agama” telah dipahami dalam bingkai sekular, liberal, dan *logical positivism* Barat yang tidak seiringan dengan ide metafisik karena tidak bisa dibuktikan secara empiris. Oleh karenanya makna “agama” seringkali hanya dipandang sebagai *human response* (respon manusia).⁹ Maka tidak heran kemudian di pihak lain telah mengarahkan pada pemahaman kesetaraan dan persamaan secara penuh terhadap agama-agama. Namun, pemahaman ini telah meluas dan semakin mirip dengan “demokrasi”, yakni penegasan akan kebebasan, toleransi persamaan dan koeksistensi. Meskipun kenyataannya konsep seperti ini

⁹ Lihat Wach, Joachim, *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian* (Chicago: The University of Chicago Press, 1951), 32-35.

tidak sama persis dalam tataran praktisnya terutama di Barat.

Terhadap agama-agama yang ada, Islam tidak bersikap menafikan adanya konsep di atas. Bahkan, selain mengakui eksistensinya, Islam juga tidak menolak beberapa ajaran dari agama-agama tersebut.¹⁰ Sikap Islam terhadap komunitas non-Muslim terutama Yahudi dan Kristen dapat dipetakan menjadi tiga, yaitu:¹¹

Pertama, sikap mendukung keberadaan agama-agama samawi lainnya dibuktikan dengan pengakuan Nabi Muhammad SAW bahwa kitab-kitab suci yang terdahulu adalah dari Allah dan mereka yang menyampaikannya adalah nabi-nabi Allah. Dalam al-Qur'an, terutama periode Mekkah, hampir dapat dipastikan bahwa tidak ada penyebutan masyarakat agama tertentu karena risalah yang turun sebelum kenabian Muhammad memiliki kesamaan (identik) dan universal. Itulah mengapa Nabi Muhammad mengakui kenabian Nuh, Ibrahim, Musa dan Isa. Bahkan al-Qur'an menyuruh nabi Muhammad untuk mengatakan bahwa di samping percaya dengan Taurat dan Injil harus pula

¹⁰ Hal ini bisa dilihat dari doktrin ajaran Islam, dimana Allah berfirman: *"Sesungguhnya orang-orang Mu'min, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabi'in, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal salih, mereka akan menerima pahala dari Tuhan, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak pula mereka bersedih hati."* Lihat Q.S. Al-Baqarah [2]:62.

¹¹ Juandi. "Kerukunan Umat Beragama dalam Perspektif Islam". *Akademika*. STIH Pertiba Pangkal Pinang.

mempercayai semua kitab yang diwahyukan Allah.¹²

Kedua, gambaran al-Qur'an yang bersikap negatif terhadap non-Muslim yang disebabkan sikap eksklusifitas non-Muslim dan sikap ekstrimisme dalam keyakinan, diantaranya kritik terhadap teologi¹³, memberikan gambaran kecaman al-Qur'an terhadap keyakinan non-Muslim terutama kalangan kristiani¹⁴, mengecam pseudoteologi Yahudi yang menyatakan Allah itu miskin dan tangan Allah terbelenggu¹⁵.

Ketiga, sikap al-Qur'an yang toleran terhadap keyakinan non-Muslim. Hal ini dijelaskan dalam al-Qur'an, antara lain pada ayat pertama¹⁶ mengajarkan kepada Muslim tentang sikap yang seharusnya diambil jika menyangkut hal-hal yang tidak jelas kebenaran atau kesalahan yang disampaikan ahli kitab (Yahudi dan Nasrani). Jika pandangan mereka sejalan dengan al-Qur'an dan sunnah maka tidak ada halangan untuk membenarkannya. Sebaliknya jika pandangan mereka bertentangan dengan al-Qur'an dan sunnah serta akal

¹²Beberapa ayat al-Qur'an yang secara jelas menggambarkan kondisi tersebut terdapat dalam Q.S. Asy-Syura' [42]:15, Faathir [35]:24, dan Ar-Ra'd [13]:7. Ketiga ayat tersebut memberikan gambaran universalitas ajaran agama-agama yang bersumber dari Allah yang Esa. Kesadaran tentang keanekaragaman ini menjadi persoalan theologis yang penting bagi seluruh umat manusia. Lihat Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al-Qur'an*, (terj. Anas Mahyuddin), (Bandung: Pustaka, 1996), 234-235.

¹³ Lihat Q.S. Al-Maidah [5]:17 dan 77.

¹⁴ Lihat Q.S. Al-Baqarah [2]:116, Al-An'am [6]:100, An-Nisa' [4]:171-172, 157-158.

¹⁵ Lihat Q.S. Ali Imran [3]:181 dan Al-Maidah [5]:64.

¹⁶ Lihat Q.S. Al-Ankabut [29]:46.

sehat maka tidak ada alasan untuk tidak menyatakan penolakan.

Ayat kedua¹⁷ mengisyaratkan penyerahan keputusan tentang kebenaran mutlaq suatu keyakinan kepada Allah semata. Absolutisme ajaran agama hanyalah sikap jiwa ke dalam, tidak menuntut pernyataan atau kenyataan di luar bagi yang tidak meyakininya. Tugas para pendakwa hanyalah menyampaikan kebenaran agama bukan memaksa keyakinan agama kepada orang lain. Sedangkan ayat ketiga¹⁸ Allah menghendaki agar setiap orang merasakan kedamaian. Kedamaian tidak dapat diraih jika jiwa tidak damai, sehingga tidak ada paksaan dalam menganut agama.

Ketiga ayat yang dikemukakan di atas merupakan sikap pokok-pokok ajaran Islam tentang kerukunan antar umat beragama, yaitu membangun komunikasi atau dialog secara arif, toleran dan menghargai pluralitas beragama. Sikap ini tercermin dalam bentuk kerjasama dalam kehidupan sosial, tidak saling bermusuhan dan saling tolong menolong dalam kebaikan. Menerima kehadiran mereka sebagai suatu kenyataan hidup dengan tetap berpedoman pada ajaran agama masing-masing.

Demikian konsep damai yang ada dalam al-Qur'an. Semua ajaran, perintah yang ada dalam ajaran Islam sebenarnya berujung pada terciptanya perdamaian dan keadilan di dunia.¹⁹ Sikap al-Qur'an yang toleran perlu

¹⁷ Lihat Q.S Al-Kafirun [109]:6.

¹⁸ Lihat Q.S Al-Baqarah [2]:256.

¹⁹ Ahmed Von Denffer, "What Islam can Offer to the West?:"

dikembangkan dalam kehidupan bermasyarakat tetapi tetap memperhatikan rambu-rambu yang dijelaskan al-Qur'an tentang sikap non-Muslim (terutama Yahudi dan Nasrani) terhadap Islam jika kita meyakini akan kebenaran informasi al-Qur'an. Dengan demikian, ajaran kerukunan antar umat beragama dalam Islam ada namun terbatas pada persoalan yang tidak berhubungan dengan ritual dan konsep-konsep agama yang sudah disepakati.

Sikap toleransi ini terealisasi pada zaman Nabi Muhammad SAW dan para shahabat, salah satunya tampak setelah adanya perjanjian Hudaibiyah, ditandai dengan terciptanya suasana sosialisasi perdamaian antara masyarakat Makkah, Madinah, dan Arab umumnya, di mana ketika itu umat Islam dengan bebas bisa melaksanakan ibadah *umrah*.²⁰ Aplikasi sikap Islam terhadap umat yang berbeda terekam jelas dalam jejak sejarah Islam yang tertuang didalam dokumen piagam Madinah, yaitu sebuah konstitusi yang menawarkan sebuah proyek sosial yang tidak didasari oleh dominasi melainkan dengan partisipasi semua kelompok sosial.

Bulac (1998) mencatat beberapa poin penting dalam pasal-pasal piagam Madinah, yakni piagam

Reflection of a Western Muslim". *INSIGHTS, 'Da'wah: Principles and Challenges*, Number 03: 2-3 (Winter 2010-Spring 2011) pp. 197-208,p.200.

²⁰ Nisar Ahmad, "Peace and Reconciliation, its Significance and Role in the Mission of the Prophet (peace be on him): The Case of Sulh al-Hudaibiyah, A Quranic View", *Insights: Mercy of the World*, Number, 02: 2-3 (Winter 2009-Spring 2010), pp. 181-218, p. 217.

Madinah memperkenalkan konsep negara dan batasan-batasannya. Piagam ini menggunakan istilah *Ummah* yang menunjukkan kesatuan politik dari kaum muslim, orang-orang Yahudi dan musyrik. Dalam hubungan di antara individu dengan kelompok, cita-cita transenden yang universal dan aturan prinsip yang mendasar disepakati oleh semua; Menuntut ketaatan penuh terhadap aturan hukum yang mengikat setiap orang. Piagam Madinah ini memungkinkan setiap orang untuk diterima oleh orang lain sebagai sebuah realitas alami, legislasi terhadap sikap hormat menghormati cara hidup dan berfikir satu sama lain.²¹

Alhasil, cara menjalani hidup rukun telah diteladani Rasulullah semenjak hijrah ke Madinah sebagai pedoman umat Islam. Namun, pola yang digunakan Rasul yang tergambar dalam piagam Madinah tidak menunjukkan negosiasi dalam masalah keyakinan tetapi lebih pada masalah sosial politik.

C. Kerukunan Umat Beragama dalam Perspektif Islam

Agama pada dasarnya tidak menjadi sumber konflik. Sebanyak 84% penduduk dunia memeluk agama²², bahkan mereka yang tidak memeluk agama

²¹ Ali Bulac, *The Medina Document*, dalam Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: a Sourcebook*, (New York: Oxford University Press, 1998), 175.

²² Brian J Grim, *Ted-X: The Number of Religious Freedom*. Lihat Dyah Ayu Kartika, *Kebebasan Beragama dalam Angka*. Artikel

juga memiliki keyakinan atau kepercayaan tertentu.

Teori Schrieke sebagaimana yang dikutip Azra (2002)²³ tentang *“The Race between Islam and Christianity”*, menemukan signifikansi dalam melihat kemungkinan tersebut, namun perlu peninjauan yang serius. Dengan demikian, memang bukan konflik antara agama tetapi konflik antar umat yang menjadi persoalan. Persoalan di atas menjadi titik pangkal kesulitan dalam membangun kerukunan umat beragama. Meyakini kebenaran agama masing-masing adalah satu keharusan karena bagian dari keimanan, namun menolak keberadaan orang lain yang berbeda keyakinan tidak serta merta mendapat justifikasi agama. Perspektif al-Qur’an menyebutkan bahwa jika Allah menghendaki niscaya Ia akan menjadikan satu kaum saja, tetapi yang demikian tidak dilakukan sehingga keragaman ini sebagai batu ujian agar manusia berlomba-lomba dalam kebajikan.²⁴

Islam memandang keberagaman sebagai hal yang niscaya, bahkan menjadi semacam *sunnatullah*.²⁵

online 23 Oktober 2014 dalam <http://www.paramadina-pusad.or.id/publikasi/kebebasan-beragama-dalam-angka.html>. Diakses 30 Maret 2015.

²³ Azyumardi Azra, *Reposisi Hubungan Agama dan Negara: Merajut Kerukunan Antar Umat* (Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2002), 202.

²⁴ Fahad, Obaidillah. “Tracing Pluralistic Trends in Sirah Literature: A Study of Some Contemporary Scholars”. *Islamic Studies*. 50:2 (2011) pp. 217–243.

²⁵ Agus Sunaryo, “Teologi Inklusif Nurcholish Madjid dan Pengaruhnya terhadap Fikih Lintas Agama di Indonesia”, *Al-*

Menyikapi keberagaman, termasuk keberagaman dalam hal keyakinan, Islam menawarkan konsep yang ramah, inklusif dan tidak diskriminatif. Ada beberapa unsur-unsur kerukunan umat beragama diantaranya:

1. Menghargai Pluralitas Beragama

Pluralitas dimaknai sebagai sebuah kenyataan bahwa di negara atau daerah tertentu terdapat berbagai pemeluk agama yang hidup secara berdampingan. Sedangkan pluralisme agama menurut fatwa Majelis Ulama Indonesia adalah suatu paham yang mengajarkan bahwa semua agama adalah sama dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif; oleh sebab itu, setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar sedangkan agama yang lain salah.²⁶

Pluralisme agama juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan hidup berdampingan di surga. Untuk pluralisme ini MUI secara tegas melarang umat Islam mengikutinya, tetapi dalam masalah sosial, pluralitas harus dijunjung tinggi sepanjang tidak saling merugikan.²⁷ Dalam konteks ini, MUI hanya mentolerir pluralitas sebagai sebuah kenyataan yang harus dijalani

Manahij, Vol. VI No.1 tahun 2012.

²⁶ Fatwa Majelis Ulama Indonesia no: 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 tanggal 19 22 Jumadil Akhir 1426 H / 26-29 Juli 2005 M tentang Pluralisme, Liberalisme dan Sekulerisme Agama.

²⁷ Fatwa Majelis Ulama Indonesia no: 7/MUNAS VII/MUI/11/2005 tanggal 19 22 Jumadil Akhir 1426 H / 26-29 Juli 2005 M tentang Pluralisme, Liberalisme dan Sekulerisme Agama.

tetapi tidak terjebak pada pluralisme²⁸. Seandainya, pemahaman ini disepakati mewaliki mayoritas umat Islam, maka semua agama harus memiliki kesepahaman dengan memahami batasan-batasan agamanya sendiri maupun agama orang lain. Dengan demikian, menghargai keyakinan orang lain sekaligus memahami perbedaan.

2. Sikap Saling Toleransi

Toleransi dipahami dalam dua sisi, yaitu dalam penafsiran negatif, toleransi itu hanya mensyaratkan cukup dengan membiarkan dan tidak menyakiti orang/kelompok lain. Dalam penafsiran positif, toleransi itu membutuhkan adanya bantuan dan dukungan terhadap keberadaan orang/kelompok lain. Dalam konteks kehidupan sosial model penafsiran positif toleransi ini perlu dikembangkan sedangkan dalam masalah ritual, toleransi dalam penafsiran negatif menjadi patokan. Mendukung keberadaan orang lain memang perlu, tetapi tidak masuk dalam wilayah privasi agama lain yang justru menjebak kita pada sikap *unislamic*.

Toleransi bukan menggadaikan aqidah, tetapi memahami posisi keimanan kita diantara yang lain.

²⁸ Pluralisme memiliki makna lebih dari sekedar toleransi moral atau koeksistensi pasif. Toleransi adalah persoalan kebiasaan dan perasaan pribadi, sementara koeksistensi adalah semata-mata penerimaan terhadap pihak lain, yang tidak melampaui ketiadaan konflik. Lihat Mohammed Fathi Osman, *The Children of Adam: An Islamic Perspective of Pluralism* (Washington DC: Center for Muslim-Christian Understanding, 1996), 2.

Sikap toleransi ini juga harus dipahami oleh seluruh agama apapun sehingga terkesan tidak bias. Cara-cara penyebaran agama memiliki implikasi luas terhadap hubungan sosial di masyarakat. Garis petunjuk yang jelas untuk diterapkan adalah dilarang menyebarkan agama kepada masyarakat yang sudah memiliki agama. Konsep muslim dalam berdakwa ditujukan agar umat Islam memiliki kesadaran dalam beragama dengan menjalankan syari'at Islam dengan tulus. Keyakinan-keyakinan yang lain harus mengubah paradigma dalam beragama sehingga memunculkan sebuah kesepahaman dalam menjalankan perbedaan.

3. Dialog Antaragama

Perbedaan keyakinan dapat dijumpai dengan dialog. Beberapa model dialog yang dapat dilakukan.²⁹ *Pertama*, dialog parlementer yakni dialog yang melibatkan ratusan peserta yang datang dari berbagai unsur masyarakat, baik pada tingkat lokal, regional, maupun internasional.

Kedua, dialog kelembagaan, yaitu dialog di antara wakil-wakil internasional berbagai organisasi agama.

Ketiga, dialog teologi, yaitu mencakup pertemuan-pertemuan yang membahas persoalan-persoalan teologis dan filosofis. Tema yang diangkat semisal pemahaman Islam, Kristen, dan Yahudi tentang Tuhan masing-masing, sifat wahyu ilahi dan lain-lain.

²⁹ Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam* (Jakarta: Paramadina, 1999), 62-64.

Keempat, dialog dalam masyarakat dan dialog kehidupan yang berkonsentrasi pada penyelesaian hal-hal praktis dan aktual dalam kehidupan semisal hubungan patut antara agama dan negara, hak minoritas agama, kemiskinan dan sebagainya.

Kelima, dialog keruhanian, dengan tujuan menyuburkan dan memperdalam kehidupan spritual di antara berbagai agama.

Keseluruhan model dialog ini harus disadari oleh para pemuka agama dengan sikap bahwa seluruhnya sederajat. Sepanjang salah satu keyakinan merasa lebih dominan dibandingkan dengan yang lain, maka diaolog keagamaan ini hanya sekedar basa-basi dan tidak menghasilkan apapun.

Keenam, dialog “antar-hati”.³⁰ Dialog ini mensyaratkan bahwa suatu esensi internalisasi moralitas atau tanggung jawab pribadi disaring terlebih dahulu. Hati nurani didefinisikan sebagai manusia di dalam hakikat sebenarnya (*al-insan fi wujudih al-haqiqi*) yang tidak boleh memisahkan karyanya dari partisipasi dalam kehidupan sosial. Dalam dialog, hati nurani menunjukkan sesuatu yang lebih personal dari persolan etika. Pada tingkat individual dan komunal, ia berhubungan dengan relasi antara mengetahui dengan diri sendiri dan mengetahui dengan orang lain. Pada tahap ini,

³⁰ Odbjorn Leirvik, *Yesus dalam Literatur Islam*, (terj. Ali Nur Zaman), (Yogyakarta: Pustaka Baru, 2002), 427, dalam Juandi. “Kerukunan Umat Beragama dalam Perspektif Islam”. *Akademika*. STIH Pertiba Pangkal Pinang, 12.

diharapkan Muslim, Kristen dan Yahudi masing-masing dapat memahami hakikat kehidupannya, kemudian memahami hakikat kehidupan yang lain sehingga masing-masing dapat menyadari esensi kehidupan manusia. Pemahaman ini pada dasarnya menempatkan manusia sebagai makhluk ciptaan Allah tanpa memandang keyakinan. Dengan demikian, dialog “antar hati” lebih mengutamakan sifat humanisme.

Sudah selayaknya masyarakat modern mengembangkan intuisi dalam beragama, yaitu memahami dan memperlakukan agama lain dengan lebih “berperasaan”. Karena bagaimanapun juga sensitivitas manusia akan selalu terekspresikan pada wilayah yang dianggap privat, sehingga manusia harus mengembangkan pola-pola pikir “jangan memukul kalau tidak mau dipukul” karena dipukul itu terasa sakit. Inilah pentingnya pengembangan intuitif dalam hubungan antar agama. Pengabaian terhadap hal ini dipastikan bahwa dialog antar agama-agama akan selalu mengalami jalan buntu dan kedamaian dunia yang didambakan oleh setiap manusia tidak akan pernah tercapai. Sudah menjadi tugas berat para pemuka agama untuk memahami pola-pola pikir seperti ini dan meyakinkan umat untuk selalu membatasi antara wilayah umum dalam beragama dan wilayah khusus.

Konsekuensinya dalam memahami wilayah privat agama lain tidak akan selalu berhasil jika didekatkan dengan norma-norma keyakinan agama yang berbeda. Maka perlu dikembangkan pendekatan lain yang lebih

objektif dan tidak diskriminatif, dengan demikian dialog antar agama akan selalu berjalan dengan baik dan tentunya kekerasan atas nama-nama agama tidak akan terjadi

Dialog konstruktif antar umat beragama dengan berbagai model di atas harus diiringi dengan sikap ketulusan agar kerukunan hidup benar-benar tercapai. Oleh karena itu selain dengan model-model dialog, perlu juga membenahi pemikiran agama secara internal. Umat beragama perlu melakukan pemikiran kembali terhadap konsep-konsep lama tentang agama dan masyarakat untuk menuju satu era pemikiran baru berdasarkan solidaritas historis dan integrasi sosial, melakukan reformasi pemikiran dari pemikiran teologis yang eksklusif menuju kritisisme radikal dan pemikiran teologis yang inklusif, terbuka, dan pluralis, bersedia menerima umat beragama lain sebagai teman dialog untuk memperluas wawasan dan pengalaman keberagamaan kita. Tetapi, sekali lagi, batasan sikap inklusif ini tidak mengoabrak-abrik formulasi agama yang sudah dibangun dengan ketulusan oleh para pemuka agama.

4. Kerjasama dalam Kehidupan Sosial

Lanjutan dari dialog adalah kerjasama. Dialog dan kerjasama adalah dua hal yang berhubungan. Tidak ada kerjasama tanpa didahului dialog dan dialog yang tidak berlanjut pada kerjasama merupakan dialog setengah hati. Beberapa kerjasama atau aliansi antar agama yang dapat dilakukan antara lain: aliansi antar

agama untuk penangkalan narkoba, aliansi untuk pemberantasan judi, aliansi untuk pemberantasan porno-grafi, aliansi untuk memerangi minuman keras, aliansi untuk penanganan kriminalitas dan aliansi untuk penyantunan sosial.³¹ Kerjasama dalam bidang-bidang sosial ini tentu sangat berguna bagi perkembangan kehidupan berbangsa dan bernegara demi kepentingan bersama. Islam dan agama lain tidak harus selalu berseberangan. Agar kehidupan manusia menjadi damai perlu dilakukan kegiatankegiatan positif antar agama yang tidak merusak akidah tetapi bisa dirasakan manfaatnya bersama.

D. Pluralisme Kerukunan Umat Beragama di Indonesia

Bangsa Indonesia sebagai masyarakat yang majemuk atau berbhineka mempunyai keanekaragaman hubungan sosial antar suku, antar bahasa bahkan antar agama. Keanekaragaman suku, bahasa, adat istiadat dan agama tersebut merupakan suatu kenyataan yang harus kita terima sebagai kekayaan bangsa. Namun, disamping itu di dalam keanekaragaman atau pluralitas juga mengandung kerawanan yang dapat memunculkan konflik-konflik kepentingan antar kelompok yang berbeda-beda.

³¹ Nurcholis Madjid, *Fiqh Lintas Agama* (Jakarta: Paramadina, 2004), 240-253.

Umat Islam di Indonesia mayoritas berpaham Asy'ariyah, kira-kira dimulai pada abad ke-12 dan semakin mapan hingga pada abad ke-17, kemudian dilanjutkan dengan kedatangan neosufisme atau *reformed sufism* yang lebih selaras dengan tuntunan hukum Islam (syari'ah atau fiqh) pada abad ke-18. Pada titik inilah kemudian terjadinya politisasi dan radikalisasi paham umat Islam di Indonesia. Munculnya teologi jihad yang dibawa oleh para ulama mulai diserukan demi mengusir para penjajah kolonial ketika itu. Paham Asy'ariyah yang pada awalnya berpaham "takdir di tangan Allah", bergeser kepada perjuangan pembebasan umat dari orang kafir. Oleh karena itu tergambar bahwa ide jihad umat Islam karena dilatari oleh penindasan dari kolonial atau non-muslim

Di sisi lain konflik di dalam internal umat Islam di Indonesia itu sendiri dapat dilihat dari beragamnya aliran teologi yang dianut oleh masyarakat. Merujuk tipologi teologi Islam di Indonesia menurut Azyumardi Azra terbagi menjadi empat, yakni *teologi modernisme*, *teologi transformatif*, *teologi inklusif*, *teologi fundamentalis* dan *teologi neotradisional*.³² Semua paham kepercayaan ini terus berdialektika mengedepankan kebenaran yang dianut oleh masing-masing. Tipologi-tipologi ini tidak sepenuhnya terpisah-pisah, bahkan tidak tertutup kemungkinan masuk kedalam tipologi yang lain.

³² Lihat Azyumardi Azra, *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*, 51-54.

Menariknya pada abad kontemporer ini persoalan dan tantangan umat Islam di Indonesia lebih kompleks. Namun, lagi-lagi tidak sama dengan keadaan yang dihadapi umat Islam ketika zaman penjajah. Berkembangnya paham pluralisme dibarengi dengan proses sekularisasi dan modernisasi pada masa orde baru tidak berhadapan dengan bangsa penjajah dan mengedepankan ide jihad lagi. Hal ini dilihat dengan digabungkannya Partai Persatuan Pembangunan (PPP) dan partai-partai nasionalis, Katolik dan Protestan pada tahun 1973. Hal ini menandakan bahwa keharmonisan antar agama di Indonesia telah berjalan sebagai mana mestinya.

Gambaran tepat seputar kerukunan antar umat beragama di Indonesia dapat dilihat dari hasil penelitian yang dilakukan oleh badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama pada tahun 2013. Melalui tiga variabel tentang persepsi kerukunan umat beragama; sikap dan interaksi antarumat beragama; dan kerjasama antarumat beragama, Kemenag berani menyatakan bahwa tingkat kerukunan antar umat beragama di Indonesia relatif pada level baik.³³ Hal ini membuktikan bahwa pluralitas yang begitu kental di Indonesia tidak selaras dengan berkembangnya konflik. Namun demikian, kemajemukan atau pluralisme tidak cukup

³³ Kementerian Agama RI, *Survey Nasional Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*, ed. Haidlor Ali Ahmad (Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2013), 55.

hanya dengan sikap tulus menerima kemajemukan sebagai nilai positif, melainkan juga diperkuat dalam segi kekhasan hukum di Indonesia yang mengakomodasi pluralitas tersebut.³⁴

Agama bertugas menjaga kehidupan agar menjadi tertib dan teratur. Maka agama berkecimpung dalam peraturan dan hukum, dan ajaran. Agama hanya hidup dan punya arti dalam situasi membumi. Sebab kalau tidak agama hanya merupakan prinsip-prinsip yang mengambang di udara. Dalam realitas praksis kehidupan terdapat tidak sedikit orang menganut secara formal agama tertentu namun praktek kehidupannya ternyata tidak mencerminkan sikap dan perilaku orang beragama.

Agama sebagai pembawa damai sudah semestinya dapat hidup berdamai dengan agama-agama yang berbeda. Oleh karena itu, sebagai orang yang beragama, tidaklah pantas berbicara tentang kedamaian tanpa berusaha untuk hidup damai dengan pemeluk agama lain. Usaha untuk membangun jembatan komunikasi antar agama harusnya tak mengenal putus asa, walau beribu tantangan berat melintang didepannya. Oleh karena itu, untuk memberikan jalan tengah perlu komitmen semua elemen masyarakat untuk mewujudkan kerukunan hidup umat beragama, yaitu berupa kajian-kajian yang sangat mendalam dan membutuhkan kesabaran tentunya.

³⁴ La Ode Angga, "Pembangunan Hukum yang Mengakomodir Pluralisme di Indonesia", *SUPREMASI HUKUM*, Vol. 1, No. 1, Juni 2012.

Pengkajian kerukunan hidup umat beragama paling tidak dapat dilakukan pada dua level kajian, yaitu pengkajian pada level doktrin (ajaran) agama dan pada level sosiologis-historis atau empirik realitas kehidupan beragama secara nyata.³⁵

Pertama, pengkajian kerukunan umat beragama dapat dilakukan pada level doktrin dalam kitab-kitab suci agama-agama yaitu mengkaji ajaran-ajaran, ayat-ayat, pesan-pesan suci yang berasal atau terdapat dalam kitab suci masing-masing agama yang mengandung atau berisi ajaran-ajaran tentang kerukunan, baik didalam (*intern*) agamanya maupun dengan agama-agama lain yang berbeda. Tentu saja diantara kitab-kitab suci dari agama-agama yang berbeda itu mengandung perbedaan-perbedaan antara agama yang satu dengan agama yang lain. Perbedaan-perbedaan tersebut terutama dalam aspek yang bersifat prinsip (*fundamental*) seperti aqidah, ibadah (ritual). Perbedaan dibidang-bidang tersebut tak dapat dipersatukan dan memang tak perlu dicari titik temunya. Sebab upaya mempersatukan ajaran agama yang pokok tersebut hanya sia-sia belaka, kecuali jika yang dikehendaki "sebuah kerukunan" itu adalah sinkretisme, karena sinkretisme ditolak oleh semua agama-agama yang ada di Indonesia.

Kedua, pengkajian kerukunan umat beragama pada tataran historis-sosiologis atau empirik. Hal ini penting dilakukan, realitas umat beragama di

³⁵ Sudjangi, *Bingkai Sosio Kultural Kehidupan Antar Umat Beragama di Indonesia* (Jakarta: Puslitbang, Depag RI, 1998), 3.

masyarakat bawah (*grass root*) menunjukkan bahwa dalam masyarakat-masyarakat lokal di Indonesia, khususnya pada masyarakat yang heterogen dari segi suku dan agama, ternyata mereka telah menciptakan tradisi-tradisi yang menunjang demi terwujudnya kerukunan hidup antar umat beragama maupun intern umat bergama.

Keberagaman secara nominal maupun gradual merupakan fakta yang tidak mungkin ditinggalkan dinegeri ini. Keberagaman memiliki legitimasi ideologis, sosiologis, kultural maupun teologis. Secara teologis, mengingkari keragaman sama saja mengingkari sunnatullah atau ketentuan Tuhan, karena memang dari azalnya Allah SWT telah menciptakan manusia dalam berbagai perspektif-Nya, mulai dari perbedaan warna kulit, bahasa, dan suku golongannya. Keberagaman menjadi dasar berfikir secara kolektif untuk memahami dan mengembangkan wacana serta sikap pluralis serta mengedepankan keterbukaan, sehingga lebih mudah menemukan modus yang akomodatif dalam mensikapi perbedaan dan menjauhkan sikap konflik dalam mengelola perbedaan. Cara pandang tersebut sama sekali tidak menafikan klaim kebenaran agama yang diyakininya, tetapi klaim kebenaran itu kemudian menjadi sikap pribadi/personal. Pada saat yang berbeda ketika berhadapan dengan realitas masyarakat yang majemuk (*heterogen*), ia mampu memperkaya pemahamannya dan tidak memaksakan klaim kebenaran pribadinya terhadap kebenaran yang diyakini oleh orang lain.

E. Penutup

Prinsip pluralisme sebagai jembatan kerukunan antar umat beragama kenyataannya memang sulit diterapkan dalam bentuk praktis di masyarakat. Akan tetapi prinsip ini berguna dalam membangun doktrin inklusif yang mengajarkan umat Islam agar selalu bersikap toleran, damai dan bersahabat dengan golongan agama lain. Artinya prinsip ini tidak bisa diterapkan pada tingkatan teologis sentral Islam karena memang kerukunan hanya bisa diterapkan dalam ranah nonteologis sentral mencakup sosial, politis dan ekonomi.

Indonesia sebagai negara yang multikultur dan multietnis serta keyakinan, di satu sisi menjadi *rahmat* dan di sisi yang lain menjadi tantangan. Keanekaragaman suku dan terlebih keyakinan menjadikan konflik horizontal sangat mudah terjadi. Kerukunan umat beragama ini dapat tercapai dengan efektif dengan cara melakukan dialog antaragama secara intens. Dengan adanya dialog dan komunikasi yang baik, perbedaan keyakinan tidak membatasi atau melarang kerjasama antara Islam dan agama-agama lain, terutama dalam hal-hal yang menyangkut kepentingan umat manusia. Penerimaan Islam akan kerjasama itu, tentunya akan dapat diwujudkan dalam praktek kehidupan, apabila ada dialog antar agama.

Daftar Pustaka

- Ahmad, Nisar. "Peace and Reconciliation, its Significance and Role in the Mission of the Prophet (peace be on him): The Case of Sulh al-Hudaibiyah, A Quranic View", *INSIGHTS, Mercy of the World*, Number 02: 2-3 (Winter 2009-Spring 2010), pp. 181-218.
- Angga, La Ode. "Pembangunan Hukum yang Mengakomodir Pluralisme di Indonesia". *SUPREMASI HUKUM*, Vol. 1, No. 1, Juni 2012.
- Armstrong, Karen. *Sejarah Tuhan: Kisah Pencarian Tuhan Yang Dilakukan oleh Orang-orang Yahudi, Kristen dan Islam Selama 4000 Tahun*, ter. Zaimul Am. Bandung: Mizan, 2001.
- Azra, Azyumardi. "Akar Radikalisme Keagamaan: Peran Aparat Negara, Pemimpin Agama dan Guru untuk Kerukunan Umat Beragama", *Makalah pada Diskusi 'Memperkuat Toleransi Melalui Sekolah' The Habibie Center, Hotel Aston Bogor*. 14 Mei 2011.
- _____. *Konteks Berteologi di Indonesia: Pengalaman Islam*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- _____. *Reposisi Hubungan Agama dan Negara: Merajut Kerukunan Antar Umat*. Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2002.
- Beuken, Wim. Kuschel, Karl-Josef. *Agama Sebagai Sumber Kekerasan?* Terj. Imam Baehaqi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.

- Denffer, Ahmed Von. "What Islam can Offer to the West?: Reflection of a Western Muslim". *INSIGHTS, 'Da'wah: Principles and Challenges*, Number 03: 2-3 (Winter 2010-Spring 2011) pp. 197-208.
- Fahad, Obaidillah. "Tracing Pluralistic Trends in Sirah Literature: A Study of Some Contemporary Scholars". *Islamic Studies*. 50:2 (2011) pp. 217-243.
- Fromm, Erich. terj. Imam Muttaqin. *Akar Kekerasan; Analisis Sosio-Psikologis atas Watak Manusia* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 256.
- Ismail, Roni. *Islam dan Damai: Kajian atas Pluralisme Agama dalam Islam*. *Jurnal Religi*, Vol. IX, No. 1, Januari 2013, pp. 38-58.
- Juandi. "Kerukunan Umat Beragama dalam Perspektif Islam". *Akademika*. STIH Pertiba Pangkal Pinang.
- Kartika, Dyah Ayu. *Kebebasan Beragama dalam Angka*. Artikel online 23 Oktober 2014 dalam <http://www.paramadina-pusad.or.id/publikasi/kebebasan-beragama-dalam-angka.html>. Diakses 30 Maret 2015.
- Kementerian Agama RI. *Survey Nasional Kerukunan Umat Beragama di Indonesia*, ed. Haidlor Ali Ahmad. Jakarta: Puslitbang Kehidupan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI, 2013.
- Kurniawan, Akhmad Syarif. "Membangun Semangat Keharmonisan Kerukunan Umat Beragama di Indonesia". *Akademika*. Lakpesdam NU Lampung Tengah.
- Lampthey, Jerusha Tanner. "Toward a *Muslima* Theology of Religious Pluralism Jerusha Tanner Lampthey,

- “Toward a *Muslima* Theology of Religious Pluralism”, dalam *Muslima Theology*, ed. Ednan Aslan, Marcia Hermansen and Elif Medeni, oleh Peter Lang AG. (2013), <https://www.jstor.org/stable/j.ctv2t4f10.17> (diakses 20 Agustus 2018).
- Madjid, Nurcholish. *Fiqh Lintas Agama*. Jakarta: Paramadina, 2004.
- Osman, Mohammed Fathi. *The Children of Adam: An Islamic Perspective of Pluralism*. Washington DC: Center for Muslim-Christian Understanding, 1996.
- Rahman, Fazlur. terj. Anas Mahyuddin. *Tema Pokok Al-Qur'an*. Bandung: Pustaka, 1996.
- Sudjangi. *Bingkai Sosio Kultural Kehidupan Antar Umat Beragama di Indonesia*. Jakarta: Puslitbang, Depag RI, 1998.
- Sunaryo, Agus. “Fikih Tasamuh: Membangun Kembali Wajah Islam yang Toleran”. *Akademika*. STAIN Purwokerto.
- _____, “Teologi Inklusif Nurcholish Madjid dan Pengaruhnya terhadap Fikih Lintas Agama di Indonesia”, dalam *Al-Manahij*, Vol. VI No.1 tahun 2012.
- Suryadilaga, Muhammad Alfatih. *Perdamaian dalam perspektif Al-Qur'an dan Bibel dan implikasinya terhadap kerukunan umat beragama di Indonesia*. Dalam <http://www.alquranalkitab.net/verhaal.php?IntEntityId=44>. Diakses 30 Maret 2015.
- Wach, Joachim. *Types of Religious Experience: Christian and Non-Christian*. Chicago: The University of Chicago Press, 1951.

PEMETAAN TAFSIR DI INDONESIA; Studi Pemahaman Atas Tafsir Al-Asas Karya H. Darwis Abu Ubaidah

Siti Robikah

UIN Sunan Kalijaga Jogjakarta
Mahasiswa Studi Quran Hadis
Email: bikarobikah@gmail.com

Abstrak

Geliat tafsir di Indonesia mengalami perkembangan dari masa ke masa. Dari awal mula munculnya tafsir pada masa klasik hingga masa kontemporer ini. sebagai contoh tafsir al Asas karya H. Darwis Ubaidah ini menunjukkan bahwa masih adanya para Ilmuwan yang memberikan pandangan khusus kepada kajian tafsir. Kitab al-Asas ini ditulis tahun 2011 dan dicetak tahun 2012. Tafsir yang masih terhitung sangat baru ini mempunyai metode tematik ayat dalam penulisannya. Tematik dalam tafsir ini tidak menentukan tema terlebih dahulu kemudian mengumpulkan ayat akan tetapi memilih surah dan ayat terlebih dahulu kemudian menjelaskannya secara lebar. Tafsir ini banyak menjelaskan mengenai fikih akan tetapi Darwis menjelaskan bahwa tafsir ini lebih pada penjelasan kembali pondasi-pondasi dalam beragama yaitu Iman, Islam dan Ihsan. Keinginan Darwis menulis tafsir ini adalah membantu pemahaman penduduk Muslim Indonesia mengenai Iman, Islam dan Ihsan.

Kata kunci: Tafsir al-Asas, metode, penafsiran

Pendahuluan

Perhatian para sarjana Muslim terhadap tafsir al-Quran memang tidak pernah berhenti. Di era modern ini banyak literatur terutama dalam buku-buku sejarah pembaharuan pemikiran Islam bahwa salah satu perhatian utama para sarjana dalam rangka membangkitkan semangat dan kejayaan umat Islam adalah tertumpu pada soal penafsiran al-Quran.¹ Perhatian dalam hal ini diarahkan pada upaya untuk melakukan penafsiran yang cocok dengan perkembangan zaman. Hal ini dilakukan untuk menggali secara lebih cermat apa yang menjadi prinsip-prinsip ajaran al-Quran dan bagaimana relevansinya dengan kehidupan riil yang dihadapi umat sekarang ini.

Pada zaman modern ini, muncullah tiga macam tafsir modern yang mempunyai karakter yaitu, pertama, tafsir yang menekankan pada signifikansi teks terkait dengan perbuatan atau peran sosial manusia, kedua, tafsir yang menekankan pada signifikansi teks terkait dengan akal manusia dan ketiga, tafsir yang menekankan pada signifikansi teks terkait ilmu pengetahuan.² Pada tataran metodologis, para sarjana Muslim kontemporer, mencoba menawarkan metode pembaharuan yang dapat memahami dan menafsirkan al-Quran pada perkembangannya, termasuk pemikiran

¹ Cucu Suharman, "Pergeseran Pemikiran Tafsir di Indonesia: Sebuah Kajian Bibliografis", *afkaruna*, (Vol.10, No.2, 2014), hlm. 217

² Cucu Suharman, "Pergeseran Pemikiran Tafsir di Indonesia: Sebuah Kajian Bibliografis", hlm. 218

tafsir kontemporer di Indonesia, terpengaruh oleh ilmu-ilmu sosial yang berkembang di Barat seperti antropologi, sejarah dan terutama hermeneutika. Ilmu hermeneutika menjadi salah satu yang menjadi cirir adanya pergeseran pemikiran tafsir di Indonesia kontemporer.

Hermeneutika sangat mungkin untuk dikembangkan sebagai salah satu ilmu bantu dalam memahami al-Quran. Seperti buku *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian al-Quran dan Hadis; Teori dan Aplikasi*³ juga mengkampanyekan hermeneutika sebagai salah satu ilmu bantu dalam memahami teks al-Quran dan hadis.⁴

Geliat penulisan telah diuraikan di muka, bahwa jaringan intelektual Muslim Nusantara dengan Muslim Timur Tengah terutama Arab Saudi telah terbentuk cukup lama. Jika dicatat pada abad ke-16 di Nusantara telah muncul proses penulisan tafsir. Setidaknya dapat dilihat dari naskah Tafsir Surah al Kahfi (18):9. Teknis tafsir ini ditulis secara parsial berdasarkan surat tertentu yakni surah al Kahfi yang tidak diketahui siapa penulisnya. Tafsir al Kahfi ini sangat kenal dengan warna sufistik yang mencerminkan bahwa penulisnya mempunyai pandangan spritual yang tinggi dan bahkan

³ Syafa'atun al Mirzanah dan Sahiron Samsudin (ed), *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Quran dan Hadis ; Teori dan Aplikasi*, (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009)

⁴ Nurdin Zuhdi, *Pasarrraya Tafsir Indonesia*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara, 2014), hlm. 33

pengikut tarekat yang mapan di Aceh yaitu tarekat Qadiriyah. Referensi yang digunakannya adalah tafsir al-Khazin dan al-Baidhawi yang dari itu menunjukkan bahwa penulisnya adalah orang yang menguasai bahasa Arab.⁵

Satu abad kemudian, muncul karya tafsir yang di tulis dalam bahasa Melayu atau Jawi pada abad ke XVII M. Adalah sebuah tafsir berbahasa Arab-Melayu karya Ulama Aceh Abd Ra'uf al-Singkeli (1024-1105 H/1615-1693 M) bernama *Tarjuman al-Mustafid*, tafsir lengkap 30 juz pertama di Nusantara. Sebelumnya hanya ada Tafsir Surat al-Kahfi yang diperkirakan ditulis oleh Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani (yang mengikuti *Tafsir alKazim*) yang menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara mistis.⁶

Meski Abdul Ra'uf al-Singkeli tidak menyebutkan tahun penyelesaian kitabnya, tetapi kitab ini adalah kitab tafsir paling awal peredarannya di wilayah Melayu-Indonesia. Sebagai terjemahan tafsir pertama, tidak mengherankan kalau karya ini beredar luas di wilayah Indonesia dan di negara-negara yang menggunakan bahasa Melayu. Selama hampir tiga abad kitab *Tarjuman al-Mustafid* merupakan satu satunya terjemahan lengkap al-Qur'an di tanah Melayu. Baru pada abad ke-20 muncul tafsir baru yang semula memakai bahasa Arab Melayu.

⁵ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LkiS, 2013), hlm.41

⁶ Said Agil Husain al-Munawar, *Al-Quran Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, (Jakarta: Ciputat Press, 2002), hlm.69

Untuk wilayah berbahasa Jawa, di penghujung abad ke-18, Syaikh Nawawi al-Bantani membuat tafsir *Marah Labid li Kasyfi Ma'na al-Qur'an al-Majid*, diterbitkan di Makkah pada tahun 1880 M, ditulis dengan bahasa Arab.⁷

Dalam cetakan Beirut yang terbit pada tahun 1981 M, terdapat tiga nama bagi kitab tafsir Nawawi, yaitu *Tafsir Marah Labid*, *Tafsir Nawawi*, dan *Tafsir al-Munir li Ma'alim al-Tanzil*. Selanjutnya pada tahun 1891, ada Kitab *Tafsir Faidh al-Rahman fi Tarjamah Tafsir Kalam Malik ad-Dayyan* karya KH. Muhammad Shaleh Darat dengan bahasa Jawa (Arab Pegon). Penafsiran al-Qur'an terbanyak di Indonesia terdapat dalam rentangan masa abad ke-20. Pada awal abad itu tafsir al-Qur'an pertama ditulis oleh Mahmud Yunus, H. Ilyas Muhammad Ali dan H.M Kasim Bakry, penulisannya dilakukan secara berangsur-angsur mulai tahun 1922 M sampai tahun 1938 M.

Sesudah itu muncul *Tafsir al-Furqan*, kitab tafsir karya A. Hasan yang mulai ditulis pada tahun 1928 M – 1941 M. sampai surat Maryam. Pada tahun 1956 M, beliau menulis lagi juz pertama sampai juz ke-30 memakai huruf Latin (sebelumnya memakai huruf Arab Melayu). Muncul sezaman dengan *Tafsir al-Furqan* adalah *Tafsir al-Qur'an al Karim* karya tiga Ulama Sumatra, yaitu H.A Halim Hasan, H. Zaenal Arifin Abbas, dan Abd. Rahman

⁷ Nurdin Zuhdi, *Pasaraya Tafsir Indonesia; dari Kontestasi Metodologi hingga Kontekstualisasi*, (Yogyakarta: Kaukaba, 2014), hlm.63

Haitami. Juz 1 dan juz ke-2 yang diterbitkan pada tahun 1937 M – 1941 M. memakai huruf Arab Melayu. Tafsir ini hanya sampai juz ke-7.

Masa tahun 1960 pasca kemerdekaan, di majalah Gema Islam muncul artikel bersambung *Tafsir al-Azhar* karya Hamka. Tafsir ini berasal dari kuliah subuh Hamka di Masjid al-Azhar Kebayoran Baru yang dimulai tahun 1958. Sezaman dengan Tafsir al-Azhar, diterbitkan *Tafsir Qur'an* karya H. Zainuddin Hamidy dan Fahrudin Hs. Tafsir ini sudah mulai ditulis tahun 1953 dan cetakan pertamanya tahun 1959. Kemudian tafsir karya T.M. Hasbi ash-Shiddiqi yaitu *Tafsir al-Qur'an al-Majid al-Nur* terbit pertama kali tahun 1956 dan *Tafsir al-Qur'an al-Karim al-Bayan* dicetak pertama kali tahun 1971.

Selanjutnya, al-Qur'an dan Terjemahannya dan al-Qur'an dan Tafsirnya, disusun oleh Tim Dewan Penerjemah Yayasan Departemen Agama pada tahun 1967. Kemudian pada tahun 1981, Tafsir Rahmat karya H. Omar Bakri. Kitab tafsir lain yang ditulis ulama Indonesia dengan berbahasa daerah adalah kitab *Tafsir al-Kitabul Mubin* karya K.H Muhammad Ramli dengan bahasa Sunda. Kitab tafsir *Raudhah al-Irfan fi Ma'rifatul al-Quran* karya Ahmad Sanusi bin Abd. Rohim dari Sukabumi, dengan bahasa Sunda, kitab *Tafsir al-Ibriz li Ma'rifah al-Tafsir al Quran al-'Aziz* karya KH. Bisri Mustafa dari Rembang, dengan bahasa Jawa (Arab Pegon) dan kitab tafsir *Al-Iklil fi Ma'ani Tanzil* karya KH. Misbah bin Zaenul Musthafa dari Bangilan, dengan bahasa Jawa (Arab Pegon) 30 jilid, 4800 halaman.

Ada pula kitab tafsir karya Dr. Quraisy Shihab Tafsir al-Amanah yang termuat semula pada majalah Amanah, menunjukkan kecenderungan baru dalam metode penafsiran Qur'an di Indonesia. Selain itu diterbitkan pula Tafsir al-Misbah pada tahun 2002. Dengan adanya pemetaan tafsir dari masa ke masa mengalami banyak perubahan seperti metode dan corak yang mewarnai lahirnya tafsir. Tulisan ini akan membahas mengenai tafsir yang termasuk baru dalam penulisannya.

Dari masa ke masa, tafsir di Indonesia mengalami perkembangan jika dilihat dari metode dan corak yang melingkupinya. Di awal munculnya tafsir di Indonesia keseluruhannya menggunakan metode tahlili dalam menyelesaikan penulisan kitab tafsirnya yang mana menggunakan metode ijmal sebagai penjelasnya. Hal ini terlihat dari penjelasan yang sedikit dan hanya secara global saja. Pada awal abad ke 20 muncullah berbagai macam literatur tafsir yang mulai ditulis oleh kalangan Muslim Indonesia. Beberapa diantaranya mulai menulis tafsir dengan tema tertentu.⁸ Dalam tulisan ini akan membahas mengenai salah satu tafsir yang ditulis dan diterbitkan di abad 21 tepatnya tahun 2012 oleh H. Darwis Abu Ubaidillah yang berjudul *Tafsir al-Asas*.

⁸ Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, hlm.51

Biografi H. Darwis Abu Ubaidah

Darwis bn Abdur Razaq atau lebih lebih populer dengan Darwis Abu Ubaidillah, lahir pada hari Rabu, 25 Februari 1966 silam, dari pasangan H. Abdur Razaq dan Hj. Musni, di Sekijang, sebuah desa kecil yang berpenduduk kurang lebih 600 jiwa, berjarak lebih kurang 150 km dari kota Pekanbaru, Riau. Ia menempuh pendidikan Madrasah Ibtidaiyah Negeri dan Pondok Pesantren Darun Nahdhah Thawalib, Bangkinang. 1982-1987, dengan mengikuti ujian Negara di Madrasah Tsanawiyah Negeri, Kuok, 1986. Setelah itu, melanjutkan ke Madrasah Aliyah Negeri pekanbaru, 1989. Usia dari sekolah di Madrasah Aliyah Negeri Pekanbaru, beliau merantau ke Jakarta sembari melanjutkan pendidikan di Lembaga Da'wah Islam (LPDI) Jakarta, 1989-1990. Pada tahun yang sama, ia juga belajar di Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA) Jakarta dengan mengambil program bahasa. Pada tahun 2009, ia juga berhasil menyelesaikan pendidikan S2 di Universitas Islam "45" (UNISMA) Bekasi, Program Magister Manajemen Pendidikan Islam. Saat ini, ia sedang menyelesaikan program Doktor pendidikan Islam (S3) di Universitas Ibn Khaldun, Bogor.⁹

Kegiatan dakwah sudah dimulai ketika belajar di Pondok Pesantren Darun Nahdhah Thawalih, Bangkinang. Selama di Madrasah Aliyah Negeri ia aktif berdakwah di

⁹ Lihat pada Darwis Abu Ubaidillah, *Tafsir al Asas*, (Jakarta: Pustaka al Kautsar, 2012), hlm. 435

daerah Pekanbaru dan sekitarnya, bergabung dengan lembaga dakwah yang sangat dekat dengan masyarakat Pekanbaru yaitu Ikatan Masjid Indonesia (IKMI) dan Dewan Da'wah Islamiyan Indonesia (DDII). Di Jakarta disamping sebagai mahasiswa di LPDI yang diasuh langsung oleh IKMI Pusat dan DDII DKI Jakarta, Ia juga aktif berdakwah di bawah naungan DDII Jakarta hingga kini. Kegiatan dakwah yang dilakukan, disamping dalam bentuk kajian Islam kepada masyarakat sebagaimana pada umumnya, juga kajian yang bersifat pembinaan di berbagai instansi, baik pemerintah maupun swasta yang berada di wilayah Jakarta dan sekitarnya.¹⁰

Selain kegiatan tersebut, Darwis juga menjadi staf pengajar di Sekolah Tinggi Ilmu Dakwah DR. Muhammad Natsir. juga, sebagai Kepala Biro Dakwah Khusus Da'wah Islamiyah Indonesia. Yang tidak kalah pentingnya adalah dari tahun 1999 M sampai sekarang. Ia sebagai pendiri sekaligus pembina Pondok Pesantren "*Ar Rahmah dan al Jami'atul Husna*" Desa Sekijang, kecamatan Riau, Kabupaten Kampar Riau.

Mengenal Dekat Tafsir al-Asas

Latar belakang penulisan tafsir al Asas, menurut pemaparan penulis adalah adanya keinginan untuk memberikan kajian dalam menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengan persoalan-persoalan pokok dalam wilayah Islam, Iman dan Ihsan. Al Asas – judul tafsir

¹⁰ Darwis Abu Ubaidillah, *Tafsir al Asas*, hlm.436

ini—artinya adalah dasar atau sendi, juga bisa diartikan pondasi yang dengannya sebuah bangunan akan berdiri dan tegak. Dalam tafsir ini dijelaskan ayat-ayat yang berkaitan dengan dasar-dasar keislaman dan sendi-sendi keimanan. Darwis mencontohkan pada aurat al Baqarah ayat 177, ayat memberikan perhatian yang cukup panjang dalam pembahasannya, mengingat begitu kaya dan berharganya isi dari ayat yang mulia ini. Di dalamnya dimulai dengan pembicaraan masalah iman kemudian masalah Islam seperti mendirikan shalat dan membayar zakat dan kemudian dilanjutkan lagi dengan masalah ihsan seperti berbuat baik kepada kerabat, anak yatim dan lainnya.¹¹

Dalam mengambil ayat-ayat yang kemudian dimasukkan ke dalam pembahasan tafsir yang kemudian diberikan judul Al Asas dalam hal ini juga dilakukan dengan penuh pertimbangan dan kehati-hatian. Hal ini dilakukan untuk menghindari adanya subjektivitas dari Penulis, walaupun kesan tersebut tidak dapat dihindari. Tafsir al Asas terdiri dari dua belas bagian dan diakhiri dengan penutup. Tiap-tiap bagian terdiri dari beberapa poin, dan pada tiap poin mengandung sub-sub bahasan yang memberikan penjabatan atau penjelasan terhadap penyampaian materi yang dimaksud.

¹¹ Darwis Abu Ubaidillah, *Tafsir al Asas*, hlm. 7

No	Bagian	Poin dalam Setiap Bagian
1.	Surat al-fatihah	a. Pengantar b. Turunnya Surah al-Fatihah c. Nama lain Surah al-Fatihah d. Fadhilah Surah al-Fatihah e. Tafsir Surah al-Fatihah f. Kandungan Surah al-Fatihah g. Kewajiban atas makmum membaca Surah al-Fatihah h. Membaca Amin
2.	Surah al-Baqarah: 62 Kewajiban mengikuti Syari'at Muhammad	a. Pengantar b. Asbaab an Nuzul c. Penjelasan ayat d. Permasalahan e. Kesimpulan
3.	Surah al-Baqarah : 177 Sendi-sendi Keimanan dan Keislaman	a. Pengantar b. Sababun Nuzul c. Kandungan ayat dari berbagai aspek mengenai rukun-rukun Iman dan beberapa rukun Islam d. Kesimpulan
4.	Surah al-Baqarah: 183-187 Kewajiban Berpuasa dan Keutamaan beri'tikaf	a. Pengantar b. Sababun Nuzul c. Kandungan ayat yang meliputi kewajiban, keutamaan, hitungan bulan, adab berpuasa dan beberapa yang lain d. Kesimpulan
5.	Surah al-Baqarah: 196 Kerjakanlah Haji dan Umroh Karena Allah	a. Pengantar b. Sababun Nuzul c. Kandungan ayat yang meliputi haji dan umroh

No	Bagian	Poin dalam Setiap Bagian
6.	Surah al-Baqarah: 224 Kedudukan Sumpah di Dalam Sumpah	a. Pengantar b. Sababun Nuzul c. Kandungan ayat yang meliputi Islam menghargai sumpah, Kafarat Sumpah dan hal-hal mengenai sumpah
7.	Surah al-Baqarah: 278-281 Bahaya Riba dan Etika dalam Berpiutang	a. Pengantar b. Sababun Nuzul c. Kandungan ayat yang meliputi pengertian, pengharaman, macam-macam, ancaman bagi para pelaku riba
8.	Surah al-Maidah: 6 Bersuci dan berbagai persoalannya	a. Pengantar b. Sababun Nuzul c. Kandungan ayat meliputi wudhu', junub dan mandi janabah, tayamum dan bersentuhnya laki-laki dan perempuan yang bukan mahram
9.	Surah al-Maidah: 35 Takwa, Wasilah, dan Jihad	a. Pengantar b. Kandungan ayat meliputi takwa, wasilah dan berjihad di jalan Allah
10.	Surah at-Taubah: 75-76 Membela Tsa'labah bin Hathib al-Anshari	a. Pengantar b. Sumber riwayat c. Kedudukan Periwiyatan hadis, sikap para sahabat secara umum d. Khusus kepribadian Tsa'labah e. Kedudukan ayat yang sesungguhnya

No	Bagian	Poin dalam Setiap Bagian
11.	Surah al-Furqan: 2 Qadha dan Qadar	a. Pengantar b. Pengertian Qadha dan Qadar c. Pendangan para Ulama dan ahlu Sunnah tentang Qadha dan Qadar d. Kedudukan Qadha dan Qadar dalam pandangan ahlu Sunnah wal Jama'ah
12.	Surah al Fathir: 32 Tiga Golongan Umat Nabi Muhammad	a. Pengantar b. Kandungan ayat
13.	Surah al-Maun Ancaman bagi Orang yang melalaikan sholat	a. Pengantar b. Sababun Nuzul c. Kandungan ayat yang meliputi orang-orang yang mendustakan agama, yang dimaksud wailun, kriteria orang yang lalai dalam sholatnya.
14.	Penutup	Yang merupakan resume dan kesimpulan yang dijelaskan oleh Penulis

Jika melihat dari susunan kitab atau bagian-bagian kitab yang ada, maka kitab Tafsir al-Asas ini menggunakan metode penjabaran ayat tertentu. Alasan Penulis tidak memsukkan ke dalam metode-metode yang telah ada karena alasan jika metode maudhu'i (tematik), langkah awalnya menentukan tema kemudian mengumpulkan ayat dan menjelaskan tafsirnya. Berbeda dengan hal tersebut, tafsir al-Asas – dalam penelitian

penulis—mencari satu ayat yang menjelaskan tentang Iman, Islam dan Ihsan kemudian menjelaskannya secara terperinci. Tidak hanya penjelasan tafsirnya akan tetapi lebih mendalam pada kandungan ayatnya.

Tafsiral-Asastermasukkepada tafsirkontemporer karena ditulis dan diterbitkan pada masa ini tepatnya 2012, dimana Indonesia telah memosisikan diri pada posisi sudah ada kemajuan di bidang akademik atau keintelektualan. Keinginan Darwis menulis karya tafsirnya, menurut pengantar penerbit yang dijelaskan dalam kitab tafsirnya bahwa Darwis ingin menjelaskan fenomena-fenomena keindonesiaan agar lebih mudah dipahami langsung oleh umat Muslim di Indonesia. Tafsir al-Asas ini, juga mengutip pendapat beberapa Ulama terdahulu yang kemudian beliau memberikan kesimpulan dari beberapa pendapat yang dikutipnya.

Mengenai isi dari Tafsir al-Asas, menurut pembacaan Penulis, tafsir dengan corak fiqh meskipun dalam penjelasan mukaddimahny, Darwis mengatakan bahwa beliau menulis tafsir al-Asas dengan memilih ayat-ayat tentang Iman, Islam dan Ihsan. Alasan penulis mengatakan bahwa corak kitab tafsir al-Asas adalah fiqh karena banyak dari sub bahasan yang ada dalam tafsir lebih kepada bidang fiqhnya. Seperti dalam contoh bagian pertama yang menjelaskan tafsir al-Fatihah akan tetapi dalam hal ini, Darwis juga membahas mengenai pembacaan al-Fatihah dalam keadaan sholat. Maka hal ini yang menjadi alasan penulis menyebut corak tafsir ini adalah fiqh. Begitu pula ketika membahas Surah

al Maun, yang menjadi pembahasannya mengenai kelalaian seseorang pada kewajiban sholatnya.

Dari segi metodologi penyusunan dalam tafsir al-Asas yaitu dengan menunjuk satu ayat yang kemudian menjelaskan secara panjang mengenai ayat tersebut. Menurut penulis, tafsir ini disusun dengan meruntutkan ayat-ayat yang telah dipilih dimulai dari al-fatimah kemudian al-Baqarah yang ayatnya telah dipilih oleh Darwis dan diakhiri oleh surah al-Maun. Keinginan Darwis menulis tafsir al-Asas ini yaitu ingin menunjukkan kepada Muslim Indonesia, bagaimana mengerjakan ibadah dengan cara yang sama ketika masa Nabi Muhammad saw. Hal ini terlihat pada penutup tafsir al-Asas. Yang mengatakan:

Dalam melaksanakan berbagai aktivitas ibadah seperti sholat baik sholat fardhu atau sholat sunnah, tidak sedikit di kalangan umat ini yang tidak mengerti bagaimana mengerjakan sholat yang sesuai dengan tuntunan dan petunjuk Rasulullah. Begitu pula ketika mengerjakan ibadah puasa Ramadha, lebih-lebih ketika mengerjakan ibadah haji dan umroh.

Mendirikan Sholat; Sebagai Contoh

Mendirikan sholat dengan benar yang sesuai dengan tuntunan Nabi akan memberikan dampak dan pengaruh sangat besar bagi kedudukan seseorang di hadapan Allah serta melahirkan perilaku yang mulia dalam kehidupan sehari-hari. Sholat yang dikerjakan

dengan benar akan menjadi benteng bagi seseorang dari berbagai perbuatan keji dan tercela. Banyak firman Allah dan hadis Shohih serta keterangan para ulama yang dapat dijadikan sebagai landasan dasar untuk memberikan keyakinan yang benar ini. Sholat sebagai ibadah dan dzikir dapat dijumpai dalam firman Allah pada Surah Thaha ayat 14 yang artinya:

“Sesungguhnya aku ini adalah Allah, tidak ada Tuhan (yang hak) selain aku, sembahlah aku dan dirikanlah Sholat untuk mengingatkanku.”

Keutamaan sholat yang dikatakan sebagai benteng dan perisai bagi pelakunya dari berbagai perbuatan keji dan munkar dijelaskan pada Surah al Ankabut: 45,

“Bacalah apa yang telah diwahyukan kepadamu yaitu Al Kitab dan dirikanlah sholat. Sesungguhnya sholat itu mencegah dari perbuatan keji dan munkar. Dan sesungguhnya mengingat Allah adalah lebih besar keutamaannya dari ibadah-ibadah yang lain. dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan.”

Sholat dan dzikir adalah dua hal yang erat kaitannya dengan antara satu sama lain. Karena sholat akan berupaya untuk senantiasa dzikir atau mengingat Allah. Dan orang yang banyak mengingat Allah akan merasa selalu diperhatikan oleh Allah swt. Kondisi merasa diawasi Allah inilah yang oleh hadis Nabi disebut Ihsan.

Firman Allah Surah al-Ankabut:45 dapat dijadikan dasar dan pegangan yang sangat kuat dan tegas tentang keutamaan sholat bagi pelakunya. Ini juga sekaligus

sebagai sanggahan bahwa orang-orang yang sholat akan tetapi tidak mampu menghentikan perbuatan keji dan munkar maka sholatnya tidak akan berarti apa-apa dan tidak akan diterima oleh Allah. Suatu hal yang tidak boleh dilupakan bahwa solat adalah ibadah yang peling pertama dihisab kelak di akhir kiamat.

Kesimpulan

Kitab al-Asas yang ditulis oleh Darwis Ubaidah ini adalah tafsir yang dicetak pada tahun 2012. Kitab ini diltulis dilatar belakangi oleh adanya keinginan Darwis untuk menjelaskan kembali pondasi-pondasi agama yaitu Iman, Islam dan Ihsan. Melalui pemilihan Surah dan ayat, Darwis kemudian menjelaskan tafsirannya dan hal-hal yang berkaitan dengan ayat tersebut. Kitab tafsir al-Asas ini lebih dinilai oleh Penulis sebagai kitab tafsir yang bercoral fikih karena pada tafsirannya menjelaskan banyak tentang hukum fikih.

Kitab tafsir ini disusun dengan runtutan surah yang ayat-ayatnya telah dipilih oleh Darwis. Disusun dengan tiga belas bagian yang diawali oleh penafsiran al Fatihah dan diakhiri oleh penutup. Menurut penulis, kitab tafsir al-Asas ini ditujukan untuk orang-orang awam yang belum terlalu mendalami pemahaman akan Islam karena dalam tafsirannya, beliau menjelaskan hal-hal yang sangat mendasar dalam peribadahan.

Daftar Pustaka

- Suharman, Cucu, 2014, "Pergeseran Pemikiran Tafsir di Indonesia: Sebuah Kajian Bibliografis", *afkaruna*, (Vol.10, No.2)
- al Mirzanah, Syafa'atun dan Sahiron Samsudin (ed), 2009, *Upaya Integrasi Hermeneutika dalam Kajian Quran dan Hadis; Teori dan Aplikasi*, (Yogyakarta: Lembaga Penelitian UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta)
- Zuhdi, Nurdin, 2014, *Pasarraya Tafsir Indonesia*, (Yogyakarta: Kaukaba Dipantara)
- Gusmian, Islah, 2013. *Khazanah Tafsir Indonesia; Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*, (Yogyakarta: LkiS)
- al-Munawar, Said Agil Husain, 2002, *Al-Quran Membangun Tradisi Kesalehan Hakiki*, (Jakarta: Ciputat Press)
- Ubaidillah, Darwis , 2012, *Abu Tafsir al Asas*, (Jakarta: Pustaka al Kautsar)

MEMBINGKAI “ISLAMIC MILLENIAL PEACE” ERA POST TRUTH

Akhiyat

Dosen Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Humaniora
IAIN Jember

Abstrak

Kedamaian hidup di planet bumi era kemajuan teknologi dan informasi saat ini, seakan menjadi barang langka. Manusia era “post truth” sepertinya merasa sesak hidup di planet ini, karena terlampau banyaknya informasi yang didapatkan dan membanjiri dalam ranah kehidupan sehingga manusia di abad ini seringkali terjangkiti virus hoax yang menyesatkan, melupakan hal-hal utama dan terlena dengan kesibukan memperoleh informasi yang didapatkan, lalu diperdebatkan tiada ujung akhirnya. Demikian pula adanya keriuhan dan kesibukan merespon informasi-informasi yang membanjiri segala relung kehidupan manusia di era “post truth” saat ini, bila disadari sesungguhnya telah menghabiskan waktu dan tenaga untuk melakukan hal-hal kurang berguna. Dampak yang cukup signifikan era “post truth” adalah manusia di abad ini telah terpatrit menjadi manusia era abad purba atau menjadi manusia bar-bar yang menghalalkan segala cara untuk memperoleh kepuasan nafsunya, nalar rasional mereka mengalami mati suri (disfungsi), kontrol diri terabaikan, sehingga perilaku mereka seringkali menyimpang dari realitas kehidupan. Jiwa mereka menjadi labil akibat terkontaminasi informasi sesaat yang kurang akurat. Menyikapi keadaan era “post truth” yang ekkses negatif semakin masif, akan terbuka peluang memunculkan konflik fisik maupun psikis dalam relung kehidupan,

suasana batin individu dibuat mencekam (heart tense), suasana bermasyarakat dibikin menjadi tidak jelas dan abu-abu, hal ini akan berakibat manusia era "post truth" menjadi insan terjajah, insan yang galau "soul split" orang yang tidak memiliki pendirian dan mudah terpengaruh informasi menyesatkan. Menyadari hal tersebut, siapa lagi bila bukan generasi millennial yang akan merawat dan meneruskan generasi berikutnya. Generasi millennial merupakan generasi terbanyak populasinya saat ini, sikap independen perlu ditumbuhkan, tidak mudah terpengaruh dan terprovokasi hal menyesatkan. Mereka seharusnya mampu menyemai suasana ketentraman, menebar sikap damai, ketenangan, kesantunan, dan perilaku Islami. Bukan sebaliknya, larut dan terjerembab dalam suasana konflik yang tiada ujung. Apabila "Islamic Millennial Peace" ini terwujud, maka tatanan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara akan terawat di planet bumi, generasi berikutnya akan dapat terjaga dan terpelihara.

Kata Kunci: Membengikai, *Islamic Millennial Peace*, *Post Truth*

Abstract

The peace of life on the planet earth is the era of technological and information advancement today, as if it is a rare item. Humans "post truth era" seem to feel short of life on this planet, because too much information is obtained and flooded in the realm of life so that humans in this century are often infected with hoax viruses that are misleading, forget the main things and get complacent with the information obtained, then debated endlessly. Likewise, there is chaos and busyness in responding to information that floods all the niches of human life in the current "post truth era", if it is realized, it has spent time and energy doing things that are not useful. The significant impact of the "post truth era" is that humans in this century have been imprinted into humans of the ancient century era or become human bars that justify any

means to obtain lustful satisfaction, their rational reasoning has suffered from dysfunction, neglected self control, so that their behavior often deviates from the reality of life. Their souls become labile due to contamination of information obtained. Responding to the "post post truth" situation that is excessively negative excesses, opportunities will arise to create physical and psychological conflicts in the niche of life, the individual's mood is tense (heart tense), the atmosphere of society is made unclear and gray, this will result humans "post truth era" become colonized people, people who are upset by "soul split" people who do not have a position and are easily influenced by misleading information. Realizing this, who else is not the millennial generation who will care for and continue the next generation. Millennials are the largest generation at present, independent attitudes need to be cultivated, not easily affected and provoked as misleading. They should be able to sow the atmosphere of peace, spread the attitude of peace, calm, politeness, and Islamic behavior. Not the other way around, dissolve and fall into an endless atmosphere of conflict. If this "Islamic millennial Peace" is realized, then the order of community life, nation and state will be maintained on planet earth, the next generation will be able to be maintained and maintained.

Keywords: *Membangkal, Islamic Millennial Peace, Post Truth*

A. Pendahuluan

Peradaban semakin maju semestinya dibarengi dengan nalar rasional yang dapat menumbuhkan dan menciptakan perdamaian antarsesama. Era digitalisasi saat ini, di mana peradaban manusia yang dibangun berabad-abad lamanya telah membentuk kemajuan di berbagai aspek kehidupan. Kenyataannya, dengan kemudahan memperoleh informasi faktual yang

didapatkan, sebagaimana masyarakat kehidupannya semakin banal dan tak terkontrol. Sikap mereka terhadap informasi yang diperoleh sejatinya dapat memperoleh pengetahuan baru, sebaliknya bahwa informasi yang didapatkan menjadi bumerang bagi masyarakat dan menimbulkan kekacauan dan kegaduhan. Mereka suka menebar sikap kebencian, nalar mereka kurang berfungsi dan stagnan. Kedamaian seakan menjadi barang antik dalam tatanan kehidupan bermasyarakat dan berbangsa. Bila virus kebencian ini terus-menerus menyebar secara masif di masyarakat, kedamaian bisa sirna dalam kehidupan. Nasib anak-anak dan generasi di masa depan akan memperoleh imbas dari hasil yang diciptakan manusia-manusia yang terjangkiti era *post truth* (era pasca kebenaran/ kebenaran menjadi komoditas publik; era matinya nalar rasional).¹ Sikap

¹ Era *post truth*, era kebenaran menjadi konsumsi publik, di mana kebenaran yang menjadi landasan adalah berdasarkan standar massa/ publik, seberapa besar pengaruh atau penilaian masyarakat akan memiliki dampak dan mempengaruhi kebijakan yang berdasarkan fakta atau bukti. Seringkali era *post truth*, nalar rasional terabaikan, dan masing-masing individu memiliki kebenaran karena pengaruh dunia maya yang seringkali menjebak kehidupan publik, dan kontrol diri terabaikan. Sebagaimana kebijakan pemerintah dapat dipengaruhi atas dasar kebijakan publik, demikian pula dalam ranah yuridis, maupun ranah politik, ekonomi, dan sebagainya. Perlu diketahui pula bahwa fakta tidaklah sama dengan realita, perlu ada pembeda. Bila fakta dapat dibuktikan dengan bukti-bukti fisik (bersifat lahiriah), sedangkan realita di samping adanya pembuktian secara fisik juga pembuktian yang sebenarnya atau tidak dipalsukan. Boleh dikatakan bahwa derajat realita lebih tinggi derajatnya di atas fakta, karena realita adalah keadaan yang sesungguhnya bukan karena adanya kebohongan, sedangkan fak-

generasi akan datang bisa diprediksikan akan mengalami *soul split* (jiwa terbelah), mudah depresi dan menjadi manusia pendendam (*vengeful*), suka bermusuhan. Sebagian besar dari mereka tidak menginginkan keturunan mereka menjadi generasi *soul split* yang dapat menimbulkan keadaan *chaos*, kedamaian sirna dari bumi.

Kehidupan yang damai akan tercipta manakala sikap dari penduduk di planet bumi ini mampu merubah perilakunya dengan menjadi manusia yang memiliki *forgiving soul* (pemaaf). Mampu menciptakan dan menebarkan perdamaian di atas bumi. Siapa lagi bila bukan manusia yang hidup di era saat ini, yaitu generasi millennial, era generasi yang lahir di tahun sekitar 1980-2000.² Generasi millennial ini diharapkan mampu berkontribusi menciptakan keadaan yang dapat memberikan kenyamanan dan ketenangan terhadap

ta dimungkinkan adanya kebohongan dan pemalsuan bukti, saksi, maupun data. (Pen.)

² <http://www.kompasiana.com/muhammadsultana>, 1 Januari 2018

Generasi Millennial atau generasi Y adalah generasi penerus yang menurut penelitian dimulai oleh generasi yang lahir sejak tahun 1980 sampai tahun 2000. Itu berarti, setelah 37 tahun berlalu dapat dipastikan sekitar 87% populasi penduduk bumi sekarang didominasi oleh generasi millennial. Karakter yang dimiliki oleh generasi muda ini juga cenderung khas. Karakter mereka sangat berbeda dari generasi sebelumnya mulai dari budaya, sikap, tingkah laku dan hal lainnya. Hal ini disebabkan Karena generasi ini sedikit banyaknya tinggal menggunakan apa yang sudah ditemukan oleh generasi sebelumnya, yaitu generasi X. Maka generasi ini juga disebut dengan generasi muda penduduk bumi.

penduduk bumi, menebar sikap damai, kesantunan, sesuai dengan karakter yang diajarkan ajaran Islam. Perilaku Islami, mengutamakan akhlaq dalam berbagai perilaku kehidupan bermasyarakat dan bernegara, dalam lingkungan mana pun, di tingkat keluarga sampai tingkat hubungan antarnegara. Dengan sikap yang demikian itu, diharapkan tercipta manusia-manusia generasi millennial Islami yang mampu menciptakan dan menebar kedamaian untuk umat manusia.

Untuk mewujudkan generasi millennial penyebar pesan damai yang memiliki dedikasi *rahmatanlilalamin*, yakni "*Islamic Millennial Peace*" yang mampu merubah keadaan saat ini, tentunya bukanlah pekerjaan yang mudah. Perlu kerja keras bagaimana mengarahkan dan membengkit *mindset* pola pikir mereka. Dengan melihat fenomena yang terjadi realitas kehidupan yang berkembang saat ini, bahwa dunia dihadapkan secara biner (bertentangan), dan memaksa setiap orang untuk memilih ada di posisi mana dari pertentangan yang ada. Wajah binerian ini muncul secara semu di dunia maya, dan menjalar secara masif di dunia nyata. Arena pertentangan yang berawal dari dunia maya selanjutnya beralih ke dunia nyata, semua itu tidak lepas dari adanya kontrol dan ketahanan diri untuk merespon informasi yang didapatkan. Sehingga adanya pertentangan dan konflik fisik yang terjadi di dunia nyata tak terhindarkan.

Persepsi kebenaran yang mereka dapatkan boleh dikatakan sebagai kebenaran abu-abu yang harapannya dapat membawa kebaikan dan *maslakhah* bagi

kebaikan umat, akan tetapi sebaliknya. Hasil yang didapatkan adalah semakin membawa keruncingan masalah, kedamaian terabaikan, perang fisik terjadi, dan *mudharatnya* lebih banyak dibandingkan *maslakhahnya*. Manusia era *post truth* terjebak dengan fakta yang menyesatkan, mereka hanya melihat fakta, mereka berbicara bukan berdasar realita. Di sinilah manusia era *post truth* kehilangan kontrol diri. Semua bermula dari hal sederhana, yakni beda pilihan. Bisa beda pilihan menu kuliner, selebriti favorit, ustadz panutan, gaya busana, dan lebih-lebih beda pilihan politik dan aliran keagamaan. Beda pilihan tersebut begitu mengakar sebagai sebuah jalan hidup, akhirnya setiap kritik atau sanggahan atas pilihannya menjadi “alarm” kiamat dalam proses komunikasi yang dibangun.

Dalam suasana binerian tersebut, lorong-lorong sempit fanatisme buta (radikalisme), sentimen emosi, ujaran kebencian, serta klaim kebenaran dan kuasa kata seperti munafik, sesat, bid'ah, atau kafir mengambil bentuk komunikasi agresif yang mendorong pertentangan tersebut semakin lebar. Pada tahap ini, emosi dan keyakinan menjadi sebuah jalan kebenaran yang tidak dapat ditawar alias harga mati dalam membangun diskursus yang sehat. Meskipun segudang fakta, pendapat pakar, yurisprudensi, atau konsensus ahli telah dihadirkan untuk membuktikan argumentasi yang disampaikan.

Fenomena ini terutama terjadi dalam diskursus yang dibangun oleh kelompok-kelompok kepentingan

dengan membawa dalil-dalil keagamaan. Juga para *buzzer* yang telah menjadikan hoaks sebagai salah satu bagian dari industri berita dan konsultan pencitraan. Lebih dalam lagi, fenomena ini utamanya dijumpai dalam konflik politik dan aliran pemikiran di dunia Islam. Tertangkapnya beberapa oknum yang diduga melakukan ujaran kebencian oleh unit *patrol cyber* Kepolisian RI menunjukkan bahwa fenomena ini telah menjadi sebuah suatu keniscayaan dalam komunikasi publik. Belum lagi, beberapa tokoh agama yang telah dijadikan tersangka karena menjadikan media dakwah untuk menyebarkan kebencian dan informasi bohong (hoaks).

Revolusi teknologi informasi dengan hadirnya internet dan media sosial secara radikal membuka sekat-sekat komunikasi lintas tempat, umur, gender, etnis, dan ideologi, sekaligus makin memperluas dan memperparah intensitas konflik. Jika dahulu konflik hanya berlangsung di tingkat elit dan pengambil keputusan, dan dapat dilokalisasi atau dikanalisis dalam saluran-saluran komunikasi tertentu, sekarang justru telah meluas pada level akar rumput dan tumbuh liar tanpa kanal pengendali. Pada skala yang rendah muncul dalam wajah *hate speech*, dan pada skala yang tinggi muncul dalam bentuk provokasi dan tindakan kriminal.

Beberapa pakar komunikasi memotret gejala baru warga dunia maya atau warganet ini dengan sebuah terminologi yang disebut dengan "*Post Truth*." Irwansyah mengutip Keyes (2004) dalam artikel-

nya berjudul “Pasca Kebenaran Riset dan Tatakelola Informasi” menyebutkan bahwa zaman *post truth* merupakan zaman yang mencerminkan keadaan ketika kaburnya batas-batas antara kebenaran dan kebohongan, kejujuran dan kecurangan, fiksi dan non fiksi. Apalagi muncul adanya peristiwa-peristiwa yang memperlihatkan kebohongan menggantikan kebenaran, emosi menggantikan kejujuran, analisis personal menggantikan informasi yang terverifikasi, dan satu opini menggantikan opini ganda (konsensus).

B. Melacak Akar Sejarah Munculnya Fenomena *Post Truth* Dalam Islam

Suasana kehidupan masyarakat generasi millennial yang dibarengi berkembang pesatnya teknologi informasi dan komunikasi saat ini, telah membawa dampak positif di antaranya dapat mempermudah kehidupan manusia, apa yang dikendaki dapat diperoleh secara cepat dan instan. Sebaliknya, sisi buruk yang diakibatkan juga tidak sedikit, di antaranya sendi-sendi kehidupan sosial semakin buruk dan masyarakat menjadi individualis, sebagian pula di antaranya termarginalisasi. Akibat buruk dampak era *post truth* inilah seringkali terabaikan, sehingga akan dapat meresahkan suasana batin relung kehidupan individu. Era *post truth* sesungguhnya setali tiga uang, berkelindan tidak lepas dari adanya fase masyarakat yang telah memasuki ke satu tahapan revolusi industri.

Fase tahapan yang dinamakan juga dengan revolusi industri 4.0.³ Apabila informasi yang didapatkan liar begitu saja dan tidak ada tata kelola kontrol yang

³ Pada awalnya, istilah revolusi industry 4.0 berasal dari sebuah proyek strategis teknologi canggih Pemerintah Jerman yang mengutamakan komputerisasi pada semua pabrik di negeri itu. Revolusi industri 4.0 kemudian dibahas kembali pada 2011 di Hannover Fair, Jerman. Pada Oktober 2012, Working Group on Industry 4.0 memaparkan rekomendasi pelaksanaan Revolusi industri 4.0 kepada Pemerintah Federal Jerman. Prof Bob Gordon dari Northwestern University, Illinois USA juga memberikan tanggapan mengenai Revolusi Industri 4.0 yang dirangkum oleh Prof Paul Krugman dari Princeton University, New Jersey, USA (penerima Nobel Price on Economic) pada 2008. Pada perkembangan berikutnya, April 2013, Prof Krugman mencatat beberapa hal tentang perkembangan revolusi industry yang terjadi sejak abad ke-17: revolusi industri pertama (1750-1830) ditandai dengan penemuan mesin uap dan kereta api, dari hasil temuan tersebut dimaksudkan untuk menggantikan tenaga manusia dan hewan dalam produksi. Revolusi kedua (1870-1900) ditandai dengan penemuan listrik, alat komunikasi, bahan-bahan kimia, dan minyak, pada tahap ini dimaksudkan dengan tujuan melaksanakan produksi massal. Selanjutnya revolusi industry ketiga (1960 hingga sekarang) ditandai dengan penemuan komputer, internet, dan telepon genggam, revolusi industri ketiga ini dapat digunakan untuk otomatisasi proses produksi dalam kegiatan industri. Saat ini kita memasuki era baru, yaitu revolusi industri Keempat atau sering disebut dengan istilah Revolusi Industri 4.0. Revolusi industri gelombang keempat ini tetap bertopang pada revolusi industri ketiga. Akan tetapi revolusi industri 4.0, mulaiditandai dengan bersatunya beberapa teknologi, sehingga kita melihat dan merasakan suatu era baru yang terdiri atas tiga bidang ilmu yang independen, yaitu fisika, digital, dan biologi. Dengan komposisi yang demikian revolusi industry 4.0, mempunyai potensi memberdayakan individu dan masyarakat, karena revolusi industri fase ini dapatmenciptakan peluang baru bagi ekonomi, sosial,maupun pengembangan diri pribadi. Tetapi adanya revolusi industry 4.0, juga dapat menyebabkan pengerdilan dan marginalisasi

mengendalikannya akan berakibat fatal bagi kehidupan masyarakat. Suasana era *post truth* yang terjadi saat ini telah mengambil tempat yang sangat subur dalam komunikasi politik dan diskursus keagamaan. Para kelompok kepentingan memanfaatkan fenomena ini untuk mengambil keuntungan-keuntungan statis dan strategis, melalui rekayasa peristiwa dan manipulasi pesan untuk membangkitkan emosi pengikutnya serta menyerang kelompok kepentingan lainnya. Anehnya, jika ditelusuri lebih dalam, *post truth* tumbuh subur dalam diskursus politik yang membawa simbol-simbol keagamaan. Pascareformasi, ruang kebebasan berserikat dan berekspresi mewadahi munculnya beragam ormas, parpol, LSM, lembaga pendidikan, lembaga riset dengan dukungan media komunikasinya. Ruang ini sekaligus menjadi arena pergumulan atau kontestasi baru antar kelompok untuk meneguhkan superioritas mereka.

Pada titik ini, jarak antara fanatisme dan radikalisme, hikmah dan rasionalitas, emosi dan akal sehat, serta kritik dan *hate speech* menjadi kabur. Dalam bahasa Prof. Mahfud MD bahwa fanatisme memang dibutuhkan dalam beragama, namun fanatisme yang tidak dibarengi dengan keluasan, memahami perbedaan inter dan antar agama menjadi pemicu lahirnya radikalisme.

(peminggiran) beberapa kelompok dan ini dapat memperburuk kepentingan social bahkan kohesi social, juga dapat menciptakan risiko keamanan dan dan dapat pula merusak interelasi antarmasyarakat. Lihat pula, <http://aceh.tribunnews.com/2018/11/27/pelebaran-dan-tantangan-era-revolusi-industri-40>.

Sebagai titik balik untuk menopang sikap-sikap fanatisme serta paham-paham keberagamaan masyarakat yang dapat meresahkan kehidupan umat beragama maupun antarumat beragama di era *post truth*, maka diperlukan cermin yang dapat memberikan gambaran bagaimana awal sebuah era terlahir. Untuk melacak bagaimana akar sejarah munculnya fenomena *post truth* dalam Islam. Terdapat dua setting sejarah di era dakwah Rasulullah saw. yang banyak dikutip oleh para sejarawan Islam yang dapat digunakan untuk membingkai akar munculnya *post truth* dalam dunia Islam. Pertama, ketika Rasulullah saw. digugat oleh seseorang bernama Dzul Khuwaisirah at-Tamimi ketika terjadi pembagian *ghonimah* (harta rampasan perang) dari perang Hunain, Dzul Khuwaisirah menganggap pembagian harta yang diputuskan oleh Rasulullah saw. tidaklah adil.⁴

Dalam riwayat tersebut diceritakan bahwa setelah memutuskan untuk mengakhiri pengepungan benteng Thaif, Rasûlullâh Shallallahu ‘alaihi wa sallam kembali ke Ji’ranah tempat Nabi Muhammad saw. menyimpan ghanimah (harta rampasan) perang Hunain sebelum berangkat mengepung Thaif. Setibanya di Ji’ranah, Rasulullah saw., beliau tidak langsung membagi harta rampasan perang tersebut kepada para sahabat yang ikut dalam perang Hunain kecuali perak yang jumlahnya tidak terlalu banyak. Beliau Nabi Muhammad saw.

⁴ Lihat, kitab *as-Sîratun Nabawiyah fi Dhau’il Mashâdiril Ashliyah*

sengaja menunda pembagian ghanimah ini beberapa hari, dengan harapan akan ada utusan dari kabilah Hawazin yang datang untuk menyatakan taubat dan menerima Islam. Namun ternyata tidak ada yang datang. Akhirnya *ghanîmah* dibagikan kepada kaum muhajirin dan para tawanan yang dibebaskan, sementara kaum Anshar tidak mendapatkan bagian sedikitpun.

Pembagian ghanimah seperti ini memantik kemarahan sebagian kaum Anshar sehingga terucap kalimat yang tidak selayaknya diarahkan kepada Rasûlullâh saw. Ketika berita tentang kaum Anshar dan ucapan sebagian mereka terdengar oleh Rasûlullâh saw., akhirnya Nabi saw. mengumpulkan mereka dan bersabda kepada mereka:

Wahai kaum Anshar! Pembicaraan apa ini yang sampai kepadaku dari kalian?! Kaum Anshar terdiam (tidak mampu menjawab). Beliau Nabi Muhammad saw. melanjutkan sabdanya, "Wahai kaum Anshar! Apakah kalian tidak rela orang-orang itu pergi dengan membawa dunia sementara kalian pulang membawa serta Nabi Muhammad saw.?" Mereka menjawab, "Tentu kami rela, wahai Rasûlullâh!" Perawi mengatakan, "Rasûlullâh saw., bersabda, "Seandainya manusia menempuh satu lembah sementara kaum Anshar menempuh syi'b (jalan atau celah diantara dua pegunungan), maka pasti saya akan mengikuti jalan yang ditempuh kaum Anshar."⁵

⁵ HR. Al-Bukhâri, *al-Fath*, 16/170. no. hadits 4331 dan Imam Muslim, 2/736, no. 1059.

Dalam riwayat lain Nabi Muhammad saw. bersabda:

Apakah kalian tidak rela orang-orang itu pergi dengan membawa kambing dan unta sementara kalian pergi dengan membawa Muhammad Shallallahu 'alaihi wa sallam ke rumah kalian? (Bagiku) kaum Anshar itu ibarat pakaian yang menempel di badan sementara orang-orang itu ibarat selimut. Seandainya bukan karena hijrah, tentu termasuk kaum Anshar.

Rasûlullâh Shallallahu 'alaihi wa sallam menjelaskan kepada kaum Anshar secara khusus tentang latar belakang kebijaksanaan pembagian *ghanîmah* saat itu:

Sesungguhnya aku memberikan ghanimah kepada kaum (orang-orang) yang saya khawatirkan hati mereka akan gelisah dan resah serta tidak memberikan sesuatu kepada orang-orang yang Allâh anugerahi kebaikan dan perasaan berkecukupan di hati mereka.⁶

Rasûlullâh Shallallahu 'alaihi wa sallam juga bersabda:

إِنِّي أُعْطِيَ رِجَالًا حَدِيثٌ عَاهَدُهُمْ بِكُفْرٍ

Sesungguhnya aku memberikannya kepada orang-orang yang baru meninggalkan kekufuran.⁷

Begitulah Rasûlullâh Shallallahu 'alaihi wa

⁶ HR. Al-Bukhâri, *al-Fath*, 12/236, no. 3145.

⁷ HR. Al-Bukhâri, *al-Fath*, 12/238. no. hadits 3148 dan Imam Muslim, 2/733.

sallam menjelaskan alasan pembagian harta *ghanîmah* perang Hunain yang tidak seperti biasanya. Penjelasan Rasulullah Shallallahu ‘alaihi wa sallam begitu menyentuh perasaan kaum Anshar, sehingga membuat mereka menangis dan air mata mereka sampai membasahi jenggot mereka. Mereka mengatakan:

رَضِينَا بِرَسُولِ اللَّهِ قَسْمًا وَحَقًّا

Kami rela Rasûlullâh Shallallahu ‘alaihi wa sallam menjadi bagian kami.

Rasûlullâh Shallallahu ‘alaihi wa sallam memberikan *ghanimah* kepada mereka yang baru masuk Islam untuk semakin mengokohkan iman mereka dan memupus rasa benci yang selama ini terpendam. Terbukti, setelah pemberian ini, keimanan mereka menjadi semakin kuat dan siap berlaga di medan jihad, kecuali sebagian kecil saja yang tidak berubah. Salah seorang di antara yang mendapatkan bagian itu yaitu Shafwan bin Umayyah menceritakan, “Demi Allah! Rasûlullâh Shallallahu ‘alaihi wa sallam telah memberikan bagian kepadaku padahal Rasulullah Shallallahu ‘alaihi wa sallam adalah orang yang paling saya benci. Beliau Shallallahu ‘alaihi wa sallam terus memberi sampai akhirnya Rasulullah Shallallahu ‘alaihi wa sallam menjadi orang yang paling aku cinta.⁸ Kaum Anshar memahami maksud pembagian yang dilakukan oleh Rasûlullâh Shallallahu ‘alaihi wa sallam setelah

⁸ HR. Imam Muslim, no. Hadits 2313.

mendapatkan penjelasan langsung dari Rasûlullâh Shallallahu ‘alaihi wa sallam . Namun orang-orang Arab Badui (pedalaman) yang tidak memahami dan tidak terima dengan sistem pembagian itu. Salah seorang di antara mereka mengatakan kepada Rasûlullâh Shallallahu ‘alaihi wa sallam:

“Wahai Muhammad! Bersikap adillah!” Rasulullah kemudian bersabda, “Celaka kamu! Siapakah yang akan berbuat adil jika aku tidak berbuat adil?! Sungguh saya akan merugi jika saya tidak berbuat adil”.

Mendengar kelancangan orang itu, kemudian Umar mendatangi Nabi Muhammad saw. dan meminta diijinkan untuk membunuh orang tersebut karena ditengarai sebagai orang munafiq oleh Umar bin Khattab. Rasûlullâh Shallallahu ‘alaihi wa sallam tidak menyetujui keinginan Umar bin Khattab Radhiyalahu anhu. Beliau Shallallahu ‘alaihi wa sallam bersabda kepada Umar:

مَعَاذَ اللَّهِ، أَنْ يَتَحَدَّثَ النَّاسُ أَنِّي أَقْتُلُ أَصْحَابِي

Aku berlindung kepada Allah (dari) perkataan sebagai orang yang mengatakan bahwa aku telah membunuh para sahabatku.⁹

Demikianlah kesabaran Rasulullah saw. menghadapi para sahabatnya, Rasulullah saw. dengan

⁹ HR. Imam Muslim, 2/740, no. 1063 dan Ibnu Ishaq dengan sanad yang shahih – Ibnu Hisyam, 4/195. menurut beliau orang yang mengatakan seperti ini bernama Dzulkhuwaisirah.

bijaksana mengambil langkah-langkah sebaik mungkin, meskipun kepada orang-orang yang tidak menyukai dan membencinya. Sebagaimana yang dilakukan orang-orang Arab Badui untuk terus berebut dan berdesakan saat Rasûlullâh Shallallahu ‘alaihi wa sallam membagi *ghanîmah*, namun Rasûlullâh Shallallahu ‘alaihi wa sallam tetap sabar menghadapi mereka.

Setelah pembagian harta *ghanîmah* ini selesai dibagikan kepada orang-orang yang dipandang berhak menerimanya, utusan dari kabilah Hawazin datang menghadap Rasûlullâh menyatakan taubatnya dan menyatakan diri masuk Islam serta meminta agar harta dan para tawanan perang dikembalikan ke mereka. Mereka meminta ini karena harta itu adalah harta mereka yang berpindah tangan ke kaum muslimin setelah mereka takhluk dalam peperangan, sementara para tawanan itu adalah keluarga-keluarga mereka. Mendengar permintaan ini, Rasûlullâh Shallallahu ‘alaihi wa sallam memberi pilihan kepada mereka antara meminta harta atau tawanan perang. Mereka lebih memilih tawanan dikembalikan kepada mereka. Akhirnya, Rasûlullâh Shallallahu ‘alaihi wa sallam mengumpulkan para shahabatnya untuk memusyawarahkan masalah ini. Rasûlullâh Shallallahu ‘alaihi wa sallam meminta para Shahabatnya untuk mengembalikan para tawanan yang menjadi bagian mereka. Beliau Shallallahu ‘alaihi wa sallam memberikan dua opsi kepada para shahabatnya, mengembalikan para tawanan itu dengan sukarela tanpa meminta ganti dari Rasûlullâh atau

mengembalikan sembari meminta ganti kepada Rasûlullâh dari *ghanîmah* yang lain. Semua para Shahabat mengembalikan para tawanan perang yang menjadi bagian mereka kepada Rasûlullâh Shallallahu ‘alaihi wa sallam untuk dikembalikan kepada keluarga mereka dari kabilah Hawazin, kecuali dua orang yang mengembalikan namun meminta ganti.

Kedua, petisi yang diajukan oleh Kaum Anshar dalam kasus yang sama, manakala mereka mengajukan keberatan atas tindakan Rasulullah Saw yang membagi *ghanimah* secara berlebihan kepada tokoh dan bangsawan quraisyi yang baru memeluk Islam, seperti Abu Sufyan bin Harb, Hakim bin Hizam, dan Shafwan bin Umayyah. Petisi ini disampaikan oleh Saad bin Ubadah ra. Saad berkata, "Wahai Rasulullah, terjadi gejolak dalam diri kaum Anshar terkait pembagian harta rampasan perang kepada kaummu sendiri dan menyerahkan bagian yang amat besar kepada kabilah Quraisy. Sementara orang-orang Anshar tidak mendapatkan apapun." Ketidakpuasan para sahabat Anshar ini dapat diselesaikan dengan bijaksana oleh beliau. Sekilas dua kejadian di atas sama, yakni bagaimana Dzul Khuwaisirah dan Abu Ubadah ra ‘memperanyakan’ kebijaksanaan Rasulullah Saw dalam hal pembagian harta rampasan perang. Pembedanya adalah, Abu Ubadah R.A menyampaikan petisi dari sebuah kelompok (jamaah), dan disampaikan secara santun dan etis.

Sementara yang dilakukan oleh Dzul Khuwaisirah, langsung menuduh. Khuwaisirah melayangkan diksi

“berlaku adil” sama saja dengan menyerang dengan kata “anda tidak adil”, tuduhan tidak adil pembagian harta rampasan perang tersebut ditujukan kepada Rasulullah saw. Sang pembawa risalah langit. Padahal, untuk kebijaksanaan Rasulullah saw. yang kelak menjadi yurisprudensi hukum, beliau selalu terjaga dari kesalahan.

Dalam bimbingan Allah Swt. segala bentuk kebijaksanaan Rasulullah Saw. bisa diambil dan dapat melampaui kebenaran semu yang dipahami dan diyakini para sahabat. Kebijakan tersebut dapat berada di luar nalar manusia biasa (*beyond the truth*), sebuah kebenaran yang pernah ditunjukkan oleh Nabi Khidir AS kepada Nabi Musa AS. Menghadapi kebenaran model ini, manusia hanya bisa diam, menerima, dan menjalankannya.

Nubuat lanjutan Rasulullah Saw atas kelancangan Dzul Khuwaisirah, bahwa dari kisah tersebut akan muncul golongan pembuat fitnah dalam Islam yang disebut dengan golongan khawarij. Apakah khawarij ini merupakan bagian dari komunitas *post truth* saat ini. Berangkat dari kisah yang pernah dialami oleh para sahabat, dan sikap kebijaksanaan yang diambil oleh Rasulullah saw., hal ini dapat dipakai sebagai sebuah *i'tibar* dan *ibrah*, ketika ada suatu kebijakan dari seorang pemimpin misalnya atau orang-orang disekitar yang bertolakbelakang dengan persepsi umum diperlukan sebuah *tabayyun* (penjelasan kepada orang yang membuat suatu kebijakan). Dengan adanya sinergisitas,

maka suatu persoalan akan dapat diselesaikan secara adil dan bijaksana, bukan sebaliknya menyebar fitnah di mana-mana.

Pada setting lain, suatu ketika Imam Ali as. berjumpa dengan salah seorang rakyatnya, dan terlibat dialog singkat. Sang imam ditanyai. "Mengapa di zaman para khalifah sebelumnya tidak terjadi fitnah dan konflik seperti di zaman Anda?" Imam Ali as. menjawab singkat, "Karena di zaman Abu Bakar, Umar, dan Utsman, rakyatnya seperti saya, sementara di saat saya menjadi khalifah, rakyatnya seperti Anda"

Dialog ini dapat ditelaah dari tiga pendekatan untuk menggali akar muncul dan meluasnya fenomena *post truth* di dunia Islam. Pertama, bahwa si penanya mungkin saja adalah masuk kategori sahabat Nabi karena hidup sezaman dengan Ali dan mungkin hidup sezaman dengan Nabi Saw. Namun, gelagat konflik kekuasaan yang muncul di era akhir Khalifah Utsman telah begitu parah membelah umat Islam dalam faksi-faksi politik. Kedua, si penanya memang orang bodoh yang mulai terpengaruh oleh suasana konflik yang muncul di tengah umat Islam dan mencoba mempertanyakan kondisi tersebut kepada Imam Ali as. untuk mendapatkan jawaban yang rasional dan obyektif. Ketiga, si penanya sejatinya seorang partisan yang tidak suka dengan kepemimpinan Imam Ali as. dan 'menyerangnya' dengan pertanyaan di atas. Dalam hal ini, si penanya tidak lagi mempertimbangkan kealiman dan keluasan ilmu dari Imam Ali as. Demikian pula

kedudukan khusus Imam Ali as. dalam dakwah Islam. Di sinilah gejala *post truth* itu bisa dibaca dari perspektif politik.

Sehingga spontanitas jawaban Imam Ali as. menunjukkan bahwa ia sedang melayani seorang oposisi yang meragukan kapasitas kepemimpinannya sehingga ia tidak perlu membuang waktu untuk memberi penjelasan selain menyanggah dengan jawaban pendek dan cukup reflektif untuk direnungkan oleh si penanya. Dialog-dialog teologis dan politis di atas adalah tonggak peradaban untuk melacak akar *post truth* yang sejatinya bukan fenomena baru dalam dunia Islam, tetapi telah terjadi di masa Rasulullah Saw dan para sahabat. Intensitasnya makin luas ketika transformasi kepemimpinan Islam ke Bani Umayyah yang melibatkan penggunaan mimbar-mimbar masjid sebagai media menyerang lawan-lawan politik.¹⁰

Apabila umat zaman *now* dihadapkan lagi pada kondisi di atas, tidak perlu khawatir apalagi galau, karena yurisprudensi sejarah Islam sejatinya telah menorehkan fenomena tersebut. Sekarang pilihannya adalah termasuk di bagian manakah kehidupan masing-masing individu, apakah memilih pada bagian dari komunitas *post truth* atau komunitas rasional. Semua pilihan tersebut akan memiliki dampak dan resiko yang dapat membawa umat menuju kebaikan, dan sebaliknya dapat pula membawa sebuah kehancuran. Bagi mereka

¹⁰ <https://locita.co/esai/melacak-post-truth-di-dunia-islam>

yang nalar spiritualnya diaktifkan, mampu memperluas wacana keilmuan dan memiliki niat untuk membawa umat yang mengarah kebaikan serta kemaslahatan, peluang masyarakat madani akan dapat diraihny.

C. Kontrol Diri Mengelola Informasi (Dialektika Santun Terhadap *Hate Speech*)

Pesatnya perkembangan teknologi informasi sudah teramat canggih, cepat dan mudah, sehingga menjadi gaya hidup (*lifestyle*) bagi masyarakat di seluruh dunia. Pengaruh perkembangan teknologi tidak lepas pula berimbas ke Indonesia sebagai akibat pengaruh perkembangan teknologi informasi di era globalisasi. Salah satu pemanfaatan teknologi informatika dengan munculnya berbagai macam situs jejaring sosial (media sosial) seperti *Google* atau *Mozilla Firefox* dan yang lainnya, namun yang paling populer di kalangan para pengguna media sosial diantaranya adalah *Facebook*, *Twitter*, *BBM*, *WhatsApp*, *Instagram*, dan banyak yang lainnya. Seringkali pengguna teknologi informasi tersebut masuk dalam perangkap "Batman."¹¹ Mereka tersihir tidak sadarkan diri atas hasutan *buzzer* saling menghujat di media sosial dan sampai tak terelakkan dapat pula terjadi konflik fisik. Semua yang terjadi

¹¹ Batman, manusia superioritas yang mampu menyihir pengguna media sosial larut dalam jebakan informasi yang dipermainkannya, dan Batman dapat pula disebut sebagai *buzzer*, dapat pula dijuluki sebagai para gadungan-*fake akun*- yang profesinya menipu pengguna media sosial atas permintaan atasan dan pemi-

akibat adanya kontrol diri yang lepas.

Permasalahan hukum yang sering kali dihadapi adalah ketika terkait dengan penyampaian informasi, komunikasi dan/ atau data secara elektronik, khususnya dalam hal pembuktian dan hal yang terkait dengan perbuatan hukum yang dilaksanakan melalui sistem elektronik. Sebagai akibat dari perkembangan yang demikian, maka lambat laun, teknologi informasi dengan sendirinya juga telah mengubah perilaku masyarakat dari peradaban manusia secara global.¹²

Perkembangan teknologi tidak hanya berupa memberikan dampak positif saja, namun juga memberikan dampak negative yaitu munculnya berbagai jenis pelanggaran dan bahkan suatu kejahatan. Kejahatan dalam kehidupan manusia merupakan gejala sosial yang akan selalu dihadapi oleh setiap manusia, masyarakat, bahkan negara. Kenyataannya telah membuktikan bahwa kejahatan hanya dapat dicegah atau dikurangi tetapi sulit untuk diberantas secara tuntas. Kejahatan perlu mendapat perhatian secara serius mengingat kerugian yang dapat ditimbulkannya yang dampaknya berakibat merugikan negara, masyarakat maupun individu. Oleh karena itu negara memberikan reaksi berupa larangan terhadap perbuatan melawan hukum serta sanksi bagi pelanggarnya.

lik modal (Pen.)

¹² Budi Suhariyanto, *Tindak Pidana Teknologi Informasi (CYBERCRIME)*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2014), 2.

Perbuatan atau kejahatan yang perlu mendapatkan perhatian serius pada saat ini yaitu "ujaran kebencian" (*hate speech*), Ujaran kebencian (*hate speech*) sendiri adalah "Tindakan komunikasi yang dilakukan oleh suatu individu atau kelompok dalam bentuk provokasi, hasutan, ataupun hinaan kepada individu atau kelompok yang lain dalam hal berbagai aspek seperti ras, warna kulit, gender, cacat, orientasi seksual kewarganegaraan, agama dan lain-lain".¹³

Ujaran kebencian (*hate speech*) dapat dilakukan melalui berbagai media antara lain yaitu melalui orasi kegiatan kampanye, spanduk atau banner, jejaring media sosial, penyampaian pendapat dimuka umum (demonstrasi), ceramah keagamaan, media masa cetak maupun elektronik, dan pamflet. Dalam arti hukum "ujaran kebencian" (*hate speech*) adalah perkataan, perilaku, tulisan, ataupun pertunjukan yang dilarang karena dapat memicu terjadinya tindakan kekerasan dan sikap prasangka entah dari pihak pelaku pernyataan tersebut ataupun korban dari tindakan tersebut.

Contoh kasus "ujaran kebencian" yang terjadi di Indonesia sendiri adalah kasus penghinaan suku Lampung yang dilakukan oleh Deni Putra Kamidia yang merupakan warga Kecamatan Panca Sari, Bandung, Jawa Barat. Kasus tersebut awalnya adalah karena Deni mengaku sakit hati kepada perempuan asal Lampung bernama Lilis, namun rasa sakit itu kemudian Deni

¹³ Di kutip dari <https://hatespeechgroup.wordpress.com/pengertianhatespeech/>, tgl 24 Januari 2019, pukul 22.18.

luapkan dalam linimasa akun *Facebook* palsu bernama Uyung Mustofa yang merupakan nama dari seorang kakek-kakek dan pelaku mengunggah ujaran kebencian di *Facebook* menggunakan akun palsu dengan mengambil foto orang lain bernama Namin.¹⁴

Contoh kasus lain berkaitan dengan “ujaran kebencian” (*hate speech*) yang dilakukan melalui media sosial dan sedang hangat yaitu kasus penghinaan kepada Kapolri Jenderal Tito Karnavian, dengan membuat status menghina Kapolri yang di sebar di *Facebook* dan dilakukan oleh M Ali Amin Said seorang guru honorer di salah satu Madrasah Tsanawiyah (MTs) wilayah Penengahan Lampung Selatan dan bekerja sampingan sebagai agen travel umroh, merupakan warga Dusun III, Desa Way Kalam, Penengahan, Lampung Selatan. Status tersebut terdapat di akun *Facebook* pribadi pelaku menggunakan nama Ali Faqih Alkalami.

Pelaku menulis status tersebut pada senin 29 Mei 2017 Pukul 22.15 WIB, postingan tersebut berbunyi ancaman kepada Jenderal Tito terkait Rizieq Shihab. Isi postingan tersebut, “Tito, jika kau berani penjarakan Ulama kami (Habib Rizieq Shihab), maka Demi Allah berarti kau sedang menggali liang kubur kau *dewek*, jangan lari kau Mang Tito, tunggu *bae kagek*

¹⁴ Dikutip dari <https://www.google.com/amp/lampung.tribunnews.com/amp/2017/09/19/begini.cerita-penghina-suku-lampung-hingga-catut-uyung-mustofa?espv=1>, tgl 2 oktober 2017, pukul 21.06. Lihat, skripsi Meri Febriyani, Analisis Faktor Penyebab Melakukan Ujaran Kebencian (Hate speech) dalam Media Sosial (Universitas Lampung-Bandar Lampung), 3.

ado cerito pempek Palembang raso Tito. #Penggaltito #SaveHabibRizieqShihab".

Postingan tersebut dilaporkan oleh Andre Jaya Saputra ke Polda Lampung. Dua hari kemudian, pelaku ditangkap setelah alamatnya dilacak oleh Patroli *Cyber Crime* Polda Lampung. Menurut Dir Krimsus Polda Lampung Kombes Rudi Setiawan, mengatakan, Ali menghina Kapolri melalui akun *Facebook*-nya karena ingin membela orang yang ia kagumi dan tidak terima dengan langkah hukum aparat kepolisian yang menjadikan Rizieq Shihab tersangka kasus pornografi.¹⁵

Sehingga berdasarkan kasus tersebut bahwa penyebab seseorang melakukan kejahatan "ujaran kebencian" (*hate speech*) dalam media sosial karena dari dalam diri ataupun luar diri orang tersebut yang kemungkinankemajuandariinformasiyangdapatdiakses secara cepat dan efektif melalui berbagai media. Dengan demikian teknologi bisa dikatakan juga merupakan faktor kriminogen yaitu faktor yang menyebabkan timbulnya keinginan orang untuk berbuat jahat atau memudahkan orang untuk melakukan kejahatan, seperti kejahatan dalam hal ini "ujaran kebencian" (*hate speech*) melalui media sosial. Berdasarkan kasus ini diperlukan

¹⁵ Dikutip dari <http://lampung.tribunnews.com/2017/06/01/wargar-lampung-selatan-ini-ancam-kapolri-akan-menjadikannya-seperti-adonan-pempek>, tgl 2 oktober 2017, pukul 21.06, Lihat, skripsi Meri Febriyani, Analisis Faktor Penyebab Melakukan Ujaran Kebencian (*Hate speech*) dalam Media Sosial (Universitas lampung-Bandar Lampung), 4.

adanya ketegasan pada tindak pidana tersebut, agar tidak terjadi kesalahpahaman yang akhirnya merugikan masyarakat. Dengan adanya Pasal 28 ayat (2) UU No.11 Tahun 2008 tentang Informasi dan Transaksi Elektronik yang menyebutkan:

“Setiap orang dengan sengaja dan tanpa hak menyebarkan informasi yang ditunjukkan untuk menimbulkan rasa kebencian atau permusuhan individu dan/atau kelompok masyarakat tertentu berdasarkan atas suku, agama, ras dan antargolongan (SARA)”.¹⁶

Istilah tindak pidana penghinaan tercantum pula di dalam Pasal 310 KUHP ayat (1) berbunyi:

“Barang siapa sengaja menyerang kehormatan atau nama baik seseorang dengan menuduhkan sesuatu hal, yang maksudnya terang supaya hal itu diketahui umum, diancam karena pencemaran dengan pidana penjara paling lama sembilan bulan atau pidana denda paling banyak empat ribu lima ratus rupiah.”¹⁷

Masalah pelanggaran atau kejahatan mencemarkan nama baik orang lain, memfitnah, menista dan perbuatan tidak menyenangkan merupakan suatu perbuatan yang melanggar hukum karena meresahkan dan melanggar hak asasi orang lain. Perbuatan tersebut tidak hanya dapat dilakukan secara langsung dengan

¹⁶ Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia, *Undang-Undang R.I. Tentang Pornografi dan Informasi dan Data Transaksi Elektronik*, (Yogyakarta: Pustaka Mahardika, 2011), 44.

¹⁷ R. Soesilo, *Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) Serta Komentar-Komentarnya Lengkap Pasal Demi Pasal*, (Bogor: Politeia, 1995), 225.

kata-kata di muka umum tetapi juga akhir-akhir ini sering dilakukan di dunia maya atau media sosial, karena dunia maya masyarakat merasakan kebebasan dalam hal berpendapat maupun mengkritik seseorang yang dianggap tidak akan melanggar hukum dan aman karena tidak berkontak fisik langsung dengan orang lain.

Etika dalam dunia online sekarang ini perlu ditegakkan untuk mencegah terjadinya kejahatan dan pelanggaran yang lebih besar lagi, mengingat dunia online yang telah menjadi bagian penting dari infrastruktur komunikasi dan informasi, terlebih semakin banyak pihak yang menyalahgunakan dunia maya untuk menyebarkan ketidaksenangan mereka akan suatu hal yang menyangkut suku bangsa, agama dan ras. Hal tersebut di namakan "ujaran kebencian" (*hate speech*).¹⁸

Berdasarkan fakta yang ada pada saat ini, dapat ditengarai bahwa banyak faktor-faktor yang menyebabkan masyarakat Indonesia lebih senang mencurahkan segala macam pikiran, pendapat dan kreasi mereka di dalam media sosial dari pada secara langsung, namun mereka sendiri tidak sadar hal yang mereka lakukan itu benar atau tidak, melanggar norma atau tidak, meresahkan atau tidak dan melanggar hak asasi orang lain atau tidak sehingga diperlukan kontrol diri mengelola informasi yang diperoleh dari manapun, terutama dalam media sosial yang membanjiri ranah

¹⁸ Surat Edaran Kapolri NOMOR SE/06/X/2015 tentang (*Hate Speech*) Ujaran Kebencian.

kehidupan saat ini. Apalagi tahun 2019 ini sebagai tahun politik, pemerintah RI memiliki “*gawe besar*” punya hajat mengadakan Pileg dan Pilpres, setidaknya informasi yang *berseliweran* di media sosial atau dunia maya sangat intens.

Melihat kenyataan yang terjadi dalam arena dunia maya saat ini, bahwa yang banyak mengkonsumsi dan pengguna media sosial, terbanyak adalah mereka kaum atau generasi millineal (*millenialis*). Merekalah yang tiap menit, bahkan tiap detik menggunakan gadget untuk berinteraksi dan berkreasi. Milenialis mau memilih ikut ataupun punya kreasi sendiri. Sangat mungkin sebenarnya milenialis bisa menghegemoni sosial media dengan gaya mereka sendiri, gaya perdamaian milenial - *Style Peace Milenial*. Menyebarkan kreatifitas pesan damai tanpa hoax dan permusuhan. Gerakan mereka nyata dan sangat mungkin mengalahkan para pemodal, karena milenialis mempunyai karakter kolaboratif tak pragmatis. Mereka bisa saja meng*share* konten damai kreatifitas mereka tanpa ada tekanan dari pihak luar.¹⁹

Ada dua hal sebenarnya yang harus di miliki oleh seorang milenialis untuk menjadi *peace milenialis*.

¹⁹ <https://islamberkemajuan.id/menjadi-peace-milenialis-di-era-post-truth/>, ditulis Ahmad Basyiruddin. Diakses 24 Januari 2019, Pukul, 21.17., Lihat pula, Kemp, Simon (2016) “Digital In 2016” – We Are Social’s Compendium of Global Digital. Lihat pula, Esai “*A Call for Young Leaders of Peace*” – *Menginisiasi Perjumpaan, Menarasikan Perdamaian*. Malang 3-4 Oktober 2018, Pusat Studi Agama dan Multikulturalisme (PUSAM) Universitas Muhammadiyah Malang, Equal Acces International, The Asian Muslim Action Network (AMAN) Indonesia.

Pertama, adalah kecerdasan, melalui kecerdasan ini tidak hanya berada pada titik akademis tapi juga masuk ke spiritual dan sosial. kecerdasan inilah nanti yang akan mendorong seorang milenial untuk merubah keadaan sekitar. Pramoedya Ananta Toer mengatakan, "Harus Adil Sejak Dalam Pikiran". Kecerdasan inilah yang bisa meyebar pesan damai ke belahan dunia. Mereka akan adil dan berpikir cerdas jika ada konten yang tersebar di dunia maya. Mereka diharapkan dapat menyampaikan pesan yang santun (*polite message*), tanpa harus melawannya dengan pesan yang kasar atau pesan yang justru memperuncing keadaan. Memberikan respon atau tanggapan terhadap berita yang memperkeruh suasana dengan respon yang singkat dan padat, serta mengena pada sasaran, tanpa harus merendahkan lawan. Dalam istilah Jawa, *ngluruk tanpo bolo, menang tanpo ngasorake* (melawan tanpa ada teman, menjadi pemenang tiada merendahkan atau menjatuhkan lawan).

Kedua, adalah karakter, melalui karakter inilah nanti yang jadi acuan moral dalam bergerak. Karakter terbentuk atas lingkungan sekitar dan pengetahuan. Karakter bisa juga berasal dari agama, budaya, maupun pengetahuan yang dia miliki oleh milenialis. Milenial harus memiliki karakter yang bisa menunjukkan bahwa dia ada tanpa terpengaruh oleh pihak luar. Karakter yang berbudaya, yang menekankan perdamaian tanpa harus kekerasan. Kecerdasan dan Karakter inilah yang menjadikan seorang milenialis menjadi *Peace Milenial*

atau pula juga dinamakan “*Islamic Millennial Peace*”,²⁰ yang bisa mewarnai sosial media dan dunia dengan perdamaian.

D. Merekonstruksi Nalar Manusia Era *Post Truth*; Rasionalitas Dan Sikap Realistik

Penggunaan diksi “*post truth*” pada dasawarsa akhir ini, tidak dapat dipisahkan dari konstruk (membangun persepsi pikiran) nalar manusia generasi millennial. Mereka memakai diksi kata tersebut sebagai upaya membangun persepsi publik untuk dikendalikan sesuai keinginan *buzzer*,²¹ dalam hal ini untuk kepentingan individual atau kelompok sesuai hasrat dan keinginan pemesan berita kepada sang *buzzer*. Meskipun berita tersebut keberadaanya kurang dapat dipertanggungjawabkan, akan tetapi harapan dari pemesan berita berkeinginan masyarakat akan meyakini dan percaya bahwa berita yang diekspos secara luas dan disebarakan melalui berbagai media merupakan suatu kebenaran. Meskipun kebenarannya belum teruji dan dapat menyesatkan publik.

Sebagaimana yang dapat dilacak dalam kamus Oxford menempatkan kata *post-truth* sebagai “*Word of*

²⁰ “*Islamic Millennial Peace*” adalah generasi milenial yang memiliki karakter dan berdedikasi menebar kedamaian dengan prinsip *rahmatanlilalamin* (Pen.)

²¹ Buzzer dapat dikatakan sebagai makelar pembuat berita, hal ini merupakan profesi menjanjikan di media sosial era saat ini (pen.)

The Year" pada tahun 2016 karena kata tersebut begitu banyak digunakan oleh umat manusia, terlebih pada peristiwa terpilihnya Donald Trump sebagai Presiden Amerika Serikat dan keluarnya Inggris Raya dari Uni Eropa (Brexit). Pada kedua momen itu, berita *hoax* (hoak = bohong) dengan sangat mudah disebarkan kepada masyarakat luas dan mempengaruhi opini publik.²² Indonesia sendiri, mengalami dampak buruk dari era *post truth*. Tanpa mengabaikan penyebaran hoaks pada masa sebelumnya, gempuran informasi hoaks bertaburan di media sosial selama 3-4 tahun terakhir, terutama ketika pilpres 2014 dan pilkada Jakarta 2015. Rakyat terpecah menjadi kubu-kubu yang saling serang hanya berdasarkan informasi bohong. Baru-baru ini kita pun disajikan drama *hoax* operasi plastik Ratna Sarumpaet yang mampu menipu Prabowo Subianto dan Tim Suksesnya.

Di antara orang yang menggunakan diksi "*post truth*" adalah Steve Tesich. Dia adalah orang pertama yang menggunakan istilah *post truth*. Ia menggunakan istilah tersebut dalam artikelnya *The Government of Lies* di majalah *The Nation* yang terbit pada tanggal 6 Januari 1992. Ia mengambil latar belakang Skandal Watergate Amerika (1972-1974) maupun Perang Teluk Persia untuk menunjukkan situasi masyarakat pada saat itu yang tampaknya "nyaman" hidup dalam dunia yang penuh kebohongan. Ia melihat bahwa masyarakat

²² <https://geotimes.co.id/opini/membunuh-hoaks-rekonstruksi-nalar-manusia-era-post-truth/>

tidak terlalu peduli dengan sekelumit kebenaran yang ditegakkan dan dengan bebas memilih untuk hidup pada ruang *post truth*. Singkatnya, era *post truth* adalah era di mana manusia hidup di dalam kebohongan dan menganggap hal tersebut tidak lagi sebagai masalah besar. Bisa dikatakan bahwa era *post truth* melahirkan suatu banalitas kebohongan yang membuat akal budi manusia kesulitan untuk melihatnya secara jelas. Ruang publik masyarakat modern yang menjadi tempat manusia hidup tidak lagi kondusif untuk menyingkirkan kebohongan dan memeluk kebenaran. “Cakar” era *post truth* semakin lama semakin kuat tertanam dalam diri setiap manusia tanpa batas negara ataupun kebudayaan, terlebih karena dibantu penyebarannya lewat media sosial dan internet.

Persoalan utama yang menjadi fokus era *post truth* adalah banalitas kebohongan yang merasuki berbagai sendi kehidupan manusia, secara khusus pada bidang kebijakan publik dan politik elektoral. Penyebaran informasi *hoax* yang bertujuan untuk mempengaruhi persepsi publik terhadap bidang-bidang tersebut dijadikan sebagai strategi agar tujuannya dapat tercapai. Nalar manusia yang sudah dimanipulasi oleh informasi-informasi *hoax* tersebut selanjutnya akan menuntun setiap tindakan atau ucapan manusia itu sesuai dengan skema yang diharapkan oleh “otak” penyebaran *hoax*.

Konstruksi Nalar Manusia Era Post Truth

Konstruksi nalar manusia era *post-truth* ini sejatinya "unik" dalam hal mencari dan merumuskan kebenaran. Kebenaran sejati yang dimaksudkan dalam era *post-truth* tampaknya adalah kebenaran yang sesuai dengan emosi sosial. Artinya, sejauh sesuatu dianggap dapat menggerakkan emosi publik, sesuatu itu dapat dianggap sebagai kebenaran; tidak peduli lagi dari mana segala informasi itu berasal atau bagaimana informasi itu dimodifikasi sehingga bersifat "abu-abu" atau malahan berlawanan dengan realita yang sesungguhnya.

Penyebaran *hoax* yang bertujuan untuk mempengaruhi emosi sosial menempatkan rakyat kebanyakan sebagai objeknya. Tujuannya sederhana, masyarakat era *post truth* yang secara psikologis mudah melekatkan diri kepada kelompok sosial tertentu yang berlawanan dengan kaum elit akan teguh mengikuti keyakinan mayoritas di mana mereka berdiri. Persoalan uji kesahihan informasi yang beredar tidak lagi dianggap sebagai hal yang harus dilakukan. Kebenaran mayoritas (walaupun tidak sesuai realita) dianggap sebagai kebenaran sejati.

"Internetisasi" segala macam aspek kehidupan manusia pada saat ini memiliki dampak yang cukup serius pada cara manusia dalam menerima kebenaran. Sebelum dunia dikepung oleh kekuatan internet, informasi mengenai pengetahuan merupakan hal yang sangat mahal dan sulit untuk ditemukan. Itulah sebabnya

manusia pada masa sebelum internet berlomba-lomba mencari kebenaran pengetahuan tersebut dengan cara saling menguji dan mengkritisi. Manusia pada masa sebelum internet mengejar kebenaran pengetahuan sebagai sesuatu yang “mahal”.

Setelah internet hadir, bukan manusia yang mengejar informasi mengenai pengetahuan melainkan informasi tersebut yang “datang” kepada manusia. Penemuan informasi dan pengetahuan baru menjadi begitu instan dan mudah. Akibatnya, manusia cenderung abai dalam memilah-milah informasi tersebut. Nalar kritis manusia “dimandulkan” oleh segala macam kemudahan yang ditawarkan oleh internet. Apakah suatu informasi itu *hoax* ataupun benar tidak lagi menjadi perhatian manusia. Hal yang dipedulikan manusia berkaitan dengan informasi tersebut adalah seberapa jauh informasi tersebut *viral* dan dibicarakan oleh banyak orang.

Merekonstruksi Nalar Kritis Era *Post Truth*

Nalar kritis manusia harus ditegakkan lagi pada masa kini, di mana ketika populasi penghuni bumi saat ini adalah sebagian besar adalah generasi millennial, generasi potensial yang akan melanjutkan kehidupan masa yang akan datang – generasi yang akan meneruskan dan menurunkan generasi berikutnya. Apabila generasi millennial ini memiliki bekal yang cukup dalam menghadapi keadaan yang semakin tidak menentu ini, diharapkan warisan yang akan diberikan

kepada generasi berikutnya akan memiliki corak pemikiran yang cemerlang, mereka akan senantiasa membangkit dan membentuk manusia yang berbudaya luhur sesuai yang dicita-citakan dan menjadi dambaan setiap orang. Setidaknya generasi millennial mulai saat ini perlu dipersiapkan untuk menebar dan menyemai bibit perdamaian terhadap siapa saja, dalam hal ini boleh dikatakan sebagai "*Islamic Millennial Peace - Era Post Truth*" sebagai manusia yang memiliki kepedulian dan sensitivitas terhadap persoalan umat demi menjaga kelestarian bumi dan isinya. Tawaran ini tidaklah dapat diabaikan begitu saja, karena ketentraman dan kebahagiaan serta pelestarian bumi akan terpelihara manakala generasi saat ini akan terus merawatnya.

Melihat fenomena saat ini, terlebih ketika *hoax* berhasil memporak-porandakan banyak sendi kehidupan manusia. Rekonstruksi nalar manusia pada era *post truth* pada dasarnya berkaitan dengan penggunaan lagi nalar kritis manusia untuk merumuskan kebenaran sejati. Nalar kritis ini dibangun dengan kemampuan manusia untuk bertanya dan memetakan informasi-informasi yang beredar di internet. Nalar manusia harus mau sedikit "bersusah payah" untuk mengecek kebenaran setiap informasi yang disajikan oleh media.

Rekonstruksi nalar kritis manusia ini juga berkaitan dengan cara manusia melihat internet, media sosial ataupun media massa *online*. Banyak orang merumuskan internet sebagai suatu realitas, atau di banyak kajian

digunakan istilah *hyper-reality*. Akibatnya, banyak orang merasa bahwa media sosial *online* merupakan komunitas global di mana manusia berinteraksi dan juga saling membentuk persepsi. Meledaknya “bom isu” di media sosial terhadap satu persoalan akan membentuk persepsi publik dalam kesehariannya di luar internet karena manusia yang berselancar di media tersebut meyakini bahwa itulah yang benar terjadi. Internet dan media sosial atau media *online* bukanlah realitas. Dalam perspektif Heideggerian (Heidegger, *Being and Time* 1927), semua hal tersebut hanyalah sarana yang membantu kehidupan manusia.²³

Menelisik terkait konsep Heidegger, tentang “Ada”, ia membedakan tiga istilah ontologis. Pertama, “Being as such” atau “Ada murni” atau “Ada absolut”, yakni *das Sein*, yakni “ç • îvài”. Kedua, ada konkret, yakni *das Seiende*, yakni “ç • •v”. Dan ketiga, ada dari manusia, yakni *Dasein*, yakni berada - di - sana.²⁴ Hanya kita manusia yang mempunyai hak istimewa untuk bertanya tentang “Ada sebagaimana adanya” (*Being as such*) karena hanya manusia yang mampu memahami dirinya sendiri sebagai yang berhubungan dengan “*Being as such*”. Manusia merupakan makhluk yang mampu berefleksi terhadap keberadaannya sendiri,

²³ Jones, W.T., *The Twentieth Century to Wittgenstein and Sartre, A History of Western Philosophy* (Harcourt Brace Jovanovich Publishers, San Diego, 1975), 294.

²⁴ Dinkler, Erich, “Martin Heidegger” dalam: Michalson, Carl, ed., *Christianity and the Existentialist*, (Charles Scribner’s Sons, New York, 1956), 103.

dan persoalan tentang "ada secara umum" merupakan satu cara berada manusia itu sendiri.²⁵ Keberadaan restropektif ini oleh Heidegger juga disebut sebagai "transendensi".²⁶

Heidegger menjelaskan bahwa "Ada" manusia dalam "dunia" disebut dengan "eksistensi". Gagasannya tentang "dunia" merupakan jabaran dari konsep "lingkungan dunia hidup".²⁷ Apa yang dimaksudkan dengan "dunia" adalah "adaan-adaan" dan "Dasein" yang lain. "Ada" dari manusia disebut juga "eksistensi" karena dalam ber-"ada" di dalam dunia. Dasein harus keluar dari dirinya sendiri dan berdiri mengambil tempat di-dalam-dunia. "Adaan-adaan" pada dirinya sendiri tidak mewujudkan satu "dunia". "Dasein" pun kadang-kadang dapat menjadi satu "adaan". Ini terjadi bila "Dasein" terseret oleh "adaan-adaan" yang berada di luar dirinya. Kejatuhan (*Verfallen, fallenness*) merupakan "ketidakotentikkan" (*inauthenticity*), karena manusia tenggelam dan didominasi oleh dunia.²⁸ Dengan kata lain, manusia yang terseret oleh "adaan" yang lain tidak bereksistensi secara sungguh-sungguh, ia tidak keluar dari dirinya sendiri dan menempatkan diri "berhadapan" dengan yang lain dalam "dunia". Eksistensi yang larut dalam

²⁵ Luijpen, William A., *Existential Phenomenology* (Diquesne University Press, Pittsburg Pa., Louvain, 1960), 331.

²⁶ Richardson, William J., SJ., *Heidegger, Through Phenomenology to Thought* (third edition, Martinus Nijhoff, Netherlands, 1974), 35.

²⁷ *Ibid*, 293.

²⁸ *Ibid*, 313.

yang lain adalah eksistensi semu, “*To be man is to-be-in-the-world*” atau *Dasein*.²⁹

Berangkat dari konsep filsafat Heidegger tersebut, seharusnya manusia dapat menempatkan dirinya agar tidak larut dan terseret dalam eksistensi yang semu. Manusia seharusnya dapat merekonstruksi nalar “jiwanya” menghadapi era *post-truth*. Mempola pemikiran sebagaimana arahan Heidegger, bukanlah pekerjaan yang mudah karena hal ini berkaitan dengan kesadaran dan penyadaran bersama. “Racun” kemudahan yang ditawarkan oleh internet tampaknya sudah begitu kuat merasuki kehidupan manusia pada masa ini. “Racun” yang sudah terpatri dalam pola pikir dunia maya atau semu, keduanya hampir sulit dipisahkan. Rekonstruksi nalar ini menjadi tugas setiap orang yang peduli terhadap kebenaran sejati atau realitas. Setiap orang diajak untuk mampu melihat internet dan media sosial lainnya sebagai teknologi yang sifatnya membantu kehidupan manusia. Pada akhirnya, informasi yang keluar dari teknologi semacam itu juga harus dikritisi dan “ditelanjangi” sehingga manusia bisa menikmati kebenaran yang sejati (realitas).

E. Penutup

Sebagai akhir pembahasan ini, penulis menyadari bahwa kajian yang berjudul “Membingkai *Islamic*

²⁹ Lujipen, William A., *Existential Phenomenology* (Diquesne University Press, Pittsburg Pa., Louvain, 1960), 19.

Millennial Peace Era Post Truth” sesungguhnya masih cukup luas pembahasannya. Sebagaimana ketentuan panitia, bahwa tema yang ditentukan panitia adalah “Islam Indonesia yang Damai dan Bermartabat”. Berkaitan tema tersebut penulis mencoba menelusuri relung sub tema yang saat ini lagi menjadi perbincangan di berbagai media, mulai dari relung dunia maya maupun dunia nyata, sehingga masyarakat dibikin resah. Mereka merasakan kehidupan, seakan berada di suasana planet lain. Untuk membedakan mana yang fakta, dan mana yang realita terasa sulit membedakannya.

Dalam upaya membangun masyarakat yang damai dan tentram, terutama di negeri Indonesia yang terkenal dengan kesantunan masyarakatnya, perlu dipertahankan. Meskipun zaman terus berubah, dan cara berpikir masyarakatnya berubah pula, namun ada sesuatu hal yang masih perlu dipertahankan, yakni sikap religiusitas dan spiritualitas kehidupan masyarakatnya untuk terus dijaga dan dirawat. Hal ini sejalan dengan budaya sejarah nenek moyang bangsa Indonesia yang masih terus dirawat sampai kini, yaitu budaya untuk terus mewariskan kepada generasi berikutnya nilai-nilai spiritualitas yang dapat memberikan kesadaran diri terhadap anak cucu untuk mengikuti realita *sunnatullah*, melestarikan segala aspek kehidupan sesuai tatanan ekosistem alam. Mereka enggan untuk berbuat di luar nalar, sehingga mereka yang hidup di negeri tanah surga ini masih menjadi dambaan siapa pun termasuk orang-orang mancanegara yang berwisata ke Indonesia.

Masyarakat harus terus didorong untuk terus menyemai sikap damai, terutama kaum milenial, agar mereka tidak mudah terprovokasi. Dimungkinkan karena pengalaman yang masih minim bagi kaum milenial, di samping khasanah keilmuan yang dangkal, mereka sangat rentan terhadap hasutan, hal ini akan mudah tersulut emosinya untuk saling bertikai apalagi sampai memecah belah umat, dan tentu tidak diinginkan sampai terjadi kekerasan dan pertikaian fisik, hal ini bukanlah watak masyarakat tanah surgawi. Mereka harus ditumbuhkan cinta kedamaian, sikap santun, saling menghargai, dan toleransi kepada siapa saja. Perwujudan ini akan dapat terealisasi, sesungguhnya perlu kerja keras dari semua pihak, terutama generasi millennial yang merupakan populasi terbanyak di abad ini. Dengan kerja keras menyemai bibit kedamaian, ke depannya generasi berikutnya akan dapat memperoleh hasil yang minimal setara dengan generasi sebelumnya, alhasil lebih baik dan mengalami kemajuan dalam berbagai hal. Semua pihak tentunya tidak menginginkan atau mewariskan sesuatu yang dapat berakibat generasi berikutnya mengalami kehidupan yang sengsara dan mendapatkan buah pertikaian yang menyebabkan kembalinya menjadi manusia purba, manusia bar-bar. **

Daftar Pustaka

as-Sîratun Nabawiyah fi Dhau'il Mashâdiril Ashliyah:
Al-Bukhâri dan Imam Muslim, *al-Fath*, 16/170.

- Budi Suhariyanto, 2014. *Tindak Pidana Teknologi Informasi (CYBERCRIME)*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada).
- Dinkler, Erich, 1956. "Martin Heidegger" dalam: Michalson, Carl, ed., *Christianity and the Existentialist*, (Charles Scribner's Sons, New York).
- Esai, 2018. "A Call for Young Leaders of Peace" - *Menginisiasi Perjumpaan, Menarasikan Perdamaian*. Malang 3-4 Oktober 2018, Pusat Studi Agama dan Multikulturalisme (PUSAM) Universitas Muhammadiyah Malang, Equal Acces International, The Asian Muslim Action Network (AMAN) Indonesia.
- Jones, W.T., 1975. *The Twentieth Century to Wittgenstein and Sartre, A History of Western Philosophy* (Harcourt Brace Jovanovich Publishers, San Diego)
- Kemp, Simon (2016) "Digital In 2016" – We Are Social's Compendium of Global Digital.
- Luijpen, William A. 1960. *Existential Phenomenology* (Diquesne University Press, Pittsburg Pa., Louvain)
- Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia, 2011. *Undang-Undang R.I. Tentang Pornografi dan Informasi dan Data Transaksi Elektronik*, (Yogyakarta: Pustaka Mahardika)
- Meri Febriyani, Skripsi, 2018. *Analisis Faktor Penyebab Melakukan Ujaran Kebencian (Hate speech) dalam Media Sosial* (Universitas Lampung-Bandar

Lampung),

R. Soesilo, 1995. *Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) Serta Komentar-Komentarnya Lengkap Pasal Demi Pasal*, (Bogor:Politeia).

Richardson, William J., SJ. 1974. *Heidegger, Through Phenomenology to Thought* (third edition, Martinus Nijhoff, Netherlands).

Surat Edaran Kapolri NOMOR SE/06/X/2015 tentang (*Hate Speech*) Ujaran Kebencian.

<http://www.kompasiana.com/muhammadsultana>,

<http://aceh.tribunnews.com/2018/11/27/pejuang-dan-tantangan-era-revolusi-industri-40>.

<https://locita.co/esai/melacak-post-truth-di-dunia-islam>

<https://hatespeechgroup.wordpress.com/pengertianhatespeech/>

https://www.google.com/amp/lampung.tribunnews.com/amp/2017/09/19/begini_cerita-penghina-suku-lampung-hingga-catut-uyung-mustofa?espv=1,

<https://islamberkemajuan.id/menjadi-peace-milennialis-di-era-post-truth/>, Ahmad Basyiruddin.

<https://geotimes.co.id/opini/membunuh-hoaks-rekonstruksi-nalar-manusia-era-post-truth/>

IMPLEMENTASI ETIKA SOSIAL QUR'ANI BAGI GENERASI MILENIAL

Hidayah Hariani, Khoirum Majid

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Hidayah.hariani11@gmail.com, majidalfatih@gmail.com

Abstract

The leap in technological advancements brought about radical changes in almost all lines of life. The community is experiencing a high dependence on the internet and social media so that it forms a lazy, in-depth person, tends to be free, does not pay attention to formal ethics and rules, customs, and manners. The moral-social ethics prevailing in the middle of the community experiences resistance. Even though social ethics is very necessary to avoid friction that leads to social conflict. Therefore, the author wants to provide a solution to the ethics that must be done by the millennial generation so that destructive behavior does not occur. Moreover, the life of the millennial generation which leads to materialism, hedonism, secularism and pragmatism can become a time bomb for the future Indonesian civilization. Al-Qur'an which is right for li kulli era wa makan must contain various answers to the millennial generation problem. This research with a qualitative approach tries to explore how social ethics is in the view of the Qur'an? And how to actualization social ethics that already exist in the Qur'an in the millennial era?

Keywords: *Social Ethics, Al-Qur'an, Actualization and Millennial Generation.*

Abstrak

Lompatan kemajuan teknologi membawa perubahan radikal hampir disemua lini kehidupan. Masyarakat tengah mengalami ketergantungan yang tinggi terhadap *internet* dan media sosial sehingga membentuk pribadi yang malas, tidak mendalam, cenderung bebas, tidak memperhatikan etik dan aturan formal, adat istiadat, serta tata krama. Etika moral-sosial yang berlaku dimasyarakat tengah mengalami resistensi. Padahal etika-sosial sangat diperlukan guna menghindari terjadinya pergesekan yang berujung pada konflik sosial. Oleh karena itu, penulis ingin memberikan sebuah tawaran solutif mengenai etika yang harus dilakukan oleh generasi milenial agar tidak terjadi perilaku destruktif. Terlebih kehidupan generasi milenial yang mengarah pada materialisme, hedonisme, sekularisme dan pragmatisme dapat menjadi bom waktu bagi peradaban bangsa Indonesia mendatang. Al-Qur'an yang shalih li kulli zaman wa makan pastilah memuat berbagai jawaban bagi problem generasi milenial. Penelitian dengan pendekatan kualitatif ini mencoba untuk menggali bagaimana etika sosial dalam pandangan Al-Qur'an? Dan bagaimana mengaktualisasikan etika sosial yang sudah terdapat dalam Al-Qur'an di era milenial?

Kata Kunci: *Etika Sosial, Al-Qur'an, Implementasi dan Generasi Milenial.*

A. Pendahuluan

Inti kehidupan makhluk adalah interaksi sosial, atau sesuatu yang disebut dengan proses sosial. Suatu proses kehidupan manusia berlangsung karena manusia menyadari bahwa suatu kehidupan akan berkualitas jika terjadi hubungan antara dirinya dengan orang

lain. Interaksi tersebut diperlukan sebagai pemenuhan kepentingan masing-masing individu dan atau kelompok. Adapun satu hal yang paling mendasar dalam menjaga keharmonisan interaksi sosial adalah etika.

Dalam buku *Etika Islam*, Hamzah¹ menjelaskan bahwa etika merupakan sebuah elemen penting dalam keharmonisan kemajuan dan keberlangsungan kehidupan masyarakat. Pun begitu dengan kepribadian yang memiliki kedudukan yang penting karena berhubungan dengan perbuatan dan perilaku manusia yang dapat menimbulkan hal baik dan hal buruk yang dibantu dengan akal pikiran². Secara teori, Abudin³ mengatakan etika dan kepribadian berhubungan dengan objeknya, yaitu membahas tentang perilaku yang dilakukan manusia, berhubungan dengan fungsi sebagai penilaian terhadap perbuatan yang dilakukan manusia.

Dewasa ini, realitas dan fakta bagi bangsa Indonesia telah mengalami pergeseran nilai etika. Hal ini memunculkan berbagai problematika yang dapat melunturkan harmonisasi dalam interaksi sosial, baik di lingkungan keluarga, sekolah, masyarakat. Bahkan, standar etika yang di garis nenek moyang kita menjadi turun temurun sudah tidak lagi menjadi pilihan bagi generasi sekarang, kususnya generasi milenial.

¹ Hamzah Ya'qub, *Etika Islam* (Bandung: Rineka Cipta, 1983), hlm. 12.

² Burhanuddin Salam, *Etika Individual Pola Dasar Filsafat Moral* (Jakarta: Rineka Cipta, 2000), hlm. 30.

³ Abudin Nata, *Akhlaq Tasawuf* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), 88.

Seiring masuknya nilai-nilai baru atau nilai budaya global yang seringkali bertentangan dengan nilai etika dan moral. Pouris⁴ mengatakan cepatnya kemajuan teknologi membawa perubahan radikal di semua dimensi kehidupan. Akibat perkembangan teknologi yang masif sebagai tulang punggung gerakan manusia dan mesin serta konektivitasnya menjadikan semuanya seakan tidak memiliki batasan. Bahkan, Abuddin Nata⁵ mengatakan, akibat ketergantungan yang tinggi terhadap *internet* dan media sosial menjadikan pribadi malas, tidak mendalam, cenderung bebas, tidak memperhatikan etik dan aturan formal, adat istiadat, serta tata krama. Padahal etika moral sangat diperlukan guna menghindari terjadinya pergesekan yang berujung pada konflik sosial. Kini telah menjadi kecenderungan pengguna teknologi digital yang sering mengenyampingkan nilai-nilai moral dan etika.

Mereka yang hidup dalam kepongkasan internet dan teknologi digital ini biasa dikenal dengan generasi milenial. Menurut laporan Badan Pusat Statistik (BPS) Indonesia⁶ pada tahun 2018 jumlah penduduk Indonesia mencapai 265 jiwa. Mulai dari usia 15-34

⁴ Pouris, A, 'Technology Trends: A Review of Technologies and Policies'. *Institute for Technological Innovation, Business Enterprises at University of Pretoria*. (Desember, 2012). hlm 61-62.

⁵ Nata, Abuddin, 'Pendidikan Islam di Era Milenial', *Jurnal Conciencia*, hlm.12.

⁶<https://databoks.katadata.co.id/datapublish/2018/05/18/2018-jumlah-penduduk-indonesia-mencapai-265-juta-jiwa>, diakses pada tanggal 20 Februari 2019

tahun jumlah jiwa mencapai 85,5 juta orang (31%) dari total penduduk Indonesia sekitar 265 juta orang. Sedangkan penduduk berusia 0-14 tahun sebanyak 71 juta orang atau 29%. Jika melihat data tersebut jumlah populasi generasi milenial terbilang cukup besar. Wajah Indonesia 10 sampai 20 tahun mendatang dicerminkan oleh generasi milenial saat ini.

Telah terjadi kecenderungan pengguna teknologi digital yang sering mengenyampingkan nilai-nilai moral dan etika sosial. Aspek yang menjadi sorotan utama adalah moral etis yang ditampilkan oleh generasi milenial diruang publik virtual. Pengingkaran terhadap moral dan etika sosial sama halnya dengan melanggar sistem sosial yang ada.

Harus disadari bahwa teknologi digital tidak sekedar mendatangkan kemudahan mengirim atau menerima sebuah informasi, namun juga membawa konsekuensi nilai etis. Etika menjadi sebuah norma yang dapat membantu manusia untuk menentukan baik dan buruk. Jika generasi milenial tidak memiliki basis nilai etika, tentu dapat menjadi bom waktu bagi masa depan bangsa. Oleh karena itu sebagian pakar mengatakan sudah saatnya untuk *back to spiritual and moral* atau *back to religion*.

Al-Qur'an sebagai kitab yang shalih li kulli zaman wa makan, tentu menjadi pedoman moralitas umat Islam. Muhammad Iqbal⁷ mengatakan bahwa Al-

⁷ Muhammad Iqbal, *Pembangunan kembali Alam Fikiran Islam*. terj. Oesman (Ralibi: Bulan Bintang, 1983), hlm.24

Qur'an dipenuhi dengan wawasan, acuan dan dasar-dasar etika. Bahwa Al-Qur'an tidak hanya didominasi pada ajaran-ajaran teologis dan legal-formal (hukum). Harus diketahui bahwa tujuan utama dari adanya Al-Qur'an seperti dikatakan Muhammad Iqbal adalah membangkitkan kesadaran tertinggi dalam diri manusia dalam konteks *hablun minallah* dan *hablun minannas*⁸. *Oleh karena itu perlu adanya penggalian prinsip etika religius yang ada dalam Al-Qur'an guna menjawab tantangan sosial di era milenial. Menggunakan metode deskriptif-analitis, penelitian ini akan menjawab persoalan bagaimana etika sosial dalam Al-Qur'an? dan bagaimana aktualisasi bagi generasi milenial?*

B. Generasi Milenial

Istilah Generasi menurut Tolbize berarti sekelompok orang yang dapat diidentifikasi berdasarkan tahun kelahiran, usia, lokasi dan peristiwa kehidupan yang berpengaruh secara signifikan terhadap suatu tahapan perkembangan.⁹ Sedangkan menurut Manheim, generasi adalah kelompok yang terdiri dari individu-individu yang memiliki kesamaan baik secara usia maupun pengalaman dari peristiwa penting yang terjadi

⁸ Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*. terj. Hawasi dan Musa Kazhim (Mizan: Bandung, 2016), hlm.8

⁹ Tolbize, 'Generational Differences in the Workplace'. *Research and Training Center on Community Living*. Vol. 4. No. 3. (2008). hlm.1.

pada periode yang sama.¹⁰ Bencsik, Juhasz dan Horvath mengklasifikasi generasi dalam 6 kelompok seperti dalam table dibawah ini.¹¹

Nama Generasi	Tahun Lahir
Generasi Veteran	1926-1949
Generasi Baby Boom	1946-1960
Generasi X	1960-1980
Generasi Y	1980-1995
Generasi Z	1995-2000
Generasi Alfa	2010 +

Sedangkan *Millennial* berasal dari bahasa Inggris *millennium* atau *millennia* yang berarti masa seribu tahun. Jika merujuk ada tabel diatas, paling tidak ada tiga generasi yang berada di era millenium, yaitu generasi Y, Z dan Alfa. Mereka adalah manusia yang berinteraksi dengan ragam teknologi *artificial intelligence* (kecerdasan buatan) dan robot.

Istilah generasi millennial ini diciptakan oleh dua pakar sejarah dan penulis berkebangsaan Amerika William Strauss dan Neil Howe dalam bukunya tentang generasi milenial di Amerika. Setelah itu studi terhadap tema generasi milenial di Amerika mengalami perkembangan yang massif. Diantaranya oleh Boston Consulting Group (BCG) berkolaborasi dengan University

¹⁰ Pauline Pantauw, "Mendidik Generasi Z", www.beyond-childhood.com, diakses pada 25 Februari 2019

¹¹ Bencsik, A., Juhasz, T., & Horvath-Csikos, G. (2016). 'Y and Z Generation at Workplaces'. *Journal of Competitiveness*. Vol. 6 (3), hlm 90-91

of Barkley tahun 2011, dengan mengambil tema *American Millennials: Deciphering the Enigma Generation*.

Dapat dikatakan bahwa generasi milenial menjadi sebutan untuk sebuah masa yang terjadi setelah era global, atau era modern. Karena itu pula era millennial dapat disebut sebagai era post-modern, masa dimana kehidupan manusia mencapai kemajuan yang mengagumkan terutama digital technology.¹² Millennial juga sering disebut sebagai "Echo Boomers" karena terdapat istilah 'booming' terhadap kelahiran ditahun 1980-an dan 1990-an.¹³ Istilah lain yang dapat menggambarkan generasi ini adalah digital native,¹⁴ yaitu mereka yang tumbuh pada masa dunia digital dan teknologi informasi yang berkembang canggih.¹⁵ Menurut Yanuar, hal ini telah disokong dengan perkembangan teknologi dan informasi yang telah menghapus batas negara, antarbangsa, serta antarkelas.¹⁶ Generasi milenial sangat gemar dan lihai memainkan berbagai teknologi terbaru, hiburan, musik dan internet, diandigkan dengan generasi sebelumnya.

¹² Nata, Abuddin, 'Pendidikan Islam di Era Milenial', *Jurnal Conciencia*, (2018), hlm 10.

¹³ Panjaitan, Pengaruh Sosial Media Terhadap Produktivitas Kerja Generasi Millennial, *Jurnal Admintrasi Bisnis*, (2017), hlm. 7.

¹⁴ Bennett, S., Maton, K., & Lisa Kervin. 'The "digital natives" debate: A critical review of the evidence'. *British Journal of Educational Technology*, Vol. 39. No.5, (2008), hlm.775-786.

¹⁵ Subhan Setowara, dkk., *Muslim Milenial: Catatan dan Kisah Wow Muslim Zaman Now* (Bandung: Mizan, 2018), hlm 199

¹⁶ Yanuar Surya putra, Teori Perbedaan Generasi, *Jurnal Stiema*, (2017), hlm. 6

Internet dan media sosial sebagai hasil karya teknologi modern menjadi wahana tempat bermain generasi milenial, mereka dapat menemukan dunia fantasi yang diinginkan. Disatu sisi internet dan media sosial memberikan kemudahan dan percepatan transmisi informasi. Kehadiran keduanya pula yang menjadi faktor dari pergeseran pola interaksi sosial secara radikal.

Banjir informasi di media sosial dan internet secara tidak langsung mempengaruhi cara berpikir generasi milenial. Mereka bahkan belum sempat berfikir atas suatu informasi akan segera diterjang dengan informasi baru, sehingga terjadi proses pendangkalan pikiran secara massif. Generasi milenial sebagai audien media sosial juga memiliki kecenderungan bahwa apa yang mereka lihat di media sosial merupakan sebuah realitas sehingga dianggap sebagai kebenaran. Sehingga kini banyak terjadi penyebaran hoax, ujaran kebencian, penipuan dan bullying hampir disetiap saat.

Dengan penguasaanya terhadap teknologi, terutama media sosial, generasi milenial dapat mengembara secara bebas dalam dunia maya yang penuh fantasi dan ilusi tanpa perlu mengindahkan nilai moral-sosial dan spiritual. Sehingga dapat banyak ditemukan pelanggaran nilai-nilai etika sosial dan spiritual.

Di Indonesia populasi generasi milenial terbilang cukup besar, sehingga 10-20 tahun kedepan mereka adalah mayoritas penghuni bangsa beserta pemegang masa depannya. Bonus demografi generasi milenial

mencapai 34,45% dengan rentang usia 15-34 tahun.¹⁷ Wajah Indonesia dimasa mendatang dapat dilihat dari generasinya. Generasi yang baik dan bermutu akan menjanjikan masa depan cerah, sebaliknya generasi yang lemah baik secara moral maupun intelektual akan memicu kebobrokan bangsa dan negara.

Berdasarkan riset Bambang Suryadi, banyak problem yang dihadapi oleh generasi milenial.¹⁸ Diantaranya terkait dengan persoalan teknologi komunikasi digital yaitu, adiksi gadget, tidak fokus belajar, emosi tidak terkontrol, pornografi, pergaulan bebas. Sedangkan masalah lain yaitu keluarga, pribadi, keuangan, moral dan lain sebagainya. Padahal merekalah yang nantinya akan menjadi mayoritas penduduk bumi khususnya negeri Indonesia.

C. Konsep Etika Sosial dalam Al-Qur'an

Kata “etika” berasal dari bahasa Yunani, yaitu “*ethos*” yang artinya adat kebiasaan. Etika adalah istilah lain dari akhlak dan moral, serta ilmu tentang tingkah laku manusia dan prinsip-prinsip yang disistematisasi dari hasil pola pikir manusia.¹⁹ Etika merupakan kebiasaan

¹⁷ Hasanudin Ali, “Generasi Millennial Indonesia: Tantangan dan Peluang Pemuda Indonesia”, <http://alvara-strategic.com>, diakses pada tanggal 20 Februari 2019

¹⁸ Suryadi, Bambang, ‘Generasi Y: Karakteristik, Masalah dan Peran Konselor’. *Makalah Workshop International MALINDO 4*. Bali, 22-23 Mei. (2015).

¹⁹ Saebani, Beni Ahmad., dan Abdul Hamid, *Ilmu Akhlak*

moral dan sifat perwatakan yang berisi nilai-nilai, bentuk dari tingkah laku dan adat istiadat. Jika merujuk pada Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata etika berarti ilmu tentang asas-asas akhlak.²⁰ Etika secara terminologis, sebagaimana dikatakan oleh Jan Hendrik Rapar, yaitu pengetahuan yang membahas baik buruk atau benar tidaknya tingkah laku dan tindakan manusia serta sekaligus menyoroti kewajiban-kewajiban manusia.²¹

Pada umumnya, etika sangat erat berhubungan dengan agama. Pandangan-pandangan dari ajaran agama memiliki peran yang cukup besar dalam pembentukan tingkah laku manusia. Perbuatan manusia yang sesuai dengan perintah Tuhan atau agama dipandang sebagai perbuatan yang baik dan dikatakan beretika, bermoral atau berakhlak. Sedangkan perbuatan yang melanggar larangan-larangan dalam agama akan dinilai sebagai perbuatan yang buruk dan disebut tidak beretika, immoral atau akhlak yang buruk. Sehingga wajar seseorang menghubungkan suatu keputusan untuk melakukan atau tidak melakukan suatu perbuatan didasari keyakinan bahwa perbuatan tersebut diperintahkan atau dilarang oleh agama.

Menurut Fazlur Rahman bahwa kandungan Al-Qur'an lebih menonjolkan konsep etika atau ajaran moral. Rahman menekankan bahwa semangat dasar

(Bandung: Pustaka Setia, 2010), hlm.27.

²⁰ Amin Ahmad, *Etika: Ilmu Akhlak* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hlm.5.

²¹ Abd Haris, *Pengantar Etika Islam*. (Sidoarjo: Al-Afkar Press, 2007), hlm.5

Al-Qur'an adalah ajaran moral dan terdapat ide-ide tentang keadilan sosial dan ekonomi.²² Maka Al-Qur'an harus di pahami dan diamalkan secara total dalam kehidupan sebagai *hudan linnas* (Q.S.Al-Baqarah [2]: 185). Pengamalan tersebut tidak hanya sebatas pada ranah *hablum minallah*, tetapi juga berkaitan dengan ranah *hablum minannas* (Q.S. Ali-Imran [3]: 112).

Dalam hal ini, etika berkaitan dengan penghormatan, kepedulian, serta berkaitan dengan komunikasi baik individu maupun sosial. Dengan kata lain, etika mengatur cara kita berkomunikasi satu sama lain sebagai manusia yang bermoral. Terdapat dua pandangan etika menurut samovar, yaitu fundamentalisme dan relativitas. Dalam pandangan fundamentalisme, etika adalah sesuatu yang absolut. Artinya bahwa sistem etika dan moral telah mutlak berlaku kepada semua orang, di manapun dan tidak bergantung dari konvensi budaya seseorang. Para pengikut pendapat ini percaya bahwa ada peraturan yang membentuk standar moral secara objektif dan tidak ada pengecualian. Di sisi lain, pandangan relativisme ini memandang bahwa etika dan moral berhubungan dengan budaya dan tergantung hanya pada perspektif masing-masing budaya.²³

Pada umumnya, etika sangat erat berhubungan dengan agama. Pandangan-pandangan dari ajaran agama

²² Fazlur Rahman, 'Hukum dan Etika dalam Islam', dalam *Al-Hikmah, Jurnal Studi-Studi Islam*, No. VII, (1993), hlm.33.

²³ L. A. Samovar, *Komunikasi Lintas Budaya*, Terj. Indri Margaretha Sidabalok (Jakarta: Salemba Humanika, 2010).

memiliki peran yang cukup besar dalam pembentukan tingkah laku manusia. Perbuatan manusia yang sesuai dengan perintah Tuhan atau agama dipandang sebagai perbuatan yang baik dan dikatakan beretika, bermoral atau berakhlak. Sedangkan perbuatan yang melanggar larangan-larangan dalam agama akan dinilai sebagai perbuatan yang buruk dan disebut tidak beretika, immoral atau akhlak yang buruk. Sehingga wajar seseorang menghubungkan suatu keputusan untuk melakukan atau tidak melakukan suatu perbuatan didasari keyakinan bahwa perbuatan tersebut diperintahkan atau dilarang oleh agama.

Sayangnya, sikap selektif masyarakat tidak diimbangi dengan tersebarnya berita-berita yang diterima, sehingga berita tersebut belum tentu benar kevaliditasnya. Mungkin saja itu hanya berita yang sengaja dibuat bohong untuk menutupi kebenaran. Ada juga yang memunculkan kembali berita yang sudah lama, tetapi dimunculkan kembali dengan sengaja dengan tujuan mencari kesenangan dan sensasi belaka. Generasi milenial ini sering menyebutnya dengan berita 'hoax'.

Melihat fenomena ini, generasi milenial perlu ditanamkan nilai-nilai etika sosial, baik itu dalam bermedia dan bermasyarakat. Sesuai dengan sandaran pada ajaran Al-Quran. Sebab, sebagaimana yang telah menjadi prinsip umum, bahwa Al-Quran *salih li kulli zaman wa makan*. Adapun ayat-ayat yang diambil dalam Al-Qur'an salah satunya Q.S. Al-Hujurat ayat

6²⁴ bahwa hoax direpresentasikan dengan istilah *ifk*²⁵, *fasiq*, *munafiq*, *murjifun*, dan *tabayyun*. Setelah melakukan pembacaan atas ayat-ayat yang berkaitan dengan istilah tersebut, disimpulkan bahwa berita hoax dapat diminimalisir dengan cara berpikir kritis, yang memiliki kematangan emosi, melakukan tabayyun, dan memperluas wawasan.

Al-Quran juga mengajarkan etika berkomunikasi, baik dalam komunikasi dalam masyarakat pun juga dalam bermedia. Ialah *qaulan sadidan* (tutur kata yang benar), *qaulan baligan* (perkataan baik yang membekas pada jiwa), *qaulan maisuran* (ucapan yang pantas), *qaulan layyinan* (kata-kata yang lemah lembut), *qaulan kariman* (perkataan yang mulia), dan *qaulan ma'rufan* (perkataan yang baik). Sebagai Muslim yang baik hendaknya selektif dan kritis dalam menanggapi berita-berita yang tersebar di sosial media. Karena hal tersebut menentukan akan mendapat dampak positif atau dampak negatif. Apabila mendapat dampak positif, maka sosial media akan menjadi sangat berguna bagi penerima dan penikmat beritaberita yang beredar. Sebaliknya, apabila mendapat dampak negatif, maka sosial media hanya akan menjadi penipu bisu baginya, lantaran sosial media tidak bisa mengklarifikasi berita

²⁴ "Wahai orang-orang yang beriman! Jika seseorang yang fasik datang kepadamu membawa suatu berita, maka telitilah kebenarannya, agar kamu tidak mencelakakan suatu kaum karena kebodohan (kecerobohan), yang akhirnya kamu menyesali perbuatanmu itu." (QS. Al-Hujuraat [49]: 6)

²⁵ Lihat Q.S. AN-Nur (24): 11.

tanpa seseorang yang mencari kebenarannya sendiri.

Menurut Magnis bahwa etika terbagi dalam beberapa bentuk, yaitu, (1) etika umum. Etika umum ini yang mempertanyakan prinsip-prinsip dasar yang berlaku terhadap seluruh tindakan manusia; (2) etika khusus yaitu membahas prinsip-prinsip dalam hubungan dengan kewajiban manusia dalam berbagai lingkup kehidupannya; (3) etika individu, dimana etika ini mempertanyakan kewajiban manusia sebagai individu, terutama terhadap dirinya sendiri dan melalui suara hati terhadap Yang Ilahi; dan (4) etika sosial. Etika yang mengatur kewajiban kepada setiap manusia bergandengan dengan kenyataan bahwa ia merupakan makhluk sosial.²⁶

Ayat yang representatif dalam menjelaskan segala kebaikan dan keburukan yang ada masyarakat sosial ialah Q.S.An-Nahl [16]: 90. Muhammad Yusuf Musa mengatakan bahwa diantara ayat Al-Qur'an yang di pandang sebagai landasan etika tersimpul dalam Q.S.An-Nahl [16]: 90. Ada tiga perintah dan larangan yang menjadi inti etika sosial dalam ayat tersebut, yaitu berlaku adil, berbuat ihsan dan memperhatikan sanak keluarga yang bersifat perintah, dan yang bersifat larangan yakni berbuat keji (*fahsya'*), kemungkaran, dan berbuat aniaya.

Dalam ayat-ayat Al-Qur'an juga ditemukan beberapa prinsip terkait penerapan etika sosial, yakni:

²⁶ Magnis-Suseno, *Etika Politik: Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*. (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2016).

1. Persamaan

Pandangan Al-Qur'an terhadap persamaan atau kesetaraan dinyatakan dalam Q.S. Mukminun [40]: 67. Spirit yang terbangun adalah bahwa perbedaan kelamin, kulit, ras, suku, dan agama tidak bisa dijadikan alasan untuk melakukan diskriminasi. Semua manusia itu memiliki persamaan dari segi asal, kejadian, dan derajat kemanusiaan. Oleh karenanya Al-Qur'an mengemukakan keras perilaku diskriminasi.

2. Persaudaraan

Banyak ditemukan ayat yang menggambarkan persaudaraan (*ukhuwah*) pada Q.S. Al-Hujurat [49]: 10. Konsep *ukhuwah*, Al-Qur'an menghendaki dalam kehidupan masyarakat, saling mencintai dan menolong, tidak sebatas pada Muslim, tetapi semua manusia seperti dalam Q.S. Ali-Imran 103 [3]: 103. Persaudaraan yang dimaksud tidak hanya passif, tetapi memiliki kedinamikaan yang membuahkan hasil positif agar hubungan sosial menjadi baik. Ranah *ukhuwwah* ada tiga yaitu *ukhuwah Islamiyah*, *ukhuwah wathaniyah* dan *ukhuwah insaniyah*.

3. *Tawasut*

Prinsip kehidupan dimasyarakat salah satunya sikap *tawasuth*. Ialah menjunjung tinggi keharusan adil dan lurus di tengah-tengah kehidupan masyarakat. Selaras dengan Q.S. Al-Baqarah ayat 143 bahwa penerapan sikap *tawasuth* diukur dengan titik tengah diantara dua ujung yang tidak bersinggungan dengan

ekstrimisme. Hal itu merupakan kebaikan yang sejak awal diletakkan Allah SWT. Pun sudah menjadi karakter Islam dalam segala bidang, agar sikap dan tingkah laku umat Islam selalu menjadi saksi dan pengukur kebenaran terhadap manusia.

4. *Tasamuh*

Sikap tasamuh termasuk pada sikap tenggang rasa, dimana diartikan sebagai sikap menerima dan damai terhadap suatu keadaan yang dihadapi, baik itu toleransi dalam beragama, menahan diri, bersikap sabar agar tidak melecehkan agama maupun keyakinan orang lain. Dalam Q.S.Al-Hujurat [49]: 13, merupakan sikap terbuka dan mau mengakui adanya berbagai perbedaan. Tidak mencampur-adukan keimanan, tetapi tetap menghargai eksistensi orang lain agar tidak menimbulkan diskriminasi dalam suatu kelompok.

5. *Ta'awun*

Sikap tolong-menolong, bahu membahu antar satu dengan yang lainnya. Ta'awun diartikan sebagai sikap kebersamaan dan saling memiliki dan membutuhkan, sehingga tercipta suatu pergaulan yang harmonis lagi rukun. Hal ini senada dengan Q.S.Al-Maidah [5]: 2, setiap manusia saling membutuhkan demi keberlangsungan hidup. Lebih ditekankan pada sikap menolong dalam hal kebaikan sehingga menghasilkan buah kebaikan pula.

6. Imam Sufyan bin Uyainah berkata, *ihsanyakni keadaan dalam (hati) dengan kondisi lebih baik daripada*

luarnya.²⁷ Dalam kitab *Dalilul Falihin*, disebutkan, “Ihsan akan dihasilkan apabila pelaksanaan amal saleh dilakukan dengan memelihara cara-caranya seperti yang dituntut di samping memelihara hak-hak Allah dengan menghadirkan kebesaran dan keagungannya di hati secara terus-terusan”.

Berbuat ihsanlah dalam semua ketaatan serta jadikanlah semua amal ikhlas karena Allah. Amal apapun itu, misalnya dengan membantu orang lain dengan kedudukan yang dimilikinya, beramal ma'ruf dan bernahi munkar, mengajarkan ilmu yang bermanfaat, memenuhi kebutuhan manusia, menghilangkan derita yang menimpa mereka, menjenguk orang yang sakit, mengiringi jenazah, membimbing orang yang tersesat, membantu orang yang mengerjakan sesuatu, mengajarkan keterampilan, jujur ketika ujian, jujur ketika dalam bermedia juga lain-lainnya.²⁸

Menurut Al-Raziy, ihsan Allah kepada manusia salah satunya dapat dikelompokkan dalam wujud : (1) Memperindah bentuk manusia; (2) Memberikan rizki yang baik kepada manusia; (3) Membebaskan manusia dari penderitaan; (4) Memberikan balasan kepada orang yang berbuat baik.²⁹ Selaras dengan Q.S. Luqman [31]

²⁷ Danial Zainal Abidin, *Tips-tips cemerlang dari al- Qur'an* (Jakarta: PT. Mizan Publika, 2008), 139-140.

²⁸ Mahmud Yunus, *Tafsir al- Qur'an al- Karim Juz 1* (Jakarta: PT. Hidakarya Agung, 1969), 125

²⁹ Al-Raziy, *al -Tafsir al-Kabîr Mafâtih al-Ghayb*, Dar al-Kutub al -Ilmiyyah, 1990, Jilid 9, hal. 14-21

ayat 3-4).³⁰ Ayat di atas menafsirkan secara langsung bahwa orang yang berihsan, adalah mereka yang mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mengimani³¹ Q.S. al-Isrâ (17) ayat 32 dengan adanya akhirat. Orang-orang inilah yang disebut sebagai muhsin. Selain itu, untuk melengkapi bentuk ibadah pada Allah swt, maka seorang dengan kepribadian ihсан sudah selayaknya untuk menjalankan perintah Allah berupa rukun Islam. Rukun Islam menjadi kewajiban yang paling dasar bagi seorang manusia.

Dari segi moralitas, prinsip-prinsip pengaturan etia sosial menurut Al-Qur'an, terdapat beberapa perbedaan dengan pada umumnya, baik kedudukan di tengah masyarakat sampai pada operasionalisasi hubungan sosial. Sejalan dengan hal tersebut, Fazlur Rahman selalu menekankan pada suatu sistem etika Yunani atau Persia, bahkan teori etika modern bertentangan dengan Al-Qur'an. Maka, menurut Fazlur Rahman perlu di bentuk susunan etika Qur'ani. Pertama, kaum muslimin mengakui Al-Qur'an dalah *kalamullah*. Kedua, kaum Muslimin meyakini bahwa Al-Qur'an mengandung secara aktual dan potensial, jawaban semua masalah kehidupan.

³⁰ Terj. "Al-Qur'an menjadi petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang berbuat kebaikan. (yaitu) orang-orang yang mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka yakin akan adanya negeri akhirat". (Q.S. Luqman [31]: 3-4).

³¹ Q.S. al-Isrâ (17) : 32

D. Aktualisasi Etika Sosial di Era Milenial

Ibarat barat dagangan, ajaran islam harus disampaikan secara inovatif dan sebisa mungkin disesuaikan dengan konteks zamannya. Adapun upaya yang dapat dikembangkan untuk mengimplementasikan etika sosial Qur'ani diantaranya:

1. Dakwah Media Sosial

Media digital merupakan dunia baru tanpa sekat yang menjadi lahan interaksi masyarakat, dimana individu bisa mengakses apa saja dan menyebarkannya. Dulu individu masyarakat mempelajari sesuatu dari buku dan ustadz. Kemudian saat ini model seperti itu mulai ditinggalkan dan bermigrasi ke media online yang lebih instan. *Probelm serius yang muncul adalah apa yang ditampilkan media dianggap sebagai sesuatu yang seolah-olah benar, meskipun tidak benar sama sekali. Tidak jarang konflik antar golongan berawal dari memegang kebenaran yang diperoleh dari media tanpa melakukan verifikasi terhadap sumber dan otentisitasnya terlebih dahulu.*

Zuly Qodir memaparkan data survei yang dilakukan oleh The Wahid Foundation. Hasil surveinya melaporkan bahwa kaum muda sangat intensif dengan media sosial seperti *Instagram, twitter, facebook*, dan *linkedin* sebanyak 77 %.³² Media sosial tersebut menjadi

³² Zuly Qodir, 'Kaum Muda, Intoleransi dan Radikalisme Agama'. *Jurnal Studi Pemuda*. Vol 5. No. 1, (2016), hlm. 343

ruang tempat generasi milenial menarik diri dari realitas dunia dan masuk kedalam realitas-realitas halusinasi.

Senada dengan survei The Wahid Foundation, laporan dari *dreamgrow.com* tahun 2017 menunjukkan bahwa para pengguna media sosial ini didominasi oleh mereka yang berada dalam rentang usia 18-34 tahun. Empat media sosial yang paling populer dan banyak digunakan oleh masyarakat di tahun 2017, yaitu, (1) Facebook, pengguna media sosial yang dibangun oleh Mark Zuckerberg ini melonjak sebesar 60 juta pengguna aktif bulanan dari 1,94 milyar pada maret 2017 menjadi 2,00 milyar pada Juni 2017; (2) Youtube; (3) Instagram; dan (4) Twitter.³³ Sehingga perlu bagi para akademisi dan praktisi yang peduli terhadap kecenderungan kaum muda untuk memberikan sikap ketika menyelami kedalam dunia digital.³⁴

Generasi milenial juga memiliki kecenderungan untuk memamerkan dirinya sendiri. Usaha menunjukkan eksistensi yang dilakukan oleh generasi milenial ialah dengan mengunggah foto, video, mengomentarnya, baik untuk candaan, seru-seruan atau hiburan. Secara kritis disebutkan bahwa kondisi ini sebagai *disorder*, yakni suatu era dimana kegilaan atau *skizofrenia* manusia yang ingin dan haus atas pemujaan berlebihan kepada ruang

³³ Smartinsight, 2017. Global social media research summary 2017. <http://www.smartinsights.com/socialmedia-marketing/social-mediastrategy/new-global-social-mediaresearch/>. Diakses 22 Februari 2019.

³⁴ Zuly Qodir, 'Kaum Muda, Intoleransi dan Radikalisme Agama'. *Jurnal Studi Pemuda*. Vol 5. No. 1, (2016), hlm. 343

virtual. Oleh karena itu, manusia bisa menyelam secara bebas di dalam dunia fantasi, halusinasi, dan ilusinya tanpa perlu ada pengendalian sosial, moral, spiritual, dan etika. Maka tidak heran jika media sosial sangat lekat dengan hal-hal berkaitan dengan pelanggaran etika, moral, dan nilai-nilai spiritual yang dapat melunturkan budaya dalam ber-etika dalam kehidupan sosial.³⁵

Generasi milenial bisa dikatakan lebih banyak menghabiskan waktu untuk *stalking* ke setiap akun yang menarik menurut mereka. Karena dengan begitu, mereka bisa mendapatkan informasi lebih meskipun tadi pagi ketemu di sekolah ataupun kampus.³⁶

Kini kaum muda belajar agama dari media sosial bukan dari ustadz-ustadzah yang berceramah secara langsung. Sehingga dakwah melalui media digital dengan mengkampanyekan etika sosial mutlak dilakukan oleh para akademisi dan praktisi yang peduli terhadap moral bangsa. Praktik dakwah harus melihat realitas tersebut dan terus berupaya mencari strategi efektif.

Dakwah media ini berusaha menjawab tantangan generasi milenial yang memiliki keenderungan konsumtif, individual dan instan. Kecenderungan terakhir ini kiranya perlu diperhatikan lebih serius. Generasi milenial menyukai sesuatu yang cepat sehingga mereka

³⁵ Piliang, Y. A, *Dunia yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-Batas Kebudayaan* (Bandung: Matahari, 2011)

³⁶ Martinez, K. Z., 2010. Sharing snapshots of teen friendship and Love. Dalam Mizuko Ito *et al* (ed.). *Hanging Out, Messing Around, and Geeking Out: Kids Living and Learning with New Media*.

dapat beralih pada sesuatu yang lain.

Perlu adanya produksi konten dakwah media sosial berisi pelajaran etika sosial seperti persaudaraan, persamaan, *tawassut*, *tasamuh* dan *ta'awun*. yang menunjukkan sikap keberagamaan moderat adalah keharusan. Tata krama dan sopan santun sangat perlu untuk dijunjung tinggi sebagaimana layaknya kehidupan sehari-hari di dunia nyata. Jangan sampai konten keislaman bias ideologi konservatif-intoleran menguasai media dan dikonsumsi oleh generasi milenial. Pun dengan konten-konten tidak mendidik moral anak bangsa.

Meski begitu, konten yang baik harus dibarengi dengan sarana yang tepat sembari mengingat Sabda Nabi Muhammad yang memerintahkan untuk menyampaikan sesuatu berdasarkan kadar kemampuan audien. Beberapa sarana yang dapat digunakan untuk menyampaikan nilai etika sosial seperti: (a) video; (b) literasi digital; (c) komik-komik Islami.

Diantara media yang cukup populer dan menjadi rujukan banyak orang adalah Youtube.³⁷ Beragam video dapat diakses oleh masyarakat luas, mulai dari video dakwah, tutorial bahkan persoalan politik dan

³⁷ Youtube merupakan media yang didirikan pada rentang waktu 2005-2006 oleh tiga mantan karyawan PayPal: Chad Hurley, Steve Chen, dan Jawed Karim. Kemudian pada November 2006, Youtube resmi dibeli oleh Google dengan harga US\$ 1,65 Miliar, dan beroperasi dibawah naungan perusahaan Google. Lihat "YouTube," Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas, 24 Februari 2019, <https://id.wikipedia.org/w/index.php?title=YouTube&oldid=13420591>.

propaganda. Satu hal yang cukup disayangkan, trending topik atau video paling sering diakses adalah video-video dengan konten yang minim nilai etik dan edukatif. Video dakwah sekalipun, harus diakui bahwa konten Islam yang sejuk, mencerahkan dan wasathiyah kurang mendapat perhatian. Hal ini dapat disebabkan oleh tampilan yang kurang inovatif.³⁸

Dengan nilai moral yang disebarkan melalui jejaring media sosial, harapannya generasi milenial tetap menjaga norma baik didunia nyata maupun di dunia maya. Bahkan generasi milenial dapat menjadi agen untuk ikut serta menyebarkan rahmat kepada semua makhluk. Apalagi media sosial memberi kebebasan kepada mereka untuk menunjukkan ekistensi dalam bentuk artifisial dan virtual.

2. Pendidikan

Dapat diartikan bahwa pendidikan merupakan suatu proses penyiapan generasi muda untuk menjalankan kehidupan dan memenuhi tujuan hidupnya secara lebih efektif dan efisien.³⁹ Oleh karenanya pendidikan etika harus ditanamkan sejak dini, baik dari lingkungan, keluarga dan sekolah. Agar anak dapat berkembang dengan etika dan moral yang baik

³⁸ Seperti dijelaskan sebelumnya bahwa generasi milenial sebagai mayoritas pengakses media digital berkecenderungan menyukai sesuatu yang inovatif dan baru.

³⁹ Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium* (Jakarta: Kencana, 2012), hlm. 4.

dan sesuai dengan ajaran agama. Dapat diketahui bahwa etika itu menyelidiki segala perbuatan manusia kemudian menetapkan hukum baik atau buruk.

Sebenarnya, pemuda generasi milenial bukan tidak mendapatkan pengajaran etika bersosial. Namun pelajaran akhlak di sekolah seakan menjamur karena tidak menemukan relevansinya. Sehingga perlunya reformulasi model pembelajaran yang lebih kontekstual tanpa kehilangan identitasnya. Pendidikan harus mengajarkan realitas hidup karena generasi milenial tertarik dengan materi pelajaran sesuai dengan apa yang mereka alami.

Study tentang kajian generasi millennial belum terlalu banyak di Indonesia. Padahal, jumlah generasi milineal di Indonesia berkisar 34% dengan rentang usia 15-34 tahun. Dapat di katakan bahwa dari sejumlah usia, generasi millennial menempati angka yang cukup tinggi. Selebihnya digunakan oleh kalangan orang dewasa dan anak-anak. Fenomena yang penulis lihat bahwa generasi milineal lebih gemar dalam menggunakan teknologi, hiburan, musik dan internet dan mengakar dan tumbuh menjadi kebutuhan pokok. Penting memberikan pelajaran mengenai etika dalam kegemaran yang mereka lakukan agar tidak kebablasan dalam menghadapi arus digital.⁴⁰

⁴⁰ Wahana, *Pengaruh Nilai-Nilai Budaya Generasi Millennial dan Budaya Sekolah Terhadap Ketahanan Individu*, Jurnal UGM 2016, hlm. 8.

Dalam menjawab arus digital ini, institusi pendidikan perlu menyisipkan beberapa materi berkenaan dengan etika. Pun juga menyiapkan sistem yang dimasuki dalam ruang belajar. Seperti dengan menambahkan akses pencarian informasi dan materi pembelajaran dimana saja. Ditopang dengan perkembangan perangkat teknologi gawai. Sekarang bagi generasi milenial itu, perlu belajar cara berfikir, bukan lagi apa yang harus dipikirkan. Misalnya, buang sampah. Bukan lagi harus memikirkan bagaimana cara membuang sampah, akan tetapi memikirkan cara bagaimana mengolah sampah agar tidak berdampak buruk seperti banjir, gunung sampah dan lainnya.

Hal ini menjadi tindakan pilihan mereka sendiri karena termasuk dari bagian metakognitif. Maka, dengan menyisipkan nilai etika bagaimana cara berfikir yang baik, tabayyun dulu dan lebih memilih berhusnuzan terhadap sesuatu dapat merekonstruksi kesadaran generasi milineal agar lebih menjaga etika.

Memberikan pelajaran dengan materi konkret dan keasliannya merupakan satu hal yang dapat membuat generasi milenial tertarik. Mereka menolak materi pelajaran yang terpisah dari konteks yang mereka alami. Karena generasi milineal ini dikenal dengan kaingin-tahuan yang tinggi agar dapat menciptakan produk yang bernilai. Hal ini memungkinkan bagi mereka untuk memasukkan materi pelajaran dengan pengalaman pengetahuan yang mereka miliki. Dengan ini, mudah menyelipkan materi etika agar mereka dapat

memperbaiki dari pengalaman mereka sendiri.

Generasi milineal memang bisa berfikir secara rasional. Namun tetap membutuhkan role model tertentu agar implementasi dari etika dapat terlaksanakan. Menurut hemat penulis, bagi generasi ini dapat diterapkan melalui keteladanan yang akan membawa kesan baik. Membangun paradigma profetik agar etika yang dibangun dapat dilakukan sesuai nilai dan ajaran Nabi.

Generasi milenial memiliki kecenderungan pragmatis, dan hal itu harus dimanfaatkan secara tepat. Memberikan materi secara berlebihan hanya akan memunculkan kebosanan bagi siswa. Nilai-nilai etika sosial seperti persamaan, persaudaraan, *tawassut*, *tasamuh* dan *ta'awun*. tidak cukup disampaikan secara verbal. Kegiatan-kegiatan bersifat praksis seperti bakti sosial, kunjungan lintas sekolah dan kolaborasi antar sekolah/ instansi dalam sebuah *event* tertentu menjadi penting untuk dilakukan.

Begitupun dalam mendidik, seorang guru harus memperhatikan beberapa hal menyangkut kondisi psikologis siswa generasi milenial. Ketika belajar, generasi milenial lebih menyukai tulisan-tulisan singkat, seperti membaca PowerPoint kata-kata atau kutipan bijak yang memotivasi, daripada buku-buku tebal. Kalaupun membaca buku yang tebal, mereka menggemari buku-buku novel karena disajikan dengan bahasa yang mudah. Uraian panjang terhadap suatu pemikiran yang rumit seringkali dihindari.

Generasi milenial sering kali merasa sibuk meskipun tidak jelas apa yang menyibukkan mereka. Itulah kenapa Generasi milenial mudah berpindah-pindah kerjaan dari satu tempat ke tempat lain. Mereka terbiasa melakukan banyak hal dalam satu waktu (*multitasking*) meskipun dengan kurangnya pendalaman.⁴¹

E. Kesimpulan

Al-Qur'an sebagai sumber utama bagi umat islam, telah menyisihkan posisi etika sosial sebagai salah satu bagian terpenting karena menjadi pegangan bagi seseorang atau kelompok dalam mengatur tingkah laku. Oleh karena itu, Al-Qur'an dianggap yang paling sempurna dalam menjelaskan dasar-dasar etika sosial. Ketika dasar-dasar etika tersebut dikaitkan dengan beberapa ayat lain, maka disimpulkan ada beberapa prinsip penerapan etika sosial yang harus dipegangi oleh seseorang, yakni prinsip persamaan, *ukhuwah, tawasut, tasamuh, ta'awun dan ihsan*.

Pentingnya menegakkan nilai-nilai etika dalam menegakkan masyarakat yang kokoh, pada taraf selanjutnya mengarah kepada terbentuknya masyarakat madani. Karena itu tujuan yang dicapai ialah terciptanya suatu kestabilan dalam hubungan sosial dimasyarakat, mewujudkan ketertiban, menghilangkan benih-benih

⁴¹ Subhan Setowara, dkk., *Muslim Milenial: Catatan dan Kisah Wow Muslim Zaman Now*, hlm 199

perpecahan dalam masyarakat, meminimalisasi efek negatif dan mewujudkan keteladanan dalam penerapan etika yang dimulai dari lingkungan.

Daftar Pustaka

- “YouTube,” Wikipedia bahasa Indonesia, ensiklopedia bebas, 24 Februari 2019, <https://id.wikipedia.org/w/index.php?title=YouTube&oldid=13420591>
- Amin, Ahmad. 1975. *Etika: Ilmu Akhlak*. Bulan Bintang. Jakarta.
- An-Nahlawi, Abdurrahman. *Prinsip-Prinsip dan Metode Pendidikan Islam dalam Keluarga, di Sekolah dan di Masyarakat*. Bandung: CV. Diponegoro, 1996.
- Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam Tradisi Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium*. Jakarta: Kencana, 2012.
- Bencsik, A., Juhasz, T., & Horvath-Csikos, G. (2016). ‘Y and Z Generation at Workplaces’. *Journal of Competitiveness*. Vol. 6 (3), hlm 90-106
- Bennett, S., Maton, K., & Lisa Kervin. (2008). ‘The “digital natives” debate: A critical review of the evidence’. *British Journal of Educational Technology*, Vol. 39 (5). Hlm 775–786.
- Bertens, K. *Etika*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 1993.

- Haris, Abd. *Pengantar Etika Islam*. Sidoarjo: Al-Afkar Press, 2007
- HD Wahana, *Pengaruh Nilai-Nilai Budaya Generasi Millennial dan Budaya Sekolah Terhadap Ketahanan Individu*, Jurnal UGM 2016, hal 8
- <https://data.boks.katadata.co.id/data-publish/2018/05/18/2018-jumlah-penduduk-indonesia-mencapai-265-juta-jiwa>
- Iqbal, Muhammad. *Rekonstruksi Pemikiran Religius dalam Islam*. terj. Hawasi dan Musa Kazhim. Bandung: Mizan, 2016.
- Magnis-Suseno, F., *Etika Politik: Prinsip Moral Dasar Kenegaraan Modern*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2016.
- Martinez, K. Z., Sharing snapshots of teen friendship and Love. Dalam Mizuko Ito *et al* (ed.). *Hanging Out, Messing Around, and Geeking Out: Kids Living and Learning with New Media*. 2010.
- Nata, Abuddin. 'Pendidikan Islam di Era Milenial'. *Jurnal Conciencia*. 2018. hlm 10-28
- Nata, Abuddin. *Tafsir Ayat-Ayat Pendidikan: Tafsit At-Tarbawiy*. Jakarta: Rajawali Press, 2012.
- Nata, Abudin. *Akhlaq Tasawuf*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1997.
- Panjaitan. *Pengaruh Sosial Media Terhadap Produktivitas Kerja Generasi Millennial*. Jurnal Admintrasi Bisnis. 2017. hal 7

- Pauline Pantauw, “*Mendidik Generasi Z*”, www.beyond-childhood.com, diakses pada 25 Februari 2019
- Piliang, Y. A. *Dunia yang Dilipat: Tamasya Melampaui Batas-Batas Kebudayaan*. Bandung: Matahari, 2011.
- Pouris, A. ‘Technology Trends: A Riview of Technologies and Policies’. *Institute for Technological Innovation, Bussiness Enterprises at University of Pretoria*. (Desember). 2012. Hlm 61-62.
- Putra, Yanuar Surya. ‘Teori Perbedaan Generasi’. *Jurnal Stiema*. 2017
- Qodir, Zuly. ‘Kaum Muda, Intoleransi dan Radikalisme Agama’. *Jurnal Studi Pemuda*. Vol 5. No. 1. 2016.
- Rahman, Fazlur. ‘Hukum dan Etika dalam Islam’, dalam *Al-Hikmah*, Jurnal Studi-Studi Islam, No. VII, Yayasan Mutahhari, 1993.
- Rajasa, Sutan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Mitra Cendekia. Surabaya, 2003.
- Saebani, Beni Ahmad, dan Abdul Hamid. *Ilmu Akhlak*. Bandung: Pustaka Setia, 2010
- Salam, Burhanuddin. *Etika Individual Pola Dasar Filsafat Moral* Jakarta: Rineka Cipta, 2000.
- Samovar, L. A., et al. *Komunikasi Lintas Budaya*. Terj. Indri Margaretha Sidabalok. Jakarta: Salemba Humanika, 2010
- Setowara, Subhan, dkk. *Muslim Milenial: Catatan dan Kisah Wow Muslmim Zaman Now*. Bandung: Mizan,

2018.

Surytadi, Bambang. 'Generasi Y: Karakteristik, Masalah dan Peran Konselor'. *Makalah Workshop International MALINDO 4*. Bali, 22-23 Mei. 2015.

Tolbize, A. 'Generational Differences in the Workplace'. *Research and Training Center on Community Living*. Vol. 4. No. 3. 2008. Hlm 1-8

Ya'qub, Hamzah. *Etika Islam*. Bandung: Rineka Cipta, 1983.

REFLEKSI HUBUNGAN ANTARA LAHJAT BAHASA ARAB DAN QIRA'AT AL-QUR'AN

Roojil Fadillah

88.raajee@gmail.com

Universitas Muhammadiyah Yogyakarta

Abstrak

Tulisan ini menyuguhkan penjelasan seputar definisi dialek bahasa dan qira'at Al-Qur'an dalam kajian-kajian studi Al-Qur'an. Hal lain yang dibahas dalam tulisan ini adalah hubungan antara dialek bahasa dengan macam-macam qira'at, yang dimulai dari pembahasan tentang sejarah awal kemunculan dan faktor-faktor yang mempengaruhi keduanya, persyaratan yang harus dimiliki keduanya agar dihukumi sebagai qira'at dan dialek yang benar, pengklasifikasian masing-masing qira'at dan dialek, dan eksistensi keduanya di zaman sekarang.

Kata Kunci: Al-Qur'an, Dialek Bahasa Arab, Qira'at

Pendahuluan

Di dunia terdapat milyaran macam partikel-partikel yang membentuk suatu gugusan benda tertentu, yang tampak di penglihatan ataupun yang tidak tampak. Suara salah satunya, merupakan gugusan yang terbentuk dari jutaan partikel kecil yang dapat dirasakan melalui media udara. Suara agar dapat

dimaknai dengan benar, maka haruslah menyimpan pesan yang dapat diterima oleh orang lain disekitarnya. Pesan tersebut tidak sekedar bunyi-bunyian, tetapi bunyi yang dapat ditangkap maknanya. Agar dapat ditangkap maknanya, maka dibutuhkan simbol-simbol yang tersusun rapi, simbol-simbol itu terangkum dalam susunan yang dikenal dengan huruf, huruf saja tidak cukup untuk menyampaikan pesan, huruf-huruf dirangkai lagi menjadi sebuah kata yang kemudian disusun menjadi sebuah kalimat.

Kalimat-kalimat yang bermakna akan terus dipergunakan oleh manusia sepanjang kehidupannya untuk berinteraksi dengan sesama. interaksi yang terlalu lama kemudian mengharuskan berubah fungsi menjadi alat wajib sebagai media untuk mengungkapkan keinginan, kebutuhan, dan kepentingan suatu golongan orang tertentu, inilah yang disebut para hali dengan istilah bahasa.

Keadaan yang menerpa manusia baik sosial, budaya, politik, bahkan keadaan tata letak tempat bermukim, menjadi faktor terbesar dalam eksistensi bahasa dan perkembangannya. Pada komunitas orang yang memiliki perbedaan tingkat pendidikan, akan lahir ungkapan-ungkapan yang sesuai dengan ilmu yang diterima, maka lahirlah bahasa sosial yang dinamakan dengan dialek, seperti contohnya orang yang telah belajar menggunakan bahasa resmi (fusha) menggunakan kalimat "كيف حالك" untuk menanyakan kabar kepada sekelompok orang yang setingkat, berbeda

dari orang umum yang terbiasa menggunakan “عامل إيه / إيش لونك /” dalam percakapan sehari-hari. Ungkapan-ungkapan yang berkaitan dengan kecintaan, perasaan hati, keindahan alam, dan lain sebagainya akan muncul bahasa budaya yang tidak biasa dipergunakan oleh orang lain. Seperti penggunaan kalimat *Damm* (darah) untuk menyatakan hati yang terluka, *Qamr* (rembulan) untuk menyatakan keindahan pada diri seseorang. Perbedaan-perbedaan yang muncul dari sisi kehidupan yang bervariasi kemudian disebut dengan dialek, walaupun masih tergolong dalam rumpun bahasa yang sama, yaitu bahasa Arab.

Allah menurunkan Al-Qur’an pada kehidupan manusia sebagai pedoman menjalani hidup dalam segala aspeknya, baik dalam aspek sosial, budaya, politik, dan keagamaan. Walaupun latar belakang bahasa manusia yang beraneka ragam, Al-Qur’an tidak bersikukuh berdiri dengan bahasa kelompok tertentu yang menempati tempat tertentu, akan tetapi Al-Qur’an lebih terbuka dan fleksibel dengan menerima bahasa kelompok lain. Hal ini demi tujuan substantif, yaitu agar makna yang terkandung didalam Al-Qur’an dapat tersampaikan dengan baik.

Bahasa Arab yang dipergunakan Al-Qur’an merupakan bahasa umum orang yang hidup di jazirah Arab. Melalui keberagaman manusia yang hidup di dalamnya, terdapat beberapa dialek yang digunakan oleh masing-masing kelompok untuk berinteraksi. Dialek kelompok itu terbentuk berdasarkan banyak faktor dan dalam

jangka waktu yang sangat lama, dibutuhkan banyak usaha untuk merubah bahasa yang sudah menjadi ciri khas kelompok itu. Hal ini kemudian menjadi bahan kajian kalangan ahli tafsir dan bahasa, hingga muncul beberapa pertanyaan yang relevan, bagaimana Al-Qur'an yang diturunkan Allah kepada Nabi-Nya berubah sesuai dengan bahasa manusia di bumi? Apakah terjamin kesucian dan keasliannya bila Al-Qur'an terbuka menerima bahasa suatu kelompok? Apakah semua bahasa dijadikan sebagai ukuran dalam membaca dan menelaah isi kandungan Al-Qur'an? Bila tidak demikian, maka bahasa apakah yang dijadikan ukuran oleh para ahli dan ulama untuk membaca Al-Qur'an dan menelaahnya?. Seluruh jawaban dari pertanyaan tersebut dapat dilihat dalam kajian refleksi seperti yang akan dijelaskan pada pembahasan selanjutnya.

Definisi *Qira'at*

Istilah *qira'at* lebih dekat dengan istilah *Qur'an*, bila arti *Qur'an* dilihat secara bahasa maka akan didapatkan arti *qira'at* itu sendiri. *Qur'an* secara bahasa menurut beberapa ahli adalah kumpulan huruf-huruf yang tersusun rapi dalam sebuah kalimat yang akan dibaca dan diucapkan. Baik *qira'at* dan *qur'an* berasal dari kosakata Arab yang sama yaitu *qara'a - yaq'rau* (قرأ - يقرأ) yang artinya adalah bacaan, sedangkan bentuk kata jadinya adalah *qira'at* (قراءة) atau *qur'an* (قرآن). Ucapan yang muncul dari mulut manusia sejatinya reflek dari

suara yang diperdengarkan (*kalaam*) atau bacaan yang dibaca (*qira'ah*). Dari penjelasan diatas arti dari kedua istilah qiraa'at dan tilawah menjadi satu.

Sedangkan Qira'at secara istilah menurut Abu Syamah dalam Faizah Ali, "Ilmu yang membahas tentang cara pengucapan kosakata Al-Qur'an ditinjau dari perawinya". Menurut Faizah Ali melanjutkan keterangan yang sampaikan oleh Abd Fattah,¹ bahwa qira'at adalah *Disiplin ilmu yang membahas tentang bagaimana mengucapakan Al-qur'an dan cara penyampaiannya, baik yang disepakati para ulama atau yang masih diperselisihkan, dengan menisbatkan setiap bentuk bacaannya kepada seorang Imam Qira'at*. Hal yang sama disampaikan oleh Ali Al-Shabuni dalam Wan Hakim Bin Wan Mohd Nor tentang arti qira'at yang lebih mudah dipahami, yaitu salah satu ilmu tentang pengucapan Al-Qur'an yang digunakan oleh salah satu imam qurra' yang berbeda dengan lainnya, namun sanad masing-masing imam qurra' tersambung kepada Rasulullah *صلى الله عليه وسلم*.²

Al-Qur'an dan Qira'at dua hal yang berbeda seperti yang ditegaskan oleh Al-Zarkasyi dalam statemennya, "*Al-Qur'an adalah wahyu terakhir yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad sebagai mukjizat dan Penguat ajaran agama islam. Sedangkan Qira'at adalah perbedaan dalam melafalkan kata-kata atau kalimat-*

¹ Abd Al-Fattah, *Budur Al-Zahirah Fi Al-Qira'at Al-'Asyr*, (Libanon: Maktabah Al-Mushtafa Al-Bab Al-Halaby, t,th), hlm. 5.

² Wan Hakim Bin Wan Mohd Nor,dkk, Pengaruh Qiraat terhadap Pembentukan Hukum dalam Mazhab Al-Syafie, (Shah Alam: 2017), proceeding 3rd MFIFC, hlm. 228.

*kalimat didalam Al-Qur'an maupun perbedaan dalam hal tulisannya baik perbedaan yang terdapat dalam takhfif (membaca tanpa tasydid) tatsqil (membaca dengan tasydid), imalah (membaca seakan-akan mendekati harakat kasroh) dan lain sebagainya. Oleh karenanya Al-Qur'an dan Qira'at adalah dua hal yang berbeda*³ dari penjelasan Al-Zarkasyi diatas dapat disimpulkan bahwa objek kajian ilmu Qira'at adalah Al-Qur'an baik dari segi perbedaan lafaz maupun artikulasinya.

Sejarah Kemunculan *Qira'at*

Sebelum kedatangan islam, bangsa Arab terbagi menjadi beberapa kabilah-kabilah yang tersebar di beberapa tempat di Jazirah Arab, kabilah yang terkenal diantaranya kabilah Tamim yang merupakan keturunan dari tokoh Tamin bin Murr bin Ad, dia salah satu keturunan Ilyas bin Mudhar, nasabnya bertemu dengan nasab salah satu nenek moyang Nabi Muhammad. Kabilah Tamim termasuk kabilah pertama yang masuk islam pada awal-awal kemunculan Islam di Arab. Pada masa ekspansi islam ke benua-benua selain Arab, kabilah Tamim merupakan yang paling banyak per-sebarannya.⁴ Selain Tamim, masih banyak lagi kabilah yang mempunyai sejarah besar berpengaruh di jazirah Arab, seperti Bani Qais, Sa'd, Khazraj, dan lain-lain.

³ Faizah Ali Syobromalisi, Pengaruh Qira'at terhadap Penafsiran, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2016), hlm. 3-4

⁴ Syauqi AK, *Atlas Hadist: Uraian Lengkap Seputar Nama, Tempat, dan Kaum yang Disabdakan Rasuulllah SAW*, (Niaga Swa-

Kabilah-kabilah tersebut memiliki coraknya masing-masing yang meliputi logat, tradisi, adat istiadat, dan yang terpenting adalah dialek yang sangat mencolok diantara kabilah lainnya. Setiap kabilah yang bermukim disuatau tempat mempunyai dialek yang berbeda dengan kabilah yang menempati tempat lain. Dialek yang dimiliki oleh kabilah pedalaman (*Badui. red*) sangat berkarakter, seperti Imalah yaitu pengucapan huruf 'a menjadi huruf e seperti Kare. Suku Badui terbiasa melipat atau menggabungkan beberapa huruf menjadi satu huruf yang biasa dikenal dengan istilah Idgham. Suku Hudzail hanya mampu membaca *حتى حين* yang semestinya dibaca *حتى حين عتي حين*. Suku Asad mengucapkan *تعلم ، تسود ، تعلمون ، ألم إعهد إليكم* dengan mengkasrahkan awal huruf dari kata kerja masa depan (Fi'il Mudhari). Suku Tamim membaca hamzah dengan nada kuat, sementara orang Qurasiy mengucapkannya dengan nada melemah, satu kabilah mengucapkan lafaz *قيل لهم وغيض الماء* dengan Isymam yaitu mendhammahkan Qaf dan Ghain terlebih dahulu kemudian dengan cepat mengkasrahkan keduanya, mereka juga emmbaca *بضاعتنا ردت* dengan mengisymamkan Ro'nya yaitu mencampurkan suata kasrah dengan dhammah.⁵ Setiap kabilah memiliki carany sendiri dalam melafalkan sebuah kata.

daya:2007), hlm. 89.

⁵ Faizah Ali Syobromalisi, *Pengaruh Qira'at terhadap Penafsiran*, hlm. 5

Begitu beratnya Nabi Muhammad menjalankan tugas kerasulannya, mengajarkan Al-Qur'an secara lisan, tertulis, dan pengaplikasian makna yang terkandung didalamnya. Menyadari situasi yang berbeda-beda ini, Rosulullah memohon kepada Allah سبحانه وتعالى agar tidak menurunkan Al-Qur'an dengan satu huruf saja, permintaan beliau tercantum dalam sebuah riwayat dari Ubay Bin Ka'ab :

لقى رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل فقال يا جبريل إني بعثت إلى أمة أميين منهم العجزة الشيخ الكبير والغلام والحارية والرجل الذي لم يقرأ كتابا قط، قال يا محمد إن القرآن أنزل على سبعة أحرف

“Rosulullah berjumpa dengan Jibril sembari berkata, “Wahai jibril, aku telah diutus kepada sebuah ummat yang ummiy (buta aksara). Diantara mereka ada yang sudah lanjut usia, hamba sahaya, lelaki maupun perempuan, dan orang yang sama sekali tidak menganal aksara. Maka Jibril berkata, “Wahai Muhammad, sesungguhnya Al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf”.⁶

Meluasnya wilayah Islam dan menyebarnya para sahabat dan tabi'in yang mengajarkan al-Quran di berbagai kota mempunyai andil tersendiri dalam melahirkan berbagai macam qira'at. Terjadilah perbedaan cara bacaan al-Quran dari satu kota ke kota yang lain. Dengan demikian timbullah berbagai qira'at yang kesemuanya

⁶ Muhammad Ibn Isa Al-Turmudziy, *Sunan Al-Turmudziy*, (Beirut: Dar Ihya, t,th), jilid V, hlm.194.

berdasarkan riwayat. Hanya saja, sebagian menjadi populer dan sebagian yang lain tidak. Riwayatnya juga sebagian mutawatir dan selainnya tidak.

Para sahabat sebetulnya tidak semua sama dalam mengambil cara membaca al-Quran dari Rasulullah. Sebagian mengambil satu cara bacanya dari Rasul, sebagian mengambil dua dan yang lainnya mengambil lebih, sesuai dengan kemampuan dan kesempatan masing-masing. Tetapi di tingkat sahabat misalnya tercatat beberapa orang sahabat yang diakui reputasinya dalam bidang ini, seperti Utsman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Ubay bin Ka'ab, Ibn Mas'ud, Zaid bin Tsabit, Abu Darda' dan Abu Musa al-Asy'ariy.⁷ Mereka menetap diberbagai belahan tempat, lalu mengajarkan Al-Qur'an sesuai dengan bacaan yang mereka miliki kepada para muridnya, sehingga fenomena qira'at lambat laun mulai menyebar.

Variasi qira'at walaupun banyak jumlahnya, tetapi yang terkenal hanya tujuh orang. Diantara imam yang terpopuler itu adalah Abu Amr Bin Nafi, 'Ashim, Hamzah, Al-Kisai, Ibnu Amir dan Ibnu Katsir. Ada 3 yang dipilih oleh jumbuh qurra yang dipandang shaih dan mutawatiroh, mereka dalah Abu Ja'far Yazid Bin Qo'Qo Al-Madani, Ya'qub Bin iShak Al-Hadrami, dan Khalaf Bin Hisyam.⁸ Dengan diturunkannya Al-Qur'an dalam tujuh

⁷ Hilmah Latif, *Perbedaan Qira'ah dan Penetapan Hukum*, (Makassar :2013), Vol. 8 No. 2, hlm. 68.

⁸ Manna Khalil Al-Qattan, *Mahaahist Fi Ulum Al-Qur'an*, (Riyadh: Mansyurat Al-'Asyr Al-Hadits, 1990), hlm. 21.

macam bacaan (*ahruf sab'ah*), Rosulullah mengajarkan berbagai kabilah dengan bacaan yang sesuai dengan logat dan dialek mereka, karena seseorang tidak akan mudah mengenali logat atau dialek selain dialek yang telah dikenalnya sejak kecil. Mempelajari logat selain logatnya akan membutuhkan waktu yang sangat lama, sehingga memahami Al-Qur'an menjadi beban bagi mereka. Selain itu, adanya *ahruf sab'ah* dalam bacaan Al-Qur'an adalah cara Allah menjamin keaslian Al-Qur'an. Adapun menghilangkan *ahruf sab'ah* akan bertentangan dengan toleransi yang Allah berikan seperti dalam surat Al-Qamr ayat 17, yang artinya, "*Dan sesungguhnya telah Kami mudahkan Al-Qur'an untuk dipelajari, Maka adakah yang mengambil pelajaran?*"

Syarat-Syarat Qira'at

Abd al-Hadi al-Fadhli dalam Hilmah Latif⁹ misalnya telah melakukan penelitian terhadap masalah ini dan mengemukakan berbagai persyaratan yang dikemukakan oleh para ahli qira'at. Dari sinilah para ulama membuat semacam parameter berupa persyaratan-persyaratan bagi qira'at yang dapat diterima. Walaupun terdapat perbedaan yang tidak mendasar dalam menetapkan persyaratan bagi qira'at yang sah (*al-qira'ah al-shahihah*), namun pada dasarnya sama. Persyaratan-persyaratan tersebut dapat dilihat sebagai berikut:

⁹ Hilmah Latif, *Perbedaan Qira'ah dan Penetapan Hukum*, hlm. 69-70.

1. Ibn Khalawayh (w. 370 H.) menetapkan persyaratannya dengan (1) مطابقة القراءة للرسم yaitu qira'at harus sesuai dengan rasm al-mushaf, (2) موافقة القراءة العربية qira'at harus sesuai dengan kaidah-kaidah Bahasa Arab, (3) توارث نقل القراءة qira'at harus bersambung periwayatannya.
2. Makkiy ibn Abi Thalib (w.437 H.) menentukan persyaratannya dengan (1) قوة وجه القراءة في العربية qira'at harus sesuai dengan kaidah bahasa Arab, (2) مطابقة القراءة للرسم qira'at sepadan dengan rasm mushaf, (3) اجتماع العامة إليها disepakati oleh para ahli qira'at pada umumnya.
3. Al-Kawasyi' (w. 680 H.) merumuskan persyaratan itu dengan (1) صحة السند artinya qira'at tersebut memiliki sanad yang shahih; (2) موافقة العربية artinya qira'at itu sesuai dengan kaidah bahasa Arab; dan (3) مطابقة الرسم artinya qira'at itu harus sepadan dan sesuai dengan *rasm al-mushaf*.
4. Ibn al-Jazariy (w.833 H.) menetapkan persyaratannya dengan (1) وافقت العربية ولو بوجه artinya qira'at itu sesuai dengan ketentuan bahasa Arab meski dalam satu segi; (2) وافقت إحدى مصاحف عثمانية ولو احتمالا artinya qira'at itu cocok dengan salah satu Mushaf Utsmani meskipun secara perkiraan; dan (3) صح سندها artinya qira'at itu sahih sanadnya.

Persyaratan-persyaratan yang dikemukakan oleh masing-masing ahli qira'at diatas memperlihatkan bahwa dua diantara tiga syarat tersebut mereka

sepakati yaitu adanya kesesuaian dengan kaidah bahasa Arab dan sesuai pula dengan *rasm al-mushaf*. Satu lagi berbeda diantara mereka. Al-Kawasyi dan Ibn al-Jazariy menyebutnya dengan sahah sanadnya sedang al-Khalawayh dengan bersambung periwayatannya. Sementara Makki ibn Abi Thalib mengharuskan adanya *ijma'* diantara para ahli qira'at. Meskipun demikian, persyaratan terakhir ini sebetulnya sama dengan apa yang dikemukakan oleh al-Kawasyi dan Ibn al-Jazariy, karena keduanya berfokus pada aspek periwayatan.

Klasifikasi Qira'at

Setelah mengetahui studi persyaratan sebelumnya, secara sederhana dapat dikemukakan bahwa qira'at yang sah apabila memenuhi tiga persyaratan yaitu (1) sanadnya sah; (2) sesuai dengan *rasm al-mushaf*; dan (3) sesuai dengan kaidah bahasa Arab. Berdasarkan ketiga persyaratan ini dan ditambah dengan dasar keterlibatan jumlah sanad dalam periwayatan qira'at yang bersambung sampai kepada Nabi saw, maka para ulama kemudian mengklasifikasikan qira'at al-Qur'an tersebut kepada beberapa macam, yaitu:

A. Segi Kuantitas¹⁰

1. *Qira'at Sab'ah* (qira'at tujuh) yaitu qira'at yang disandarkan kepada imam qira'at yang tujuh mereka adalah Abdullah al-Katsir al-Dari, Nafi'

¹⁰ Ratna Umar, *Qira'at Al-Qur'an* (Makna dan Latar Belakang Timbulnya Perbedaan Qira'at), (Sulawesi: Selatan, IAIN Palopo, 2015), jurnal Vol III, No.2, hlm. 78.

- bin Abdrrahmana bin Abi Naim, Abdullah al-Yasibi, Abu Amar, Ya'kub, Hamzah dan Ashim
2. *Qira'at Asyarah* (qira'at sepuluh), yaitu qira'at tujuh ditambah tiga ahli qira'at yaitu Yazid bin al-Qa'qa al-Maksumi al-madani, Ya'kub bin Ishak dan Khallaf bin Hisyam.
 3. *Qira'at Arba'ah Asyarah* (qira'at empat belas), yaitu qira'at sepuluh ditambah empat imam qira'at yaitu Hasan Basri, Muhammad bin Abdul Rahman, Yahya bin al-Mubarak dan Abu al-Farj Muhammad bin Ahmad asy-Syambusy

B. Segi Kualitas¹¹

1. Mutawatir, yaitu qira'at yang diriwayatkan oleh periwayat yang banyak dari periwayat yang banyak pula dan mereka tidak mungkin sepakat untuk berdusta. Sanad seperti itu terus mengalami persambungan sampai kepada Rasulullah. Dalam penilaian jumbuh ulama, qira'at yang tujuh masuk dalam kelompok ini. Qira'at seperti ini oleh para ulama al-Qur'an dan Ahli Hukum Islam telah disepakati bahwa qira'at ini dapat dijadikan pegangan dan hujjah dalam menetapkan hukum.
2. Masyhur, yaitu qira'at yang diriwayatkan oleh orang banyak tetapi tidak mencapai tingkat mutawatir. Qira'at ini sesuai dengan kaidah bahasa Arab dan *rasm* Utsmani. Qira'at ini

¹¹ Hilmah Latif, *Perbedaan Qira'ah dan Penetapan Hukum*, hlm. 79.

populer di kalangan ahli qira'at dan mereka tidak memandangnya sebagai qira'at yang salah atau aneh. Karena itu baik al-Zarqaniy maupun Subhi al-Shalih misalnya menyatakan bahwa qira'at yang masyhur sah bacaannya dan wajib menyakininya dan tidak boleh sama sekali mengingkari sedikitpun dari padanya.

3. Ahad, yaitu qira'at yang sah sanadnya tetapi menyalahi *rasm* Utsmani dan ketentuan kaidah bahasa Arab serta tidak mencapai derajat masyhur. Qira'at ini tidak sah untuk dibaca sebagai Alquran dan tidak wajib meyakininya. Misalnya bacaan *rafārafin* untuk konteks bacaan semestinya *rafrāfin* dalam QS. al-Rahman ayat 79.
4. Syadz, yaitu qiraah yang tidak sah sanadnya. Seperti bacaan *malaka yauma* dalam ayat. Qiraah ini pun tidak sah untuk dibaca karena bukan termasuk al-Qur'an.
5. Maudhu', yaitu qiraah yang sama sekali tidak bersumber dari Nabi saw. Qira'at ini biasanya dibangsakan kepada seseorang tanpa dasar. Seperti qira'at yang dihimpun oleh Muhammad ibn Ja'far al-Khuza'iy (w.408 H.) yang menurutnya dibangsakan kepada Abu Hanifah. Contohnya adalah bacaan *innamā yakhsyallahu min 'ibādihil ulamā'a* yang mestinya harus terbaca :

قال تعالى « إنما يخشى الله من عباده العلماء »

Dengan cara memfathahkan kata **هَلْ هُوَ** dan mendhommahkan kata **هَلْ هُوَ هَلْ هُوَ**, karena makna yang benar adalah “ sesungguhnya ulama adalah hamba Allah yang paling takut kepada Allah”.

6. Mudraj, yaitu qira’at yang didalamnya terdapat kata atau kalimat tambahan yang biasanya dijadikan sebagai bentuk penafsiran bagi ayat al-Qur’an.

Definisi Lahjat

Dibahasa arabkan menjadi *Lahjah*, adapun arti secara bahasa gemar dengan sesuatu, mengucapkan, dan membiasakannya, seperti dikutip dari kamus Lisan Arab milik Ibnu Mandzur. Hal senada juga didapatkan dari perkataan Lois Ma’luf dalam kitabnya Al-Munjid bahwa lahjah adalah ujaran manusia yang sudah menjadi karakter dan mereka terbiasa mengucapkannya.

Dapat dipahami dari penjelasan arti dialek secara bahasa bahwa sejatinya dialek adalah ciri khas bahasa bagi suatu komunitas suatu golongan tertentu atau suku tertentu, bahasa tersebut mudah dipahami dan disenangi oleh penuturnya, lebih akrab dengan kehidupan dan kebiasaanya, serta mudah untuk diucapkan. Seperti misalnya, tafkhir atau ‘menebalkan’ huruf-huruf hijaiyyah, tarqiq ‘menipiskan huruf-huruf’, tarkhim ‘memerdukan suara’, hamz ‘menekan suara sampai keluar angin dari mulut’, talyin ‘melunakkan atau melembutkan’, sur’ah ‘mempercepat ucapan’, buth ‘melambatkan intonasi suara’, imaalah ‘memiringkan

fathah seakan-akan membaca kasrah', dan perbedaan bentuk ucapan lainnya.

Secara Istilah, lahjah 'dialek' adalah pemakaian bahasa yang berbeda-beda dari golongan lainnya didalam suatu bahasa karena masing-masing golongan tersebut memiliki ciri khusus sesuai dengan faktor lingkungan dan sosial buadanya. Bahwa dialek kumpulan sifat-sifat bahasa yang dihubungkan dengan lingkungan tertentu yang dalam sifat-sifat ini semua individu dari lingkungan tertentu bergabung. Lingkungan tertentu (dialek) ini hanyalah sebuah bagian dari lingkungan yang lebih luas yang menghimpun berbagai dialek dan setiap dialeknya memiliki ciri khusus. Semua dialek ini berkumpul dalam satu kumpulan ciri-ciri kebahasaan umum, yaitu satu bahasa yang berbeda dengan bahasa lainnya.¹²

Adapun menurut pakar linguistik modern, bahwa dialek adalah sekumpulan sifat-sifat khusus yang dimiliki suatu bahasa yang diucapkan oleh sekelompok masyarakat di suatu tempat tertentu. Sifat-sifat ini mencakup aspek fonologi '*Shaut*' (suara/tempat keluarnya huruf), morfologi '*Sharf*' (perubahan bentuk kata), sintaksis '*Nahwu*' (perubahan harakat terakhir pada suatu kata), dan semantik '*Dilalah*' (perubahan makna suatu kata). Sifat-sifat ini hanya dimiliki oleh dialek tertentu yang tidak dimiliki oleh dialek kelompok

¹² Muhammad Muhammad Daud, *Al-Arabiyah wa 'Ilm Al-Lughah Al-Hadist*, (Kairo: Darun Gharib, 2001), hlm. 64

lain dalam satu bahasa umum (*Lughah Musytarokah*).¹³

Terdapat pemakaian bahasa Mesir berbeda dengan pemakaian bahasa Sudan, Maroko, Libya, dan lain sebagainya, walaupun di antara semua cara pengucapan bahasa ini terhimpun sifat-sifat dan ciri-ciri kebahasaan yang bersifat umum yang menjadikaannya dalam satu bingkai bahasa yaitu bahasa Arab. Misalnya, orang Mesir menyebut mobil dengan sebutan '*Arabiyah*', sedangkan orang Saudi menyebutnya dengan '*Sayyaroh*'. Demikian juga orang Mesir berkata *Ma'ala* *Ma'ala* untuk menanyakan kabar, sementara orang Saudi *Ma'ala* *Ma'ala*, berbeda dengan dialek Libya menggunakan *Ma'ala* *Ma'ala* (*Sinjau*). Dialek Mesir menjawab pertanyaan yang menanyakan kabar dengan istilah *Ma'ala* *Ma'ala*, dialek Saudi dengan istilah *Ma'ala*, dialek Libya dengan istilah *Ma'ala* '*bahe*'. Ketiga dialek tersebut berbeda-beda walaupun masih dalam kategori rumpun bahasa Arab.

Definisi dialek secara bahasa dan istilah seperti yang dijelaskan diatas, memiliki hubungan umum dan khusus. Bahasa lebih umum daripada dialek. Dialek terhimpun dalam sebuah bahasa sedangkan sebuah bahasa bisa mencakup macam-macam dialek yang memiliki sifat-sifat khusus.

Sejarah Kemunculan *Lahjat*

Tidak ada referensi pasti yang menjelaskan waktu dimulainya pembentukan dialek dan perubahannya

¹³ Ibrahim Anis, *Fi Al-Lahajaat Al-Arabiyyah*, (Kairo: Maktabah Angelo Al-Mishriyyah, 1965), HLM. 17-18

di semua ragam bahasa. Tetapi dapat disimpulkan faktor yang mempengaruhi kemunculan dialek itu sendiri, diantaranya adalah faktor politik, faktor sosial, faktor geografis, dan faktor budaya. Faktor-faktor ini memberikan andil yang besar bagi terbentuknya berbagai macam dialek.

Faktor lain yang menjadi dasar terbentuknya dialek adalah tersebar luasnya suatu bahasa dan penggunaannya oleh banyak orang. Sudah menjadi ketentuan bahwa ketika sebuah bahasa telah menyebar liat dan dipergunakan oleh berbagai macam kelompok manusia, maka mustahil bagi bahasa tersebut untuk mempertahankan keutuhan dan kesatuan bahasanya yang semula untuk jangka waktu yang lama. Bahasa tersebut tidak lama lagi pasti akan bercerai berai menjadi berbagai macam dialek. Setiap dialek pada selanjutnya berkembang melalui jalan yang berbeda-beda. Jarak perbedaan itu senantiasa melebar dan melebar di antar satu dialek dengan dialek lainnya hingga menjadi bahasa berbeda dan berdiri sendiri yang tidak dapat dipahami kecuali oleh pemiliknya sendiri.¹⁴

Selain faktor-faktor yang disebutkan, faktor politik misalnya sebuah negara terbagi-bagi menjadi wilayah-wilayah kecil yang berdiri sendiri. Hilangnya kesatuan ini berimbas pada keutuhan bahasa yang sama, sehingga menimbulkan dialek. Ketika negara menetapkan suatu bahasa resmi yang dijadikan alat komunikasi seperti sosial, budaya, ilmu, perdagangan,

¹⁴ *Ibid*, 72-73.

dan lain-lain. Bahasa resmi yang dipergunakan oleh semua kalangan akan menjadi sistem bahasa yang fasih (fusha), adapun bahasa yang dipergunakan sebatas dalam lingkup kehidupan sehari-hari dan kelompok tertentu atau komunitas tertentu maka akan menjadi lahjah 'dialek.

Faktor sosial misalnya dari sisi perbedaan status setiap masyarakat yang menghuni suatu tempat tertentu, selain status terdapat perbedaan jenjang pendidikan, perbedaan pendapatan. Perbedaan-perbedaan ini membuat jarak yang jauh diantara mereka sehingga akan terpisah dengan sendirinya. Contohnya perbedaan-perbedaan strata seperti aristokrat, pejabat, abangan, pribumi, pendatang, pekerja, buruh, pengusaha, pedangang, dalam lain-lain. Perbedaan-perbedaan ini mengakibatkan perbedaan ungkapan-ungkapan bahasa yang mereka pergunakan dalam kehidupan sehari-hari. Ungkapan orang berpendidikan pasti berbeda dengan ungkapan orang yang tidak pernah mengenyam pendidikan, bahasa di lingkungan pekerjaan berbeda dengan bahasa yang dipergunakan dalam lingkungan keluarga, ungkapan orang jalanan akan berbeda dengan ungkapan orang-orang yang terbiasa terikat dengan adat istiadat daerah setempat.

Faktor geografis misalnya suatu adesa yang berbeda dengan situasi kota. Desa yang mobilitas masyarakatnya sedikit, terisolasi dan sedikit pergaulan maka bahasa yang dipergunakan relatif terjadi daripada bahasa orang-orang kota yang banyak berinteraksi

dengan orang banyak. Sehingga bahasa orang kota tidak terhindarkan dari perubahan karena pengaruh gesekan interaksi.

Faktor budaya tidak dapat dipungikiri lagi, ilmu dan pengetahuan memiliki andil yang gbesar dalam pembentukan akal dan jiwa. Pembentukan ini akan berpengaruh juga dalam bahasa yang idpergunakan oleh manusia. Contohnya, seorang penyair arab Al-Farozdaq akan berbeda bahasanya dengan seorang Uwais Al-Qorni yang hanya seorang sufi. Seorang panglima perang sekelas Thoriq Bin Ziyad berbeda dengan seorang Al-Farabi sebagai filosof.

Bentuk Perbedaan *Lahjat*

Perubahan dialek yang ada tidak terjadi pada waktu yang singkat, akan tetapi membutuhkan waktu yang lama dan proses yang panjang. Hal itu dipengaruhi oleh lingkungan, intensitas interaksi suatu kabilah dengan kabilah yang lain, organ wicara yang berlainan. Adapun bentuk perbedaan yang dihasilkan dari proses yang panjang itu adalah:¹⁵

1. *Ibdal*, yaitu mengganti *mim* menjadi *ba'* atau *ba'* menjadi *mim*. Misalnya ما اسمك berubah menjadi با اسمك .
2. *I'rab*, yaitu menasahkan *khavar* ليس secara mutlak bagi orang-orang Hijaz dan merofa'kannya bagi orang-orang Tamim apabila dibarengi dengan إلا ,

¹⁵ Ahmad Iskandary dan Mushtafa Anani, *Al-Wasith fi Al-Adab Al-Arabi wa Tarikhihi*, (Kairo: Dal Al-Maarif, 1976), hlm. 14

- seperti الطيب إلا اسمك.
3. Tashhah dan I'la, yaitu seperti dalam bab 'alima رضى وبقى bagi Thaidengan mengubah Ya-nya menjadi alif dan kasrahnya menjadi fathah menjadi رضى وبقى dan selain mereka menshahihkannya.
 4. Itmam dan Naqs, membuang nun dari mim huruf jarr bagi Khas'am dan Zubaid apabila diikuti sukun, dan membiarkannya bagi selainnya, seperti خرجت من البيت menjadi خرجت ملبيت. hal ini fenomena bahasa yang sudah umum di Mesir.
 5. Idgham, yaitu membuka dua huruf yang semisal dalam fiil mudhari' dan fiil amr dengan sukun ganda, bagi orang-orang Hijaz. Seperti إن يغض طرفه فاغض طرفك dan meng-idghamkannya bagi orang-orang Tamim, seperti إن يغض طرفه فاغض طرفك.
 6. Taraduf, yaitu mendatangkan sinonimnya.

Hubungan Lahjat dengan Qira'at

Al-Qur'an diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad صلى الله عليه وسلم merupakan sumber satu-satunya bagi ummat islam di dunia, Alqur'an juga sebagai penjaga bagi eksistensi bahasa Arab itu sendiri, karena Al-Qur'an turun dengan bahasa bangsa Arab agar mudah diterima oleh hati bangsa Arab. Setelah itu turunlah hadits yang menerangkan bahwa Al-Qur'an turun dengan *sab'ah ahurf* yaitu tujuh huruf, sebagaimana hadist Nabi Muhammad صلى الله عليه وسلم yang artinya,

“sesungguhnya Al-Qur'an Al-Karim diturunkan dengan tujuh huruf, maka bacalah Al-Qur'an sesuai dengan huruf yang mudah untuk dibaca!”. Inilah kemudahan yang Allah berikan kepada bangsa Arab, agar mereka senang dan mudah membacanya, mentadaburi makna-makna yang tersirat maupun tersurat darinya, dan pada akhirnya dapat melaksanakan perintah-perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Dari sinilah adanya perbedaan qira'at disebabkan karena perbedaan *lahjat*. Kemudian para ahli bahasa menentukan kaidah-kaidah yang benar sebagai syarat diterimanya sebuah qira'at (*mu'tabaroh*-dibaca).¹⁶

Para ulama berbeda pendapat mengenai maksud dari *sab'ah ahruf*, perbedaan pendapat mereka sangat jauh dan dalam, apakah *sab'ah ahruf* yang dimaksud adalah *lahjah* atau bahasa Arab, atau apakah bentuk lafaz lain cara membaca Al-Qur'an?. Berikut ini akan dipaparkan perbedaan pendapat ulama dalam mengartikan *sab'ah ahruf*, bahkan perbedaan pendapat mereka disnyilair mencapai 35 pendapat. Namun ada beberapa pendapat yang akan dijelaskan berikut ini:¹⁷

1. Mayoritas ulama berpendapat bahwa maksud *sab'ah ahruf* adalah macam-macam bahasa Arab yang memiliki makna sama (*lughah musytarokah*), bahasa

¹⁶ Intishar Rodhi Alawiy, *Mauqif Al-Bashriyyin wa Al-Kufiyyin min Al-Lahajaat wa Atsaruha fi Ikhtilaa'fi Al-Qira'at Al-Qur'aniyyah*, (Irak: Al-Kufah University: t,th), hlm. 116-117.

¹⁷ Hamzah Rizqi, *Al-Lahjah At-Tamimiyah wa Shilatuha Bi Al-Lughah Al-Arabiyah Al-Fusha*, (Al-Jazair: Ibnu Kholdun: t,th), hlm. 7-10.

resmi (*Fusha*) yang dipakai oleh semua kelompok ketika mereka saling bertemu dan pada momen-momen resmi. Tetapi mereka berbeda pendapat apakah bahasa Arab yang dimaksud adalah bahasa Quraisy, Tamim, Hudzail, Hawazin, Tsaqif, Kinanah, atau bahasa Yaman.

2. Sebagian berpendapat bahwa *sab'ah ahruf* adalah bahasa-bahasa kabalih Arab dimana Al-Qur'an diturunkan dengan tujuh bahasa berbeda yang paling fasih diantara mereka. Hal ini mengindikasikan bahwa beberapa lahjat yang tidak baik tidak dapat dijadikan sebagai dasar dan pedoman dalam qira'at,¹⁸ Pendapat ini berbeda dengan pendapat sebelumnya, karena pendapat ulama kedua ini menekankan pada

¹⁸ Lahjat yang buruk atau dikenal dengan istilah *qira'at syadzah* (قراءة شاذة), adalah seperti كشكشة yaitu mengganti huruf *Kaf mukhatabah* menjadi *Syin*, seperti عليك menjadi عليش. *Aj'AJah* عجعجة yaitu merubah *Ya* menjadi *Jim* bila terletak setelah 'ain, seperti الراعي خرج معج maksudnya adalah الراعي خرج معي. *Syansyanah* شنشنة yaitu mengubah *Kaf* menjadi *Syin*. *Taltalah* طلطة yaitu mengkasrahkan huruf-huruf *mudhara'ah*. *Fahfahah* فحفحة milik suku Hudzail yaitu merubah *Ha* menjadi 'Ain seperti contohnya الحسن أخو الحسين asalnya adalah أخو العسين. *An'Anah* عننة yaitu mengganti huruf Hamzah yang mengawali sebuah kata menjadi 'ain seperti عن dari أن. *Wahm* yaitu mengkasrahkan *Ha li Al-ghaib* bila diikuti *mim jama'* selagi tidak ada *Ya* dan kasrah sebelumnya, seperti عنهم وعنهم. *Wakm* mengkasrahkan *Kaf Khitab* dalam *jama'* jika sebelumnya ada *Ya* atau kasrah, seperti عليكم. *Lakhlakhanah* لخلخنة seperti ماشا الله. *Qat'ah* قطة yaitu membuang huruf akhir kata, seperti يا ابا الحكا maksudnya adalah يا ابا الحكم. *Istinta'* استنطاء yaitu menjadikan 'ain yang bersukun menjadi nun apabila melampaui *Tha*, seperti أعطى dari kata أنطى. Lihat Muhammad Muhammad Daud, *Al-Arabiyyah wa 'Ilm Al-Lughah Al-Hadist*, hlm. 70.

tujuh bacaan berbeda pada surat-surat yang ada dalam Al-Qur'an.

3. Sebagian lainnya berpendapat bahwa *sab'ah ahruf* adalah tujuh bentuk berbeda yang terdiri dari: *Amr* (perintah), *Nahiy* (Larangan), *Wa'ad* (Janji), *Wa'iid* (ancaman), *Jadal* (debat/ selisih pendapat), *Qashash* (kisah), dan *Matsal* (hikmah). Da juga yang berpendapat lain, yaitu *Amr*, *Nahiy*, *Halal*, *Haram*, *Muhkam* (kata yang tidak mengandung makna banyak), *Mutasyabih* (kata yang mengandung makna ganda), *Amts'al*.
4. Ada pendapat lain, yaitu *sab'ah ahruf* adalah *qira'at sab'ah* itu sendiri. Hal ini diperkuat dengan hubungan yang erat antara qira'at dengan *lahjat* Arab secara umum dan *lahjat* Tamim secara khusus. Oleh karenanya, qira'at adalah referensi paling otentik dalam kajian-kajian *lahjat* Arab kuno. Ada beberapa *qurra* yang dipengaruhi oleh *lahjat* diantaranya adalah:
 - a. Qira'at Abdullah Bin Mas'ud, yang diikuti oleh 'Aashim, Hamzah, Al-Kisai, Al-A'masy.
 - b. Qira'at 'Aashim Bin Bahdalah, dia merupakan maha guru para qurra yang terbiasa dengan dialek *imalah*, mereka berasal dari Kuufah.
 - c. Qira'at Abu 'Amr Bin Al-'Alaa At-Tamimi, juga terbiasa dengan *lahjat imalah* dan *takhfif*. Contoh *takhfif* adalah dalam bacaan firman Allah “﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ صَمَدٌ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ لَهُ أَسْمَاءُ غَيْرُ كُنْهٍ وَلَا جِهَانٍ ۝ سَمِيْعٌ عَلِيْمٌ﴾...”, dengan mensukunkan harakat

huruf **ه** pada kata **ههه**.

- d. Al-Kisai, Syeikh para qurra di Kufah, tidak ada qurra yang paling benar pelafalannya dan bacaannya selain dia. Dia terbiasa dengan lahjat *imalah* dan *idgham*. Contohnya seperti mengkasrohkan harakat huruf **ه** dalam penggalan firman Allah **هههه ههه هههههه هه**
- e. Hamzah Bin Hubaib Bin 'Ammarah, dia terbiasa dengan bacaan *Imalah* dan *Idgham*.

Penutup

Setelah mengetahui penjelasan diatas, dapat diketahui bahwa Qira'at bukanlah terbatas pada *lahjat* Quraisy saja, akan tetapi qira'at adalah kumpulan dari beberapa lahjat Arab yang menyatu dan membentuk satu kesatuan bahasa resmi dan fasih (*Musytarokah*) yaitu bahasa Fusha dimana Al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Fusha. Diantara beberapa fenomena lahjat yang juga dijadikan sebagai bentuk *qira'at* yang *shahih* adalah *Hamz*, *Ibdal*, *Idgham*, *Imalah*, dan lain-lain. Fenomena tersebut beberapa kali kita dapatkan dalam Al-Qur'an dan dalam tujuh bentuk *qira'at*.

Alasan yang dapat dijadikan bukti atas pernyataan tersebut adalah: 1) Al-Qur'an diturunkan dengan lisaanan 'arabiyyin mubiin bukan dengan lisaan Quraisy, 2) Al-Qur'an diturunkan dengan *sab'ah ahruf* yang bermacam-macam bacaannya dan semuanya

diriwayatkan dengan sanad shahih, tetapi anehnya sebagian besar bacaan-bacaan ini tidak mengandung dialek Quraisy. 3) Nabi Muhammad dipandang bukan hanya penutur dialek Quraisy, tetapi dialektanya adalah dialek Arab seluruhnya. 4) Hubungan antara dialek dengan qira'at adalah bahwa qira'at lahir karena dialek, dialek yang dimaksud disini adalah dialek pilihan dari beberapa dialek-dialek Arab yang ada atau dikenal dengan *Lughah Musytarokah/Fusha*. Kemudian untuk mempermudah ummat islam dalam membaca Al-Qur'an, maka Nabi Muhammad menjadikan beberapa qira'ah menjadi pokok, dialek yang dipatenkan adalah dialek sab'ah atau kemudian dikenal dengan qira'at sab'ah.

Daftar Pustaka

Al-Fattah, Abd. *Budur Al-Zahirah Fi Al-Qira'at Al-'Asyr*. T,th. Libanon: Maktabah Al-Mushtafa Al-Bab Al-Halaby.

Al-Turmudziy , Muhammad Ibn Isa. T,th. *Sunan Al-Turmudziy*. Beirut: Dar Ihya.

Al-Qattan, Manna Khalil. 1990. *Mahaahist Fi Ulum Al-Qur'an*. Riyadh: Mansyurat Al-'Asyr Al-Hadits

Anis, Ibrahim. 1965. *Fi Al-Lahajaat Al-Arabiyyah*. Kairo: Maktabah Angelo Al-Mishriyyah.

Daud, Muhammad Muhammad. 2001. *Al-Arabiyyah wa*

- ‘Ilm Al-Lughah Al-Hadist*. Kairo: Darun Gharib.
- Hakimin, Wan Bin Wan Mohd Nor,dkk. 2017.*Pengaruh Qiraat terhadap Pembentukan Hukum dalam Mazhab Al-Syafie*, Shah Alam: proceding 3rd MFIFC.
- Iskandary, Ahmad dan Mushtafa Anani. 1976. *Al-Wasith fi Al-Adab Al-Arabi wa Tarikhihi*. Kairo: Dal Al-Maarif.
- Latif, Hilmah. 2013. *Perbedaan Qira’ah dan Penetapan Hukum*. Makassar:
- Syauqi AK. 2007. *Atlas Hadist: Uraian Lengkap Seputar Nama, Tempat, dan Kaum yang Disabdakan Rasuullah SAW*. Niaga Swadaya
- Syobromalisi, Faizah Ali. 2016. *Pengaruh Qira’at terhadap Penafsiran*. Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah.
- Rizqi, Hamzah. T,th. *Al-Lahjah At-Tamimiyah wa Shilatuha Bi Al-Lughah Al-Arabiyah Al-Fusha*. Al-Jazair: Ibnu Kholdun.
- Umar, Ratna. 2015. *Qira’at Al-Qur’an (Makna dan Latar Belakang Timbulnya Perbedaan Qira’at)*. jurnal Vol III, No.2. Sulawesi Selatan: IAIN Palopo.

STUDY LITERATURE : **Kajian Tafsir Al-Qur'an dan Pemahaman** **Islam Di Zaman Media Sosial**

Juwita Artanti Kusumaningtyas
Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Salatiga
juwitaartanti@iainsalatiga.ac.id

Abstract

Technological developments make human work fast, easy, and practical. One of the technological developments that is of concern is the existence of social media. Communities are very helpful in communicating with social media. The development of time, social media is also used to share knowledge and information. One of them is about the study of Qur'anic interpretations and understanding of Islam. This creates more and more accounts that discuss the interpretation of the Qur'an and the understanding of Islam. The analysis aims to find out the advantages and disadvantages of using social media in the Islamic Interpretation and Understanding Study. The method used in this study by means of Study Literature, analyzes previous research related to the use of social media for the study of the Qur'anic Interpretation and understanding of Islam. The result is a summary of the advantages and disadvantages and recommendations given to the community and also the owners of social media accounts.

Keyword : *Interpretation of Qur'an, Islam, Social Media*

Abstrak

Perkembangan Teknologi membuat pekerjaan manusia menjadi cepat, mudah, dan praktis. Salah satu perkembangan teknologi yang menjadi perhatian adalah keberadaan media sosial. Masyarakat sangat terbantu dalam berkomunikasi dengan adanya media sosial. Berkembangnya waktu, media sosial digunakan juga untuk berbagi pengetahuan dan informasi. Salah satunya mengenai Kajian Tafsir Al-Qur'an dan Pemahaman Islam. Hal ini semakin banyak melahirkan akun yang membahas mengenai tafsir Al-Qur'an dan Pemahaman Islam. Analisa bertujuan untuk mengetahui kelebihan dan kekurangan menggunakan media sosial dalam Kajian Tafsir dan Pemahaman Islam. Metode yang digunakan dalam penelitian ini dengan cara Study Literature, menganalisa penelitian terdahulu yang berkaitan dengan pemanfaatan media sosial untuk kajian Tafsir Al-Qur'an dan pemahaman Islam. Hasilnya berupa rangkuman kelebihan dan kekurangan dan rekomendasi yang diberikan untuk masyarakat dan juga pemilik akun media sosial.

Kata Kunci : Tafsir Al-Quran, Islam, Media Sosial

Pendahuluan

Teknologi Informasi (TI) sekarang ini sudah semakin berkembang pesat. Inovasi-inovasi terus mengalami pembaharuan yang bervariasi. Hal ini juga berpengaruh kepada kebutuhan manusia yang semakin terpenuhi dengan adanya kemajuan teknologi. Dimulai dari hiburan, membantu pekerjaan manusia, komunikasi, pendidikan sampai perihal berbisnis. Mulai dari perangkat elektronik yang semakin canggih sampai

sistem aplikasi yang menawarkan fitur-fitur yang menarik dan menghibur.

Salah satu yang sedang menjadi sorotan masyarakat adalah dengan penggunaan media sosial. Pada era media sosial ini, masyarakat tidak hanya menggunakan media sosial sebagai alat komunikasi atau hiburan saja, melainkan sebagai media untuk *sharing* pengalaman dan pengetahuan. Media sosial yang tenar digunakan yaitu : YouTube, *Instagram*, *Facebook*, dan *Twitter*. Dalam dunia ke-Islam-an sendiri media sosial juga menjadi sarana untuk menyebarkan kajian mengenai tafsir Al-Qur'an.

Kajian tafsir Al-Quran di media sosial dilakukan dengan *share* berupa ayat-ayat Al-Qur'an atau surat – surat dalam Al-Qur'an yang diikuti dengan tafsir atau terjemahannya. Hal ini sangat berpengaruh baik kepada masyarakat luas dalam mengenal dan mempelajari kajian tafsir Al-Quran. Masyarakat dapat mengakses dimanapun dan kapanpun tidak terbatas waktu tertentu. Pemilihan ayat atau surat yang ditafsirkan juga tidak terpaku pada satu ayat atau surat saja, tergantung dari *admin accout* media sosial tersebut saat *share*.

Media sosial juga digunakan sebagai sarana menyebarkan pengetahuan dan pemahaman tentang Islam. Semua jenis media sosial dipakai 'tokoh agama' untuk berdakwah. Mereka berlomba-lomba untuk mengisi dunia media sosial dengan corak pemikiran dan pemahamannya masing-masing. Ada yang konservatif-fundamentalis, ada yang moderat, da nada

juga yang liberal. Semuanya bisa didapat di media sosial tergantung apa yang dikehendaki.

Permasalahan yang timbul, kurangnya pengetahuan masyarakat mengenai *accounty* yang menyediakan kajian tafsir Al-Qur'an, kurangnya ketertarikan masyarakat dalam memanfaatkan media sosial untuk menambah pengetahuan terutama masalah kajian Al-Qur'an dan pemahaman Islam, sampai perbedaan penafsiran yang membuat pemahaman mengenai Islam menjadi berbeda dan menimbulkan berita *hoax* sehingga menimbulkan debat yang tidak sehat. Metode yang digunakan dengan *study literature*, melihat dari penelitian-penelitian dari beberapa jurnal mengenai kajian tafsir Al-Qur'an di media sosial dan memberikan kesimpulan mengenai dampak pengetahuan tentang kajian tafsir Al-Qur'an di zaman media sosial.

Hasil dari jurnal yang berjudul "*Study Literature : Kajian Tafsir Al-Qur'an dan Pemahaman Islam Di Zaman Media Sosial*" diharapkan bisa memberikan pandangan mengenai pemanfaatan media sosial sebagai sarana *sharing* kajian tafsir Al-Qur'an di era milineal seperti skearang.

METODE

Metode yang digunakan adalah *Study literature* atau tinjauan pustaka. Metode ini merupakan peninjauan kembali dari pustaka-pustaka yang berkaitan dengan topik yang mendasari jurnal ini. Oleh karena itu dengan

tinjauan pustaka berfungsi sebagai peninjauan kembali pustaka (laporan penelitian) tentang masalah yang berkaitan, walaupun tidak harus tepat identik tetapi pembahasan yang sering dibahas dan berkaitan.

Penggunaan *Study literature* ini melakukan analisa setiap jurnal penelitian mengenai kajian tafsir Al-Qur'an pada jurnal penelitian terdahulu yang terkait. Hasil dari analisa yang dilakukan, maka akan dilanjutkan dengan pembahasan untuk mengetahui dampak penggunaan media sosial sebagai sarana kajian tafsir Al-Qur'an. Setelah melakukan pembahasan, maka diakhiri dengan memberikan rekomendasi dan kesimpulan mengenai pemanfaatan media sosial sebagai kajian tafsir Al-Qur'an.

Hasil dan Pembahasan

Hasil Study Literature

Penelitian terdahulu pertama, oleh Nafiisatuzzahro, membahas mengenai kemunculan tafsir dengan dimediasi media baru yang menarik untuk dikaji. Fenomena tafsir Al-Qur'an yang berada pada era digital ini dimediasi oleh *cybermedia*. Penggunaan media seperti YouTube mampu menjangkau batas ruang dan waktu yang tidak terbatas, mampu membangun sebuah komunitas virtual tak terbatas sebagai sebuah *global village*. *deimplementasi* algoritma Sosemanuk dan algoritma Dicing dan mencari perbedaan dari keduanya. Hasilnya adalah berbagai objek dan sistem kajian baru

dalam bentuk digital ini berikutnya mengantarkan pada sebuah bentuk diskursus baru yang penulis sebut dengan *Digital Qur'anic Studies*. Hal ini hadir sebagai sebuah bentuk yang mampu mengkaji ranah publik yang lebih luas dan tanpa batas.

Penelitian terdahulu kedua, oleh Wildan Imaduddin Muhammad, membahas mengenai penafsiran Al-Qur'an Salman Harun dengan Facebook sebagai medianya. Pokok bahasan yang dilakukan yaitu aspek nuansa tafsir Indonesia yang melekat pada diri Salman Harun, kemudian kebaruan wacana yang menjadi watak dasar media sosial. Kedua aspek tersebut dikaji dengan menggunakan pendekatan hermenutik. Pada penelitian ini menemukan relevansinya dengan kasus penafsiran Salman Harun yang menggunakan media *Facebook* sebagai aktualisasi produk tafsirnya.

Penelitian terdahulu ketiga, oleh Abu Anwar, membahas mengenai Al-Qur'an dan Modernitas mengenai pemahaman Al-Qur'an pada era globalisasi dan informasi ini. Dengan dimasukkan pendekatan secara empiris terhadap realitas sosial umat Islam maka akan muncul konsep-konsep baru dan simbol-simbol baru yang diharapkan dapat memecahkan persoalan umat Islam di abad globalisasi dan informasi ini.

Penelitian terdahulu keempat, oleh Iftitah Jafar, membahas mengenai realitas sosial yang telah dipersempit maknanya menjadi "realitas media" seperti apa yang disiarkan media massa. Fitur-fitur media sosial digunakan untuk memudahkan dalam berbagi ilmu,

pengalaman, dan keterampilan. Sehingga ketika menggunakan media sosial untuk memberitakan sesuatu hendaknya didasari dari sumber berita harus jelas, berita harus benar, berita harus sesuai dengan fakta.

Penelitian terdahulu kelima, oleh Meutia Puspita Sari, membahas mengenai perkembangan teknologi informasi komunikasi yang terus berkembang untuk mengikuti kebutuhan akan informasi dari masyarakat. Salah satu media yang digunakan adalah *instagram*. Dimulai dari penulis yang aktif di *instagram* untuk postingan foto dan *image* pribadi, kemudian beralih menjadi informasi-informasi mengenai pembelajaran Islam. Dan terkadang informasi yang dibagikan merupakan *repost* dari akun-akun dakwah islami lainnya. Didalam pembelajaran pada media sosial *instagram*, pemilik akun-akun kajian Islami berperan sebagai pengajar yang memberikan pembelajaran dengan pesan informasi dan motivasi yang bersifat edukatif yang berasal dari sumber-sumber ilmu agama. Fenomena penggunaan *instagram* didasari sebagai motif masa lalu (*because motive*) yang tergolong pada motif sosiogenetis berupa motif rasa ingin tahu, motif kebutuhan akan nilai, serta motif untuk harga diri dan mencari identitas.

Penelitian terdahulu keenam, oleh Ridholloh, membahas mengenai pengaruh teknologi pembelajaran Al-Qur'an dengan pendekatan Al-Qur'an Digital dan motivasi belajar terhadap kemampuan baca tulis Al-Qur'an. Penelitian ini menggunakan analisis varian (ANAVA) dua jalur. Hasil dari penelitian ini menunjukkan

adanya perbedaan rata-rata antara siswa yang memiliki motivasi tinggi dengan siswa yang memiliki motivasi rendah. Kesimpulan yang diperoleh adalah Pembelajaran Al-Qur'an dengan pendekatan Teknologi Qur'an Digital bagi siswa yang memiliki tingkat motivasi belajar tinggi dirasakan sangat baik dan tepat, namun bagi siswa yang memiliki motivasi rendah, mereka lebih nyaman dengan proses belajar yang sederhana atau manual.

Penelitian terdahulu ketujuh, oleh Anis Rahmawati, membahas mengenai perkembangan teknologi membawa perubahan karakter pada penggunaannya. Penggunaan jejaring sosial secara terus menerus tanpa diikuti dengan karakter religius dapat mengubah karakter siswa menjadi pendiam, tidak peduli lingkungan, dan malas untuk belajar. *Facebook* merupakan jejaring sosial yang sering digunakan pada studi kasus. Sebagian kecil sudah memanfaatkan jejaring sosial untuk mengikuti akun-akun para tokoh Islam dengan tujuan menambah pengetahuan tentang Islam. Sebagian besar menyatakan setuju dengan adanya integrasi sains Islam dalam penggunaan jejaring sosial agar menambah nilai ibadah penggunaannya.

Penelitian kedelapan, oleh Nur Aksin, membahas mengenai modernitas teknologi yang mempengaruhi kehidupan masyarakat dan umat Islam pada zaman media sosial ini. Jika sebelumnya media sosial menggunakan koran, radio, televisi, telegram, dan peralatan sederhana lainnya, maka kini telah berubah menjadi lebih mudah dengan perkembangan teknologi. Akibat

yang paling dikhawatirkan adalah media sosial cenderung menjadi alat untuk melancarkan pemikiran-pemikiran yang tidak relevan, dan merusak tatanan kehidupan sesuai norma, hukum dan agama.

Penelitian kesembilan, oleh Nuri Sadida, membahas mengenai media sosial yang dianggap dapat memenuhi banyak kebutuhan masyarakat. Aktivitas di media sosial yang memenuhi kebutuhan beragama seseorang adalah dengan *browsing* materi tentang agama, berdiskusi tentang agama, dan *self-disclosure* seputar agama. Kesimpulan yang dapat diambil yaitu timbulnya dampak positif atau negatif pada saat mempelajari materi terutama tentang keagamaan, bergantung pada situasi dan kebiasaan seseorang dalam menggunakan media sosial. Walaupun media sosial dipandang sebagai salah satu media yang efektif untuk mempelajari Islam, namun media sosial tidak dapat dijadikan sebagai media yang memenuhi seluruh aspek kebutuhan beragama seseorang.

Penelitian kesepuluh, oleh Stepanus Sigit Pranoto, membahas mengenai penyebaran informasi *hoax* melalui media sosial semakin tidak terbendung. Salah satu penyebabnya adalah perilaku nasistik dalam menggunakan media sosial. Sehingga penelitian ini mengatasi dengan mengambil Al-Qur'an dan Hadis. Metode yang digunakan yaitu tafsir maudhu'i. Berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis, penelitian ini memperlihatkan upaya mencegah semakin meluasnya informasi *hoax* dengan bersikap kritis dan bijak dalam

menggunakan media sosial, serta melakukan tabayyun sebelum membagikan suatu informasi atau berita.

Pembahasan

Zaman Media Sosial

Media sosial memberikan banyak variasi baru dalam berhubungan sosial dimana setiap orang dapat berinteraksi tanpa harus bertemu langsung. Andreas Kaplan dan Michael Haenlein mendefinisikan media sosial merupakan sebuah kelompok jaringan yang berbasis aplikasi dalam internet yang dibangun berdasarkan teknologi dan konsep web 2.0, sehingga dapat membuat pengguna (*users*) menciptakan dan mengganti konten yang disebutkan.

Pemanfaatan media sosial tidak hanya digunakan untuk berinteraksi secara komunikasi antar satu orang dengan yang lainnya saja. Berkembangnya waktu, pemanfaatan media sosial digunakan untuk *share* informasi dan pengetahuan yang dilakukan pemilih akun kepada masyarakat. Informasi dan pengetahuan yang di *share* salah satunya yaitu mengenai keagamaan. Salah satunya yaitu kajian tafsir Al-Qur'an dan pengetahuan mengenai pemahaman Islam.

Kajian Tafsir Al-Qur'an

Kajian Tafsir Al-Qur'an sebelum pada zaman media sosial dapat ditemui di majelis-majelis keagamaan

atau pada forum pengajian. Pokok pembahasan yang dilakukan pada kajian tafsir Al-Qur'an membahas mengenai ayat atau surat dalam Al-Qur'an kemudian memberikan terjemahan. Dari terjemahaan tersebut kemudian dikaitkan dengan perilaku sehari-hari.

Berkembangnya waktu, majelis dan forum pembahasan kajian tafsir tidak hanya menggunakan media tatap muka, tapi mulai menggunakan media sosial. Banyak akun-akun dari berbagai media sosial seperti YouTube, *Instagram*, *Facebook*, *Twitter* digunakan untuk berbagi kajian tafsir Al-Qur'an. Admin akun-akun melakukan *share* ayat atau surat beserta terjemahannya. Tidak sedikit pula yang menggunakan gambar atau video yang berupa ilustrasi pada salah satu surat Al-Qur'an. Selain itu diantara beberapa akun yang lain memilih melakukan kajian tafsir Al-Qur'an sebagai *caption* atau status dari postingan yang dibagikan.

Pemahaman Islam

Pemahaman Islam kepada masyarakat biasanya dilakukan dengan jalan dakwah pada kajian keislaman pada pengajian atau pada *moment* tertentu. Pokok pembahasan yang dilakukan untuk pemahaman Islam yaitu terdiri dari tafsir Al-Qur'an dan Hadis.

Pada era teknologi, berbagi pemahaman Islam bisa dilakukan dengan memanfaatkan media sosial seperti membuat konten video dakwah di YouTube, menulis pada *caption* di *Instagram*, *Facebook*, atau *Twitter*. Para pemilik akun dapat *share* pengetahuan

keislaman dengan lebih kreatif dan menarik perhatian. Sehingga tidak terbatas pada saat menghadiri majelis pengajian saja.

Kelebihan dan Kekurangan

Kelebihan dari kajian tafsir Al-Qur'an dan Pemahaman Islam di media sosial dilihat dari *study literature* yang sudah dilakukan yaitu : (1) Kajian Tafsir Al-Qur'an dan Pemahaman Islam tidak hanya dilakukan sebatas mengunjungi suatu majelis tertentu, (2) Dapat diakses kapanpun dan dimanapun, sehingga semakin memperkaya masyarakat mengenai pengetahuan tentang kajian tafsir Al-Qur'an dan pemahaman Islam, (3) Fitur yang suguhkan lebih menarik perhatian pembaca atau penikmat kajian tafsir Al-Qur'an dan Pemahaman Islam karena tidak hanya berupa ungkapan, tapi bisa berupa gambar, audio, bahkan video, (4) Dapat memilih pembahasan tafsir Al-Qur'an dan pemahaman Islam yang sesuai dengan tema yang dikehendaki.

Kekurangan dari kajian tafsir Al-Qur'an dan Pemahaman Islam di media sosial dilihat dari *study literature* yang sudah dilakukan yaitu : (1) Kurangnya pengetahuan masyarakat mengenai *account* yang menyediakan kajian tafsir Al-Qur'an, (2) Kurangnya ketertarikan masyarakat dalam memanfaatkan media sosial untuk menambah pengetahuan terutama masalah kajian Al-Qur'an dan pemahaman Islam, (3) Perbedaan penafsiran yang membuat pemahaman mengenai Islam menjadi berbeda dan menimbulkan berita *hoax*

sehingga menimbulkan debat yang tidak sehat.

Rekomendasi

Rekomendasi yang diberikan yaitu : (1) Menerima informasi tidak hanya pada satu sumber. Sebaiknya melihat dari beberapa referensi lain untuk pembandingan, walaupun pada satu tema yang sama, (2) Tidak langsung percaya dan setuju hanya dari satu pendapat di salah satu pemilik akun saja, (3) Tidak mudah tersulut emosi hanya karena berbeda pendapat dengan pemilik akun yang *share* keilmuannya, (4) Untuk yang memiliki akun dan akan *share* kajian tafsir Al-Qur'an dan pemahaman Islam, ada baiknya di cek dulu kebenarannya sehingga tidak menyebarkan berita *hoax*, (5) Menambah fitur-fitur yang menarik agar masyarakat semakin tertarik belajar tentang kajian tafsir Al-Qur'an dan pemahaman Islam.

Kesimpulan

Kesimpulan yang dapat diambil dari pembahasan Kajian Tafsir Al-Qur'an dan Pemahaman Islam di Zaman Media Sosial ini adalah semakin bertambah luas cara masyarakat dalam menyebarkan mengenai pengetahuan tentang Tafsir Al-Qur'an dan Pemahaman Islam dengan menggunakan media sosial. Orang tidak hanya terbatas mempelajari kajian keislaman pada suatu majelis tertentu di waktu tertentu. Tapi dengan berkembangnya teknologi, berbagi pengetahuan dan mempelajari suatu ilmu tertentu, khususnya mengenai keislaman dapat

dilakukan sewaktu-waktu dan dimanapun. Masyarakat juga sangat diuntungkan dengan bebasnya mereka memilih tema kajian keislaman yang ingin mereka pelajari saat itu.

Namun tentunya dari perkembangan teknologi terutama dalam media sosial ini tetap perlu menjadi perhatian tersendiri. Karena kebebasan seseorang menulisa dan *share* informasi, maka akan ada dampak negative yang mengikuti. Salah satu dampak negatifnya yaitu penyebaran informasi yang kurang tepat kepada masyarakat sehingga menimbulkan perdebatan yang tidak sehat antar golongan. Oleh sebab itu sebisa mungkin kita lebih bijak ketika mencerna informasi yang masuk kepada kita dan ada baiknya kita bisa melihat tidak hanya dari satu referensi atau sumber saja.

Daftar Pustaka

- Hidayat, S.M. (n.d). *Studi Literatur*. UMB: Pusat Pengembangan Bahan Ajar
- Hosen, N. (2017). Tafsir Al-Qur'an di Medsos. Bunyan
- Nafisatuzzahro. (2016). Tafsir Al-Qur'an Audivisual Di *Cybermedia* : Kajian Terhadap Tafsir Al-Quran di YouTube dan Implikasinya terhadap Studi Al-Qur'an dan Tafsir, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta
- Wildan,I.M. (2017). Facebook Sebagai Media Baru Tafsir Al-Quran Di Indonesia (Studi Atas Penafsiran Al-Qur'an Salman Harun). (Maghza. Vol. 2. No. 2)

- Anwar, A. (2010). Al-Qur'an Dan Modernitas (Pergeseran Pradigma Pemahaman Al-Qur'an). (Al-Fikra. Vol. 9, No. 2). Jurnal Ilmiah Keislaman
- Jafar, I. (2017). Konsep Berita Dalam Al-Qur'an (Implikasiya Dalam Sistem Pemberitaan Di Media Sosial). (Jurnalisa. Vol. 03. No. 1)
- Sari, P.S. (2017). Fenomena Penggunaan Media Sosial Instagram Sebagai Komunikasi Pembelajaran Agama Islam Oleh Mahasiswa FISIP Universitas Riau. (JOM FISIP. Vo. 4. No.2)
- Ridholloh. (2016). Pengaruh Teknologi Al-Qur'an Digital Dan Motivasi Belajar Terhadap Kemampuan Baca-Tulis Al-Qur'an Siswa SMPN 185 Jakarta. UIN Syarif Hidayatullah : Jakarta
- Rahmawati, A. (2018). Integrasi Sains Islam Penggunaan Jejaring Sosial Dalam Pembentukan Karakter Siswa. (Spektra. Vol. IV. No. 01). Jurnal Kajian Pendidikan Sains
- Aksin, N. (2016). Pandangan Islam Terhadap Pemanfaatan Media Sosial. (Jurnal Informatika UPGRIS. Vo. 2. No. 2)
- Sadida, N. (2017). Belajar Islam di Media Sosial. Vol.3. No. 10. Universitas Yarsi
- Pranoto, S.S. (2018). Inspirasi Alquran dan Hadis dalam Menyikapi Informasi *Hoax*. Jurnal Studi Alquran dan Hadis. Vol. 2. No. 1
- Khosyatillah, A. (2018). Dampak Media Sosial Terhadap Perilaku Keagamaan (Studi Kasus 7 Mahasiswa

Jurusan Studi Agama-Agama Fakultas Ushuluddin
dan Filsafat Universitas Islam Negeri Sunan
Ampel Surabaya)

Sintesa Islam dan Marxisme TELAAH TEOLOGI PEMBEBASAN ASGHAR ALI ENGINEER DAN RELEVANSINYA DENGAN POLITIK INDONESIA KONTEMPORER

Muhammad Muhibbuddin

Alumni Filsafat UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
Peneliti di PP. Baitul Kilmah dan LP2B, Yogyakarta

A. Pendahuluan

Meskipun dipandang sebagai disiplin keilmuan yang membincang persoalan ketuhanan, teologi senantiasa terkait dengan persoalan-persoalan konkrit di masyarakat. Kajian teologi bukan sesuatu yang otonom; lepas dari sisi-sisi lain kehidupan. Persoalan teologi senantiasa berjaln kelindan dengan persoalan-persoalan lainnya yang lebih luas. Bahkan menurut Harun Nasution, timbulnya ilmu teologi di dalam Islam bukan dipicu oleh faktor ketuhanan, melainkan lebih dipicu oleh faktor politik. Pertentangan politik di kalangan umat Islam, menjadi penyebab lahirnya pemikiran teologi yang beragam. Sebab, perdebatan politik yang mengemuka waktu itu bukan hanya menyentuh persoalan sosial-kemanusiaan, melainkan telah menukik ke ranah ketuhanan. Keterkaitan

persoalan teologi dan politik di kalangan umat Islam ini masih terus berlangsung hingga sekarang dengan beragam corak dan polanya.

Perdebatan teologi kemudian menjadi usang justru ketika ia dipisahkan secara ketat dari persoalan-persoalan riil dalam masyarakat. Haruskah pembahasan soal Tuhan dipisahkan dari problem-problem konkret di masyarakat? Pembahasan soal Tuhan yang sangat teosentris tentu menjadi problem tersendiri karena tidak bisa menjawab masalah-masalah riil di dalam kehidupan. Perdebatan teologi yang teosentris itu sendiri dalam sejarahnya juga dalam rangka menjawab persoalan kemanusiaan tentang eksistensi Tuhan. Namun, persoalan manusia tentang Tuhan itu kini berkembang semakin kompleks. Karena itu, teologi kalau masih dikehendaki untuk bisa eksis secara aktual dan faktual, maka harus berkembang seturut dengan persoalan-persoalan yang berkembang di masyarakat. Bukan hanya itu, teologi juga harus mampu memberikan kontribusi riil bagi kehidupan manusia.

Oleh sebab itu, memandang dan memposisikan teologi sebagai fakta teoritis yang teosentris sudah tidak lagi memadai untuk era sekarang. Sebaliknya, teologi harus dipandang dan diposisikan sebagai kerangka praksis, sebagai sistem ilmu pengetahuan yang bukan hanya berorientasi pada wacana transendental, melainkan juga pada aksi horisontal. Akidah atau teologi tidak bisa lagi dipandang sebagai perangkat epistemologi yang hanya mendedah soal eksistensi

Tuhan, tetapi harus dipandang sebagai daya atau spirit transformasi sosial. Sebagai spirit transformasi sosial, maka teologi harus diproyeksikan sebagai landasan etis bagi tindakan praksis. Sebagaimana kata Hassan Hanafi, bahwa akidah tidak membahas sesuatu, melainkan mengarahkan perilaku. Ia mendorong tindakan dan pembangkit aktivitas yang menyatukan niat dan mengejawantahkan tujuan. Akidah sebagai motor penggerak manusia.¹

Spirit transformatif dalam sejarah perkembangan teologi, telah mengaktual dengan munculnya teologi pembebasan. Teologi pembebasan dalam sejarahnya tidak muncul dari ruang kosong, melainkan terinspirasi dari persoalan-persoalan sosial, yakni maraknya ketimpangan dan ketidakadilan sosial yang sengaja diciptakan oleh para penguasa-penguasa diktator yang berkomplot dengan korporasi kapitalisme. Para tiran yang berkolaborasi dengan kaum pemodal inilah yang kemudian muncul sebagai kelas penindas terhadap kehidupan rakyat. Teologi pembebasan muncul sebagai spirit perlawanan kelas tertindas (rakyat) terhadap kelas penindas (penguasa tiran dan kaum kapitalis).

Seara historis, teologi pembebasan muncul dan berkembang pada tahun 1960-an di Amerika Latin. Teologi pembebasan di Amerika Latin ini dipelopori dan diciptakan oleh para pemimpin Gereja, seperti para romo, pastor, pendeta dan ordo-ordo Gereja. Para

¹ Hassan Hanafi, *Dari Akidah Ke Revolusi*, Terj.Asep Usman Ismail, Suadi Putro dan Abdul Rouf, Cet. I, Paramadina,2003.hlm. 11

pemuka agama Katholik dan juga protestan ini secara langsung memimpin gerakan perlawanan terhadap para tiran dan para penindas. Menurut Michel Lowy, ada dua faktor yang melatarbelakangi lahirnya teologi pembebasan di Amerika Latin, yakni faktor internal dan eksternal. Gerakan internal itu di antaranya adalah lahirnya perkembangan ajaran teologi baru paska Perang Dunia ke II khususnya yang ada di Jerman dan Prancis, lahirnya perkembangan bentuk-bentuk baru ajaran sosial Kristen serta tumbuhnya sikap keterbukaan (*open minded*) untuk mengkaji filsafat dan ilmu-ilmu sosial modern. Fatwa-fatwa Paus XXIII dan terutama konsili Vatikan II (1962-1965) melegitimasi dan mensistimatisasikan pandangan-pandangan baru tersebut. Sementara, masih menurut Lowy, faktor eksternal itu adalah pertama, maraknya industrialisasi yang menyebabkan berbagai ketimpangan, ketergantungan dan kesenjangan ekonomi dan sosial di kalangan masyarakat Amerika Latin. Kedua, meletusnya revolusi Kuba tahun 1959, sebagai sejarah baru Amerika latin yang ditandai semakin intensifnya perjuangan sosial dan meningkatnya perlawanan terhadap rezim-rezim yang menindas.² Secara epistemologis, teologi pembebasan ini merupakan sintesa pemikiran antara ajaran Kristen dengan filsafat Marxisme. Salah satu penggagas teologi pembebasan pada 1971, Gustavo Gutierrez, dalam

² Lihat selengkapnya penjelasan Michael Lowy, *Teologi Pembebasan*, Terj. Roem Topatimasang, Pustaka Pelajar Bekerja sama dengan Insist,Cet.III, 2003. hlm.40-41

bukunya, *Liberation Theology-Perspectives*, menegaskan bahwa kerajaan Tuhan harus dapat diwujudkan sekarang dan di dunia ini. Manusia, lanjut Gutierrez harus mampu membangun kehidupannya dengan dirinya sendiri melalui perjuangan politik. Dalam bukunya ini pula Gutierrez menekankan pentingnya keadilan sosial bagi seluruh rakyat Amerika Latin dengan memusnahkan kelas-kelas penindas dan membangun masyarakat sosialis³.

Semangat teologi pembebasan ini pada tahap perkembangannya bukan hanya tumbuh dalam komunitas Katolik atau Kristen, melainkan juga marak di komunitas Muslim. Hal ini karena dalam fakta sejarahnya, banyak negara-negara kaum muslim yang menjadi obyek penindasan dan penjajahan terutama yang dilakukan oleh jaringan kapitalisme global. Karena itu, banyak pemikir muslim kontemporer yang apresiatif dengan filsafat Marxisme kemudian mensintesakannya dengan ajaran Islam sebagai dasar perjuangan untuk membebaskan masyarakat muslim

³ Gutierrez menyatakan, "hanya dengan penghapusan tuntas atas seluruh keadaan yang ada sekarang ini, yakni perubahan tegas atas sistem kepemilikan, dengan pemberian kekuasaan penuh kepada kelas yang terhisap, maka suatu revolusi sosial akan mampu menghentikan semua ketergantungan ini. Itu saja sudah cukup untuk melakukan suatu peralihan ke arah suatu masyarakat sosialis atau, paling tidak, membuatnya memang mungkin". Lih. Gustavo Gutierrez, *Theologie de la liberation-perspectives*, Bruxelles: Lumen Vitae, 1974. hlm.39-40. Lihat juga kutipan Michael Lowy dalam *Teologi Pembebasan*, Terj. Roem Topatimasang, Pustaka Pelajar Bekerja sama dengan Insist, Cet. III, 2003. hlm.55-56

dari berbagai belenggu penindasan. Salah satu pemikir teologi pembebasan di kalangan umat Islam itu adalah Asghar Ali Engineer. Engineer adalah salah satu tokoh filosof muslim, yang tidak mengenal lelah dalam usaha menemukan titik temu antara nilai-nilai dasar Islam dengan spirit Marxisme sebagai dasar perjuangan kaum muslim untuk melawan dan membebaskan dirinya dari struktur yang menindas. Dengan elaborasi dan eksplorasi intelektualnya itu, Engineer kemudian muncul sebagai tokoh teologi pembebasan dalam Islam. Maka tulisan ini akan menjawab bagaimana sebenarnya konsep teologi pembebasan Asghar Ali Engineer dan bagaimana relevansinya dengan kehidupan politik di Indonesia kontemporer?

B. Asghar Ali Engineer dan Teologi Pembebasan

Asghar Ali Engineer dilahirkan pada 10 Maret 1939 di Salumber, Rajahstan India sebagai anak dari tokoh ulama Bohra, Shaikh Qurban Hussain. Sejak kecil dia sudah belajar ilmu-ilmu keislaman seperti tafsir al-Qur'an, ta'wil (*the hidden meaning of Qur'an*), fiqh, hadits dan juga bahasa Arab.⁴ Dia lulus dari jurusan Teknik Sipil dari Vikram University, Ujjain, Madya Pradesh dan bekerja sebagai insinyur selama 20 tahun di Bombay Municipal Corporation., sebelum

⁴ Yoginder Sikand, *Muslims in India Since 1947: Islamic Perspectives on Inter-faith Relations*, by. Routledge, 2004. P. 12-13.

akhirnya mengundurkan diri dengan suka rela, untuk mencurahkan dirinya pada gerakan reformasi Bohra. Dia mulai memainkan perannya sebagai seorang pemimpin dalam gerakan reformasi 1972 ketika pembontakan meletus di Udaipur.

Secara bulat dia dipilih sebagai Sekjen *The Central Board of Dawoodi Bohra Community* dalam konggresnya yang pertama pada 1977 di Udaipur. Namun, pada 2004 dia dipecat sebagai Sekjen dari organisasi itu karena berani mengkritik ketetapan-ketetapan agama. Pada tahun 1980, dia mendirikan *Institute of Islamic Studies* di Mumbay untuk membangun ruang bagi ara muslim progresif di India dan tempat-tempat lainnya. Berikutnya, pada 1980-an dia menulis secara luas tentang hubungan antara Muslim dan Hindu dan berkembangnya kekerasan komunal di India. Engineer telah menjadi corong dalam menyuarakan gerakan Dawoodi Bohra yang progresif melalui tulisan-tulisan dan ceramah-ceramahnya. Pada 1993, dia mendirikan Pusat Studi Masyarakat dan Sekulerisme (*Center for Study Society and Secularism*) untuk mensosialisasikan keharmonisan sosial. Selama beberapa tahun, dia menulis lebih dari 50 buku dan banyak artikel di berbagai jurnal internasional, dan mendirikan Jaringan Aksi Muslim Asia (*Asian Muslim Action Network*), direktur Institute Studi Islam (*Institute of Islamic Studies*) dan pemimpina '*Center for Study of Society and Secularism*' di [Mumbai](#), yang dia bekerja secara dekat dengan para sarjana dan ilmuwan, Prof. Dr [Ram Puniyani](#).

Dia mulai dikenal sebagai pemikir teologi pembebasan dalam dunia Islam ketika menerbitkan bukunya berjudul *Islam And Liberation Theology-Essay on Liberative Elements in Islam* yang dalam bahasa Indonesia diterjemahkan menjadi *Islam dan Teologi Pembebasan* (2000) oleh penerbit Pustaka Pelajar. Dalam bukunya ini, Engineer menegaskan lebih jauh soal Islam sebagai spirit pembebasan. Secara konseptual, ia membangun pemikirannya ini dengan mengelaborasi nilai-nilai Islam baik secara normatif maupun historis lalu dipertemukan dan disinetsakan dengan semangat marxisme.

Titik tolak Engineer untuk merumuskan teologi pembebasan dalam Islam itu adalah *tauhid*. Tauhid, dalam pandangan Engineer bukan hanya sebuah penegasan terhadap kesatuan Tuhan, melainkan lebih dari itu adalah kesatuan kemanusiaan. Engineer membedakan antara teologi tradisional dengan teologi pembebasan. Teologi pembebasan, menurut Engineer, menafsirkan tauhid bukan hanya sebagai keesaan Tuhan, namun juga sebagai kesatuan manusia (*unity of mankind*) yang tidak akan benar-benar terwujud tanpa terciptanya masyarakat tanpa kelas (*classless society*).⁵ Dalam analisisnya Engineer, perbedaan kelas dalam masyarakat merupakan sumber dari berbagai ketimpangan dan ketidakadilan. Selama dunia masih terkotak-kotak secara hirarkhis dalam bentuk

⁵ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Cet.II, Terj. Agung Prihantoro, Pustaka Pelajar, 2000.hlm.11

kelas,---kelas penindas versus kelas tertindas--- maka kesatuan masyarakat tidak akan terwujud. Ketika kesatuan masyarakat dalam kesetaraan dan kesederajatan ini tidak terwujud, maka cita-cita keadilan sosial hanya menjadi mimpi. Tauhid adalah sebuah nilai dasar dan paling prinsip dalam Islam. Segala perilaku dan syari'at apapun dalam Islam mempunyai dasar teologisnya dan dasar teologi itu adalah Tauhid. Syari'at apapun yang secara substansial bertentangan dengan nilai-nilai dasar tauhid, maka dia sendirinya akan batal. Karena tauhid adalah nilai terpenting dalam Islam maka ia harus mempunyai konsekuensi dalam ranah sosial yakni terhapusnya struktur sosial yang tidak adil dan timpang. Selama dalam sebuah masyarakat masih dijumpai struktur sosial yang timpang dan tidak adil, maka nilai-nilai tauhid belum teraktualisasikan dengan sebenar-benarnya dalam masyarakat tersebut.

Karena itu Islam dalam pandangan teologi pembebasan merupakan agama yang diturunkan untuk melawan segala penindasan, penjajahan dan dominasi apapun yang menyebabkan terjadinya ketidakadilan dalam masyarakat. Keadilan bagi Engineer merupakan ukuran utama dalam Islam.⁶ Iman dalam konteks ini merupakan sebuah gerak perlawanan terhadap

⁶ Dalam hal ini Engineer mendasarkan pendapatnya pada beberapa ayat suci al-Qur'an, di antaranya adalah: QS:7:29 "Katakanlah : Tihanku memerintahkan supaya kamu berbuat adil", dan QS:49:9: " Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berbuat adil dan juga QS:5:8: "Berlakulah adil, dan itu lebih dekat kepada taqwa".Lihat *Ibid*.hlm.7

kekuasaan yang menindas dan tidak adil. Semangat mewujudkan masyarakat yang adil, tanpa penindasan dan penjajahan adalah wujud nyata dari panggilan iman. Begitu juga, membela masyarakat lemah dan tertindas, masyarakat yang hak-haknya dijarah dan dieksploitasi oleh kerakusan dan keangkuhan kekuasaan, adalah wujud iman yang paling konkret. Sehingga keadilan, yang ditandai tidak adanya penindasan dan eksploitasi apapun merupakan indikasi utama bagi masyarakat Islam. Masyarakat bisa disebut Islam bukan karena kemegahan ritualitasnya, melainkan lebih pada sisi keadilan sosialnya. Masyarakat yang sebagian anggotanya mengeksploitasi anggota lainnya yang lemah dan tertindas, menurut Engineer, tidak bisa disebut sebagai masyarakat Islam, meskipun mereka menjalankan ritualitas Islam.⁷

Dari situ terlihat jelas bahwa teologi pembebasan yang diidealkan oleh Enginner adalah seprangkat pengetahuan tentang keimanan yang beroeintasi praksis. Teologi pembebasan yang dimaksud Engineer bersifat konkret, kontekstual, dan praksis. Ia berada pada realitas kekinian dan bertolak dari kondisi sosial yang ada. Ia juga merupakan refleksi dan aksi iman dan amal—sebuah produk pemikiran yang diikuti dengan praksis pembebasan⁸. Dalam hal ini, Engineer tidak hanya mendasarkan konsep teologinya ada ajaran-ajaran

⁷ *Ibid*

⁸ Nurun Nisa, Asghar Ali Engineer: *Al-Qur'an Untuk Perempuan dan Kaum Tertindas* (www.rahima.or.id, akses:3/3/2012)

normatif Islam, melainkan juga pada aspek historis dan sosiologis Islam. Kondisi riil masyarakat Islam sejak era Nabi Saw.hingga saat ini menjadi dasar utama Engineer dalam merumsukan teologi pembebasan. Islam diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad, menurut Engineer, sejatinya untuk membongkar *status quo* serta mengentaskan kelompok yang tertindas dan dieksploitasi.⁹Islam bagi Engineer merupakan ideologi keagamaan yang sepenuhnya telah terbukti mengubah masyarakatnya sejak kelahirannya, namun tetap mempertahankan sifat-sifat khas masyarakat tersebut yang tidak bertentangan dengan sistem nilai Islam.¹⁰

Prinsip-Prinsip Teologi Pembebasan Asghar Ali Engineer

Ada beberapa poin atau prinsip-prinsip dasar dalam teologi pembebasannya Asghar Ali Engineer. Menurut Enginner teologi pembebasan itu terdiri dari hal-hal prinsip sebagai berikut, *pertama*,dimulai dengan melihat manusia di dunia dan akhirat. *Kedua*, teologi ini tidak menginginkan *status quo* yang melindungi golongan kaya yang berhadapan dengan golongan miskin. Dengan kata lain teologi pembebasan itu anti kemapanan (*establishment*), apakah itu kemapanan religius maupun kemapanan politik. *Ketiga*, teologi

⁹ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan.....* hlm.7

¹⁰ Asghar Ali Engineer, *Asal Usul dan Perkembangan Masyarakat Islam*,Terj. Imam Baehaqie, Cet.I, Pustaka Pelajar dan kerjasama dengan Insist Yogyakarta, 1999, hlm.3

pembebasan memainkan peranan dalam membela kelompok yang tertindas dan tercerabut hak miliknya, serta memperjuangkan kepentingan kelompok ini dan membekalinya dengan senjata ideologis yang kuat untuk melawan golongan yang menindasnya. *Keempat*, teologi pembebasan tidak hanya mengakui satu konsep metafisika tentang taqdir dalam rentang sejarah umat Islam, namun juga mengakui konsep bahwa manusia itu bebas menentukan nasibnya sendiri¹¹.

Dari pemaparan prinsip-prinsip dasar teologi pembebasan tersebut bisa diuraikan lebih jauh bahwa teologi pembebasan merupakan teologi yang bertolak dari pengalaman manusia beserta kompleksitas masalah dan kehidupannya. Eksistensi manusia baik sebagai individu maupun kelompok masyarakat menjadi acuan penting dan landasan utama dalam memformulasikan teologi pembebasan. Alasannya jelas bahwa orientasi dan tujuan utama teologi pembebasan adalah mengenali problem-problem riil masyarakat, kemudian menganalisisnya secara mendalam dan pada tahap akhirnya berusaha menyusun strategi untuk menyelesaikan masalah-masalah tersebut. Karena itu, seperti yang telah disinggung bahwa teologi pembebasan bagi Engineer merupakan teologi yang praksis dan aktual.

Selain itu, teologi pembebasan juga bersifat progresif, transformatif dan revolusioner. Engineer telah

¹¹ Asghar Ali Engineer, *Islam dan Teologi Pembebasan.....* hlm.2

menegaskan bahwa teologi pembebasan itu anti dengan *status quo*, baik dalam konteks agama maupun politik. *Status quo* adalah prinsip yang dipegang oleh kelas atau kelompok yang berkuasa baik dalam kekuasaan agama maupun politik. Setiap kelompok apapun yang telah berhasil menancapkan kekuasaannya, maka cenderung pro *status quo*, mereka lebih berusaha mempertahankan keamanan dan ketetapan kekuasaannya meskipun kekuasaan yang dijalankan sangat menindas. Karena itu, kelompok yang pro *status quo* secara otomatis menentang segala perubahan dan pembaharuan. Sebab, perubahan dan transformasi bisa menjadi faktor runtuhnya kekuasaan *status quo*. Kelompok-kelompok agamawan yang konservatif seringkali menolak adanya pembaharuan karena dirasa berpotensi mengancam posisi kekuasaannya. Untuk melanggengkan kekuasaannya itu tak jarang pihak konservatif memakai Tuhan sebagai topeng. Begitu juga para penguasa politik. Mereka yang pro *status quo* seringkali membrangus gerakan kelompok progresif yang berusaha menentang kebijakannya. Sistem politik yang diterapkan, kemudian dijalankan secara aboslut. Hal-hal yang dinilai mengancam keamanan kekuasaan, diposisikan sebagai pihak yang berbahaya dan karena itu harus dibungkam. Kelompok-kelompok pro *status quo* inilah yang kemudian muncul sebagai diktator. Pola semacam ini jelas bertentangan dengan semantat teologi pembebasan. Sebab, teologi pembebasan justru bertujuan sebaliknya yakni menggugat keberadaan

otoritas *status quo*.

Selanjutnya, masih berdasarkan pada prinsip-prinsip dasar pemikirannya Engineer, teologi pembebasan mempunyai ideologi pembelaan yang jelas, yakni pembelaan terhadap kaum lemah dan tertindas (*mustadh'afin*). Karena itu, musuh utama teologi pembebasan adalah kelas-kelas penindas (*mustakbirin*) yang merampas dan menghisap hak-hak rakyat. Bukan dinamakan teologi pembebasan kalau membiarkan atau malah melegalkan aksi-aksi penindasan dan penjajahan. Dalam konteks sekarang, seringkali terjadi dalam sebuah negara perkawinan antara penguasa dan pemilik modal untuk menindas rakyat. Hak-hak kehidupan rakyat dipangkas dan dihisap hingga ke tulang-belulanginya oleh penguasa-penguasa korup yang berselingkuh dengan pihak pemodal. Rakyat sebagai pihak tertindas seringkali sendirian dalam menghadapi dua kelas penindas yang bersatu ini. Dan terakhir, teologi pembebasan mengafirmasi soal pengalaman manusia. Segala yang terjadi di dunia, terutama dalam kehidupan sosial, sepenuhnya hasil rekaan dan ciptaan manusia dan bukannya taqdir. Karena bukan taqdir, maka kondisi-kondisi itu masih terbuka untuk diperdebatkan, digugat dan dirubah. Apalagi, sistem ekonomi dan politik yang ada merupakan sebuah fenomena sistemik-struktural yang sengaja disetting dan dirancang oleh kelas-kelas penindas. Kemlaratan, kemiskinan dan ketidakadilan yang ada sekarang ini bukan hasil taqdir; bukan muncul secara alamiah, melainkan hasil kerja yang dilakukan

secara sengaja, sistematis dan terkoordinasi dari para penguasa politik maupun penguasa ekonomi. Singkatnya, kelas-kelas penindas memang sengaja menciptakan kondisi kemlaratan dan kemiskinan bagi orang-orang kecil. Akses-akses dan alat-alat produksi dikuasai sedemikian rupa oleh mereka sehingga membuat orang-orang lemah dan tertindas menjadi tidak berdaya baik secara ekonomi maupun politik.

Islam dan Marxisme

Teologi pembebasan yang ditawarkan Engineer juga merupakan hasil konstruksinya dalam mensintesis nilai-nilai dasar Islam dengan pemikiran Marxisme. Konsep soal masyarakat tanpa kelas yang ditegaskan oleh Engineer di atas misalnya, adalah konsep utama dalam pemikiran Marx. Dan konsep ini dielaborasi Engineer dengan nilai-nilai Islam. Dari sini kemudian, Engineer menyimpulkan bahwa semangat tauhid mengandung makna tentang tidak adanya perbedaan kelas masyarakat sebagai indikasi terwujudnya keadilan sosial. Bukan hanya itu, seperti yang disinggung di atas bahwa teologi pembebasan Engineer ini juga dikonstruksi dari sejarah masyarakat Islam. Dalam mengkaji sejarah perkembangan masyarakat Islam itu Engineer juga menggunakan paradigma Marxisme. Asghar mengakui, pendekatan agama untuk mengkaji sejarah umat Islam memang sangat penting, namun pendekatan agama saja tidak akan memadai untuk memotret perkembangan sejarah umat Islam yang semakin kompleks. Karena itu,

Engineer melihat pentingnya mengkaji sejarah Islam dengan menggunakan pendekatan sosiologis, yaitu menggunakan pendekatan materialisme historis.¹²

Namun harus diingat bahwa apa yang diambil dari Engineer dari Marx bukanlah doktrin-doktrinnya melainkan metodologinya. Materialisme historisnya Marx yang diambil Engineer bukanlah sisi doktrinalnya, melainkan lebih pada sisi metode berpikir atau logikanya.¹³ Metodologi dan logika berpikir Marxisme ini bagi Engineer sangat tepat digunakan untuk menganalisa sejarah perkembangan perkembangan masyarakat Islam. Engineersangat mengecam para analis sosial Marxis yang mencoba memotret perkembangan masyarakat Islam dengan kaca mata doktrin Marxisme dan bukannya melalui metodologinya. Salah satu yang dikritik keras oleh Engineer adalah penjelasan seorang

¹² Saiful Arif (ed), *Pemikiran-Pemikiran Revolusioner*, Averroes Press Malang bekerja sama dengan Pustaka Pelajar Yogyakarta, Cet. I, 2001.hlm.174.

¹³ Asghar Ali Engineer menegaskan “Teori Marxis, jika diterapkan secara mekanis, akan menghasilkan kesimpulan yang tidak tepat karena bertentangan dengan kenyataan sejarah yang ada. Menurut kami, yang perlu kita puji dalam teori Marxis adalah pendekatan metodologinya, yang dapat kita sebut pendekatan materialistik historis. Kami memilih metodologinya karena ia memungkinkan kami untuk memahami berbagai benang merah sejarah secara lebih baik dibandingkan dengan metodologi lainnya. Dengan demikian, bagi kami, yang lebih penting adalah pendekatan metodologinya, bukan dogma atau ajaran Marxis---yang kami tolak jika hal itu tidak muncul secara organis dari situasi konkret. Lih. Asghar Ali Engineer *Asal Usul dan Perkembangan Masyarakat Islam.....* hlm.8

Marxis dalam buku ia *Short History of The World* (1974) yang dieditori oleh A.Z. Manfred. Dalam uraian di dalamnya disimpulkan bahwa model sosio ekonomi masyarakat Arab abad ke-7 adalah feodal.¹⁴ Feodalisme inilah yang kemudian menyebabkan munculnya gerakan keagamaan baru (Islam). Menurut Engineer, kesimpulan ini jelas tidak tepat karena tidak sesuai dengan kenyataan sejarah yang sebenarnya tentang masyarakat Arab abad ke-7. Isi buku itu hanya terpengaruh oleh doktrin tentang materialisme historisnya Marx. Sebaliknya,

¹⁴ Dalam buku itu, seperti yang dikutip oleh Engineer, penulisnya menyatakan :”Munculnya hubungan feodalistik di Semenanjung Arabia dan daerah sekitarnya yang terjadi pada pertengahan milenium pertama karena runtuhnya masyarakat pemilik budak di selatan dan tenggara Semenanjung Arabia serta hancurnya sistem suku primitif dari bangsa nomad di wilayah lain. Sejak saat itu sebagian besar binatang ternak dan padang rumput dikuasai kaum bangsawan, sementara terdapat pula suku-suku nomad yang lebih miskin yang tidak mempunyai tanah garapan, terutama karena hasil usaha memelihara ternak sebagai mata pencaharian tidak mencukupi untuk menopang jumlah penduduk yang semakin bertambah. Pertempuran antar suku untuk mendapatkan tanah mulai berlangsung, dan pada saat yang sama berbagai persekutuan antar suku juga terbentuk. Dorongan untuk meluaskan wilayah bersama-sama dengan suku-suku lain semakin bertambah kuat. Faktor lain yang mendorong kesatuan suku ini adalah semakin meningkatnya jaringan ekonomi dan politik antara kawasan Arabia yang maju di mana pola-pola feodal telah terbentuk dengan wilayah-wilayah lain yang penduduknya masih belum menetap (*nomad peoples*). Gerakan yang mengarah kepada proses penyatuan masyarakat Arab dimulai kebersamaan dengan feodalisasi penduduk yang sudah menetap dan penduduk Nomad. Gerakan ini kemudian juga bersifat keagamaan, (yaitu) dengan menyebarkan agama baru (Islam)”. Lih.. A.Z. Manfred (ed), *A Short History of The World*, Jilid I, Moscow, 1974.hlm.183-184

menurut Engineer, Makkah bila dilihat dari perspektif materialisme historis maka perlu dikaji latar belakang historis dan faktor-faktor lainnya seperti geografi, sejarah, politik dan ekonomi. Alam materialisme historis terdapat hubungan antara basis struktur yaitu ekonomi dan super struktur yaitu sektor-sektor lainnya seperti agama, politik, budaya dan sejenisnya.

Dalam doktrinnya Marx, basis struktur merupakan penyebab utama munculnya supra struktur. Agama, politik, budaya dan yang lainnya eksis karena faktor ekonomi. Namun, bagi Engineer, basis struktur bukan satu-satunya faktor dalam masyarakat Arab. Lembaga-lembaga keagamaan dan kebudayaan, yang muncul dari kekuatan-kekuatan serta hubungan produksi pada masa awal, mendapatkan otonominya sendiri yang terus mempengaruhi lembaga-lembaga sosial ekonomi pada masa berikutnya.¹⁵Dari analisisnya itu pula Engineer mengatakan bahwa kondisi Makkah pada awal Islam bukan sebuah kawasan pertanian yang menjadi basis budaya feodalistik, melainkan justru pusat perdagangan dunia internasional. Inilah yang kemudian menimbulkan penindasan kapitalisme di tanah Arab yang menyebabkan terjadinya ketimpangan dan ketidakadilan sosial. Dominasi dan monopoli ekonomi yang dilakukan oleh kaum kapitalis Arab inilah yang melatarbelakangi turunya agama Islam. Semasa Nabi hidup dan beberapa dekade sesudahnya, kata

¹⁵ Asghar Ali Engineer, *Asal Usul dan Perkembangan Masyarakat Islam.....* hlm.10

Engineer, Islam menjadi kekuatan revolusioner. Para sejarawan, lanjut Engineer, membuktikan bahwa Nabi sebagai utusan Allah menggulirkan tantangan yang membahayakan saudagar-saudagar kaya di Makkah. Saudagar-saudagar ini berasal dari suku yang berkuasa di Makkah, yaitu suku Quraisy. Mereka menyombongkan diri dan mabuk kekuasaan. Mereka melanggar norma-norma keuskuan dan tidak menghargai fakir miskin.¹⁶ Karena itu, dalam sejarahnya, Islam diturunkan lebih sebagai medium untuk membaskan manusia dari berbagai belenggu penjajahan dan ketidakadilan sosial.

Dalam sintesanya antara Islam dan Marxisme itu, Engineer hendak menegaskan bahwa agama (Islam) perlu diisi dengan pemikiran Marxisme untuk membangun kesadaran dan pemahaman masyarakat tentang Islam: bahwa Islam tidak semata-mata fakta transenden dan spiritual, tetapi juga fakta historis dan sosiologis. Karena itu, dalam kerangka Marxisme ini, perlu kiranya membaca dan memandang agama secara historis dan sosiologis dengan menjadikan dunia material ini sebagai basisnya. Memposisikan agama sebagai fakta historis dengan dunia material sebagai basis pijakannya, maka pemikiran-pemikiran kritis dan transformatif dalam agama masih bisa dimungkinkan. Selama ini agama dipandang sebagai fakta transenden yang bersifat idealistik, sehingga agama nampak begitu sempurna dalam ruang imajiner. Akibatnya pemikiran kritis yang berorientasi pada perubahan

¹⁶ *Ibid*, hlm.4

dan transformasi sosial menjadi diabaikan. Buat apa pemikiran kritis dan transformatif, bukankah agama sudah sedemikian sempurna? Padahal kesempurnaan dalam konteks idealistik seperti ini sangat tidak konkrue dengan kondisi riil dan historis. Bisa jadi di alam ideal kita kehidupan agama nampak sempurna, namun dalam kenyataan sosiologis, kehidupan agama jelas masih diwarnai oleh banyaknya ketimpangan, ketidakadilan, penindasan, penyelewengan dan sebagainya.

Namun begitu sebaliknya, dengan sintesa Islam dan Marxisme itu pula, Engineer juga mengkritik Marxisme yang cenderung mengabaikan agama. Pandangan Marxisme agama adalah candu merupakan hal yang salah. Agama bagi Engineer mempunyai dua wajah; satu sisi sebagai candu sebagaimana dikatakan Marx itu, dan satu sisi sebagai ideologi revolusioner.¹⁷ Sebagian gerakan revolusi di dunia ini digerakkan oleh agama. Ketika Marxisme hanya sepenuhnya bertopang pada materialisme tanpa menggandeng agama, maka disitulah letak kegagalan Marxisme dalam mewujudkan transformasi sosial. Hal ini digambarkan Engineer sendiri dalam gerakan Marxisme di India. Karena gerakan Marxisme di India ini lebih banyak mengadopsi kultur Barat yang sepenuhnya materialistik sehingga mencampakkan peran agama, maka gerakan Marxisme India gagal, utamanya dalam penggalangan massa, untuk mewujudkan perubahan. Sebagai akibatnya,

¹⁷ *Ibid*, hlm.29

mayoritas masyarakat India justru lebih tertarik dengan ideologi-ideologi lain yang berlawanan dengan Marxisme: fundamentalisme dan konservativisme.¹⁸ Sebab, kelompok fundamentalisme dan konservativisme ini lebih mampu menawarkan spiritualisme pada masyarakat. Berbeda dengan di Barat, kebutuhan spiritualisme di India, kata Engineer, sama mendesaknya dan sama pentingnya dengan kebutuhan ekonomi. Karena itulah, Marxisme juga perlu memperhatikan budaya-budaya dan kearifan lokal (*local wisdom*) yang disebut oleh Engineer dengan *tradisi religio-kultural*¹⁹, yang tujuannya adalah untuk mengkompromikan dan menyeimbangkan antara kebutuhan spiritual-kultural dan material. Sebab kebutuhan spiritual ini juga sangat penting bagi masyarakat tertentu, terutama di dunia Timur.

¹⁸ Kata Engineer, “ Tidak mengherankan kalau Marxisme tetap kalah menarik dibandingkan dengan fundamentalisme, konservativisme dan kelompok reaksioner, karena yang terakhir ini mampu memenuhi kebutuhan spiritual masyarakat, dan dalam hal ini kebutuhan spiritual ini sama kuatnya dan sama mendesaknya dengan kebutuhan ekonomi. Tidaklah mengherankan kalau masyarakat di bawah pengaruh keagamaan kaum fundamentalis dan cara pandangnya tetap tidak berubah. Kemudian partai-partai politik yang berorientasi pada relijiusitas konervatif, seperti i Jamaat-i Islami, mendirikan serikat dagang untuk menjaga agar kaum buruh sepenuhnya berada di bwah pengaruhnya” lihat *Ibid*, hlm.28

¹⁹ *Ibid*, hlm.28-29

Relevansi Teologi Pembebasan dalam Politik Indonesia Kontemporer

Sintesa Islam dan Marxisme yang ditawarkan oleh Engineer melalui konsep teologi pembebasannya, sesungguhnya layak untuk dijadikan kerangka analisis dan ideologi gerakan dalam kehidupan sosial-politik di Indonesia kontemporer. Melihat gejala sosial politik Indonesia sekarang, agama nampak semakin mengalami reduksi dan distorsi. Peran agama di Indonesia sekarang ini sekedar sebagai alat dukung mendukung dalam politik elektoral. Agama kemudian bukannya menjadi ruh atau spirit pembebasan (*liberation spirit*) melainkan menjelma menjadi kekuatan untuk melanggengkan *status quo*.

Pesan pokok dari teologi pembebasan yang disuarakan Engineer ini adalah upaya untuk menegakkan keadilan sosial (*social justice*) dan persamaan (*equality*) di antara masyarakat, utamanya dalam sektor ekonomi, sebagai nilai utama sekaligus esensi Islam. Fungsi Islam secara sosial adalah untuk membebaskan dari beragam penindasan dan praktik ketidakadilan terutama sistem ketidakadilan yang sudah didesain sedemikian rupa oleh pihak *status quo*.

Ketika Islam sekedar dijadikan sebagai elemen pendukung terhadap kekuasaan, seperti yang terjadi dalam praktik politik Indonesia kontemporer, maka secara eksplisit agama juga turut berperan melanggengkan ketidakadilan dan ketimpangan yang dikonstruksi

oleh para aktor kekuasaan. Sebab, dalam praktek politik Indonesia kontemporer, kebijakan-kebijakan ekonomi yang telah dijalankan lebih berpihak kepada kelompok pemodal daripada kepada rakyat. Sudah menjadi wacana umum bahwa kebijakan ekonomi kapitalis yang pro pemodal ini lebih berorientasi pada pertumbuhan dan lebih mengabaikan masalah pemerataan. Kebijakan ekonomi yang timpang inilah yang kemudian menimbulkan ketidakadilan di tengah masyarakat. Selain bertentangan dengan prinsip-prinsip Islam, sistem ekonomi yang lebih pro pemodal seperti ini juga bertentangan dengan konstitusi.

Dalam pasal 33 UUD 1945 memberi penegasan yang intinya bahwa kebijakan pembangunan ekonomi didasarkan atas sistem ekonomi kerakyatan yang berbasis pada semangat keadilan, kesamaan dan kekeluargaan.²⁰ Kalau dilihat dari sisi sejarahnya, pasal 33 di atas memang bukan didesain untuk membangun sistem ekonomi yang sepenuhnya komunisme. Pasal

²⁰ Pasal 33 UUD 1945 berbunyi: (1) Perekonomian disusun sebagai usaha bersama berdasar atas asas kekeluargaan. (2) Cabang-cabang produksi yang penting bagi negara dan yang menguasai hajat hidup orang banyak dikuasai oleh negara. (3) Bumi dan air dan kekayaan alam yang terkandung di dalamnya dikuasai oleh negara dan dipergunakan untuk sebesar-besar kemakmuran rakyat. (4) Perekonomian nasional diselenggarakan berdasar atas demokrasi ekonomi dengan prinsip kebersamaan, efisiensi berkeadilan, berkelanjutan, berwawasan lingkungan, kemandirian, serta dengan menjaga keseimbangan kemajuan dan kesatuan ekonomi nasional. ****) (5) Ketentuan lebih lanjut mengenai pelaksanaan pasal ini diatur dalam undang-undang. ***

33 itu dirancang untuk membangun sistem ekonomi jalan tengah antara kapitalisme dan komunisme. Sistem ekonomi jalan tengah sebagaimana yang secara konstitusional tertuang dalam UUD 1945 itu oleh Bung Hatta disebut dengan sistem ekonomi *sosialis kooperatif*, ekonomi kerakyatan atau yang dikenal dengan nama koperasi.²¹

Meski pasal 33 UUD 1945 itu bukan termasuk sistem ekonomi komunisme sebagaimana yang berlaku di negara-negara komunis secara umum, tetapi dalamnya secara konstitusional ditegaskan semangat komunalitas dan kekeluargaan bahwa pembangunan perekonomian Indonesia haruslah bertumpu pada semangat kerakyatan, keadilan, kesamaan dan kekeluargaan, yang semua nilai ini sesungguhnya mencerminkan semangat keislaman. Namun dalam prakteknya, nilai-nilai yang terkandung dalam pasal 33 UUD 1945 itu banyak diabaikan dan dicampakkan oleh penguasa, di mana sistem perekonomian yang dijalankan pemerintah Indonesia sejak Orde Baru hingga detik ini cenderung kapitalistik.

Sistem kebijakan perekonomian Indonesia yang cenderung kekapitalistik itu, bisa dilihat melalui salah satu kasus, yakni kasus agraria. Kasus agraria belakangan ini terus memanas muncul karena persoalan krusial ini seringkali melahirkan konflik antara rakyat melawan pemerintah plus pemodal. Dalam catatan *Konsorsium*

²¹ Mohammad Hatta, *Kumpulan Pidato II*, (Jakarta: Inti Idayu Press 198), hlm.157

Pembaruan Agraria (KPA) dilaporkan²², setiap hari terjadi dua konflik agraria pada 2017 atau setidaknya setidaknya 659 konflik dalam setahun. Angka itu meningkat hampir 50% dibandingkan 2016. Persoalan agraria tahun 2017 mencakup lahan seluas 520 ribu hektare dan melibatkan 652 ribu kepala keluarga.

Dua konflik agraria di antaranya terjadi di Kulon Progo, Daerah Istimewa Yogyakarta dan Sumba Barat, Nusa Tenggara Timur. Di Kulon Progo, sejak 2017, sebagian warga lokal menolak rencana pemerintah membangun bandara internasional. Namun akhirnya dengan masyarakat Kulon Progo harus mengalah. Mereka harus angkat kaki secara massal dari kampung halamannya ke wilayah lain dan pembangunan Bandara Internasional itu sekarang terus berlanjut. Dalam kasus di Kulon Progo ini sebagian warga berkeras menolak digusur, sedangkan pemerintah ingin mengebut proyek agar selesai sebelum April 2019. Sementara di Sumba Barat, konflik agraria terjadi di pesisir pantai Marosi yang menewaskan satu warga lokal. Pangkal masalahnya adalah bahwa PT Sutra Marosi Kharisma dituding warga tidak memiliki legalitas membangun hotel di kawasan mereka. Selain itu juga terjadinya alih fungsi lahan menjadi kawasan pabrik seperti ada di kendeng; hilangnya kawasan hutan

²² Catatan KPA ini di antaranya telah dipublikasikan oleh Abraham Utama, *Mengapa konflik agraria terus terjadi meski pemerintah klaim mereformasi sektor pertanian?*, dalam <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-45639796> (04/10/2018)

untuk pembangunan geotermal panas bumi seperti di kawasan hutan Gunung Slamet, hilangnya keragaman hayati seperti pembangunan PLTU di Batang, surat alih fungsi lahan yang bermasalah, dan berbagai persoalan agraria lainnya.²³

Konflik agraria di Indonesia sebenarnya masalah lama. Seperti yang dijelaskan oleh Tuong Vu dalam esainya, *Indonesia's Agrarian Movement: Anti-Capitalism at a Crossroads*, bahwa persoalan agraria bukanlah fenomena baru di Indonesia. Dekade pertama setelah kemerdekaan (1949), lanjut Tuong Vu, terjadi gerakan spontan oleh kaum petani yang tak punya tanah untuk menduduki tanah perkebunan. Kemudian pada 1960-an, Partai Komunis Indonesia (PKI) telah memimpin petani dalam kampanye untuk melakukan aksi kekerasan demi merebut tanah yang secara hukum menjadi milik mereka sesuai dengan Undang-Undang Pokok Agraria (Undang-Undang Pokok Agraria; UUPA).²⁴

Menanggapi persoalan agraria ini, maka ketika reformasi meletus pada 1998, muncullah beragam kelompok tani (*farmer's union*). Kelompok-kelompok tani yang mempunyai jaringan skala nasional di Indonesia yang lahir di awal-awal reformasi ini adalah *Federasi Serikat Petani Indonesia* (FSPI). Organisasi ini bergerak bersama dengan sejumlah LSM lainnya yang

²³ <http://bem.unsoed.ac.id/agra-kapital/> (29/06/2017)

²⁴ Tuong Vu, *Indonesia's Agrarian Movement: Anti-Capitalism at a Crossroads*, dalam <https://casprofile.uoregon.edu/sites/casprofile2.uoregon.edu/files/Indonesia%20Agrarian%20Movement%20Sept%2008.pdf> (akses:266/02/2019)

mempunyai *concern* pada persoalan yang sama baik yang berskala lokal maupun nasional di antaranya Konsorsium Pembaruan Agraria (KPA) yang didirikan pada pertengahan 1990-an. Kemudian juga organisasi lingkungan dan sumber daya alam, WALHI (Wahana Lingkungan Hidup Indonesia).

Para petani telah mendapatkan dukungan dan advokasi dari LSM-LSM ini bahkan juga mendapatkan pendampingan berkelanjutan dari NGO-NGO yang bergerak di bidang HAM dan bantuan hukum terutama di masa-masa Orde Baru, ketika iklim politik masih diwarnai oleh otoritarianisme dan represifisme.²⁵ Namun, meski sekarang Orde Baru telah tumbang dan digantikan oleh Orde Reformasi, persoalan agraria bukan berarti telah selesai. Alih-alih selesai, persoalan ini sekarang justru semakin krusial. Faktornya lagi-lagi adalah adanya kolaborasi kepentingan antara pemerintah dan pemodal, sehingga mengorbankan rakyat kecil, utamanya petani.

Di sinilah kemudian sistem ekonomi kapitalisme yang lebih berpihak kepada pemodal sejak dulu memang menjadi faktor utama lahirnya beragam ketimpangan, penindasan dan ketidakadilan terhadap masyarakat kecil. Dari persoalan-persoalan agraria tersebut salah satu penyebab utamanya tiada lain adalah semakin menggejalanya praktek-praktek kapitalisme di ranah perekonomian yang secara perlahan-lahan menyebabkan kepincangan dalam pembagian sumber-

²⁵ *Ibid*

sumber daya untuk membangun kemakmuran bersama.²⁶ Desain konstruksi sistem dan mekanisme kapitalistik inilah yang telah melahirkan banyaknya eksploitasi sumber-sumber ekonomi khususnya sumber daya alam, seperti tanah dan tambang, demi mengeruk keuntungan bagi segelintir orang, sehingga membuahkan dampak ekologis dan sosial yang luar biasa destruktif, di antaranya adalah rusaknya alam dan terjadinya peminggiran, marginalisasi dan segregasi secara sistematis dan masif terhadap masyarakat bawah.

Dengan problem seperti itu, maka persoalannya adalah di mana dan bagaimana peran agama? Dalam situasi yang timpang dan penuh ketidakadilan akibat penindasan kapitalisme itu, apakah agama sekedar mengurus persoalan-persoalan privat dan tersier; apakah agama sekedar bergerak mengurus Tuhan, surga, neraka, infotainment, jenggot, sunnah rasul, rambut gondrong, suara adzan, penistaan agama dan persoalan-persoalan artifisial lainnya? Apakah agama hanya cukup memerankan diri sebagai elemen pendukung dalam politik elektoral yang jauh dari nilai-nilai kerakyatan itu?

Dalam ketimpangan sosial akibat penindasan kapitalisme akut itu, agama di Indonesia, khususnya Islam, seharusnya mampu menjadi kekuatan yang efektif untuk melakukan transformasi sosial menuju kehidupan yang lebih adil, sejahtera, dan berkemanusiaan. Sebagai upaya untuk menuju cita-cita inilah kemudian

²⁶ <http://bem.unsoed.ac.id/agra-kapital/> (29/06/2017)

diperlukan sebuah landasan teoritik bernama teologi pembebasan sebagaimana yang diintrodusir oleh Asghar Ali Engineer. Dalam konsep teologi pembebasan ini, Islam nampak perlu diberi suntikan Marxisme yang berupa konsep Materialisme Historis dan Materialisme Dialektis untuk menegaskan nilai-nilai transformatif Islam ke dalam realitas praksis dan membawa orientasi perjuangan Islam pada dunia riil. Materialisme Historis dan Dialektis ini dibutuhkan juga sebagai landasan teoritik untuk melakukan kritik imanen atas nalar dan praktek-keagamaan umat Islam yang sekarang ini nampak semakin jauh dari semangat pembebasan sosial (*social liberation*).

Belakangan ini di Indonesia seringkali beredar isu penistaan agama. Namun penistaan agama yang sesungguhnya adalah ketika agama seringkali dipolitisir, diselewengkan, ditelikung, diperalat, dieksploitasi dan dimanfaatkan untuk kepentingan politik praktis, sehingga ruh agama sebagai pembebasan bagi mereka yang tertindas, penegak keadilan, pembangun persaudaraan dan pembela mereka yang lemah justru hilang musnah.

Daftar Pustaka

- Arif, Saiful (ed), *Pemikiran-Pemikiran Revolusioner*, Cet. I, Averroes malang bekerja sama dengan Pustaka Pelajar Yogyakarta, 2001
- Engineer, Asghar Ali, *Islam dan Teologi Pembebasan*, Cet. II, Terj. Agung Prihantoro, Pustaka Pelajar, 2000.

- _____, *Asal Usul dan Perkembangan Masyarakat Islam*, Terj. Imam . Baehaqie, Cet.I, Pustaka Pelajar dan kerjasama dengan Insist . Yogyakarta, 1999.
- Gutierrez, Gustavo, *Theologie de la liberation-perspectives*, Bruxelles: Lumen . Vitae, 1974
- Hanafi, Hassan, *Dari Akidah Ke Revolusi*, Terj.Asep Usman Ismail, Suadi Putro dan Abdul Rouf, Cet. I, Paramadina,2003
- Hatta, Mohammad, *Kumpulan Pidato II*, Jakarta: Inti Idayu Press, 1983
- Lowy, Michael, *Teologi Pembebasan*, Terj. Roem Topatimasang, Pustaka Pelajar. Bekerja sama dengan Insist,Cet.III, 2003
- Manfred, A.Z. (ed), *A Short History of The World*, Jilid I, Moscow, 1974
- Nisa, Nurun, *Asghar Ali Engineer: Al-Qur'an Untuk Perempuan dan Kaum. Tertindas dalam www.rahima.or.id*, akses:3/3/2012)
- Sikand, Yoginder, *Muslims in India Since 1947: Islamic Perspectives on Inter-. faith . Relations*, Routledge, 2004
- Utama, Abraham, *Mengapa konflik agraria terus terjadi meski pemerintah klaim. mereformasi sektor pertanian?*, dalam. <https://www.bbc.com/indonesia/indonesia-45639796> (04/10/2018)
- Vu,Tuong, *Indonesia's Agrarian Movement: Anti-Capitalism at a Crossroads*. dalam<https://casprofile.uoregon.edu/sites/casprofile2.uoregon.edu/2008.pd.f>.(akses:266/02/2019)

● 0% Overall Similarity

NO MATCHES FOUND

This submission did not match any of the content we compared it against.