KRITIK PERSPEKTIF

TEKS AGAMA

Luqman Abdul Jabbar, adalah putra dari al-Mukarram al-Ustaz H. Abdul Jabbar Joesoef. Ia lahir di kota Pontianak pada waktu yang relatif senada dengan urutannya sebagai putra kelima tanggal 25 Bulan 05 Tahun 1975 jam 10.35 WITA (saat itu Kalbar masih menggunakan WITA). Semasa kecilnya pernah tinggal di sebuah desa pesisir Selatan Kalimantan Barat, yang hingga kini dikenal dengan nama desa Padang Tikar. Sebuah desa kecil terisolir namun telah mengenal pendidkan Taman Kanak-kanak sejak tahun 1980 M. Namun sayang Luqman Abdul Jabbar, kini pendidikannya baru sampai pada S.2—yang ia peroleh di UIN Sunan Kaliga Yogyakarta dengan konsentrasi Studi al-Quran dan Hadits. Alhamdu li al-lâh, secara akademik Luqman Abdul Jabbar, telah melahirkan beberapa karya seperti, buku Teks & Kritik Wacana Gender (2009), buku Modul Pembelajaran al-Quran Hadits (2009, editor), buku Petunjuk Memasuki Tingkat Muttaqin (2010, editor), buku Argumen Hubungan Antar Agama (2010, editor), buku Petunjuk Penyelenggaraan Jenazah (2011, editor), buku Memfungsikan al-Quran Sebagai Pengobatan (2011), buku 'Ulum al-Quran: Metodologi Studi al-Quran (2011) dan buku ini Kritik Perspektif Teks Agama. Sementara karya-karya yang dalam bentuk artikel terpublikasi antara lain, Memilih Pemimpin Negara (Sebuah Tawaran Alternatif Perspektif al-Quran), Jurnal Khatulistiwa Edisi Maret Vol. 3 No. 2, tahun 2004. Menimbang Wajah Maskulin al-Quran, Jurnal Khatulistiwa Edisi Maret Vol. 3 No. 2, tahun 2006. Teks dan Otoritas Penafsir (Antara Relativitas Interpretasi Teks dan Perilaku Pemberangusan Sesama), Jurnal Khatulistiwa Edisi Maret Vol. 7 No. 1, tahun 2007. Hermeneutical Keys (Sebuah Metode Alternatif Dalam Studi Al-Quran Perspektif Farid Esack), Jurnal Albab Edisi Maret Vol. 3 No. 2, tahun 2007. Konsep Ilmu dalam Shahih Bukhari, Jurnal at-Turats Edisi Desember Vol. 4 No. 1, tahun 2009. Ta' dil Kolektif Terhadap Sahabat, Jurnal Albab Edisi Maret Vol. 4 No. 1, tahun 2010. Studi al-Quran: Telaah Singkat Pemikiran al-Maudûdiy, Jurnal Khatulistiwa Edisi September Vol. 10 No. 1, tahun 2010. Living Quran: Membaca Teks dari Dimensi Eksternal, Jurnal Zainal Abidin Syah Edisi Desember Vol. 2 No. 1, tahun 2010. Dan beberapa karya lain yang pernah dipublikasikan baik di media massa maupun forum-forum ilmiah lainnya.

STAIN PONTIANAK PRESS
STAIN Pontianak Press
(Anggota IKAPI)
Alamat Jl. Letjend Soeprapto No 19
Pontianak Telp/Fax. (0561) 734170

ISBN 978-602-7942-97-4

Luqman Abdul Jabbar

KRITIK PERSPEKTIF TEKS AGAMA

KRITIK PERSPEKTIF
TEKS AGAMA

LUQMAN ABDUL JABBAR

STAIN PONTIANAK PRESS

Kritik Perspektif Teks Agama

Luqman Abdul Jabbar

STAIN PONTIANAK PRESS

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam Terbitan
Kritik Perspektif Teks Agama
All rights reserved
@ 2013, Indonesia: Pontianak
Luqman Abdul Jabbar

Cover Designer
Setia Purwadi

Layout:
Fahmi Ichwan & M. Tisna Nugraha

Editor: Luqman Hakim

Publishing
STAIN Pontianak Press
Jl. Letjend Soeprapto No. 19 pontianak 78121
Tel./Fax. (0561) 734170

Cetakan Pertama, November 2013

Luqman Abdul Jabbar
Kritik Perspektif Teks Agama
Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2013
x+153 Pages. 15,5 cm x 23 cm

PENGANTAR PENULIS

al-hamdu li al-lâh rabbi al-'âlamîn sepatutnya diungkapan oleh seorang hamba muslim kepada Allah SWT., namun besarnya kebahagiaan dan haru yang dirasakan setelah tulisan ini terselesaikan, sepertinya tak dapat terwakilkan hanya dengan kata-kata tersebut, hanya harapan semoga Allah SWT. membimbing penulis untuk dapat selalu berterimakasih pada-Nya melalui jalan yang lain. Kemudian, kepada mereka yang telah ber-peran aktif untuk melahirkan karya sederhana ini, kiranya hanya ucapan terima kasih dan doa semoga Allah SWT. senantiasa mem-berikan ganjaran kebajikan kepada mereka.

Buku ini merupakan hasil renungan dan pembacaan panjang penulis, Luqman Abdul Jabbar, dari berbagai sumber referensi yang ada, dari yang klasik hingga kontemporer. Selain itu juga karena tuntutan kepedulian atas bahan referensi alternatif, yang dibutuhkan oleh banyak kalangan terpelajar khususnya dan komunitas di luar mereka yang membutuhkan.

Buku yang mengangkat judul "*Kritik Perspektif Teks Agama*" yang lahir dari pembacaaan dari berbagai bahan pustaka klasik dan kontemporer ini, secara umum memuat tema kajian seputar perkembangan kritik metode-metode pemahaman teks-teks Al-Qur'an, Hadits dan bahkan lainnya.

Akhirnya, maka melalui buku ini, diharapkan akan memberikan manfaat banyak bagi mereka yang ingin mengetahui dan sedang mendalami studi Al-Qur'an dan yang terkait.

Wa al-Lâhu A'lam.

Pontianak, 25 Mei 2013
ttd,

Penulis

PEDOMAN TRANSLITERASI

A. Simbol Huruf/Ejaan

ARAB	LATIN	ARAB	LATIN
أ	a/’	ض	dh
ب	b	ط	th
ت	t	ظ	zh
ث	ts	ع	‘
ج	j	غ	gh
ح	h	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	dz	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	و	w
ش	sy	ه	h
ص	sh	ي	y

B. Bunyi Panjang

â/Â	(a panjang)	contoh	المالك	al-Mâlik
î/Î	(i panjang)	contoh	الرحيم	ar-Rahîm
û/Û	(u Panjang)	contoh	الغفور	al-Ghafûr
ai	yâ’ sukûn di tengah	contoh	الغيب	al-Ghaibu
î/Î	yâ’ sukûn di akhir	contoh	مدرستي	Madrasatî
y	yâ’ syiddah di akhir	contoh	القوي	al-Qawiy
ya	yâ’ berharakat	contoh	اليمين	al-Yamîn
yu	yâ’ berharakat	contoh	اليسرى	al-Yusrâ

yi	yâ' berharakat	contoh	الميت	al-Mayyitu

C. Penulisan al-Qamariyah dan asy-Syamsiah

al-Qamariyah	di awal kalimat	contoh	المالك	Al-Mâlik
al-Qamariyah	di tengah kalimat	contoh	اليمين	al-Yamîn
asy-Syamsiyah	di awal kalimat	contoh	الرحيم	Ar-Rahîm
asy-Syamsiyah	di tengah kalimat	contoh	السميع	as-Samî'

DAFTAR SINGKATAN

subhânahu wa ta'âlâ	disingkat	swt.
shalla al-lâhu 'alaihi wa sallam	disingkat	saw.
'alaihi as-salâm	disingkat	as.
radhiya al-lâhu 'anhu	disingkat	ra.
halaman	disingkat	hlm.
tanpa tempat	disingkat	ttp.
tanpa tahun	disingkat	tth.
terjemahan	disingkat	terj.

DAFTAR ISI

Kata Pengantar
Pedoman Transliterasi
Daftar Singkatan
Daftar Isi

Bagian Kesatu: Teks dan Kritik Metodologi

I. Kritik Kesarjanaan Tafsir Al-Qur'an dalam Optik Goldziher (1850-1921 M)
   A. Pendahuluan
   B. Biografi Ignaz Goldziher
   C. Wajah Tafsir Al-Qur'an
   D. Penutup

II. Hermeneutik Teologis Bultmänn
   A. Pendahuluan
   B. *Lamhah* Biografi Rudolf Karl Bultmänn
   C. Hermeneutik Teologis Bultmänn dan Aplikasinya dalam Kajian Keislaman
   D. Penutup

III. "Anarkisme" Paul Karl Feyerabend; Dekonstruksi Kemapanan Metode dan Ilmu Pengetahuan
   A. Pendahuluan
   B. Sedikit Tentang Paul Karl Feyerabend
   C. Epistemologi Paul Karl Feyerabend
   D. Pergumulan Epistemologi Feyerabend (Postmodernisme) dan Modernisme
   E. Penutup

IV. Reinterpretasi Kitab Suci dalam Konteks Kekinian

Bagian Kedua : Membaca Teks dalam Pespektif Gender, Budaya dan Pluralisme

I. Refleksi Terhadap Hadits Misoginis; Kekerasan Terhadap Perempuan
   A. Pendahuluan
   B. Fenomena Kekerasan Domestik
   C. Agama dan Kekerasan Domestik
   D. Penutup
   A. Merajut Benang Putus Antar Agama
   B. Penutup

II. Ritus Agama-agama; Deskripsi dari Pluralitas Cara Beragama
   A. Pendahuluan
   B. Cara Beragama dalam Teori
   C. Genealogi Ritus Suci
   D. Praktek-Praktek Ritus Suci
   E. Penutup

III. *Nation State* dalam Al-Qur'an
   A. Pendahuluan
   B. Seputar Geneologi Terma *Nation State*
   C. Al-Qur'an dan *Nation State*
   D. Penutup

DAFTAR PUSTAKA

Bagian Satu

Teks dan kritik metodologi

IGNAZ GOLDZIHER (1850-1921 M); Kritik Perkembangan Metodologi Studi Al-Qur'an

A. Pendahuluan

Studi keislaman (*Islamic Studie*), termasuk secara spesifik studi Al-Qur'an, merupakan tradisi yang telah lama ada. Pada masa awalnya di kalangan muslim, ia diperuntukkan untuk membangun kesarjanaan guna memahami agama mereka sendiri. Kemudian berkembangan ke kalangan non-muslim dengan tendensi tujuan *pejorative* (merendahkan). Tetapi kemudian tendensi semacam ini menjadi pudar, meski tidak menutup kemungkinan masih ada juga yang tetap bertendi seperti itu.

Kelompok yang melakukan kritik studi Islam pada abad modern yang kemudian dikenal dengan kelompok Orientalis adalah mereka

yang melakukan kajian keislaman yang tumbuh dari tradisi Pencerahan Eropa dan ketertarikan pada budaya dan masyarakat Asia dan Afrika.

Dari kajian Asia dan Afrika, atau biasa pula disebut dengan istilah studi ketimuran, mengeser minat para orientalis—termasuk Goldziher dalam hal ini—tidak hanya pada aspek budaya yang masyarakat Asia dan Afrika miliki, tetapi juga kepada aspek keagamaan yang mereka anut, yang tentunya dalam budaya masyarakat timur ikut juga memberi warna bagi pertumbuhan budaya.

Islam, sebagai agama yang paling banyak dianut oleh masyarakat belahan timur bumi ini, merupakan agama teks, karena itu peradaban umat Islam pun tidak mungkin melupakan sentralitas teks, Al-Qur'an dan Sunnah[1].

B. Biografi Ignaz Goldziher

Ignaz Goldziher, ialah seorang tokoh orientalis yang lahir di Szekesfeherva, Hongaria pada 22 Juni 1850. Ia besar dilingkungan keluarga Yahudi ekslusif—tidak seperti Yahudi Eropa yang sangat fanatik pada saat itu—dan terpandang serta memiliki pengaruh luas[2].

Perjalanan studi Goldziher memang cukup mengesankan, dan wajar jika kemudian ia menjadi tokoh besar yang berpengaruh luas di kalangan orientalis bahkan para sarjana muslim. Sejak usia belia saja, dua belas tahun, ia telah menulis kajian mengenai asal-usul dan waktu yang tepat bagi ibadahnya orang-orang Yahudi yang disebut *Piyyuts*. Sementara di usia enam belas tahuan

Goldziher memulai pendidikan tingginya dari Budaphes kemudian melanjutkan ke Berlin, namun setahun kemudian ia pindah ke Universitas Leipzig. Di sini kerja intelektualitas mulai muncul, terutama setelah ia bersentuhan langsung dengan tokoh orientalis

[1]Lihat, Abu Zaid, Nasr Hamid. *Hermeneutika Inklusif*. 2004. cet. I. (Yogyakarta: LKiS). h. vii.

[2] Lihat, Badawi, Abdurrahman. *Eksiklopedi Tokoh Orientalis*. 2003. (Yogyakarta: LKiS). h. 129. dan lihat, Darmalaksana, Wahyudin. *Hadis di Mata Orientalis*. 2004. (Bandung: Banang merah Press). h. 90.

ternama, Fleisser. Di bawah bimbingan Fleisser, Goldziher berhasil memperoleg gelar doktoral tingkat pertama tahun 1870, tentu ini di usia yang sangat muda yaitu sembilan belas tahun, dengan topik kajiannya "*Penafsir Taurat yang Berasal dari Tokoh Yahudi abad Tengah*"[3].

Setamatnya dari Leipzig, ia kemudian kembali ke Budaphes dan mendapat tawaran menjadi aisten guru besar universitas ini tahun 1872. Tetapi tak lama kemudian, ia memperoleh tugas dari Kementerian Ilmu Pengetahuan untuk melanjutkan studi ke Wina dan Leiden, yang kemudian disusul pula tugas studi ekspedisi ke kawasan Timur. Sebab tugas terakhir ini ia pun menetap sementara di Kairo, Mesir, lalu Suria dan Palestina. Dari ketiga tempat ia berdomisili tersebut, Kairo adalah tempat yang sangat memberi manfaat banyak bagi peningkatan keinmuannya, sebab di kota ini, melalui Universitas al-Azhar, ia melakukan tukar kajian[4].

Kemudian, ketika ia diangkat sebagai pimpinan Universitas Budaphes, ia sangat menekankan kajian peradaban Arab khususnya agama Islam. Gebrakan inilah yang melambungkan nama Goldziher di negeri asalnya. Sementara di luar negeri ia berkiprah menjadi anggota kehormatan dari akademi-akademi, delapan perkumpulan orientalis dan tiga perkumpulan sarjana di laur negeri. Selain itu ia juga masuk sebgai anggota *Royal Asiatic Society, Asiatic Society of Begal, The British Academy* dan *The American oriental Society*[5].

Adapun karya-karya ilmiah Goldziher yang telah dipublikasi-kan antara lain, seperti *Die Zahiriten, Ihr Lhrsystem und Geschicte* (Leipzig 1884) tentang perkembangan sejarah aliran Zahiri, *Vorlesungen den Islam* (Heideberg 1910) tentang pengantar untuk memahami teologi dan hukum Islam, *Muhammedanische Studien* tentang sejarah agama Islam

[3] Lihat, Badawi, Abdurrahman. *Eksiklopedi Tokoh Orientalis*. 2003. (Yogyakarta: LKiS). h. 129.

[4] Lihat, Badawi, Abdurrahman. *Eksiklopedi Tokoh Orientalis*. 2003. (Yogyakarta: LKiS). h. 129.

[5] Lihat, Badawi, Abdurrahman. *Eksiklopedi Tokoh Orientalis*. 2003. (Yogyakarta: LKiS). h. 129. dan lihat, Darmalaksana, Wahyudin. *Hadis di Mata Orientalis*. 2004. (Bandung: Banang merah Press). h. 92.

secara umum dan lebih khusus tentang hadits, *Die Richtungen Der Islamichen Koran Auslegung* (Leiden 1921) tentang pro dan kontra tafsir sebagai disiplin dalam khazanah intelektual Islam, dan lain-lain. Dari kesemua karya tersebut, karya Goldziher yang penulis ungkap di akhir, adalah merupakan acuan yang penulis jadikan dalam mendiskripsikan pandangan Ignaz g, tentang perkembangan perjalanan tafsir Al-Qur'an di kalangan sarjana muslim[6].

C. Wajah Tafsir Al-Qur'an

Goldziher, seperti orientalis Jerman lainnya dalam studi Islam, memiliki tradisi keilmuan yang kuat dan berkembang. Ada dua generasi orientalis menurut Jacques Wardenburg yang masih eksis melakukan penelitian dan kajian Islam. Generasi pertama adalah Theodor Noldecki (1836-1930 M), Julius Wellhausen (1844-1918 M) dan termasuk tokoh yang dibahas dalam artikel ini, Ignaz Goldziher (1850-1921 M). Sedangkan generasi kedua ialah seperti Holmut Ritter (1882-1971 M), Karl Brockelmann (1868-1956 M) dan Hans Heinrich Scheider (1896-1957 M).[7]

Secara khusus setidaknya ada lima aspek yang menjadi titik fokus kajian Goldziher dalam kritiknya terhadap kesarjanaan tafsir Al-Qur'an. Yaitu tafsir priode klasik, tafsir dalam perspektif teologi rasional, tafsir dalam perspektif tasawuf, tafsir dalam perspektif sekte keagamaan dan tafsir era kebangkitan.

1. Tafsir *bi al-Ma'tsur*

Di priode klasik, dalam hal ini Goldziher banyak menyoroti wajah tafsir *bi al-ma'tsur*[8], karena *ya* memang tafsir yang berwajah inilah

[6] Lihat, Darmalaksana, Wahyudin. *Hadis di Mata Orientalis*. 2004. (Bandung: Banang merah Press). h. 92.

[7] Lihat, Waardenburg, Jacques. *Studi Islam di Jerman* (terj.). dalam *Peta Studi Islam: Orientalisme dan arah baru Kajian Islam di Barat*. 2003. cet. I. (Yogyakarta: Fajar Pustaka baru). h. 5-6.

[8] Tafsir bi al-ma'tsur, adalah tafsir dengan menggunakan hadis sebagai parameternya, tafsir ini bagi mereka dapat disaksikan keshahihannya, yakni tafsir yang disandarkan pada "ilmu"

yang berkembang pesat didekade beberapa tahun klasik ini. Menurut Goldziher, pada akhir abad satu bahkan masuk abad kedua hijriah, keberanian untuk melakukan tafsiran terhadap Al-Qur'an yang lebih produkti dan tidak kaku, merosot drastis—dengan tidak mengatakan mengalami kejumudan—terlebih para pemimpin Islam yang sangat bertaqwa meletakkan tanda-tanda peringatan dan rambu-rambu untuk menjauhi hal itu demi kemaslahatan agama bahkan kesibukan untuk bergelut dengan penafsiran hanya dilihat dengan pandangan penuh kesangsian (skeptis).

Sebagai contoh, Goldziher memberikan beberapa kasus yang terkait dengan persoalan ini. Antara lain seperti kasus Umar bin Khaththab, yang merefleksikan ketidaksenangannya terhadap usaha spekulasi pemikiranuntuk memberikan penafsiran ayat-ayat *mutasyabih* dalam Al-Qur'an. Sebuah periwayatan yang Goldziher kutip dari *taj al-'arusy*, tentang seorang laki-laki bernama Ibnu Shabigh yang datang bertanya kepada khalifah Umar tentang ayat *mutasyabih*, hal ini ditanggapai Umar mengirim utusan untuk memukulnya dengan batang kurma hingga kulit punggungnya terkelupas. Hukuman ini tidak hanya berhenti sampai di situ, namun setelah laki-laki tersebut sembuh, hukuman serupa kembali diulang hingga tiga kali, hukuman ini tidak sampai yang keempat kalinya sebab ada semacam permohonan pengampunan dan harapan agar dirinya dibebaskan, yang akhirnya iapun dibebaskan[9].

Kasus lain adalah, Sa'id bin Jubair (w. 95 H/753 M), memberi tanggapan kepada seorang laki-laki yang memintanya untuk menafsirkan sebagian ayat Al-Qur'an "Kalau kamu mau bersanding dengan ku, itu akan lebih baik bagimu daripada kamu menanyakan hal itu". Begitu pula kasus al-Ashmu'i (w. 216 H/831 M), yang sangat

---

yaitu tafsir yang dapat ditetapkan bahwa Nabi sendiri atau sahabatnya yang bersentuhan langsung dalam wilayah pengajaran hal itu telah menjelaskannya dengan penjelasan makna Al-Qur'an dan dalalah-nya. Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*. (terj.). 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 35

[9] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*. (terj.). 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 32.

menjauhi usaha penafsiran Al-Qur'an dikarenakan ketakwaan dan kewaraannya[10].

Jikalah, yang dimaksudkan dengan tafsir *bi al-ma'tsur,* sebagaimana yang termuat dalam *footnote* nomor 8 artikel ini, maka menurut Goldziher, itu semua adalah tidak mungkin. Pada tataran sahabat, seperti Ibnu Abbas[11], yang dikenal kompeten dalam penafsiran Al-Qur'an, masih saja banyak menggunakan unsur-unsur lain selain hadis sebagai alat analisisnya. Sahabat yang didoakan Nabi saw. sebagai seorang yang ahli agama dan tafsir ini, dengan tidak ragu menggunakan akal sehat, pengalaman religiusnya, pemahaman orang yang mahir dalam bahasa Arab dan sastranya[12] dan bahkan juga ia tidak sungkan menjadikan dua muallaf yang berasal dari Yahudi, yaitu Ka'ab al-Ahbar dan Abdullah bin Salam, sebagai referensi tafsirnya.

Menanggapi hal tersebut, meskipun kedua orang tersebut telah mengalami proses konversi agama, menurut O. Loth, dengan demikian sebenarnya dalam mazhab Ibnu Abbas terdapat persentuhan dengan agama Yahudi. Seperti pada kasus perselisihan antara Ibnu Abbas dan Amr bin al-'Ash tentang perbedaan qiraat **من لدنى** pada ayat 76 surat al-Kahfi, apakah dibaca dengan menggunakan *tasydid* pada huruf *nun* atau tidak. Untuk pemecahannya kedua sahabat ini sepakat menemui Ka'ab bin al-Ahbar guna me-nyelesaikan perselisihan tersebut[13].

Bagi Goldziher, tafsir *bi al-ma'tsur* itu sebenarnya tidak ada yang utuh. Karena itu, menurutnya ada banyak varian tafsir yang dihasilkan oleh para sahabat, bahkan tidak sedikit pula di antara mereka yang berbeda bahkan terkesan saling bertentangan. Dengan demikian,

---

[10] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*. (terj.). 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 32.

[11] Ada banyak pujian dan sanjungan yang dilemparkan kepada tokoh figuran tafsir Al-Qur'an ini, ia merupakan mukjizat tafsir dan lautan ilmu, tinta umat serta ia juga menyandang gelar tarjuman Al-Qur'an. Ibnu Qais al-Tuqayyat, menyatakan bahwa Ibnu Abbas adalah tinta Allah yang menerangi dengan ilmunya ketika para ulam tidak mengetahui penjelasan yang shahih. Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*. (terj.). 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 38.

[12] Lihat, as-Sid, Muhammad 'Ata. *Sejarah Kalam Tuhan*. 2004. cet. I. (Bandung: Teraju). h. 241.

[13] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*. (terj.). 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 39

perbedaan itu selayaknya dipandang sebagai hal wajar dan setara, perbedaan tidak dipandang sebagai perbedaan dengan konklusi gradual. Karena itu, firman Allah "Allah lebih mengetahui apa yang dikehendakinya " merupakan bangunan emosi bagi para penafsir bahwa hendaknya tidak ada keberpihakan pada satu penafsiran di antara sekian banyak penafsir, dengan itu pula, tambah Goldziher, wajar adanya tafsir yang multi interpretatif[14].

2. Tafsir Dalam Perspektif Teologi Rasional

Mu'tazilah, adalah keterwakilan yang menjadi sorotan Goldziher dalam mengungkap perkembangan Al-Qur'an dalam perspektif teologi rasional, sebab pesatnya perkembangan pemikiran yang bercorak rasionalis adalah sebab dimotori oleh komunitas Mu'tazilah ini. Karena itu dalam kajian studi Al-Qur'annya, Mu'tazilah senantiasa mengedepankan rasio untuk menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, terutama ayat-ayat *mutasyabihat.*

Dari penelusuran Goldziher atas kitab-kitab tafsir yang bercorak perspektif Mu'tazilah, ia menemukan karya Abu Bakar al-'Asham (w. 850 M), Ubaidillah bin Muhammad bin Jarwi (w. 797 M), Abu Muslim Muhammad bin Bakr (w. 974 M), satu abad kemudian disusul tafsir karya Abu Abd as-Salam al-Qazwaini. Namun sayang semua karya tafsir tersebut menurut Goldziher, tidak lagi ditemukan. Untunglah ada satu yang lain di masa awal Mu'tazilah, yaitu karya Abu Qasim Ali bin Thahir al-Murtadha (966-1044 M)[15].

Abi Ali al-Juba'i, seorang tokoh dan pimpinan lama aliran Mu'tazilah adalah sandaran al-Murtadha dalam upaya penafsiran Al-Qur'annya. Ia menyukainya karena menggunakan kerangka perspektif linguistik, yang merupakan prinsip yang sangat penting sejak awal penafsiran Mu'tazilah. Karena itu metode linguistik merupakan prinsip yang menjadi orientasi pada *ta'wil* al-Murtadha. Karya al-Murtadha ini

[14] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 45.
[15] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 135.

merupakan satu-satunya rekaman yang tersisa pada studi linguistik pada masa itu, yang kental sastra Arabnya[16].

Setelah al-Murtadha, satu abad kemudian ada satu lagi karya tafsir yang menurut Goldziher, sangat baik, mampu melampaui kitab-kitab sebelumnya yang terlalu panjang lebar dan bertele-tele bahkan telah memperoleh pengakuan yang cukup signifikan baik dari kawan maupun lawan, yaitu *al-Kasysyaf 'an Haqaiq Ghawamidh al-Tanzil*, karya Mahmud bin Umar az-Zamakhsyari[17]. Kitab ini tambah Goldziher, merupakan sampel kitab dari komunitas Mu'tazilah.

Dalam penafsirannya, az-Zamakhsyari menemukan prinsip metodologis yang ia peroleh dari interpretasinya terhadap Q.S. Ali Imran: 7[18],

هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۘ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ

"Dia-lah yang menurunkan al-Kitab kepada kamu di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamât, itulah pokok-pokok isi Al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyâbihât, adapun orang-orang yang dalam benak pikirannya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebagian ayat-ayat yang mutasyâbihât darinya untuk menimbulkan fitnah, untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah dan orang-orang yang ilmunya mendalam, yang

[16] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 138.
[17] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 142.
[18] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 151.

berkata: "kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyâbihât, semuanya itu dari sisi Tuhan kami", dan hanya orang-orang yang berakallah yang dapat mengambil pelajaran (darinya).”

Muhkamat, dalam perspektif az-Zamakhsyari adalah ayat-ayat yang jelas ungkapannya, terpelihara dari makna-makna yang samar, karena itu ayat *muhkamat* tidak mungkin menerima penafsiran lain selain makna tekstualnya. Sedangkan *mutasyabihat* adalah ayat-ayat yang mengandung banyak alternatif penafsiran makna.

Menurut az-Zamakhsyari, ayat-ayat *muhkamat* seharusnya dijadikan landasan dalam menafsirkan ayat-ayat *mutasyabihat*. Dan adanya dua dimensi *muhkamat* dan *mutasyabihat*, maka baginya itu adalah sebuah kewajaran. Karena jika seluruhnya *muhkam*, tentu manusia akan bergantung padanya karena kemudahannya, mereka tidak lagi membutuhkan apa yang dinamakan perenungan dan pengujian[19].

Untuk itu, metode analisis linguistik adalah kerangka aturan yang dapat menjawab tuntutan tersebut. Pada metode ini seorang *mufassir* berusaha untuk menerangkan makna yang mengandung keraguan pada teks Al-Qur’an dengan semangat kalam Mu'tazilah. Menafsirkan Al-Qur’an dengan rasio merupakan salah satu sarana yang amat membantu bagi tafsir Mu'tazilah. Dan Al-Qur’an mencakup seluruh mekanisme alternatif yang berlaku dalam keindahan *balaghah*, *majaz*[20], perumpamaan dan sebagainya. Kemudian dari aspek-aspek linguistik inilah maka ungkapan-ungkapan yang mengandung *tasybih* dapat ditafsirkan secara sempurna. Misalnya Q.S. *al-Qiyamah*: 22-23:

---

[19] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*. (terj.). 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 152.

[20] Pada dasarnya metode *majazi* ini bukan metode yang murni lahir dari Mu'tazilah, tetapi metode ini merupakan hasil modifikasi yang diperoleh dari para pendukung aliran ahli hadits dan para ulama yang luhur. Jika para pendukung aliran hadits dan ulama luruh mempergunakan metode ini untuk memaknai teks-teks tertentu yang mengandung ungkapan *tasybih*, namun dalam tradisi Mu'tazilah metode ini dipergunakan untuk mengungkap seluruh wilayah ungkapan-ungkapan Al-Qur’an yang menunjukkan pada *tasybih*. Seperti aspek-aspek yang terkait dengan ketuhanan dan sejumlah konsepsi teologis lainnya.

وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ . إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ .

"Wajah-wajah (orang-orang mukmin) pada hari itu berseri-seri. Kepada Tuhannyalah mereka melihat."

Pada ayat ini menurut Mu'tazilah bukanlah melihat Allah, sebagaimana yang didengung-dengungkan oleh aliran *ahl as-sunnah*, tetapi suka atau cinta kepada Allah. Karena kata *nadzirah* yang merupakan bentuk *musytaq* kata *nazdara* tidak hanya berarti melihat secara material, tetapi juga bermakna kerinduan terhadap sesuatu.

Menurut Goldziher, ada perdebatan agama tentang interpretasi Al-Qur'an di berbagai kelompok arus pemikiran keislaman yang kemudian dikenal dengan istilah mazhab. Tampak perdebatan tersebut, disayangkan terdapat di antara mereka berlanjut kepada pembelaan mazhab, hingga menyerang dengan tujuan memperkuat komunitas mereka yang juga mendasarkan argumentasi menggunakan Al-Qur'an. Sehingga mereka kemudian melakukan penyalahgunaan tafsir yang hanya satu atau satu versi tafsir saja yang dipegang dan diakui, sekalipun mereka tidak percaya dan jauh dari segala hal yang dibicarakan. Goldziher bahkan menambahkan mengutip pernyataan Ubaidillah bin Hasan al-Anbari, bahwa:

> "Sesungguhnya Al-Qur'an meniscayakan perbedaan interpretasi. Pendapat tentang takdir adalah benar, dan ia memiliki dalilnya dalam Al-Qur'an. Pendapat tentang paksaan Allah pada manusia (*al-ijbar*) juga benar, dan ia mempunyai landasannya dalam Al-Qur'an. Karena satu ayat barangkali mempunyai dua bentuk makna yang berbeda dan mengandung dua makna yang saling bertentangan."[21]

3. Tafsir Dalam Perspektif Tasawuf

[21] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'), h. 199.

Sulit bagi para sufistik Muslim untuk menemukan ide-ide tasawuf dalam Al-Qur'an, untuk melihat ide-ide kebenaran yang bersumber dari orang-orang yang membawa kitab suci kepada kebenaran aliran agama dan filsafat mereka. Kesan inilah yang didapat Goldziher dari mengkaji tafsir perspektif tasawuf ini.[22]

Komunitas ahli tasawuf Islam menggunakan metode ta'wil untuk menafsirkan Al-Qur'an. Ini karena Al-Qur'an dan Syari'ah tidak memberikan petunjuk apa pun secara detail atau mengungkapkan artinya hanya melalui pengucapan kata-kata secara tekstual saja, tetapi ide yang lebih dalamnya justru tersembunyi di balik petunjuk pengucapan teks. Arti sebenarnya dari turunnya "Kalam Tuhan" tidak berhenti pada apa yang tampak dari ungkapan dalam teks semata.[23]

Dalam menafsirkan Al-Qur'an, terutama menafsirkan ayat-ayat yang berhubungan dengan ketuhanan, zat, sifat ataupun perbuatan Tuhan. Para sufi Islam senantiasa melihat sifat-sifat ketuhanan yang ada dalam Al-Qur'an dengan perhatian penuh, untuk memeliharanya dalam satu integralitas atau beberapa hal lain dari dua hal berbeda. Misalnya Q.S. *al-Furqan*: 25-26,

وَيَوْمَ تَشَقَّقُ ٱلسَّمَآءُ بِٱلْغَمَـٰمِ وَنُزِّلَ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ تَنزِيلاً . ٱلْمُلْكُ يَوْمَئِذٍ ٱلْحَقُّ لِلرَّحْمَـٰنِ ۚ وَكَانَ يَوْمًا عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ عَسِيرًا .

"*Dan ingatlah hari ketika langit pecah belah mengeluarkan kabut putih dan diturunkanlah malaikat bergelombang. Kerajaan yang sesungguhnya pada hari itu adalah milik Allah Yang Maha Pengasih.*"

Sebab digunakannya sifat kuasa dan sifat pengasih Tuhan pada ayat di atas, dan tidak dipergunakannya sifat kuasa dan sifat perkasa,

[22] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 201.
[23] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 202-203.

adalah untuk menunjukkan bahwa ungkapan kelembutan dan kelunakan digunakan untuk menerangkan dan mendorong manusia yang terjatuh dalam keputusasaan sebagaimana biasanya untuk menunjukkan bahwa rahmat Allah selalu ada dalam tragedi yang paling parah dan keras sekalipun[24].

Secara spesifik, ada kitab tafsir yang dijadikan contoh penafsirannya oleh Goldziher terhadap perspektif tasawuf ini, yaitu karya ulama sufi Andalusia, Muhyiddin Ibnu 'Arabi (wafat 638 H/1124 M), sebuah kitab bertulis dengan judul popler *al-Futuhat al-Makkiyyah*, Ensiklopedi ilmu terkait metode sufinya yang terdiri dari 560 Bab.

Suatu hal yang menarik yang diungkap oleh Goldziher, bahwa Ibnu 'Arabi mengakui dalam bukunya ini bahwa ia tidak dapat menguak rahasia-rahasia yang terkandung di dalamnya dengan penggunaan akal murni tetapi ia menerima melalui ilham yang diperoleh di tengah-tengah *thawaf*-nya di Ka'bah.

Berdasarkan penelusuran Goldziher dari kitab tersebut, terdapat sedikit perbedaan tawaran metode tafsir Ibnu 'Arabi dengan *ta'wil*, yaitu *tathbiq* (aplikasi) yaitu penghadapan dan penjajaran. Ada dua langkah dalam melakukan *tathbiq*, pertama-tama tafsir sufi menyingkap makna hakiki yang tersimpan di balik kalimat yang nampaknya ia bukan makna yang ditunjukkan (tekstual), kedua memproteksi makna *lafdziyah zhahir* dengan memberikan porsinya secara memadai.

Metode *ta'wil* yang dipergunakan oleh Ibnu 'Arabi adalah dengan cara melakukan analisis linguistik terhadap asal-muasal (derivasi) kata. Ibnu 'Arabi dalam beberapa kesempatan termasuk dapat dikatakan relative sangat berani dalam berbagai pandangan dan komentar, hal tersebut disebabkan penafsirannya yang kontroversial dan berseberangan dengan doktrin positif, yang semua itu dia uraikan dengan berpijak pada pendekatan *i'tibar*. Sebagai contoh adalah hukum yang melarang wanita tidak memakai tutup kepala dalam melaksanakan shalat. Dalam

[24] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 234-235.

tafsirannya, seorang wanita dalam *i'tibar*-nya adalah jiwa, dan kepala adalah lambang dari kepemimpinan. Maka wajib bagi jiwa untuk menutup kepalanya sebagai bentuk kerendahan hati menutup simbol kepemimpinannya dan ke-aku-an di hadapan Allah SWT., termasuk juga menghilangkan segala bentuk sifat-sifat negative, seperti sombong, berbesar diri, bangga dengan status diri dan sebagainya, yang kemudian menggantinya dengan rasa kerendahan hati dan ketundukan diri di hadapan Allah SWT.

4. Tafsir Dalam Perspektif Sekte Keagamaan

Kemunculan sekte-sekte keagamaan dalam Islam disebabkan oleh perbedaan politik dan kontroversi perspektif atas persoalan teologis, meskipun ada juga yang hanya muncul karena perbedaan perspektif teologis. Seperti Syi'ah, Khawarij, Ahl as-Sunnah, Mu'tazilah, Qadariyah, Murji'ah dan lain-lain. Karena perbedaan di antara mereka begitu besar, perbedaan tersebut pada akhirnya tidak hanya menimbulkan keresahan sosial, tetapi juga memberi warna yang relatif kusam pada hubungan antara mereka dengan Al-Qur'an dan As-Sunnah.

Dari sekian sekte yang ada tersebut, Syi'ah dan Ahl as-Sunnah adalah dua sekte yang menjadi sorotan tajam dan saling dihadapkan oleh Goldziher, dalam studi tafsirnya ini. Menurut Goldziher, masuknya kepentingan sekte keagamaan serta prinsip-prinsip dasar Syi'ah ke dalam penafsiran Al-Qur'an adalah disebabkan karena secara langsung maupun tidak, para tokoh agama sekte ini belum mengupayakan secara sungguh-sungguh dan proporsional untuk menetapkan prinsip-prinsip dasar yang membedakan keyakinan keagamaan dan politik mereka sebagai ketetapan secara definitif dalam Al-Qur'an. Sedangkan apa yang menjadi perbedaan saat itu awalnya hanya terbatas pad upaya-upaya pada penolakan terhadap kepemimpinan Ahl as-Sunnah dengan melakukan rongrongan dan mencela atas berdirinya kekhalifahan di bawah hegemoni sejarah

dinasti Umayyah dan Abbasiyah. Bahkan pembelaan yang subjektif ini berkembang pada keyakinan pencapaian derajat ke-*ilahi*-an Ali dan para imam mereka serta keyakinan datangnya imam Mahdi ke dunia nyata yang sekarang menurut mereka tersembunyi di "dunia maya", ini merupakan sebuah keistimewaan perspektif yang di luar kewajaran menurut Goldziher[25].

Tentang bagaimana interaksi serta perspektif-perspektif Syi'ah tentang Al-Qur'an dan segala aspek yang mengitarinya, Goldziher menjelaskan dengan memaparkan beberapa hal seputar keberadaan *mushhaf 'utsmani* dan aspek-aspek terkait di sekitarnya serta metode Syi'ah dalam menafsirkan Al-Qur'an. Semua perspektif Syi'ah tentang hal tersebut dihadapkan Goldziher dengan perspektif Ahl as-Sunnah, karena memang perbedaan yang kental dan tajam adalah perspektif dari dua sekte ini, Syi'ah dan Ahl al- Sunnah[26].

Menurut Goldziher, meskipun ada sebagian dari pengikut sekte Syi'ah yang mengakui validitas *mushhaf utsmani* namun sebagian besar mereka adalah meragukannya. Mereka meyakini *mushhaf utsmani* yang dinisbatkan kepada Al-Qur'an yang di bawa Nabi Muhammad saw. mengandung banyak perubahan dan tambahan yang signifikan.

Dari penelusuran Goldziher, bahwa Al-Qur'an yang diyakini oleh sekte Syi'ah sebagai yang paling benar, lebih banyak dan lebih panjang daripada Al-Qur'an yang sekarang tersebar banyak di kalangan muslim seluruh dunia. Karena itu menurut Syi'ah, sebagai bukti atas argumentasi tersebut, dahulu surah al-Ahzab itu jumlah ayatnya tidak kurang dari jumlah ayat dalam surah al-Baqarah yang mencakup 268 ayat tetapi kemudian dalam *mushhaf utsmani* berkurang menjadi 73 ayat, surah an-Nur dahulu lebih dari 100 ayat sekarang berjumlah 64 ayat dan surah al-hijr dahulu berjumlah 190 ayat sekarang menjadi 99 ayat. Tidak adanya ayat-ayat tersebut adalah karena—menurut Syi'ah—–niat buruk dari sekte Ahl as-Sunnah sebab ayat-ayat tersebut mengandung

[25] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 286.
[26] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 293.

pujian terhadap Ali bin Abi Thalib, seorang sahabat Nabi mereka tokohkan dan agung-agungkan sebagai imam dari para imam[27].

Di perpustakaan Bankipore India, ada sebuah manuskrip Al-Qur'an yang di dalamnya terdapat surah dan ayat yang tidak terdapat dalam *mushhaf 'utsmani*, di dalamnya terdapat surah "an-Nuraim" yang berjumlah 41 ayat dan surah-surah yang bercorakkan sekte Syi'ah seperti surah "al-Wilayah" yang berisikan tentang kewalian Ali bin Abi Thalib ra. dan para imam. Seluruh tambahan surah yang berasal dari sekte Syi'ah kemudian dipopulerkan oleh W.St. Clair Tisdall dalam bahasa Inggris, tapi sayang disini Goldziher tidak mengkaji lebih jauh sejauh mana autentisitas Al-Qur'an ini, dan apakah pernah dan tetap dijadikan oleh sekte Syi'ah sebagai Al-Qur'an landasan mereka?[28].

Selain itu, sebenarnya dahulu ada korpus Al-Qur'an yang diyakini lebih shahih oleh kalangan Syi'ah Baghdad (398 H/1007 M), korpus ini adalah *mushhaf Abdullah bin Mas'ud*, *mushhaf* ini menurut Goldziher tidak mendapat perlakuan yang baik oleh khalifah Ustman, sebab *mushhaf* ini memiliki kecenderungan terhadap sekte Syi'ah, yang juga merupakan lawan politik Utsman. Namun sayang, tidak diketahui problem dasarnya apakah karena pertentangan mazhab semata atau penambahan-penambahan yang banyak dan atau pengubahan-pengubahan yang terlalu jauh, yang jelas *mushhaf Abdullah bin Mas'ud* ini dibakar, berdasarkan keputusan mahkamah ulama Ahl as-Sunnah.

Dahulu, sebelum ada pemberangusan terhadap *mushhaf-mushhaf* selain *mushhaf 'utsmani* terdapat pula *mushhaf 'ali. Mushhaf* ini merupakan *mushhaf* Al-Qur'an yang lebih dahulu dihimpun, yang disusun berdasarkan urutan turunnya Al-Qur'an. Berdasarkan hadits yang dibuat oleh sekte Syi'ah, bahwa Ali ra. telah menyusun Al-Qur'an menjadi tujuh himpunan. Induk dari himpunan tersebut adalah surah al-Baqarah, Ali 'Imran, an-Nisa', al-Maidah, al-An'am, al-A'raf dan al-

[27] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 294.
[28] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 295.

Anfal. Setelah induk-induk pembuka surah dari tiap-tiap himpunan ini, lalu dihadirkan surah-surah lain secara berurutan[29].

Dengan hadirnya *mushhaf 'ali* lebih dahulu dari pada *mushhaf 'utsmani,* menjadi alasan pembantahan sekte Syi'ah atas Ahl as-Sunnah yang mengatakan bahwa mereka telah merubah Al-Qur'an, bagaimana mungkin yang dahulu merubah yang baru. Atas dasar itu semua, menurut Syi'ah seorang muslim harus mau menerima kelemahan dan kekurangan teks *mushhaf 'utsmani* tersebut, dan harus memilih penafsiran yang shahih atas teks Al-Qur'an melalui dan menurut perspektif Syi'ah.

Penafsiran yang dilakukan sekte Syi'ah, menurut Goldziher, sangat bercorak sectarian, yaitu penafsiran yang berdasarkan kepada keshahihan menurut mereka semata. Syi'ah sangat menjunjung apa yang mereka pahami dengan konsep *imamiyah,* karena itu pula otoritas penafsiran di kalangan sekte Syi'ah sangat gradual, mulai dari Nabi, Ali bin Abi Thalib kemudian disusul oleh para imam.

Ada beberapa kitab tafsir yang lahir dari komunitas sekte Syi'ah ini, pada abad kedua Hijriyah terdapat kitab karya amam al-Jabir al-Ju'fi (w. 128 H/745 M) namun kemudian kitab ini tidak ditemukan lagi, kemudian pada abad ketiga dan keempat yaitu kitab *Bayan as-Sa'adat fi Maqam al-'Ibadah* karya as-Sulthan Muhammad bin Hajar al-Bajkhti yang dicetak di Teheran pada tahun 314 H[30].

Secara metodologis terkadang sekte Syi'ah menggunakan metode *majazi* (metaforis) dan *isyari* (simbolik) dalam menafsirkan Al-Qur'an. Seperti tafsiran mereka pada Q.S. al-Baqarah: 67,

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تَذْبَحُوا۟ بَقَرَةً ۖ قَالُوٓا۟
أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا ۖ قَالَ أَعُوذُ بِٱللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ .

[29] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 296-297.

[30] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 303.

"Dan (ingatlah), ketika Musa berkata kepada kaumnya: "sesungguh-nya Allah menyuruh kamu menyembelih seekor sapi betina," mereka berkata: "apakah kamu hendak menjadikan kami buah ejekan? "Musa menjawab: "Aku berlindung kepada Allah agar tidak menjadi salah seorang dari orang-orang yang jahil."

Pada ayat ini, maksudnya tak lain adalah ditujukan kepada 'Aisyah, istri Nabi dan musuh imam Ali ra. menurut Goldziher, apa yang ditafsirkan oleh sekte Syi'ah terhadap ayat Al-Qur'an, menampakkan sikap fanatisme mereka yang jauh dari pola yang dibenarkan oleh akal dan pola pemikiran yang lurus. Karena itu tak heran jika Syi'ah memberikan tambahan-tambahan baik yang sesuai maupun tidak tergantung pada kepentingan sektarian mereka.

Sebagai contoh, tafsiran Q.S. Shad: 28, "*Patutkah Kami menganggap orang-orang yang beriman dan mengerjakan amal shaleh* [mereka adalah Ali dan para pendukungnya] *itu sama dengan orang-orang yang berbuat maksiat* [Habtar, Dilam dan sahabat dari keduanya]" dan an-Nur: 39, "*Dan orang-orang yang kafir, amal-amal mereka adalah laksana fatamorgana di tanah yang datar... atau seperti gelap gulita* [sebagaimana si fulan dan si fulan] *dalam lautan yang dalam, yang diliputi oleh ombak* [yaitu Na'tsal] *yang di atasnya ada ombak pula* [yaitu Thalhah dan Zubair], *di atasnya lagi awan gelap gulita yang bertindih-tindih* [yaitu Mu'awiyah dan beberapa fitnah yang datang dari bani Umayyah] *apabila dia mengeluarkan tangannya tiadalah dia dapat melihatnya, dan barang siapa yang tidak diberi cahaya oleh Allah* [yakni melalui seorang imam dari keturunan Fatimah] *maka tiadalah dia mempunyai cahaya sedikit pun* [maka dia tidak akan memiliki seorang imam yang berjalan dengan cahaya petunjuk pada hari kiamat]"[31].

Yang seperti itulah yang dimaksud oleh Goldziher sebagai tafsir sectarian-parsial. Yang mana Noldeke, menurut Goldziher termasuk

[31] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 323.

yang tidak mendukung tafsiran seperti ini, karena tafsir seperti ini adalah tafsir yang berisi kedustaan dan penyakit yang bersumber dari para pendusta serta orang-orang yang bodoh.

5. Tafsir Era Kebangkitan

Sementara pada perkembangan wajah tafsir di era kebangkitan, salah satu tokoh figuran yang komentari oleh Goldziher adalah Muhammad Abduh. Dalam banyak pandangan Goldziher setuju dengan perspektif Abduh, namun disedikit pandangan ia berbeda pandangan dengan Abduh.

Abduh dipandang Goldziher sebagai penafsir Al-Qur'an yang berseberangan dengan *mainstream* ahli tafsir klasik. Karena itu wajar, jika dalam banyak hal Abduh berseberangan dengan mereka. Seperti, secara metodologis, Abduh menggunakan perspektif sosiologis dalam menafsirkan Al-Qur'an, karena perspektif ini dapat menjelaskan bahwa Al-Qur'an itu merupakan sumber kebahagiaan baik dalam konteks urusan keagamaan maupun duniawi dalam setiap masa.

Bahkan melampaui daripada itu, dasar-dasar penafsiran Al-Qur'an harus memiliki relevansi dengan ilmu pengetahuan. Tidak mungkin Al-Qur'an itu mengandung suatu ajaran yang bertentangan dengan hakikat ilmu pengetahuan, karena ia memang mencakup konsepsi-konsepsi ilmu pengetahuan. Maka, merupakan suatu keharusan bagi muslim untuk membaca Al-Qur'an dengan kedua mata yang terbuka serta memahaminya dengan akal sehat yang terbebas dari aturan-aturan dan hukum-hukum klasik.

Namun meskipun demikian, dalam menjelaskan relevansi Al-Qur'an dengan ilmu pengetahuan Abduh menggarisbawahi, bahwa Al-Qur'an itu tidak diturunkan Allah sebagai penjelas atas segala problematika ilmu pengetahuan alam, misalnya. Mempelajari hal ini bukanlah tujuan utama ajaran agama, tetapi yang diharapkan darinya memperoleh hikmah dari kebesaranyang nyata tersebut. Karena itu jika ditemukan ketidaksesuaian antara Al-Qur'an dan konsepsi ilmu

pengetahuan, tidak boleh ada keraguan, namun, dari sini sebenarnya merupakan untuk mengkaji lebih serius lagi terhadap alam, sebagaimana yang termuat dalam Q.S. al-Baqarah: 28-29.

Sementara dari sekian perspektif Abduh yang dikritik oleh Goldziher adalah tentang penetapan setiap kalimat dalam Al-Qur'an yang telah ditetapkan pada tempatnya masing-masing, karena itu pula tidak ada yang didahulukan atau diakhiri penyebutannya hanya disebabkan karena adanya pemisah, pola pemisahan adalah karena unsur keterpaksaan sebagaima juga hal seperti itu terjadi pada syair-syair Arab. Menurut Goldziher, rumusan yang ada pada syair tidak dapat disamakan dengan Al-Qur'an karena Al-Qur'an bukan kitab syair, Al-Qur'an berasal dari Allah yang tidak menampilkan unsur-unsur keterpaksaan, tetapi Allah adalah dzat yang maha kuasa atas segala sesuatu[32].

D. Penutup

Dari paparan di atas, dapat ditarik kesimpulan bahwa dalam khazanah kajian tafsir di kalangan sarjana muslim, Ignaz Goldziher, tidak terlampau banyak memberikan kritik langsung, namun ia lebih menggunakan pendekatan deskripsif terhadap beberapa bentuk perkembangan tafsir Al-Qur'an yang kemudian dari para sarjana muslim itu pula ia melakukan kristik terhadapnya.

Karena itulah apa yang disajikan oleh Goldziher dalam karya monumentalnya ini, dapat merupakan referensi alternatif bagi semua kalangan, baik yang pro dan kontra dari berbagai perkembangan studi Al-Qur'an maupun modern. Sebab hampir semua yang dilakukan oleh Goldziher dalam studi kritisnya, adalah dengan cara memberikan kritik sekaligus juga dukungan.

[32] Lihat, Goldziher, Ignaz, *Madzahib al-Tafsir al-Islami*, 1983. (Baerut: Dar al-Iqra'). h. 201.

HERMENEUTIK TEOLOGIS
Bultmänn

A. Pendahuluan

Agama dan kitab suci, dua hal yang senantiasa bergandengan dan tak terlepaskan dari pola kehidupan keberagamaan dari komunitas keagamaan masyarakat, bahkan tidah hanya dalam persoalan keagamaan saja, dalam warna kahidupan mereka kitan suci agama ikut berperan mewarnainya.

Persoalan kemudian, seberapa indah warna yang ditawarkan oleh agama dan kitab sucinya bagi masyarakat. Jika yang ditawarkan adalah warna yang monoton dan terbatas tentu akan bertolak belakang dengan dinamika kehidupan masyarakat yang senantiasa dinamis ini, bahkan ia (agama dan kitab suci) akan menjadi *alien* bagi manusia.

Hemeneutik, adalah pendekatan filosofis pilihan lain (*alternative*) yang dapat dijadikan pijakan dalam memahami pesan-pesan Tuhan melaui kitab suci teresbut. Hanya saja bagaimana warna yang

ditawarkan oleh hermeneutic tersebut untuk memahami kitab suci, dapatkah ia menjawab tuntutan dari dinamika masyarakat?. Bultmänn, adalah salah seorang teolog Kristen yang mencoba melakukan interpretasi Alkitab dengan pendekatan ini, namun lebih khusus dalam kajian ini melalui pendekatan diskriptif, hanya akan mendiskripsikan ide hermeneutik-filosofis Bultmänn yang menginterpretasikan pesan-pesan teologis yang termuat dalam Alkitab, termasuk sedikit tentang riwayat hidup dan latarbelakang sosio-kultural yang ikut mewarnai ide dan pemikirannya ini.

Keterbatasan ide hermeneutika Bultmänn, yang lebih banyak—bahkan nyaris mungkin tidak—membicarakan persoalan teologis, menjadikan kajian pemikirannya tidak terlalu banyak dikaji terutama di Indonesia, terlebih ide yang ia lahirkan merupakan sambutan ide eksistensial Heidegger, belum lagi latarbelakang penddidikan kefilasafatannya yang hanya diperoleh dari kuliah-kuliah "kebetulan", bukan dalam suatu konsentrasi khusus seperti teolog muridnya Gadamer atau pendahulunya Heidegger, yang lebih banyak melahirkan kajian hermeneutik yang lebih umum secara teoritis.

Adapun kajian-kajian yang terkait dengan hermeneutik Teologis Bultmänn terdahulu, antara lain; *Contemporary Hermeneutics; Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique, oleh Josef Bleicher*—yang dijadikan buku suci dalan kuliah ini dan itupun hanya bagian dari kajian Belicher tentang hermeneutika secara umum—, *Theology as Hermeneutics; Rudolf Bultmänn's Interpretation of the History of Jesus, oleh John Painter* dan karya Abineno ayang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Rudolf Bultmänn dan Teologinya.*

B. *Lamhah* Biografi Rudolf Karl Bultmänn

Bultmänn lahir pada tanggal 20 Agustus 1884 di Wiefelstede, Oldenberg, Jerman, dari pasangan Athur Bultmänn, pendeta Gereja Evangelist-Lutheran dan Helena. Dengan latar belakang keluarga relegius ini, menjadikannya tidak begitu asing terhadap studi agama.

Tetapi hal ini tidak begitu kuat untuk dijadikan argumentasi tentang kedalaman dan keseriuasan Bultmänn dalam mendalami studi agama.

Wiefelstede merupakan kota dimana Bultmänn meng-habiskan masa-masa kecilnya, ia mulai menjalani pendidikan menengah pada tahun 1892-1895 di Rastede bersamaan dengan pindahnya Athur Bultmänn di kota ini. Pada tahun 1895-1903, ia melanjutkan pendidikan di Gymansium Oldenberg. Disinilah ia bertemu dengan Karl Jaspers, yang kemudian membuat pengaruh besar pada minatnya untuk mendalami studi agama, bahasa dan sejarah kesusastraaan Yunani[33].

Meskipun demikian, studi agama (teologi) secara lebih khusus, didapatkan Bultmänn setelah melanjutkan studi di Universitas Tubingen selama tiga semester, kemudian di Berlin dan Marburg masing-masing dua semester. Bahkan dalam perjalanan studinya, khususnya dalam studi agama ini, pada tahun 1907 Bultmänn memperoleh beasiswa pendidikan di Marburg yang akhirnya menghantarkannya memperoleh gelar *lisensiat theology* pada tahun 1910 dan gelar Doktor ia peroleh dua tahun kemudian. Selain studi agama yang telah lama ia geluti, pola pikirnya juga tak dapat dilepaskan dari intervensi disiplin ilmu filsafat, lebih khusus sejarah filsafat yang ia peroleh dalam kuliah-kuliah kefilsafatan[34].

Karir akademik Bultmänn bermula sejak ia menjaddi salah satu Professor luar biasa di Brelau pada tahun 1916. Pada tahun 1921 ia pindah ke Marburg sebagai guru besar Perejanjian Baru dan sejarah Kristen Kuno, dengan satu tahun sebelumnya (1920) pernah di Giessen sebgai pengganti Prof. Wilhem Bousset. Di Marburg, pada tahun 1924-1925, ia bertemu dengan Paul Tillich dan Martin Heidegger—yang pada saat itu Heidegger berstatus sebagai dosen tamu di Marburg pada fakultas teologi. Ia sangat tertarik pada filsafat Heidegger yang kemudian

[33] Lihat, Colin Brown. *Phylosophy and The Christian Faith* . (Downers Grove: Inter Varsity Press). 1989. hlm. 3

[34] Lihat, J.I. CH. Ahbineno, *Rudolf Bultmänn dan Teologinya.* (Jakarta: BPK Gunung Mulia). 1989. hlm. 3-4

ikut memperngaruhi pemikirannya. Disamping Heidegger yang diakui Bultmänn sebagai orang yang memberi masukan dan pengaruh banyak bagi keilmuan dan karirnya, adalah Karl Muller (ahli sejarah di Universitas Tubingen), Herman Gunkel (ahli Kitab Perjanjian Lama), Adolf Jukchler dan Johanes Weiss (dwi ahli Kitab Perjanjian Baru) dan Wilhem Hermann (ahli teologi sistematik).

C. Hermeneutik Teologis Bultmänn dan Aplikasinya dalam Kajian Keislaman

1. Hermeneutik Teologis Bultmänn

Sekedar untuk mempersatukan perspektif dalam mendefinisikan dua kata di atas, hermeneutik dan teologis. Bahwa hermeneutik (*hermeneutic*) adalah ilmu atau teori yang bertujuan menjelaskan teks mulai dari ciri-cirinya baik objektif (arti gramatikal kata-kata dan variasi historisnya), maupun subjektif (maksud pengarang). Sementara di masa klasik istilah ini dimaksudkan sebagai upaya menafsirkan teks-teks, khususnya Alkitab dan teks-teks filosofis[35].

Sedangkan kata teologis (*teologic*), merupakan istilah mendasar yang terkait dengan doktrin teologi agama. Secara konseptual kata ini memiliki variasi makna; *Pertama* adalah ilmu tentang dunia ilahi (kekal tak berubah dan ideal) dengan dunia fisik. *Kedua* adalah ilmu tantang hakekat sang Ada dan kehendak Allah atau para Dewa. *Ketiga* adalah doktrin-doktrin atau keyakinan tentang Allah atau Dewa dari komunitas keagamaan tertentu atau mungkin dari pemikir secara perorangan[36]. Sementara hermeneutik teologis (*hermeneutical teologic*) yang dimaksud Bultmänn dapat penulis rumuskan sebagai upaya reinterpretasi terhadap teks-teks Alkitab, khususnya yang terkait dengan persoalan teologis, hingga teks-teks tersebut dapat dengan mudah dipahami dan diterima dalam konteks masyarakat modern. Namun

[35]Lihat. Loren Bagus. *Kamus Filsafat*. (Jakarta: Gramedia). 2000. hlm. 283
[36]Lihat. Loren Bagus. *Kamus Filsafat*. 2000. hlm. 283

secara rinci dapat dilaihat dalam bahasan-bahasan berikut dari makalah ini.

Sebagaimana Heidegger yang telah berperan memberikan warna ide baru bagi Bultmänn dalam menginterpretasikan teks-teks Alkitab, terutama konsep eksistensial, Bultmänn juga memiliki kesamaan pandangan dalam menginterpretasikan Alkitab, hanya perbedaannnya jika Heidegger berangkat dari sosio-kultural masyarakat yang menyangkal eksistensi Tuhan, sementara Bultmänn berangkat dari keingkaran kamunitas modern—dengan tendensitas berpikir rasional dan positivistik—yang menolak pesan-pesan yang termuat dalam teks-teks Alkitab yang berbau mitos.

Berawal dari asumsi gereja tradisional yang menjunjung tinggi dan membedakan antara firman Tuhan (Alkitab) dengan sejarah yang terkuak di dunia. Wilayah kekuasaan Allah sangat eksklusif, dengan keyakinan bahwa firman Allah (Kitab Suci) tidak dapat dikesampingkan oleh hukum alam, seperti seperangkat teori ilmiah, fisika, biologi dan lainnya. Pandangan eksklusif ini kemudian dikenal sebagai supranatural.

Supranaturalis, suatu pandangan "dualisme kosmis", yang memilahkan dua kekuatan kosmis yang amat terpisah dan tak menyatu, yaitu adanya dua kekuatan yang saling berhadapan dan merupakan subordinasi yang lain, antara kekuatan alam dan Tuhan. Karena itu firman Tuhan dipandang sebagai bagian tersendiri dan memiliki otoritas yang kuat, yang tidak dapat dikalahkan oleh hukum-hukum alam. Pandangan teologis inilah yang dianut gereja tradisional dan diikuti banyak jemaatnya[37].

Seiring pergeseran waktu dan perkembangan sosio-kultural manusia yang senantiasa dinamis, pandangan *supranaturalis* pun mulai tergeserkan oleh pandangan baru, yaitu interpretasi historis yang kemudian memunculkan metode historis kritis. Dalam studi agama fenomena ini merupakan fenomena *lumrah* yang tidak akan mungkin

[37]Lihat, Harun Hadiwijono, *Teologi Reformatoris Abad XX,* (Jakarta: BPK Gunung Mulia), 1993, hlm. 60

untuk dihindari. Hanya sebagai komparasi, seperti pergeseran pandangan dari akhir abad ke 19 dan abad ke 20, dari yang dahulu hanya berkisar pada idealitas ke arah historitas, dari doktrin ke arah entitas sosiologis, dari diskursus esensi ke arah eksistensi[38].

Dengan kerangka sistematis dan universal, pandangan historis kritis ini menjadi mudah untuk diterima terutama oleh komunitas akademis di dunia modern ini. Kaum supranatural sudah tiada, gagasan "alam atas" (surga) yang masuk dan mengintervensi sebagian besar "dunia bawah" (bumi) dianggap tidak valid lagi, hanya ada satu dasar pendapat, yaitu bumi.[39] Alkitab dianggap sebagai fenomena sejarah dalam batasan dipandang sebagai pemberikan pesan dasar agama. Alkitab, yang tadinya merupakan firman Tuhan yang telah mengalami transliterasi bahasa, dari bahasa Tuhan ke bahasa manusia bahkan editornya adalah manusia, merupakan bukti bahwa Alkitab berpeluang besar untuk diinterpretasikan seperti halnya manuskrip-manuskrip bikinan manusia lainnya.

Maka itu, menurut Bultmänn Perjanjian Baru, adalah dokumen historis yang memungkinkan bagi seseorang untuk melakukan interpretasi terhadapnya[40]. Seorang ahli sejarah tidak akan dengan mudah mau menerima sejarah apapun yang pernah ditulis, ia akan senantiasa kritis dalam menyikapinya. Termasuk ketika Alkitab berbicara tentang sejarah. Karena itu yang menjadi persoalan kemudian adalah eksistensi Alkitab yang dipandang oleh para Teolog Kristen dengan satu dimensi teologis, keimanan (*faith*). Maka interpretasi Teolog akan sangat dipengaruhi oleh sikap subjektif ini, sebuah pra-

[38]lihat. M. Amin Abdullah. *Studi Agama*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar). 2002. hlm. 9

[39]Sebagai perbandingan, menurut Amin Abdullah ada dua faktor yang menyebabkan teologi partikularis eksklusif, seperti ini, tidak mampu berhadapan dengan realitas globalisasi perkemabanagan pemikiran. *Pertama;* ketika teologi berhadapan dengan temuan-temuan ilmiah empiris baik dalam ilmu alam maupun humaniti. *Kedua;* keika teologi berhadapan dengan globalisasi budaya, yang memaksakannya untuk membuat "konsekuensi-konsekuensi" psikologis. Lihat. Amin Abdullah. *Studi Agama*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar). 2002. hlm. 53-54.

[40]Pada metode ini, menurut Bultmänn seorang interpretator harus mengetahui bahasa, posisi historis penulis Alkitab dan sebagainya, karena itu ditekankan harus paham sekali apa yang sebenarnya pesan yang ingin disampaikan oleh Alkitab pada saat ini, dan bukan hanya terkotak pada saat itu. Pandangan ini kemudian diistilahkan Bultmänn sebagai *existencial interpretation*.

anggapan kebenaran segala yang disampaikan Alkitab. Sementara bagi ahli sejarah tentunya hal tersebut sangat bertolakbelakang. Ahli sejarah melihat sejarah sebagai objek kajian yang mesti diteliti hingga dirinya menjadi bagian dari sejarah tersebut.

Kebimbangan tentang fenomena sosio-budaya ini memberi inspirasi kepada Bultmänn untuk menjadikan Bible secara keseluruhannya boleh difahami (verstehen). Dia coba menemui semula ketuhanan yang 'hilang.' Menurutnya, Allah SWT adalah Tuhan dan bukan manusia, hanya manusia yang boleh mengenali Tuhan daripada dirinya sendiri. Iman (glauben) adalah jawaban kepada firman Tuhan yang ditujukan kepada manusia.

Maka, percaya—tambah Bultmänn, bukanlah percaya yang asal-asalan, "buta", mengakui apa yang diperoleh apa adanya dari segala dogma dan hal yang irasional. *Gluaben*, hanya boleh jika setelah orang tersebut mengerti (*verstehen*) tentangnya[41].

Dalam upaya memahami pesan-pesan tersirat dalam Alkitab inilah, persoalan teologi Kristiani menjadi akan selalu berhadapan dengan fenomena perkembangan hermeneutik. Bagi Bultmänn, persoalan mendasarnya terletak pada tradisi mitologis Kristiani itu sendiri. Pandangan mitologis Perjanjian Baru tampak dari tiga karakteristik pandangan dunia (*world-view*). *Pertama;* pandangan pembagian dunia menjadi tiga bagian, atas (langit), tengah (bumi) dan bawah (neraka). *Kedua;* pandangan segala yang terjadi tidak terlepas dari intervensi Tuhan (kebaikan) dan Iblis (kejelekan). *Ketiga;* pandangan tentang sejarah yang bersifat mendua, eksistensi Yesus yang jelaskan dengan dua gambaran sekaligus. Yesus yang menyejarah, lahir dan memiliki orang tua dan Yesus yang sebagai anak Tuhan, bukan peristiwa yang menyejarah, antara sejarah dan mitos (*between history and myth*).

Demitologisasi Perjanjian Baru dan pemahaman eksistensial interpretatator, tambah Bultmänn, merupakan instrumen penentu

[41]Lihat. Harun Hadiwijono. *Teologi Reformatoris Abad XX*. 1993. hlm. 61

untuk memahami pesan yang mengandung penjelasan-penjelasan eskatologis yang tidak lagi dapat diterima manusia modern ini[42]. Dari konsep demitologisasi inilah kemudian dikembangkan Bultmänn dalam kerangka metodologis khusus yang ia sebut dengan istilah hermeneutik teologis (*theological hermeneutic*).

Jika ditarik benang merah dari paparan kemunculan hermenetik teologis Bultmänn diatas, maka ada dua dimensi langkah pemikiran yang sangat menonjol dalam upaya interpretasi Alkitab yang akan tawarannya, yaitu demitologisasi dan interpretasi eksistensial.

a. Demitologisasi (*Demythologization*)

Ide demitologisasi Bultmänn secara publikatif terdengar dalam ceramahnya tahun 1941 tentang "*New Testement and Mythology*". Demitologisasi baginya merupakan langkah untuk memberikan arahan tentang "percaya" dan "mengerti" terhadap ajaran Kristen dalam perspektif modern. Hingga Alkitab jika dibawa ke kancah pemikiran modern akan mudah diterima, ia (Alkitab) tidak lagi hanya milik para teolog masa lalu tetapi juga milik para teolog dan akademisi modern dan bahkan siapun yang ingin memahaminya.

Dalam Alkitab, terdapat semaccam bungkus suci, yang tidak gampang disentuh oleh sembarangan orang, ia hanya dapat disentuh oleh komunitas tertentu, dipahami oleh orang tertentu, dan sulit sekali bagi kamunitas modern untuk ikut memahaminya, tambah Bultmänn. Bungkus itu adalah jarak dan perbedaaan pola pandang serta kondisi sosio-kultural yang teramat jauh, antara deskripsi alam perjanjian baru dan deskripsi dunia nyata kekinian. Gambaran-gambaran tentang dunia didiskripsikan Alkitab dalam bahasa mitologis, sementara hal-hal mitologis bertentangan dengan pola pikir manusia modern yang cendrung rasional dan positivistik.

[42]Lihat. Josep Bleicher. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy and critique*. (London: Routledge & Kegan Paul). 1980. hlm. 106

Untuk itu, Bultmänn mencoba menjembatani jarak tersebut dengan gagasan demitologisasi ini. Dengan tujuan agar kebenaran Alkitab tetap berlaku di masa dan mata manusia modern. Antara bahasa mitos manusia primitif dan bahasa manusia modern, Alkitab menjadi tetap dapat dipahami secara komprehensif[43].

Demitologisasi secara kritis, dimaksudkan Bultmänn, bukanlah menepis mitos-mitos yang ada, tetapi sebaliknya ingin membuat mitos-mitos tersebut menjadi eksis, mempresentasikannya secara eksistensial. Dan demitologisasi bukanlah juga ingin menghilangkan isi Alkitab, melainkan membuka bungkusnya, dengan menjadikan ajaran-ajaran Alkitab yang tadinya terkesan asing (*alien*) melangit, menjadi bersahabat dan membumi. Dengan demikian demitologisasi, bukan merupakan *reduction method* (metode pengurangan), tetapi adalah metode hermeneutik, metode interpretasi, interpretasi eksistensial, yang diistilahkan Bultmann dengan *hermeneutical project in extential interpretation*. Hal inilah proyek yang dikembangkan oleh Bultmänn yang ia namakan *teological hermeneutic*, dimana ide tentang dunia mitos mesti diubah (*demythologization*) menjadi ide eksistensial dunia nyata. Dengan berangkat dari fenomena manusia modern sebagaimana yang telah diungkap di atas, bagi Bultmänn merubah pemahaman tentang mitos tersebut adalah hal yang sangat urgen, demi substansi mitos itu sendiri dan demi tujuan menghindari Alkitab menjadi teks tak bermakna[44].

b. Interpretasi Eksistensial

Dalam konsep interpretasi eksistensial ini, menurut Bultmänn, hal yang harus diperhatikan yaitu perspektif tentang eksistensi sesuatu yang terdapat di dalam ungkapan atau kata-kata yang bersifat mitos itu

[43]Lihat. Richard E. Palmer. *Hermeneutika; Teori Baru Mengenai Interpretasi.* (terj.) (Yogyakarta: Pustaka Pelajar). 2003. hlm. 54

[44]Lihat. Josep Bleicher. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy and critique*. 1980. hlm. 105. dan lihat. Harun Hadiwijono. *Teologi Reformatoris Abad XX*. 1993. hlm. 64-65

sendiri. Dengan demikian, berarti secara metodologis, interpretasi eksistensial akan berupaya mendekati teks (ungkapan-ungkapan yang bersifat mitos) dengan suatu pendekatan khusus yaitu pendekatan historis kritis.

Pada dasarnya hermeneutik teologis Bultmänn merupakan hasil pengembangan dan aplikasi dari pemikiran filsafat eksistensialisme teologi Kristen. Pemahaman bagi seorang eksistensialis, mengandung kemungkinan makna eksistensi manusia. Karena itu dalam hal ini interpretator harus merubah isi Perjanjian Baru dari bahasa mitos (*mystic language*) menuju kategori eksistensial.

Sebagai contoh, Bultmänn berpandangan bahwa pada Alkitab yang karya Tuhan itu, terdapat percampuran yang luar biasa antara unsur mitologis dan historis. Sebagai contoh tentang tokoh mitos Anak Allah yang juga muncul dalam cerita sebagai manusia tertentu. Penafsiran dua hal yang kontradiktif inilah yang mengilhami Bultmänn untuk melakukan penafsiran mitologisnya. Menurutnya, tujuan Perjanjian Baru dengan ungkapan mitologisnya adalah untuk menceritakan bagaimana tokoh sejarah Yesus juga dilihat sebagai tokoh penyelamat, dan kisah Yesus dilihat sebagai peristiwa penyelamatan. Peristiwa keselamatan berfokus pada salib dan kebangkitan Kristus.[45]

Selain itu, menurut Bultmänn, objek teologi yang sebenarnya adalah Tuhan. Tetapi masalahnya adalah manusia tidak dapat berbicara dengan-Nya secara langsung. Maka setiap wacana tentang Tuhan harus dipegang secara tidak langsung, pemaknaannya hanya dapat dilakukan dengan ungkapan-ungkapan yang berkaitan dengan situasi keberadaan. Oleh karena itu, suatu pernyataan teologis akan valid jika pernyataan itu sendiri ada. Manusia menjadi saluran kebenaran Tuhan. Orang hanya akan dapat berbicara dengannya jika mereka berbicara satu sama lain tentang keberadaan mereka. Meskipun demikian, Bultmänn masih mengakui sifat transenden Tuhan, yang menurutnya harus diarahkan

[45]Lihat. Harun Hadiwijono. *Teologi Reformatoris Abad XX*. 1993. hlm.

melampaui iman. Iman ada melalui perjumpaan dengan peristiwa sejarah, peristiwa yang terjadi pada Kristus (peristiwa Kristus).

2. Aplikasi Hermeneutik Teologis Bultmänn Dalam Kajian Keislaman

Untuk mengaplikasikan secara langsung dan totalitas konsep hermeneutik teologis yang dibangun oleh Bultmänn tersebut di atas kepada Al-Qur'an khususnya, bukanlah hal yang mudah, terlebih dahulu yang harus dibangun adalah kesepakatan ada tidaknya ungkapan mitos dalam Al-Qur'an. Jika ada, maka secara umum teori tersebut dapatlah dijadikan pijakan awal (*strarting point*) untuk menginterpretasikan ungkapan mitologis Al-Qur'an.

Sebagai contoh, tentang malaikat, iblis, Adam dan yang terkait dengan Adam seperti peristiwa turunnya adam ke bumi yang dikarenakan memakan buah terlarang di surga atau ungkapan-ungkapan eskatologis Al-Qur'an lainnya. Kesemuanya selama ini para penafsir Al-Qur'an lebih cendrung mendekatinya dengan

Meskipun tidak secara *runut* (berurutan) terori hermeneutik teologis Bultmänn diterapkan ke Al-Qur'an, tetapi secara konseptual ide interpretasi tersebut untuk Al-Qur'an khususnya hal-hal yang mitologis dapat dijadikan acuan pikir. *Demythologization*, adalah wacana konseptual yang dibangun oleh Bultmänn dalam menyikapi teks-teks kitab suci yang berbau mitos. Al-Qur'an pun, jika dalam interpretasi teks-teks yang berbau mitos hanya dengan mengedepankan aspek teologis-metodis tentu akan mengalami fenomena yang serupa, ia akan disingkirkan dan tak akan berfungsi apa-apa kecuali hanya sekedar sebuah catatan verbal yang tak lagi bermanfaat. Disinilah diperlukan interpretasi dengan pendekatan lain, yaitu pendekatan filosofis hingga Al-Qur'an dapat bermanfaat banyak, dapat menjadikannya senantiasa eksis dalam berbagai perkemabangan pandangan. Menurut Tarif Khalidi, kita harus memahami Al-Qur'an dalam konteks ilmu pengetahuan bukan dalam kontek keagungan Al-Qur'an.

D. Penutup

Dari diskripsi ide hermeneutic teologis Bultmänn, dapat disimpulakan bahwa Bultmänn adalah seorang teolog besar Kristen yang mencoba melakukan interpretasi Alkitab khususnya dalm persoalan teologis ketuhanan Yesus Kristus. Interpretsai lama yang hanya melihat persoalan teologis Alkiatab dengan satu kaca mata teologis menurutnya telah tidak lagi tepat, justru hal itu bukan membuat umat mendekati Alkitab tetapi malah menjauhinya, hal tersebut tidsak terlepas dari perkembangan pemikiran manusia yang senantiasa dimanamis, bahakan masyarakat modern dengan rasionalitasnya melihat berita teologis yang ungkapkan Alkitab tak lebih hanya merupaka mitos belaka. *Demythologization dan existential interpretation* adalah solusi yang mampu menjawab pandangan tersebut.

"ANARKISME" PAUL KARL FEYERABEND;
Dekonstruksi Kemapanan Metode Dan Ilmu Pengetahuan

A. Pendahuluan

Pada zaman batu tua, jumlah penduduk dunia yang kelaparan ternyata jauh lebih sedikit. Hal ini merupakan yang pertama kali bagi dunia. Dan kini, pada saat teknologi menjadi sangat berkuasa, *science* dipandang sebagai segala-galanya, kelaparan justru malah melembaga. Kenapa.....?

Bagi Descartes, hanya ada satu kebenaran dalam segala hal. Dan siapa pun yang menemukan kebenaran berarti dia tahu segalanya tentang itu. Dan hanya ada satu jawaban untuk setiap masalah.

Senada dengan Descartes, bagi Max Weber, tatanan sekarang ini merupakan loncatan teknologi dan ekonomi dari sistem produksi, yang pada saat ini menentukan kehidupan semua orang. Tatanan ini bukan saja berkaitan dengan perolehan ekonomi, tetapi juga berkaitan dengan kekuatan yang sangat tak dapat dicegah. Loncatan teknologi itu

mungkin akan demikian menentukan segalanya hingga batu bara terakhir yang telah memfosil pun terbakar.

Seperti yang diungkap di paragraf awal, jika demikian, apa yang mungkin dicapai oleh proses modernisasi?. Jika memang ia adalah kunci kebahagiaan, tetapi kenapa justru ia pula yang melahirkan kerusakan?. Apakah ini merupakan sebuah produk berpikir yang gagal?. Adakah dekonstruksi terhadap gagasan-gagasan modernisme—termasuk yang dilakukan oleh Feyerabend sebagai kajian utama makalah ini—merupakan jawabannya, ataukah itu semua hanya merupakan sebuah proses berpikir yang akan senantiasa mengalami perubahan dan mencari temuan baru, dan terus akan bermunculan gagasan-gagasan kemudiannya. Diskripsi tentang persoalan-persoalan tersebut akan terungkap dalam bahasan-bahasan makalah ini.

B. Sedikit Tentang Paul Karl Feyerabend

Paul Karl Feyerabend, lahir di Wina-Australia pada tahun 1924[46]. Feyerabend adalah tokoh dengan latar belakang pendidikan awal yang terkontrasi di bidang seni. Ia belajar seni teater sejak tahun 1945 di sebuah lembaga teater di Wainmar yang bernama *Institute for Production of Theater, the Methodological Reform of the German Theater*[47].

Pada mulanya Feyerabend adalah penganut rasionalitas, namun setelah pertemuannya dengan Lakatos, pemikirannya menjadi berubah drastis, ia mulai mengkritisi segala pelanggaran yang diakibatkan oleh perkembangan ilmu pengetahuan. Baru pada tahun 1970, setelah pertemuannya dengan Carl Freither von Weizsacker saat ia menjadi guru besar di Universita California Berkeley, sejak 1958, ide anarkismenya memuncak yang tertuang dalam *against method*. Epistemologi anarkisme Feyerabend ini lahir dilatarbekangi paradigma berpikir positivistik yang dominan. Dimana August Comte,

[46] Sayang dari sekian referensi yang dijadikan acuan, penulis tidak menemukan secara lengkap tentang waktu kelahiran Feyerabend.

[47] Lihat. T.W. Prasetya. *Hakikat Pengetahuan dan Cara Kerja Ilmu-ilmu.* (Jakarta: Gramedia). 1993. hlm. 48

berkomentar temuan bermanfaat bagi manusia adalah temuan hasil penyelidikan bidang kimia, ilmu-ilmu alam, bukan lainnya. Sementara ilmu-ilmu lainnya akan senantiasa mengalami kesulitan, interpretasi yang dibuat pun tidak eksak, hingga tidak dapat memberikan manfaat bagi manusia[48].

C. Epistemologi Paul Karl Feyerabend

Berdasarkan fakta sejarah ilmu, Paul Karl Feyerabend adalah seorang ilmuwan yang amat *concern* mengkonstruksi filsafat ilmu. Ia mengkritik ide *truth claims* dan kemapanan terhadap suatu metode, aliran, paham dan atau sistem tertentu. Karena itu menurutnya; *that no set of methodological rules could do justice to thje complexity of the history of science*[49]. Metode ilmiah bukanlah satu-satunya ukuran kebenaran, termasuk apa yang dikembangkan ilmu pengetahuan modern, tetapi hanyalah merupakan salah satu dari berbagai cara atau upaya untuk mengungkapkan kebenaran.

Berdasarkan analisis historis kritis yang ia lakukan, ia menemukan kecenderungan yang menggejala dikalangan ilmuwan yang melihat fakta hanya dari dimensi ide belaka. Karena itu tidak mengherankan jika sejarah ilmu pengetahuan menjadi pelik, *mumet*, payah, rancu dan penuh dengan kesalahan. Kondisi semacan ini menurut Feyerabend merupakan gejala sakitnya epistemologi, dan anarkisme adalah obat alternatif yang ia tawarkan[50].

Sebelum lebih jauh berbicara tentang anarkisme, perlu diketahui proyek anarkisme epistemologi *ala* Feyerabend ini sebenarnya merupakan *teoritc anarcism,* dengan sebuah argumentasi bahwa sejarah ilmu pengetahuan tidak hanya bermuatan fakta dan kesimpulan-kesimpulannya, tetapi juga mesti bermuatan gagasan-gagasan dan

---

[48] Lihat. Bertens. *Ringkasan Sejarah Filsafat.* terj. (Yogyakarta: Kanisius). 1989. hlm. 73

[49] Lihat. Ted Honderich. *The Oxford Companion to Philosophy.* (Oxford: Oxford University Press). 1995.hlm. 277

[50] Lihat. T.W. Prasetya. *Hakikat Pengetahuan dan Cara Kerja Ilmu-ilmu.* (Jakarta: Gramedia). 1993. hlm. 55

interpretasi terhadap fakta-fakta itu sendiri serta masalah yang ditimbulkan akibat kesalahan interpretasi[51].

Ada dua persoalan mendasar yang menjadi sorotan kritik Feyerabend dalam anarkisme epistemologinya ini, yaitu kritik terhadap ide kemapanan metode yang diistilahkan anti metode (*agains method*) dan kritik terhapadap praktik ilmiah dan fungsi serta kedudukan ilmu pengatahuan dalam masyarakat (*agains science*)[52].

1. Anti Metode

Anti metode Feyerabend ini merupakan refleksi sanggahan terhadap anggapan para ilmuwan yang mengakui adanya satu metode yang baku dan berlaku universal bahkan lebih jauh mereka beranggapan metode tersebut tahan sepanjang masa dan mampu membawahi semua fakta penelitian, baginya hal tersebut tidak realistis dan jahat[53].

Sebagai tawaran penggantian metode, Feyerabend mengajukan dua prinsip, yaitu prinsip pengembangbiakan dan prinsip apa saja boleh. Prinsip *pengembangbiakan*, maksudnya, kita tidak bekerja dalam suatu sistem pemikiran, bentuk-bentuk kehidupan dan krangka institusional yang tunggal. Tetapi justru sebaliknya, kita mesti menerapkan pluralisme teori dan metodologi, sistem-sistem pemikiran dan bentuk-bentuk kehidupan dalam kerangka institusional. Dan *Prinsip kebebasan, apa saja boleh* (*anything goes*), maksudnya membebaskan segala sesuatu untuk berjalan apa adanya, dengan tanpa banyak digiring oleh aturan. Semua metode memiliki keterbatasan fungsi karena itu

[51] Lihat. T.W. Prasetya. *Hakikat Pengetahuan dan Cara Kerja Ilmu-ilmu.* (Jakarta: Gramedia). 1993. hlm. 54

[52] Paul Karl Feyerabend. *Killing Time.* (Chicago: University of Chicago). 1995. hlm. 197

[53] Tidak realistis, karena secara realita, ilmu pengetahuan diambil hanya dari pandangan sederhana atas dasar potensi seseorang dan lingkungan tertentu. Jahat, karena adanya pemaksaaan hukum-hukum yang menghalangi berkembangnya kausalitas profesional manusia dengan mempertaruhkan kemanusiaan manusia dari ilmu pengetahuan.

tidak dapat berlaku universal, dapat digunakan untuk menyelidiki semua objek kajian[54].

2. Anti Ilmu Pengetahuan

Dari prinsip kebebasan tersebut di atas, Feyerabend kemudian memiliki sikap anti ilmu pengetahuan, anti terhadap kekuasan ilmu pengetahuan (*the power of knowledge*). Kekuasaan ilmu pengetahuan senantiasa keluar dari tujuan utama, tujuan esensialnya. Bahkan ia tidak setuju dengan anggapan para ilmuwan yang terlalu mengataskan posisi ilmu pengetahuan daripada bentuk-bentuk ilmu pengetahuan lain seperti sihir, *magis*, *voodooo* dan sebagainya.

Untuk memperkuat argumentasinya, Feyerabend mengajukan argumentasi bantahan terhadap dua landasan keunggulan ilmu pengetahuan yang dianut oleh para ilmuwan yang men"dewa"kannya[55]. Jikalah sekarang tampaknya ilmu pengetahuan telah mengungguli ilmu-ilmu lainnya, itu sebenarnya tidak terlepas dari propganda para ilmuwannya itu sendiri, terlebih keunggulannya juga terkadang memperoleh dukungan tertentu berdasarkan tolok ukur institusional yang diberi wewenang untuk memutuskannya, tambah Feyerabend.

Akibat propaganda dan tolok ukur tersebut, ilmu pengetahuan menjadi kehilangan dinamikanya, ia tidak mampu berkembang dengan baik. Ia menjadi arogan, sebagai raksasa bahkan dewa yang mengungguli segalanya, ialah yang paling benar, dengan memonopoli kebenaran dalam masyarakat, menjadi ideologi yang mampu menindas dan menekan lahirnya kebudayaan alternatif.

Mesipun demikian, tidak berarti sikap Feyerabend terhadap ilmu pengetahuan menjadi antipati, menurutnya, ilmu pengetahuan adalah

---

[54] Lihat. T.W. Prasetya. *Hakikat Pengetahuan dan Cara Kerja Ilmu-ilmu.* (Jakarta: Gramedia). 1993. hlm. 57

[55] Dua alasan tersebut adalah, *Pertama*; karena anggapan keakuratan sebuah metode yang dipakai. *Kedua*; karena adanya hasil yang dapat diajukan sebagai bukti keunggulan ilmu pengetahuan.

alternatif dari berbagai ideologi, metode, dan penentu kebahagian hidup manusia, bukan satu-satunya penentu kebahagian.

D. Pergumulan Epistemologi Feyerabend (Postmodernisme dan Modernisme)

Epistemologi anarkisme yang diusung oleh Feyerabend diatas dapat dikelompokkan pada bentuk pemikiran post-modernisme berdasarkan pemilahan bidang filsafat ilmu, yang mengkritik ide-ide pemikiran filosof era modern seperti halnya Jean-Francois Lyotard yang menolak kebenaran tunggal universal, menurutnya yang ada adalah kebenaran-kebenaran. Bagi postmodernisme, cara berpikir totalitas, universalitas dan kemapanan merupakan ide dari kelompok modernisme yang memang ingin mengusung ambisi untuk men-jelaskan segala sesuatu dan segala aspeknya melalui sebuah teori besar (*grand theory*)[56].

Postmodernisme merupakan gerakan yang menolak ketaatan pada satu otoritas, bagi postmodernisme kebenaran teramat besar untuk ditampung hanya dengan satu sistem, satu otoritas, satu metode. Justru keindahan akan tampak jika ada pluralitas. Bahkan modernisme telah menggiring manusia menggunakan prinsip, sistem pembuktian dan model logika tertentu, hingga akhirnya manusia menjadi objek sistem bukan menjadi dirinya sendiri[57]. Meskipun demikian, seperti halnya modernisme, postmodernisme juga mengakui rasionalitas, hanya saja mereka tetap memberi kebebasan kepada manusia untuk menempuh jalan kritis-kretif-divergen dalam mencari kebenaran.

Konstruk pemikiran yang kontroversial antara kelompok modernisme dan postmodernisme, berawal dari kejenuhan dan ketidakpuasan akibat cacat yang diciptakan oleh modernitas. Hal itu tampak dengan menjamur dan suburnya sentralisme, birokratisme,

---

[56] Lihat. Noeng Muhadjir. *Filsafat Ilmu; Positivisme, Postpositivisme dan Postmodernisme*. (Yogyakarta: Rake Sarasin). 2001. hlm. 212. dan Lihat. Madan Sarup. *Post-structuralism and Postmodernism*. Terj. (Yogyakarta: Jendela). 2003. hlm. 232

[57] Lihat. Noeng Muhadjir. *Filsafat Ilmu; Positivisme, Postpositivisme dan Postmodernisme*. (Yogyakarta: Rake Sarasin). 2001. hlm. 199

imperialisme, hegemoni dan dominasi[58]. Indonesia adalah salah satu negara yang mengalami imbasnya, disinilah perlu kehati-hatian dalam menyikapi segala perkembangan pemikiran. *Toh*, terbukti setelah modernisme dan postmodernisme muncul pasca-modernisme. Tetapi bukan berarti mesti bersikap antipati terhadap berbagai perkembangan. Justru sikap antipati malah beresiko lebih berbahaya, kita akan senantiasa menjadi komunitas yang terbelakang.

Jika dianalisa lebih jauh dan lebih moderat, konstruk berpikir Feyerabend yang ia usung melalui epistemologi anarkisme, sebanarnya ia ingin mangajak pada pluralitas teori, metode dan sistem berpikir kepada setiap ilmuwan yang bebas dan tidak terpasung. Kenapa harus terikat atau bahkan mengikat diri sendiri pada sebuah ide, teori dan metode tertentu, itu semua mitos ilmiah, bukankah semua itu juga produk dari hasil pemikiran sebelumnya. Ketidakterpasungan tersebut, tentunya akan lebih menjadikan ilmu pengetahuan mengalami dinamika perkembangan yang lebih inklusif, bebas intervensi dan berkembang pesat.

Ilmu pengetahuan harus tumbuh dan berkembang dengan sikap inklusifitasnya terhadap berbagai alternatif filofofis dan metodologis yang melandasi. Para ilmuwan memiliki kebebasan untuk terus mengembangkan dan memilih alternatif dari berbagai aspek filosofis dan metodologis yang ada dan sesuai dengan porporsionalitas dan profersionalitas objek kajian dan terget yang ingin dicapai dari hasil sebuah penelitian yang dilakukan.

Dengan dinamika tersebut, yakin, pluralitas ilmupun akan bermunculan. Karena ilmu pengetahuan akan muncul dari berbagai perspektif dan pra-pemahaman. Bahkan ilmu pengetahuan akan menerima kritik dan solusi dari berbagai kelompok lainnya. Sebagai contoh, kemajuan teknologi yang dilahirkan *science* modern, jika tidak diimbangi dengan nuansa dari ilmu sosial atau agama, akan menjadikannya sebagai ilmu murni yang kebal terhadap kritik dan

[58] Lihat. F. Budi Hardiman. *Melampaui Positivisme dan Modernitas*. (Yogyakarta: Kanisius). 2003. hlm. 193

cendrung tidak peduli pada kepentingan lain. Dan beberapa dampak negatif yang dimunculkan oleh *science* pun akan sulit untuk dihindari, *ujung-ujung*nya manusia juga yang akan menjadi korban.

Selain kajian teoritis keilmuan sebagaimana yang dibahas di atas, lebih jauh ide pemikiran filosofis Feyerabend, yang tergolong kelompok postmodernisme ini, jika dikembangkan ke wilayah sosial-kultural terlebih diimplikasikan kepada kondisi sosio-kultural kontemporer masyarakat Indonesiam, tentunya akan juga memberi manfaat lain. Ide relevan yang dapat ditarik benang merahnya adalah penghargaan atas keragaman (pluralitas), dimana gagasan anarkisme Feyerabend mendekonstruksi ide monolitik, yang mengagungkan ilmu pengetahuan (*science*) dan tidak memberi ruang menghargai ilmu-ilmu lainnya, seolah *science*lah kunci kebahagiaan hidup. Seperti Condorcet, menurutnya seni dan ilmu akan mampu lebih dari hanya sebagai kontrol atas kekuatan alam tetapi juga pemahaman tentang dunia dan diri, kemajuan moral, keadilan lembaga bahkan kebahagiaan manusia[59].

Di Indonesia, negara ini sekarang berada jauh di abad setelah modernisme, tetapi belum secara utuh mencapai posisi modernisme seperti Barat yang pernah alami sebelumnya, apalagi postmodernisme. Teknologisasi, birokratisasi, pertumbuhan ekonomis, adalah istilah-istilah yang terus dieksploitasi untuk mendorong pertumbuhan aspek material. Bagi postmodernisme, hal yang terdengar manis tersebut justru sebaliknya, naif bagi mereka, tesis ini berlandaskan pada kecacatan-kecacatan yang telah terjadi akibat yang dimunculakan oleh proses modernisasi. Moderrnisme yang diagung-agungkan sebenarnya merupakan "barang" yang lahir prematur, manusia sangat bangga akan keberhasilan yang dicapai modenitas, tetapi mereka lupa apa itu merupakan tujuan dan target yang ingin dicapai?. Bahkan menurut Gunnar Myrdal disebut sebagai "cita-cita modernisasi (*modernization ideals*)", memasuki tahun 1960-an telah menjadi "iman resmi" atau bisa

[59] Lihat. Madan Sarup. *Post-structuralism and Postmodernism*. Terj. (Yogyakarta: Jendela). 2003. hlm. 252

dikatakan sebuah "agama nasional" di banyak negara berkembang. Sekarang kita bertanya kata Hegel, apakah kita telah sampai pada filosofi tentang dunia modern, mungkin kita mirip seorang pelaut yang nyaris mencapai pantai setelah melewati pelayaran panjang yang penuh badai, dan berteriak: "Daratan.....!".

E. Penutup

Meskipun demikian sebagaimana yang didiskripsikan diatas tentang pandangan Feyerabend, salah satu penganut postmodernisme. Sebenarnya, pada postmodernisme termasuk ide dekonstruksi metode dan ilmu pengetahuan Feyerabend, secara garis besar juga terdapat kelemahan. Postmodernisme dapat dianalogi dengan pelayaran Columbus, yang berlayar jauh dengan motivasi dan cita-cita yang teramat tinggi menuju pulau harapan. Meskipun pulau itu ia sendiri belum tahu jelas dimana, ia tetap teguh dan penuh keberanian untuk menantang badai dan gelombang besar.

Itulah dekonstruksi yang dilakukan oleh postmodernisme, mereka mendekonstruksi ide-ide modernisme, tetapi mereka tidak membangunnya kembali, mereka justru memilih membiarkannya berkembang berdasarkan dinamika yang ada. Konsep-konsep lemparan mereka merupakan konsep yang ambigu dan belum dipahami secara luas. Atau bisa saja postmodernisme muncul sebagai refleksi dampak modernisme, dan konsep, bagi mereka merupakan priodisasi yang berfungsi mengkorelasikan kemunculan aspek-aspek baru dari kebudayaan[60].

[60] Lihat. Madan Sarup. *Post-structuralism and Postmodernism*. Terj. (Yogyakarta: Jendela). 2003. hlm. 252

REINTERPRETASI KITAB SUCI
dalam Konteks Kekinian

Sulit, payah, bingung atau antara takut dan berani, inilah kesan awal penulis saat membaca dan akan mengomentari artikel ini, karena penulis artikel ini adalah memang seoarang yang ahli di bidangnya. Hingga jika diharuskan memberikan komentar maupun kritik membangun terhadap artikel ini, penulis *agak* sedikit kewalahan.

Demikian kesan terhadap artikel Adeney terkait interpretasi teks dan kitab suci agama-agama. Secara umum, artikel merekomendasikan upaya reinterpretasi Alkitab, selain ia juga berbicara tentang otoritas Alkitab, teologi umat terhadap Alkitab yang hingga menjadikannya berada pada posisi yang sangat tinggi. Meskipun objeknya adalah Alkitab, tidak berarti konsep-konsep Adeney tersebut tidak dapat diaplikasikan dalam objek yang berbeda. Tak sedikit konsep-konsep umum yang dapat dijadikan referensi bagi upaya reinterpretasi kitab-

kitab suci lainnya, termasuk Al-Qur'an. Karena itu pula penulis akan sedikit mencoba mengomentari melihat sisi lain dari perspektif lain, yakni perspektif ajaran Islam (Al-Qur'an).

Mayoritas umat Kristiani dalam perspektif teologis, mereka mengakui bahwa ketinggian kedudukan Alkitab hingga mengatasi segala budaya yang ada. Karena itu jika terjadi perselisihan pendapat intern umat, mereka akan mengembalikannya pada Alkitab, begitu kuat posisi Alkitab di mata umatnya. Tapi sayang terkadang tidak selamanya budaya yang termaktub dalam Alkitab relevan dengan perkembangan budaya si pembaca. Bahkan antara budaya penyunting dan penulis Alkitab pun tidak sama, karena memang mereka hidup pada rentang zaman yang sangat jauh berbeda. Dan tentunya benturan-benturan budaya takkan dapat terelakkan. Disinilah dibutuhkan pemahaman yan sangat jeli, teliti dan mendalam, dengan melihat *idea* moralyang terkandung di dalamnya dengan budaya yang varian tersebut. Karena suatu yang baik dari suatu budaya di satu masa belum tentu pula baik bagi suatu budaya dan masa yang lain. Sebagaimana ditulis oleh Adeney;

Eugene Nida, menyatakan bahwa alkitab mengajarkan suatu "relatifisme kebudayaan yang relatif". Kita dapat memiliki suatu pemahaman yangmemadai atas prinsip-prinsip moral, tetapi pemahamn kita ini tidak pernah absolut: pemahaman ini memadai karena kita dapat denga jelas melihat kebaikan dan kejahatan yang berlangsung dalam zaman Alkitab dan zaman kita. Tidak pernah absolut karena kebaikan dan kejahatan bertumpu pada kenyataan-kenyataan khusus tertentu yang tentangnya kita mengetahui hanya sebagian kecil darinya[61].

Fenomena di atas menurut penulis sepertinya memang menghendaki dilakukan reinterpretasi teks Alkitab atau bahkan jika dianggap perlu boleh pula dilakukan pengujian keotentikan teks suci ini seperti yang pernah dilakukan oleh kaisar Konstantin dalam Konsili

[61]Lihat. Adeney. *Etika Sosial Lintas Budaya*. (Yogyakarta: Kanisius). 2000. hlm. 120-121

Nicea [325 M].[62] Bahasanya yang melangit, *alien speech*, sulit untuk dipahami dan tidak relevan dengan budaya masyarakat di segala zaman perlu dibumikan. Jika hal ini tidak dilakukan, tak ayal lagi—jika bukan suatu kewajaran—jika umat kristiani akan mengamalkan ajaran Alkitab secara tidak total, dimana ketika pertanyaan-pertanyaan dan jawaban-jawaban Alkitab tampak asing bagi mereka (umat Kristiani), mereka meninggalkan bagian-bagian yang terkesan tak relevan. Dengan fenomena yang serupa sebuah keniscayaan akan juga dialami oleh Al-Qur'an dan kitab-kitab agama lainnya.

Mungkin orang-orang akan berprediksi bahwa, upaya ini akan menjadikan Alkitab sebagai buku suci yang tidak memiliki konsistensi ajaran, kerena tiap budaya berbeda maka ia (Alkitab) akan dipahami berbeda pula.

Sekarang, hanya sekedar perbandingan, kita bergeser pada upaya reinterpretasi Al-Qur'an, sebuah kitab suci yang secara teologis memiliki kedudukan yang sama dengan Alkitab bagi umat Islam. Usaha interpretasi teks Al-Qur'an merupakan uasaha yang sangat dibutuhkan dan sangat penting untuk diperhatikan dan dipedulikan atasnya, karena Al-Qur'an senantiasa dijadikan dasar argumentasi oleh mayoritas muslim, terlebih Al-Qur'an sendiri memang membuka diri untuk diinterpretasikan, bahkan menurut Musa Asy'ari, semua ayat Al-Qur'an perlu ditafsirkan (*dzanni ad-dilalah*), sebaliknya tidak ada yang terabaikan dari tafsiran (*qath'i ad-dilalah*). Harus diakui, para *mufassir* Al-Qur'an dalam menafsirkan Al-Qur'an sangat kuat dipengaruhi oleh konteks kultur mereka dan tempat mereka berdomisili, sementara mereka pun secara akademik tidak memperoleh pengakuan kemutlakan kebenaran tafsiran mereka. Karena itu dapatkah dilakukan pemaksaan pemahaman teks dengan konteks budaya *nun*-jauh di zaman silam untuk zaman kita sekarang?, disinilah diperlukan reinterpretasi

[62]Sebenarnya ada dua agenda besar yang dibahas dalam Konsili ini, yaitu pengesahan (*kanonisas*) Alkitab yang kemudian menyepaklati 4 (empat) kitan suci yang termuat dalam Alkitab (*Matius, Markus, Lukas dan Yohanes*) dan yang kedua penetapan apakan Yesus itu Tuhan atau manusia (*Kuliah Djaman'uri; Studi Komparatif Al-Qur'an dan Teks Suci Agama-agama.* 16 September 2004)

terhadap redaksi teks untuk mencapai pemahaman yang kontekstual. Meskipun demikian tidak pula dapat dinafikan bahwa tidak semua konteks budaya itu semuanya tidak relevan dengan zaman yang saling berbeda. Dan harus pula diakui, meskipun setiap orang berupaya untuk memahami Al-Qur'an, agar sesuai dengan "kehendak Tuhan" tetap saja penafsiran yang dilakukan adalah manusiawi, dan senantiasa dipengaruhi oleh keadaan-keadaan dan persepsinya terhadap realitas.

Kita mengkin boleh setuju bahwa Al-Qur'an merupakan *Kalam Allah*, tetapi dari segi linguistik bukankah teks Al-Qur'an telah hadir dalam historisitas dan telah menjelma dalam bentuk tradisi lisan bahasa manusia yang sangat penuh keterbatasan, yang masih saja akan selalu dan masih tetap membutuhkan penafsiran demi mencapai maksud sebenarnya dari pesan Tuhan tersebut.

Sebagai refleksi atas tawaran di atas, Muhammad Abed al-Jabiry, pernah memperkenalkan metodologi *burhani* penafsiran Al-Qur'an yang secara teknik telah lama pernah dipraktekkan pada masa sebelumnya, tetapi secara metodologis-teoritis al-Jabiry-lah yang memeperkenalkan epistimologi ini. Sebagai contoh adalah masalah waris, bagi al-Jabiry disini ada kompromi antara *idea* teks dengan realitas. Dalam tradisi masyarakat Arab sebelum maupun pada awal Islam, ada tradisi menikah lintas suku demi persahabatn dan persaudaraan. Tetapi dalam tradisi ini justru memunculkan sebuah konflik, dimana wanita yang telah menjadi isteri dari suku lain ketika mendapat warisan, hartanya secara otomatis akan menjadi milik suku suaminya. Karena itu masyrakat Arab meniadakan hak waris bagi perempuan agar tidak ada lagi perperangan yang dipicu oleh masalah warisan. Setelah Islam datang demi menjaga dan menghormati hak perempuan maka sebagai langkah awal Islam memberikan setengah bagian laki-laki. Begitu pula pada kasus kesaksian dua orang perempuan berbanding seorang laki-laki serta keberanian Umar Ibn al-Khaththab dalam memproduksi syariat yang berbeda dengan Rasul SAW. tentang tidak adanya lagi pembagian harta rampasan perang berupa tanah bagi para prajurit. Padahal sejak masa Rasul SAW ini adalah keputusan syariat yang

pernah diberlakukan dan dipandang sakral. Inilah bentuk konklusi hukum yang mencoba menangkap tujuan *syar'iah* (*maqoshid asy-syari'ah*) dengan memposisikan akal untuk menangkap makna kontektual sebuah teks *sunnah*, tetapi membangun ulang *syari'ah* berdasarkan kepada kemaslahatan masyarakat.

Disisi lain sebagai contoh, perintah memakai tudung kepala; "*Tiap-tiap perempuan yang berdoa atau bernubuat dengan kepala yang tidak bertudung, menghina kepalanya, sebab ia sama dengan perempuan yang dicukur rambutnya*." (Kornitus [11]: 5). Pada ayat ini, karena tidak memperoleh tafsiran dari Adeney, penulis mencoba menelusuri tafsiran yang ditulis oleh K. Riedel, ayat tersebut memang memerintahkan kepada jemaat perempuan yang akan berdoa dan bernubuat untuk bertudung, perempuan yang tidak bertudung samalah dengan perempuan yang telah bercukur rambutnya, perempuan yang tiada beradat dan tidak senonoh kelakuannya[63]. Karena itu jelas berarti, berkerudung adalah perintah bagi para jemaat perempuan yang berdoa dan bernubuat. Hanya saja untuk perintah ini tidak setegas perintah-perintah atau larangan yang terdapat di dalam Perjanjian Lama, perintah ini berbentuk *tamtsil* (pengumpamaan) yang merupakan sebuah ajakan yang halus sekali.

Bandingkan dengan Perjanjian Lama, yang mengizinkan orang tua untuk membuat anak-anak mereka dihukum mati, karena melawan orang tua. Suatu pernyataan hukum yang tidak dapat dipahami secara tekstual belaka. Bayangkan jika teks tersebut dipahami apa adanya, berarti apa pun bentuk perlawanan yang dilakukan oleh seorang anak terhadap orang tuanya berarti mereka harus dihukum mati. Padahal, menurut Adeney,hukum ini tidak dapat dipahami tersendiri apalagi secara tekstual. Konteks sosial yang melahirkan hukum ini pun sangat erat hubungannya dan sangat membantu dalam upaya memahami maksud teks tersebut, atau dalam istilah Amin Abdullah perlu dilakukan kajian dengan pendekatan *historis-kritis*. Karena itu tambah

[63] Lihat. K. Riedel, *Tafsir-tafsir Alkitab*, (Djakarta: BPK), hlm. 103

Adeney, mungkin saja hal itu dimaksudkan untuk menghindari kemungkinan tindakan yang malah lebih kejam daripada itu lagi. Memperkuat argumentasi Adeney tersebut dapat pula ditafsirkan, bahwa ketegasan hukum yang terkesan kejam ini mengindikasikan kondisi sosial masyarakat masa itu, yang mana mereka senang pada kekerasan dan pelanggaran hukum[64], maka jika hukum tidak tegas dikhawatirkan menjadikan kesewenangan anak terhadap orang tua lebih dari itu, disinilah diperlukan tafsir konteksual selain itu karena disini sebenarnya juga yang ada dua perlindungan, yaitu kepada anak dan orang tua, bagi anak menghindarkan mereka dari tindak kedurhakaan dan bagi orang tua adalah perlindungan dari tindakan kesewenang-wenangan anak, terlebih bagi orang tua yang lanjut usia. Persoalan berikutnya adalah bagaimana menjadikan hukum yang dimaksud Perjanjian Lama itu dapat diaplikasikan dalam kondisi sosial sekarang, adakah tafsiran baru baginya? Jika tidak ada upaya reinterpretasi terhadap teks-teks tersebut di atas, berarti dapat dikatakan teks-teks tersebut telah usang atau jika bukan "mati".*Wallahua'lam*

Hmm, prediksi tersebut memang dapat dibenarkan secara sepintas, yang dimaksud disini adalah bukan merubah teks/redaksi kitab, tetapi yang dimaksud disini adalah merubah cara berpikir dalam menginterpretasikan teks tersebut, bukan merubah redaksi teks, Jika ada upaya merubah redaksi teks, samalah artinya menempatkan kitab suci pada tataran buku-buku umum lainnya yang dibuat dan dikarang oleh manusia, ia bukan firman Tuhan yang berisikan pesan-pesan yang luar biasa. Maka wajar jika sebagian umat Kristiani, terlebih para intelektualnya, ada yang ditidak setuju terhadap upaya kanonisasi dengan cara merubah redaksi teks Alkitab, yang mereka lakukan bukan reinterpretasi terhadap tafsiran-tafsiran terdahulu tetapi merubah

[64] Menurut Nurcholish Majid, masyarakat umat Musa As, adalah masyarakat dengan kondisi sosial yang keras, sering membangkang pada perintah dan melanggar aturan, karena itu diperlukan suatu tatana aturan yang tegas hingga dapat membuat mereka jera dan kembali ke jalan yang benar. Lebih jauh Nurcholish Majid menambahkan, nama Taurat, yang merupakan kitab suci pegangan umat Yahudi atau Perjanjian Lama dalam Alkitab, memilki makna hukum, sebuah analogi antara nama dan isi yang sangat berdekatan dan logis. Lihat. Nurcholish Majid, *Fatsoon*. (Jakarta: Paramadina), 2002.

rekdaksi teks Alkitab. sebagai contoh perubahan redaksi teks Alkitab Imamat [11]: 17, terbitan Lembaga Alkitab Indonesia Tahun 1960 dengan Tahun 1996. Pada redaksi tahun 1960 berbunyi; "*Dan lagi babi, karena sungguhpun kukunja terbelah dua, ia itu bersiratan kukunja, tetapi ia tiada memamah biak, maka haramlah itu kepadamu".* Dan di tahun 1996 redaksinya berbunyi; *"Demikian juga babi hutan karena memang berkuku belah, yaitu kukunya bersela panjang tetapi tidak memamah biak: haram itu bagimu".* Ada apa sebenarnya maksud perubahan redaksi ini, kalau bukan untuk menjawab kepentingan kelompok pemakan babi. Berbeda halnya jika perbedaan tersebut terjadi dalam upaya interpretasi terhadap redaksi teks, tentu hal itu sangat dapat diterima, meskipun akan banyak ditemukan perbedaan-perbedaan interpretasi *mufassir*.

Bagian Kedua

MEMBACA TEKS MELALUI PESPEKTIF GENDER, BUDAYA DAN PLURALISME

REFLEKSI TERHADAP HADITS

Misoginis; Kekerasan Terhadap Perempuan

A. Pendahuluan

Sudah menjadi ungkapan bahwa agama adalah bentuk kepercayaan yang kemudian menjadi sumber inspirasi peradaban, tetapi juga anomali peradaban itu sendiri. Implikasinya, agama bukan hanya persoalan yang berkaitan dengan metafisika dan supranatural, tetapi juga telah merambah ranah realitas sosial. Keduanya merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan.

Lebih dari itu, agama dalam implikasinya akan didasarkan pada landasan ajarannya dan selanjutnya diimplementasikan dalam berbagai kegiatan pemeluknya. Dan Islam sebagai agama tekstual akan didasarkan pada dua teks otoritatif, al-Quran dan al-Sunnah.

Karena itu untuk mengetahui bagaimana pandangan Islam terhadap fenomena sosial yang terjadi di sekitarnya—termasuk dalam

hal ini fenomena kekerasan domestik terhadap perempuan, tidaklah dapat dilepaskan dari kedua asas tersebut.

Namun, secara lebih khusus kajian ini akan melihat tendensi yang dimunculkan dari pemahaman hadits misoginis[65]—jikapun ada Al-Qur'an itu hanyalah sebuah kewajaran yang tak mungkin dapat terpisahkan karena antara keduanya memang saling terkait, namun Al-Qur'an tidak dibahas secara mendetail dalam kajian ini—yang sangat berpotensi mengarah pada pemberian kepahaman legalisasi tindakan kekerasan domestik terhadap perempuan.

Hadits tentang penghambaan istri terhadap suami dalam makalah ini hanyalah salah satu dari sekian banyak hadsits misoginis yang memungkin memunculkan interpresi miring yang berpotensi besar menggiring pada tindakan penganiayaan dan tidakan-tindakan penindasan lainnya terhadap istri. Namun justru dari pemahaman ini pulalah menjadikan adanya pemahaman legalisasi agama terhadap tindakan kekerasan domestim terhadap perempaun.

Kajian sederhana ini akan menggunakan pendekatan induktif[66], yaitu dengan cara melakukan komparasi antara hadits tersebut dengan ayat Al-Qur'an dan hadits lain serta hasil-hasil riset sebagai korelasi atas isu-isu kontemporer yang masih umum terjadi. Untuk itu semua, lebih jelas dapat dilihat dalam bahasan berikut.

B. Fenomena Kekerasan Domestik

Violence adalah salah satu yang paling nyata di mana kekuasaan *patriarchal* diperlihatkan dan dipelihara. Kalangan feminin sendiri menganggap bahwa tindak kekerasan terhadap perempuan tidak hanya berupa pukulan, perkosaan dan pembunuhan yang bersifat fisik. Lebih

[65] Asal kata misoginis adalah *misogyny* yang berarti kebencian terhadap perempuan.

[66] Ibnu Taimiyah adalah salah satu tokoh intelektual muslim yang juga menggunakaan metode ini dalam melakukan kajian terhadap teks-teks agama,baginya teks hanyalah merupakan sebuah data karena itu untuk memperoleh sebuah konklusi yang baik perlu dilakukan integrasi ke beberapa teks lain. Disarikan dari komentar Prof. Dr. H. Muhammad Zuhri dalam kesempatan kuliah Isu-isu Kontemporer Perspektif Al-Qur'an dan Hadits, Kamis 14 Juni 2005 pada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. dan lihat juga, Zuhri, Muhammad. *Telaah Matan Hadits; Sebuah Tawaran Metodologis*. (Yogyakarta: Lesfi). Cet. I. 2003. hlm. 65.

jauh, termasuk pula berbagai prosedur yang melembaga seperti proses sterilisasi secara paksa atau paksaan terhadap perempuan untuk membesarkan anaknya dari kehamilannya yang tidak dikehendaki[67].

Kekerasan terhadap perempuan dapat pula didefinisikan sebagai setiap tindakan kekerasan berdasarkan gender yang mengakibatkan penderitaaan fisik seksual atau psikologis terhadap perempuan termasuk ancaman untuk melaksanakan tindakan tersebut dalam kehidupan bermasyarakat dan pribadi[68].

Bentuk kekerasan terhadap perempuan ini dapat dipilah menjadi dua; pertama yaitu *physical abuse* dalam bentuk tamparan, tendangan, memukul dengan benda tajam, kekerasan seksual seperti melakukan hubungan seks dengan paksa, rabaan yang tidak berkenan, pelecehan atau penghinaaan seksual, melakukan tindakan yang menjijikkan dan sebagainya. Kekerasan dalam bentuk kedua adalah *emotinal abuse* seperti cemburu berlebihan, merusak barang pribadi, mengancam bunuh diri, pengawasan dan menipulasi berlebihan, mengisolasi, mencaci maki dan melukai pasangan, mengancam orang yang dianggap dekat atau menganiaya binatang kesayangannya[69].

Selain bentuk yang variatif di atas, tindakan kekerasan terhadap perempuan juga mengenal banyak variasi wilayah kejadian. Kekerasan dapat terjadi dimana-mana dan terhadap perempuan mana saja, baik dalam lingkungan sosial yang luas maupun keluarga yang lazimnya disebut kekerasan domestik, termasuk secara lebih khusus suami terhadap istri[70].

Kekerasan terhadap istri merupakan kekerasan yang dapat dikategorikan dalam lingkup pelanggaran hak asasi manusia. Bentuk

---

[67] Lihat, Perempuan, Jurnal. *Hentikan Kekerasan Terhadap Perempuan.* (Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan). Edisi 26. 2002. hlm. 146

[68] Lihat, Apong, Herlina. *Kekerasan Terhadap Perempuan di Dunia Kerja.* Makalah Seminar Gender dan kekerasan. Gambaran Masalah dan Tinjauan Ke Depan dan Peluncuran Paket Prosiding Studi Gender dan Pembangunan. (Depok: Pusat Kajian Wanita dan Gender). 1998.

[69] Lihat, Perempuan, Jurnal. *Hentikan Kekerasan Terhadap Perempuan.* (Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan). Edisi 26. 2002. hlm. 147-148.

[70] Lihat, Nur Hayati, Elli. *Panduan Untuk Pendamping Perempuan Korban Kekerasan: Konseling Berwawasan Gender.* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar & Rifka Annisa) 2000. hlm. 32-40

kekerasan yang dominan dialami istri berupa penganiayaan fisik, tekanan dan perlukaan psikis. Karena begitu kompleksnya tindak kekerasan ini, maka bentuk kekerasannya pun tidak berdiri sendiri melainkan disertai dengan tindak kekerasan pengiring lainnya. Akibatnya, selalu saja korban tindak kekerasan semacam ini mengalami penderitaan yang berlipat ganda.

Akan tetapi *defacto*, sejauh ini berbagai bentuk kekerasan terhadap istri yang terjadi dalam masyarakat, ironisnya tidak dianggap sebagai kejahatan. Namun anehnya justru dianggap sebagai masalah keluarga yang merupakan urusan pribadi. Wilayah pribadi yang tidak boleh diintervensi siapapun juga, yang terjaga dalam sebuah *legal-frame* yang diakui negara dan agama yaitu pernikahan. Dengan demikian, pihak lain tidak perlu ikut campur dalam menyelesaikan masalah tersebut karena dianggap sebagai masalah domestik yang *tabu* untuk dicampuri oleh berbagai pihak yang berada di luar lingkup keluarga yang bersangkutan.

Problem ini semakin bereskalasi *keruwetan*-nya karena sebagian besar korban enggan melaporkan segala macam bentuk kekerasan dan perlakuan yang tidak pantas yang mereka alami. Hal ini diduga karena berbagai alasan antara lain;

1. Karena cinta, rasa cinta dan sayang kepada suami menjadikan istri memaklumi dan mencoba untuk mengerti.
2. Karena harapan, harapan suami akan berubah menjadi baik.
3. Karena teror, ancaman setiap saat akan dipukul dan ditinggal/cerai yang tentunya untuk alasan yang terakhir ini akan berdampak pada ketidakmampuan menjalani hidup sendirian sebab ketergantungan ekonomi dan malu karena akan menjadi *aib* tersendiri bagi korban yang hidup di tengah-tengah masyarakat yang masih memandang tabu persoalan ini.
4. Karena keterbatasan ruang komunikasi, hal ini bisa saja karena intimidasi dari suami hingga istri tidak dapat berkomunikasi dengan

pihak lain atau bisa jadi ketidaktahuan istri kepada pihak mana ia harus mengadu[71].

5. Karena kekeliruan interpretasi, adanya kecendrungan pemahaman agama yang mengakar dalam masyarakat—termasuk para korban (istri-istri) juga memperoleh pemahaman yang sama—tentang interaksi suami-istri, dimana suami adalah kepala rumah tangga dengan kekuatan kekuasaan yang penuh terhadap seluruh anggota keluarga.

Demikianlah fenomena umum yang tampak dalam kehidupan soaial dewasa ini. Istri senantisa termarginalkan pada tataran kedua di bawah kuasa suami, dengan berbagai macam alasan dan argumentasi yag menyertainya.

C. Agama dan Kekerasan Domestik

Tujuan esensial kehadiran agama di tengah-tengah manusia adalah untuk menegakkan kemaslahatan, kasih sayang dan keadilan menyeluruh. Termasuk Islam, salah satu agama yang dengan tegas telah menyatakan dalam kitab ajarannya Al-Qur'an "*Tak lain Kami mengutusmu adalah sebagai rahmat bagi seluruh alam*" dan al-Hadits "*Aku benar-benar ditugaskan untuk menyempurnakan akhlaq (moral)*". Karena itu segala bentuk pemikiran dan sistem apa pun yang melegitimasi praktek diskriminasi, marginalisasi, penindasan dan misoginis oleh dan terhadap siapa pun tidak dapat dibenarkan dan harus ditolak.

[71] Ini dapat dilihat dari beberapa kasus konflik rumah tangga, khususnya antara suami dan istri yang lebih banyak diselesaikan di meja Pengadilan Agama—yang tentunya akan lebih berakhir pada keputusan cerai atau tetap dalam hubungan suami-istri—dan tidak sampai pada tuntutan pelanggaran hukum pidana penganiayaan yang mungkin akan mebuat jera setiap "suami". Hanya sekedar perbandingan, di Kota Pontianak, kasus kekerasan terhadap perempuan tahun 2002-2003 yang diterima oleh pihak kepolisisan nyaris tidak ada laporan penganiaayaan suami terhadap istri, tetapi yang diterima oleh KUA, BP4 dan PA justru mencapai 30 kasus, inipun adalah kasus sisa yang masih dalam proses penyelesaian per-oktober 2003. Lihat, Hariansyah, dkk. Laporan Penelitian: *Fenomena Kekerasan Terhadap Perempuan.* (Pontianak: STAIN Pontianak). 2003. hlm. 54.

Secara fenomenologis, ada semacam kesepahaman umum yang masih eksis terpraktekkan dalam masyarakat, yaitu dimana kekuasaan—kecil maupun besar—memiliki legitimai-kultural untuk mengatur, bertanggung jawab, melindungi kemalahatan komunitas kekuasaannya dan termasuk juga memiliki otoritas menggunakan kekuatan dan kekerasan terhadap siapapun yang berada di bawah kekuasaannya demi kepentinga umum.

Dengan demikian, siapa pun yang berada di atas tampuk kekuasaan, maka secara eksplisit maupun implisit ia memiliki hak sepenuhnya untuk untuk menggunakan kekerasan terhadap yang dipimpinnya atau yang menjadi tanggung jawabnya, termasuk seperti halnya ayah terhadap anak. Bahkan dengan logika seperti inipun sepertinya boleh jadi kekerasan terhadap perempuan juga karena, antara lain, adanya kekuasaan laki-laki terhadap mereka.

Sebuah sistem keluarga, ketika laki-laki dipandang sebagai pemilik kekuasaan atas keluarganya, termasuk perempuan (isteri), maka dengan demikian berarti ia memiliki kekuasaan pula untuk mengatur segala hal yang ada di dalamnya. Bahkan secara eksklusif ia juga dibenarkan untuk melakukan tindakan-tindakan represif, jika memang diperlukan untuk menjaga stabilitas "negara"nya.

Ada beberapa faktor pemicu munculnya tindakan kekerasan terhadap istri[72];

1. Budaya Patriarki. Budaya ini meyakini bahwa laki-laki adalah superior dan perempuan adalah inferior sehingga laki-laki dibenarkan untuk menguasai dan mengontrol perempuan dalam segala aktivitasnya.
2. Pengaruh *role model*. Anak laki-laki yang tumbuh dalam lingkungan keluarga yang ayahnya suka berbuat kasar terhadap ibunya cendrung akan meniru pola tersebut pada pasangannya.

[72] Lihat, Hasyim, Syafiq. (ed.). *Menakar Harga Perempuan*. (Bandung: Mizan). 1999. cet. I. hlm. 193-194.

3. Interpretasi yang keliru atas ajaran agama. Ajaran agama yang secara tekstual menempatkan laki-laki sebagai pemimpin diinterpretasikan sebagai bentuk legitimasi agama terhadap tindakan pengontrolan dan penguasaan suami terhadap istri dalam segala bentuk aktivitas yang istri lakukan[73].

Sepertinya interpretasi yang keliru dalam tindakan superioritas semacam di atas dapat terjadi dengan adanya landasan ajaran agama yang secara tekstual berpotensi memberi arah ke sana. Seperti Q.S. an-Nisa': 34;

ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ ۚ فَٱلصَّٰلِحَٰتُ قَٰنِتَٰتٌ حَٰفِظَٰتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ ٱللَّهُ ۚ وَٱلَّٰتِى تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِى ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ ۖ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا۟ عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا .

"Kaum pria itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka atas sebagian yang lain, dan karena mereka telah menafkahkan sebagian dari harta mereka, sebab itu maka wanita yang saleh, ialah yang taat kepada Allah lagi memelihara diri ketika suaminya tidak ada, oleh karena Allah telah memelihara (mereka), wanita-wanita yang kalian khawatirkan nusyuz mereka, maka nasehatilah mereka dan pisahkanlah mereka di tempat tidur mereka, dan pukullah mereka, kemudian jika mereka mentaati kalian, maka

[73] Sebenarnya respons keagamaan ini lebih difaktori oleh obsesi bahwa sebuah agama tidak hanya berhenti pada fungsinya sebagai agama. Namun telah berkembang menjadi sebuah sistem tata nilai yang diklaim sebagai doktrin kehidupan itu sendiri secara total. Lihat, Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban*. (Jakarta: Paramadina). 1996.

janganlah kalian mencari-cari jalan untuk menyusahkan mereka, sesungguhnya Allah Maha Tinggi lagi Maha Besar."

Nusyuz[74], oleh sebagian kalangan ahli Islam diartikan sebagai segala bentuk tindakan kedurhakaan atau ketidaktaatan istri terhadap suami. Inilah dasar yang sering mereka jadikan referensi pola peneguran terhadap perilaku ketidaktaatan istri. Dan secara fenomenolgis, yang lebih banyak terpraktekkan adalah semacam itu.

Bahkan, ada satu hadits yang sering dijadikan landasan bahwa seorang istri hanya patut taat kepada suami dalam kondisi apapun dan kapanpun. Suami memiliki legalitas formal dari agama sebagai seorang yang mesti ditaati oleh istri, jika tidak maka itu adalah *nusyuz*.

"*...dari Qais bin Sa'ad berkata: ketika aku singgah di Hirah aku melihat penduduknya sujud kepada panglima mereka. Maka aku berkata: Rasulullah adalah orang yang paling berhak untuk diberikan sujud. Lalu aku menemui Rasulullah dan berkata: aku singgha di Hirah dan penduduknya sujud kepada panglima mereka. Wahai Rasulullah engkau susungguhnya engkaulah orang yang paling berhak untuk diberikan sujud. Rasulullah menjawab: Bagaimana pendapatmu andaikata engkau melewati kuburku, akankah negkau bersujud pada kuburan itu?. Aku menjawab: tidak. Nabi bersabda lagi: maka janganlah engkau sekalipun melakukan hal itu. Senadainya aku adalah orang yang memerintahkan seseorang untuk sujud kepada yang lain, tentu akan kuperintahkan perempuan untuk bersujud pada suaminya karena hak suami yang telah Allah tetapkan terhadap mereka.*". Inilah salah satu asas fundamental yang biasa dijadikan landasan bagi mereka yang melakukan tindakan pemukulan, penganiayaan dan kekerasan yang sejenis terhadap istri-istri mereka.

Pada dasarnya hadits tentang sujudnya manusia kepada manusia hanya terdapat dalam periwayatan *Kitab Sunan* dan M*usnad* dan tidak

[74] Lihat, al-Qashir, Fada Abdur Razak. *Wanita Muslimah; Antara Syariat Islam dan Budaya Barat.* (Yogyakarta: Darussalam). 2004. hlm. 133, dan lihat juga, Engineer, Asghar Ali. *Matinya Perempuan; Menyingkap Mega Skandal Doktrin dan Laki-laki*. Terj. (Yogyakarta: IRCiSoD). 2003. hlm. 72-73.

terdapat di dalam *Shahih Bukhari* maupun *Shahih Muslim*. Ada banyak variasi sanad yang meriwayatkan hadits-hadits tersebut, hingga redaksinya pun secara tektual juga berbeda. Antara lain adalah *Sunan Abu Dawud, Sunan Turmuzi, Sunan Ibn Majah dan Musnad Ahmad*[75]. Diantara keempat kitab *Sunan* dan *Musnad* ini, *Sunan Abu Dawud* adalah termasuk kategori kitab dengan rangking ketiga setelah dua kitab shahih dalam rentetan *al-Kutub as-Sittah*.

Setelah dianalisa ternyata, dalam periwayatan Abu Dawud ini, terdapat dua orang perawi yaitu; Hushain bin Abd ar-Rahman dan Syuraik bin Abd Allah bin Syuraik yang memperoleh kritik. Menurut Abu Hatim ar-Razi, Hushain bin Abd ar-Rahman adalah seorang yang jelek hapalan di usia tua. Sementara Syuraik bin Abd Allah bin Syuraik juga menurut ar-Razi adalah seorang yang *shaduq*, mempunyai beberapa kesalahan. Bahkan menurut Yahya bin Sa'id al-Qattah Syuraik adalah seorang yang sama dengan Hushain dengan hapalan yang jelek di usia tua. Begitu pula pada perawi selain jalur Abu Dawud seperti an-Nashr bin Syumail, al-Qasim asy-Syaiban, 'Ali bin Zaid dan Hammad bin Salamah adalah perawi yang lemah hapalannya menurut Abu Hatim. Sementara Ayyub dan 'Affan terdapat cacat pada mereka.

Jadi, dengan adanya komentar-komentar di atas menunjuk-kan bahwa kualitas hadits tersebut tidak *shahih* dari segi sanad, tidak dapat dikategorikan sebagai hadits *shahih* tetapi *dha'if*.

Meskipun hadits tentang sujud ini telah terbukti *dhai'f* dan tentunya tidak dapat dijadikan sebagai landasan hukum apalagi menjadi dasar normatif tindakan subordinatif terhadap perempuan, namun tetap saja hadits ini relatif masih populer dan sering dijadikan rujukan yang legal secara teologis tentang kewajiban ketaatan istri terhadap suami.

[75] Adapun redaksi hadits yang terdapat dalam kitab selain Abu Dauwud di atas adalah; Sunan al-Turmuzi, Ibn Majah dan Musnad Ahmad. Untuk mengetahuai redaksi hadits secara lengkap dan rentetan sanad para perawi hadits tersebut secara keseluruhan dapat melihat di halaman lampiran makalah ini.

Pernyataan ini tidaklah berlebihan karena yang terjadi dalam masyarakat kita sekarang adalah itu adanya. Bahkan hadits tersebut tidak hanya dijadikan sebagai rujukan dalam pembelajaran ilmu keagamaan dalam suatu lembaga pendidikan tertentu namun juga terdapat dalam majalah-majalah maupun buku-buku yang dijual bebas[76].

Dalam *'Uqud al-Lujain* sebagai penguat argumentasi yang terkait dengan persoalan sujud mengutip hadits yang berbunyi; "*Andaikata dari kepala suami sampai kedua telapakm kakinya terdapat nanah lalu istri menjilatinya ia tetap belum dapat memenuhi rasa syukur terhadap suaminya*"[77].

Kemudian, sebagai renungan perbandingan, bahwa dari hasil temuan penelitian yang dilakukan oleh Imam Suraji, dan kawan-kawan pada kasus kota Pekalongan dengan mengambil 40 orang kiai sebagai sampel, tentang kewajiban istri untuk melaksanakan segala perintah suaminya meskipun perintah tersebut tidak sesuai dengan keinginannya. Diperoleh bahwa dari 40 orang kiai sebagai sampel, bahwa 21 orang kiai (52,5%) setuju, 2 orang kiai (5%) ragu-ragu dan 17 orang kiai (42,5%) tidak setuju[78].

Sebuah temuan yang perlu memperoleh perhatian serius, dimana kiai, *agent of change* agama, mayoritas justru malah menyetujui bentuk ketaatan yang semacam ini. Tidak hanya kiai, bahkan dalam Kompilasi Hukum Islam di Indonesia, meskipun terdapat pasal-pasal yang relatif moderat dalam menyikapi persoalan *nusyuz* namun pasal-pasal tersebut tidak dapat dijadikan acuan untuk menghindari atau setidaknya meminimalisir tindak kekerasan terhadap istri. Bahkan sangsi akibat

---

[76] Bahkan Fuad Kauma, Sujud yang termuat dalam hadits di atas menurutnya adalah perwujudan ketaatan yang didasari oleh kesetiaan. Artinya ketaatan yang tidak hanya dilakukan pada waktu-waktu tertentu saja namun sepanjang waktu. Lihat, Kauma, Fuad dan Nipan. *Pegangan BUat Penganten Baru Muslim; Membimbing IStri mendampingi Suami.* (Yogyakarta: Mitra Pustaka). hlm. 183-184.

[77] Lihat, Forum Kajian Kitab Kuning. *Wajah Baru Relasi Suami Istri Telaah KItab 'Uqud al-Lujain.* (Yogyakarta: LKiS). 1995. hlm. 178.

[78] Lihat, Suraji, Imam, dkk. Penelitian Kompetitif; *Kiyai dan Transformsasi Kesetaraan Gender di Kota Pekalongan*. (Pekalaongan: Diperta. Depag RI). 2002.

nusyuz dalam Kompilasi Hukum Islam cendrung lebih berat—tanpa kejelasan ada tidaknya perceraian—seluruh nafkah, *kiswah*, tempat tinggal dan biaya-biaya lain seperti biaya rumah tangga, perawatan dan pengobatan bagi istri akan tercabutkan akibat *nusyuz* ini, ini tentu akan lebih menyengsarakan dan menyakitkan istri secara fisik dan terutama psikis.

Belum lagi tidak ada kepastian makna *nusyuz* mana yang akan dipraktekkan oleh Kompilasi Hukum Islam tersebut[79]. Karena itu, sepertinya wajar sajalah jika praktek kekerasan terhadap istri terus berlangsung, dan tak salahlah jika kekeliruan interpretasi sebagaimana yang dirumuskan di atas tergolong pemicu tindakan kekerasan domestik terhadap perempuan.

Sepertinya yang ditonjolkan dalam menginterpretasikan hadits tersebut adalah persoalan sujud, yang kemudian dimaknai sebagai bentuk ajaran ketaatan yang "agung" yang diajarkan oleh Nabi. Padahal dalam memahami hadits, yang perlu menjadi perhatian serius justru konteks dan sasaran sebuah hadits dinyatakan.

Dengan legalitas ketaatan itulah menjadikan para suami dapat berbuat semena-mena bahkan berbuat kasar terhadap istri. Bahkan istripun dengan pemahaman yang ia peroleh itu menjadikan perlakuan kasar tersebut diterima sebagai nasehat keras dan bagian dari bentuk ketaatannya selaku istri terhadap suami, pemimpin rumah tangga yang telah memperoleh legitimasi agama.

Padahal jika ditelusuri secara kontekstual, hadits di atas muncul dilatar belakangi oleh laporan seorang sahabat yang melihat perilaku

---

[79] Adapun redaksi pasal-pasal dalam Kompilasi Hukum Islam dimaksud adalah sebagai berikut; Pasal 84 ayat 1 berbunyi; *Istri dapat dianggap* nusyuz *jika ia tidak mau melaksanakan kewajiban-kewajiban sebagaimana dimaksud dalam pasal 83 ayat 1–Kewajiban utama bagi seorang istri ialah berbakti lahir dan batin kepada suami dalam batas-batas yang dibenarkan oleh hukum Islam–kecuali dengan alasan yang sah,* ayat 2 berbunyi; *selama istri dalam nusyuz, kewajiban suami terhadap istrinya tersebut pada pasal 80 ayat 4 huruf a dan b–huurf a; nafkah,* kiswah, *dan tempat kediaman bagi istri, dan huruf b; biaya rumah tangga, biaya perawatan dan biaya pengobatan bagi istri dan anak–tidak berlaku kecuali hal-hal untuk kepentingan anaknya,* ayat 3 berbunyi; *kewajiban suami tersebut pada ayat 2 di atas berlaku kembali sesudah istri tidak* nusyuz, ayat 4 berbunyi; *ketentuan tentang ada tidak adanya* nusyuz *dari istri harus didasarkan atas bukti yang sah.* Lihat, Bisri, Cik Hasan (penyunting). *Kompilasi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*. (Jakarta: Logos). Cet. I. 1999. hlm. 165-167.

menyimpang penduduk Hirah yang menyembah manusia, panglima mereka. Bahkan di saat sahabat tersebut berpendapat bahwa manusia yang lebih pantas disembah adalah Rasulullah, beliau malah membantahnya dengan analogi penyembahan terhadap kubur beliau.

Kesalahan dalam menginterpresikan hadits tersebut adalah karena adanya pergeseran *khitab* hadits. Yang merupakan tanggapan atas kesalahan perilaku, bergeser menjadi persoalan relasi suami istri yang sangat hirarkis. Samalah kesalahanpahaman semacam ini yang juga terjadi di sebuah komplek prostitusi yang dilakukan oleh seorang agamawan dengan menyampaikan hadits masuk surganya seorang pelacur gara-gara memberi minum seekor anjing. Padahal konteks hadits ini adalah kecintaan pada hewan, bukan malah tanggapan pembenaran praktek prostitusi.

Perlakuan kasar, penganiayaan, penindasan atau apalah namanya yang dilakukan terhadap istri, dengan dalih ketidak-kepatuhan atau yang semacamnya pada dasarnya tidak dapat dibenarkan. Jika dilakukan komparasi dengan beberapa hadits lain, justru malah ditemukan banyak hadits-hadits lain yang secara kualitas sanad lebih *shahih* melarang perlakuan kasar tersebut. Bukhari sebagai contoh, meriwayatkan "*.....dari Abdillah Ibn Zama (yang meriwayatkan) dari Nabi saw bersabda: Jangan memukul istri kalian seakan-akan ia seorang budak. Pantaskah kalian memukulnya sementara di malam hari kalian menggaulinya?*". Kemudian dalam hadits lain yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim, "*dari Abu Hurairah ra berkata: Rasulullah saw bersabda: Perempuan itu seperti tulang iga yang akan patah jika engkau coba meluruskannya. Engkau dapat mengambil manfaat darinya meskipun ia tetap bengkok seperti sedia kala is diciptakan* ". Apalagi jika meneladani Rasulullah, tentu tak akan didapatkan keteladan tindak kekerasan Rasul terhadap istri. Muslim meriwayatkan"*Aisyah ra meriwayatkan bahwa Rasulullah tidak pernah memukul seorang perempuan atau budak*

dengan tangnnya. Beliau hanya mengangkat tangannya di medan jihad di jalan Allah" [80].

D. Penutup

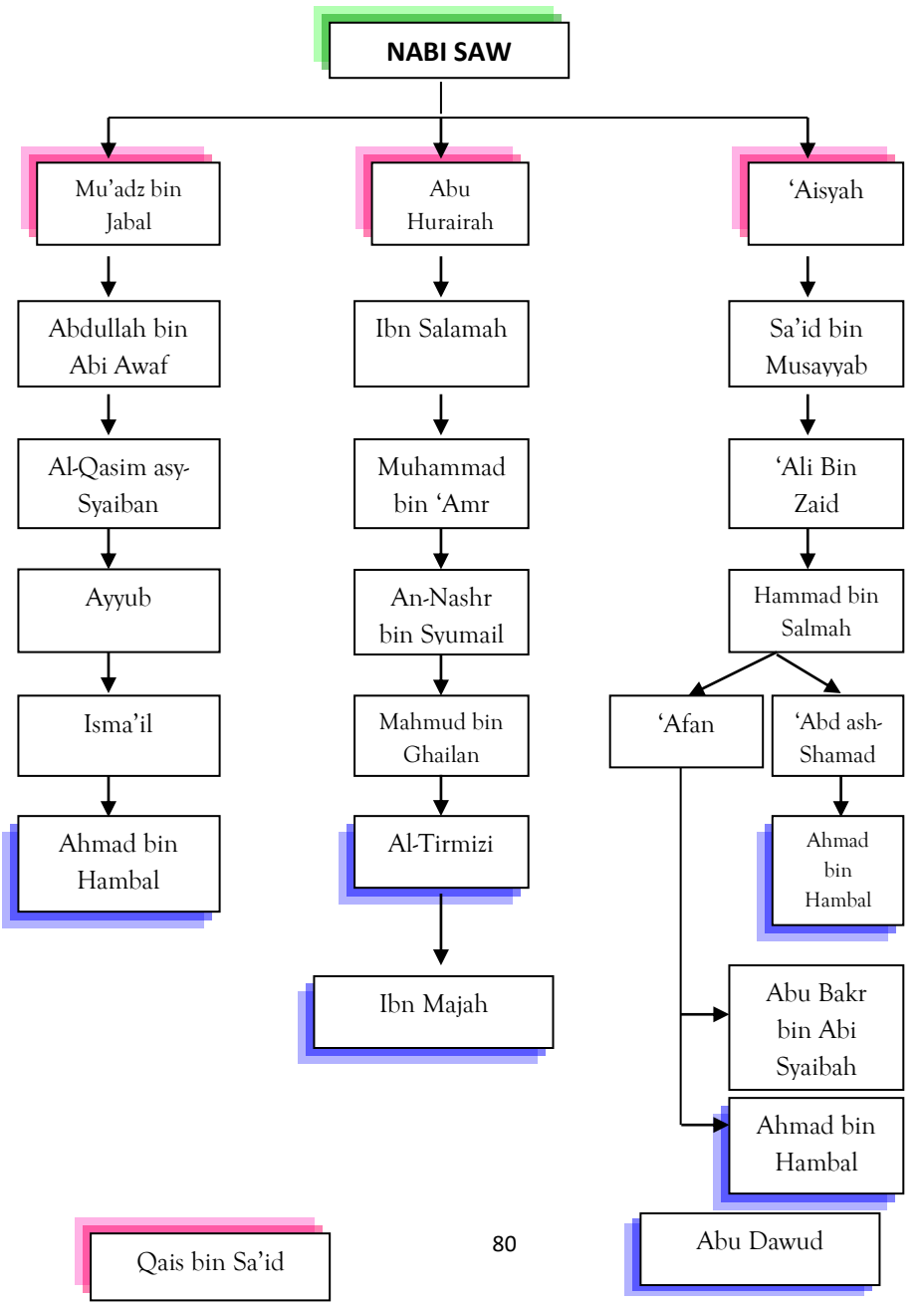
Dari untaian di atas dapat dipahami bahwa di masyarakat kita masih banyak mereka yang tetap interest terhadap ajaran-ajaran agama. Hampir semua keputusan yang mereka buat senantiasa mendasarkan pada ajaran agama. Namun demikian, harus disadari variasi keputusan juga akan muncul dalam masyarakat bersamaan dengan bervariasinya produk pikir intelektual muslim yang terpencar dari berbagai penjuru belahan dunia serta latarbelakang mereka.

Patut diperhatikan, bahwa pemahaman apapun yang diberikan oleh siapa pun dan apa pun institusinya sebagai *agent of change* akan membawa dampak yang besar bagi perubahan perilaku sosial dan keagamaan penganutnya. Baik interpretasi yang diberikan, maka akan berakibat baik pula ia, dan sebaliknya. Maka dari itu kontekstualisasi teks-teks keagamaan—tidak dimaksudkan untuk menuruti keinginan rendah manusia—dengan kajian ulang maupun studi kritis atas produk pemikiran silam perlu dilakukan demi tujuan mendapatkan kembali ajaran yang orisinal (*isti'adah al-ma'na al-ashli*), sejati dan memadai dengan situasi yang dihadapi.

[80] Lihat, Siddique, Kaukab. *Menggugat "Tuhan Yang Maskulin"*. (Jakarta: Paramadina). 2002. hlm. 27-28.

LAMPIRAN; *Takhrij Sanad al-Hadits*

SKEMA SANAD



REDAKSI HADITS

1. Sunan Abu Dawud

حدثنا عمرو بن عون أخبرنا إسحق بن يوسف عن شريق عن حصين عن الشعبي عن قبس ابن سعد قال أتيت الحيرة فرأيتهم يسجدون لمرزبان لهم فقلت رسول الله أحق أن يسجد له قال فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت إنى أتيت الحيرة فرأيتهم يسجدون لمرزبان لهم فأنت يارسول الله أحق أن نسجد لك قال أرأيت لومررت بقبرى أكنت تسجد له قال قلت لا قال فلاتفعلوا لوكنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرت النساء أن يسجدن لأزواجهن لماجعل الله لهم عليهن من الحق".

2. Sunan al-Turmuzi

حدثنا محمود بن غيلان حدثنا النصر بن شميل أخبرنا محمد بن عمرو عن أبى سلمة عن أبى هريرة عن النبى صلى الله عليه وسلم قال لوكنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها قال وفى الباب عن معاذ بن جبل وسراقة بن مالك بن جعشم وعائشة وابن عباس وعبد الله بن أبى أوفى وطلق بن علي وأم سلمة وأنس وابن عمر قال أبوعيسى حديث أبى هريرة حديث حسن غريب من هذا الوجه من حديث محمد بن عمرو عن أبى سلمة عن أبى هريرة.

3. Sunan Ibn Majah

حدثنا أبوبكر بن أبى شيبة حدثنا عفان حدثنا حماد بن سلمة عن علي بن زيد بن جدعان عن سعيد بن المسيب عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لوأمرت أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها ولوأن رجلا أمر امرأته أن تنقل من جبل أحمر إلى جبل أسود ومن جبل أسود إلى جبل أحمر لكان نولها أن تفعل.

حدثنا أزهربن مروان قال حدثنا حماد بن زيد عن أيوب عن القاسم الشيباني عن عبد الله بن أبى أوفى قال لما قدم معاذ من الشام سجد للنبى صلى الله عليه وسلم قال ماهذا يامعاذ قال أتيت الشام فوافقتهم يسجدون لأساقفتهم وبطارقتهم فوددت فى نفسى أن نفعل ذلك بك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا تفعلوا فإنى لو كنت آمرا أحد أن يسجد لغيرالله

لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها والذى نفس محمد بيده لاتؤدى المرأة حق ربها حتى تؤدى حق زوجها ولوسألها نفسها وهي على قتب لم تمنعه.

4. Musnad Ahmad

حدثنا إسماعيل حدثنا أيوب عن القاسم الشيباني عن عبد الله بن أبى أوفى قال قدم معاذ اليمن أوقال الشام فرأى النصارى تسجد لبطارقتها وأساقفتها فروأ فى نفسه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أحق أن يعظم فلما قدم قال يارسول الله رأيت النصارى تسجد لبطارقتها وأساقفتها فروأت فى نفسى أنك أحق أن تعظم فقال لو كنت آمرا أحد أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها ولاتؤدى المرأة حق الله عزوجل عليها كله حتى تؤدى حق زوجها عليها كله حتى لوسألها نفسها وهي على ظهرقتب لأعطته إياه حدثنا معاذ بن هشام حدثنى أبى عن القاسم بن أبى أوفى رجل من أهل الكوفة أحد بنى مرة بن حمام عن عبد الرحمن بن أبى ليلى عن أبيه عن معاذ بن جبل قال إنه أتى الشام فرأى النصارى فذكر معناه إلا أنه قال فقلت لأي شيئ تصنعون هذا قالوا هذا كان تحية الأنبياء قبلنا فقلت نحن أحق أن نصنع هذا بنبينا فقال نبي الله صلى الله عليه وسلم إنهم كذبوا على أنبيائهم كما حرفوا كتابهم إن الله عزوجل أبدلنا خيرا من ذلك السلام تحية أهل الجنة فى سنة ثمن وعشرين ومائتين حدثنا وكيع حدثنا الأعمش عن أبى ظبيان عن معاذ بن جبل أنه لما رجع من اليمن قال يارسول الله رأيت رجالا باليمن يسجد بعضهم لبعضهم أفلا نسجد لك قال لوكنت آمرا بشرا يسجد لبشر لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها حدثنا ابن نمير حدثنا الأعمش قال سمعت أبا ظبيان يحدث عن رجل من الأنصارعن معاذ بن جبل قال أقبل معاذ من اليمن فقال يارسول الله إنى رأيت رجالا فذكر معناه.

حدثنا عبد الصمد وعفان قال حدثنا حماد قال عفان أخبرنا المعنى عن علي بن زيد عن سعيد عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان فى نفر من المهاجرين والأنصار فجاء بعير فسجد له فقال أصحابه يارسول الله تسجد لك البهائم والشجر فنحن أحق أن نسجد لك فقال اعبدوا ربكم واكرموا أخاكم ولوكنت آمرا أحدا أن يسجد لأحد لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها ولوأمرها أن تنقل من جبل أصفر إلى جبل أسود ومن جبل أسود إلى جبل أبيض كان ينبغى لها أن تفعله.

KETERANGAN KUALITAS RAWI/SANAD

Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, dalam telaah sanad berikut ini hanya dilakukan terhadap sanad yang melalui jalur Abu Dawud, dengan alasan Sunan Abu Dawud merupakan kitab hadits dengan rangking ketiga setelah *Shahih bukhari dan Muslim* secara kualitas dari enam kitab hadits (*al-Kutub as-Sittah*). Selain itu juga ternyata memang para perawi yang terdapat dalam selain Sunan Abu Dawud, lebih rendah tingkat ketsiqahannya, seperti an-Nashr bin Syumail, al-Qasim asy-Syaiban, 'Ali bin Zaid dan Hammad bin Salamah adalah perawi yang lemah hapalannya menurut Abu Hatim. Sementara Ayyub dan 'Affan terdapat cacat pada mereka. Untuk mengetahui lebih jauh tentang kualitas para perawi hadits dalam Sunan Abu Dawud, dapat dilihat dalam paparan rinci berikut ini;

1. Qais bin Sa'd bin 'Ubadah

Dia mempunyai julukan Abu 'Abdul malik, seorang sahabat yang memiliki garis keturunan dari al-Khazrajiy al-Ansari. Tokoh ini dilahirkan di madinah dan meninggal dikota yang sama pada kira-kira tahun 20 H.

Guru beliau dalam meriwayatkan kadits ialah rasulullah karena beliau meriwayatkan langsung dari nabi. Murid beliua banyak diantaranya; Sa'labah bin Abi Malik, Bakr bin Sawadah bin Samamah dan Amir bin Syarahil. Ulama yang tersebut terakhir adalah periwayat berikutnya yang meriwayatkan hadis yang diteliti ini.

Karena beliau termasuk sahabat nabi, maka dalam studi ulumul hadis secara otomatis dipandang adil. Meskipun demikian, sebagai pertimbangan menurut Imam Malik, sebagaimana dinukil oleh Fatima mernissi mengatakan,"saya sangat beruntung di lahirkan dimadinah pada masa ke-70 sahabat yang bisa menjadi sumber hadis masih hidup.

Saya tidak pernah mengumpulkan sebuah hadispun dari yang telah mereka ucapkan, bukan karena mereka orang-orang yang tidak bisa dipercaya tetapi karena saya melihat mereka kurang memenuhi kualifikasi dalam masalah tersebut. Tidaklah memadai bahwa (hanya karena) seseorang pernah hidup bersama Rasulullah (maka secara otomatis dia bisa) untuk menjadi sumber hadis. Diperlukan banyak pertimbangan baik kapasitas intelektual, moral bahkan tidak pelupa.

2. Amir bin Syarahil bin 'Abd

Amir memiliki julukan Abu 'Amr, seorang *tabi'in* kecil dengan garis keturunan dari asy-Sya'bi al-Humairi. Lahir di Kota kufah dan wafat pada tahun 104 H ada pula yang mengatakan 109 H[81].

Kemudian dalam karir kependidkannya Amir pernah berguru kepada antara lain Qais bin Sa'id dan Abu bakr bin 'Abd ar-Rahman. Dan yan pernah menjadi muridnya antara lain adalah Ibrahim bin Muhajir, Ibrahim bin Yazid dan Hushain bin 'Abd ar-Rahman. Sedangkan dari segi kualitas periwayatan hadit. Amir tergolong perawi yang *tsiqah* menurut Abu zar'ah ar-Razi, Ibn Hibban dan yahya bin Ma'in. Karena itu periwayatannya dapat diterima.

3. Hushain bin Abd ar-Rahman

Hushain memiliki julukan abu Huzail. Ia tergolong kelompok *tabi'in* kecil yang lahir di Kufah tahun 43 H dan wafat 136 H. Dalam perjalanan studinya, Hushain pernah berguru kepada antara lain Amir bin Syarahil, abu 'Ubaidah, Ibrahim bin Yazid bin Syuraik dan Ibrahim bin Yazid bin Qais. Sementara orang-orang yang pernah berguru kepadanya antara lain adalah Abu Bakr bin Ilyas, Hujjaj bin Dinar dan Syuraik Abd Allah bin Abi Syuraik.

Sementara dari segi kualitas periwayatan Hushain tergolong perawi yang tsiqah pada usia muda, namun jelek hapalan lanjut usia.

[81] Abu Muhammad bin Abi Hatim Muhammad bin Idris bin Munzir al-Tamimi al-Hanzali ar-Razi. al-*Jarh wa al-Ta'dil*. (Baerut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah). tth. VI. 1802.

Demikian komentari Abu Hatim ar-Razi sebagaimana yang diungkap oleh Syuhudi Islamil dalam *Metodologi Penelitian Hadits Nabi*[82].

4. Syuraik bin 'Abd Allah bin Abi Syuraik

Sebagaimana perawi lainnya, Syuraik juga memilki gelar yang dikenal dengan Abu Abd Allah. Ia termasu kelompok *tabi'in* tengah dengan garis keturunan an-Nakha'i. Syuraik lahir di Kufah dan meninggal di tempat yang sama pada tahun 177 H.

Dalam perjalanan pendidikan, Syuaraik pernah berguru kepada antara lain Hushain bin 'Abd ar-Rahman, Ibrahim bin Jarir dan Ibrahim bin Muhajir. Sementara yang pernah berguru dengannya antara lain adalah Ibrahim bin Abi Abbas, Ibrahim bin 'Umar dan Ishaq bin Yusuf bin Mardas.

Ada banyak komentar tentang kualitas Syuraik. Antara lain Abu Hatim ar-Razi, ia menilai Syuraik termasuk perawi yang mempunyai banyak kesalahan. Dan menurut Yahya bin Sa'id Syuraik adalah perawi yang sama dengan gurunya, Hushain, jelak hapalan setelah lanjut usia.

5. Ishaq bin Yusuf bin Mardas

Julukan Ishaq adalah Abu Muhammad, dengan garis keturunan melalui al-Makhzumi. Ia tergolong *tabi'in* kecil yang lahir di Haita dan meninggal di kota yang sama pada tahun 195 H.

Ishaq pernah berguru kepada antara lain Syuraik bin Abd Allah, al-Husain bin Zakwan dan Dawud bin Abi Hind. Sementara yang telah berguru kepadanya antara adalah Ahmad bin ibrahim, Ahmad bin Khalid dan 'Amr bin 'Aun bin Aus.

Sedangkan kualitas Ishaq dalam periwayatan hadits, menurut Abu Hatim tergolong perawi yang *tsiqah*, karena itu hadits yang diriwayatkannya dari segi sanad dapat dikategorikan *shahih*.

---

[82] Lihat, Isma'il, Syuhudi. *Metodologi Penelitia Hadits Nabi.* (Jakarta: Bulan Bintang). 1992. hlm. 71.

6. 'Amr bin 'Aun bin 'Aus bin al-Ju'di

'Amr berjulukan Abu 'Utsman. Lahir di kota Bashrah dan wafat di Haita pada tahun 225 H. Dan tergolong kelompok *Tabi'i al-Tabi'in*. Di antara orang yang pernah menjadi gurunya adalah Ishaq bin Yusuf, al-harits bin 'Ubaid dan Hafs bin Giyash. Sedangkan yang pernah menjadi muridnya antara lain adalah Ahmad bin Sulaiman, Hujjaj bin Yusuf dan Muhammad bin Dawud bin Shabih.

Sedangkan kualita periwayatan, menurut Abu Hatim ia tergolong perawi yang tsiqah. Karena itu periwayatannya *shahih*, dapat diterima.

7. Abu Dawud

Tokoh hadits yang terakhir ini memiliki nama lengkap Sulaiman bin al-Asy'ash bin Ishaq al-Asadi as-Sajistani. Lahir pada tahun 202 H dan wafat 275 H di Bashrah. Sementara perjalanan pendidikannya Abu Dawud pernah berguru antara lain kepada Ahmad bin Hambal, 'Usman bin Abi Syaibah dan Qutaibah bin Sa'id. Sedangkan muridnya antara lain adalah Abd Allah, Abu 'Abd ar-Rahman an-Nasa'i dan al-Tirmizi. Dan dari segi kulaitas periwayatan menurut al-Harawi ia termasuk perawi yang *tsiqah* dan *wara'*. Karena itu tidak diragukan dari segi sanad periwayatannya dapat diterima[83].

[83] Lihat, Sulaiman, 'Abd al-Ghaffar. *Mausu'ah Rijal al-Kutub al-Tis'ah*. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah). 1993. I. hlm. 86-87

MENGUPAS SINYAL-SINYAL PERDAMAIN
dalam Ajaran Agama-agama di Indonesia

A. Pendahuluan

Pluralisme agama, sebagaimana pluralisme bahasa dan etnis adalah sebuah keniscayaan. Hanya saja dalam pluralitas agama lahir dari sebuah doktrin atau ajaran yang senantiasa berkembang dalam perjalanan historisnya, karena itu apa yang disebut sebagai teologis itu sebenarnya juga bersifat antropologis.

Setiap orang akan menggantungkan keselamatan hidupnya hanya kepada agama, hingga kaidah dan doktrin agama akan menjadi sakral dan sangat berwibawa, sanggup mempengaruhi seluruh aspek kehidupannya. Bahkan membela keutuhan doktrin, diyakini sebagai jalan yang mampu mengantarkan pada keselamatan eskatologis, padahal sebagian doktrin adalah produk historis yang bersifat relatif dan antropologis.

Saat bercukur, sebuah kalimat pengiring yang sengaja penulis buat setelah judul besar, sebenarnya memiliki makna khusus bahwa dalam menyelesaikan tulisan ini, penulis lakukan bukan sambil mencukur, bahkan pisau cukurpun tak tersentuh oleh penulis, tetapi penulis ingin menggambarkan bahwa pada tulisan ini penulis ingin menyampaikan ide sederhana yang dirajut dari beberapa referensi yang menurut penulis cendrung representatif. Kemudian penulis sadar bahwa ia tidak mengawali tulisan ini dengan kerja berat dalam sebuah penelitian khusus, baik deskriptif, eksplanatif apalagi eksperimen, meski demikian sebagai sebuah ide karya ilmiah penulis tidak mengenyampingkan hasil penelitian terdahulu yang menunjang, bahkan memprioritaskannya sebagai acuan telaah.

Dalam renungan ini, penulis akan mengawali dengan melihat pluralitas dari lima perspektif kelompok agama besar tentang antar sesamanya. Kemudian dari sini, jika semua agama pada hakikatnya berpandangan sama, tentu akan memunculkan sebuah pertanyaan, bagaimana konflik tersebut dapat muncul, apa penyebab dominannya?, dan adakah solusi yang dapat menjadi alat untuk merajut keterputusan benang-benang agama tersebut?. Untuk lebih jelas mari kita renugkan bersama.

B. Perspektif Antar Agama

Indonesia tergolong negara dengan komunitas yang sangat kompleks secara demografis, masyarakatnya tersebar ke berbagai tempat di ribuan pulau yang ada. Kompleksitas tersebut dapat ditemukan dalam pluralitas budaya, etnik, suku, ras, dan agama. Untuk pluralitas yang terakhir ini, Indonesia,—pada masa pemerintahan Orde Baru—dengan alasan pengantisipasian konflik dan perbandingan skala kuantitas penganut, maka ditetapkanlah lima agama resmi yakni Islam, Kristen Protestan, Kristen Katolik, Hindu dan Budha.

Perspektif hubungan antar kelima agama inilah—dengan menyatukan Katolik dan Protestan karena pada dasarnya adalah sama

dari sisi kitab suci Pegangan—yang akan menjadi konsentrasi penulis untuk mengungkapnya dalam tulisan berikut ini, terlebih peta api konflik lebih sering muncul dari kelima agama tersebut.

1. Islam dengan Agama Lain

Terlebih dahulu, ada baiknya jika pespektif Islam ini diawali dengan sebuah kisah teladan, yang mungkin saja lupa, jarang atau bahkan tak pernah terjamah oleh memori kolektif muslim Indonesia.

Dahulu, saat setelah Khalifah Umar Ibn Khaththab menerima penyerahan kota Yerussalem dari tangan Penguasa Romawi, beliau dan pasukan berkunjung ke Bukit Zion, dan bertepatan saat tiba disana, tiba pula waktu shalat zhuhur. Uskub Agung Sophronius, lalu menawarkan Khalifah dan rombongan untuk shalat di gereja yang dianggap suci oleh umat Kristiani tersebut, tawaran tersebut disambut dengan penuh keramahan, dan hati yang senang. Kata Umar; *saya senang menerima tawaran tuan, namun jika saya shalat di situ saya khawatir satu saat umat Islam akan merampas gereja tuan untuk dijadikan masjid, karena itu izinkan saja saya untuk shalat di samping gereja tuan.* Lalu Umar pun shalat di samping gereja tersebut, dan selesai shalat beliau membentuk telapak tangan sebagai tanda beliau pernah shalat di sana dan untuk dibangun masjid yang bersebelahan dengan gereja, kemudian pada masa Kaiasar Heraklius (610-641 M) dari Romawi, tepat di tempat beliau shalat dibangunlah masjid dengan nama Masjid Umar. Sebuah kisah yang merupakan simbol keharmonisan antar muslim dan kristiani dan tentunya juga terhadap yang lain, hanya saja secara kebetulan dan secara kasustik berlaku pada konteks Umar dan Sophronius[84].

Keputusan Umar Ibn Khththab tersebut sangat relefan dengan makna eksplisit pesan Al-Qur'an yang termuat dalam Q.S. al-Baqarah: 148, di mana kebebasan beragama dan pluralisme termuat dalam inti

[84] Lihat. Komaruddin Hidayat. *Agama di Tengah Kemelut.* (Jakarta: Madiacita). 2001. hlm. 13

ayat ini. Manusia pada dasarnya terdiri dari berbagai komunitas yang berbeda, karena itu masing-masing memiliki tujuan hidup yang berbeda pula. Setiap komunitas harus saling menghargai dan menghormati serta menerima perbedaan sosio-kultural antar mereka. Yang terpenting dalam sebuah kamunitas yang plural adalah kesadaran untuk berlomba-lomba melakukan kebajikan, dan jangan ada *truth claims* tentang kebajikan yang dilakukan, biarkan, karena Tuhanlah yang Maha Tahu dalam arti asal tentang benar-salah dan baik-buruk[85].

وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

"Dan Kami telah turunkan kepadamu Al Quran dengan membawa kebenaran, membenarkan apa yang sebelumnya, yaitu kitab-kitab (yang diturunkan sebelumnya) dan batu ujian terhadap kitab-kitab yang lain itu; maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah-lah kembali kamu semuanya, lalu diberitahukan-Nya kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu."

[85] Lihat pula Q.S. al-Maidah [5]: 48, Ali Imran [3]: 113-115, al-Kafirun [109]: 6, al-Kahfi [18]: 29 dan al-Hujurat [49]: 13

Ayat tersebut, mengindikasikan sebuah pesan mulia tentang toleransi kepada semua personal komunitas muslim, baik secara kolektif maupun individul. Umat Islam harus berlapang dada dalam menyikapi perbedaan, karena semua itu merupakan hukum ketetapan Allah (*sunnah Allah*), tidak perlu gelisah dengan semua perbedaan tersebut, kedewasaan bersikap adalah kata kunci yang harus dipegang, bukan justru malah memaksakan persamaan pendapat, apalagi pemaksaan untuk mengikuti satu keimanan kepada komunitas lain[86].

Term persaudaraan dalam Islam, sebenarnya tidak hanya berlaku pada intern komunitas saja tetapi juga kepada luar komunitas, karena itu perlu dipupuk kesadarana persaudaraan antar pemeluk agama, setiap mereka harus menghindari sikap mem-peruncing perbedaan tetapi justru yang terpenting adalah mencari persamaan, karena memperuncing perbedaan justru akan berdampak pada pertentangan dan permusuhan antar para pemeluk agama yang berbeda[87].

"Islam adalah agama toleran", inilah kalimat yang sering digaungkan oleh para pemimpin Islam, akan tetapi sangat disayangkan jika itu hanya bergaung di telinga tataran atas saja, kalimat itu mesti turun dan terus mengakar hingga ke tataran yang terbawah. Sosialisasi pandangan toleransi tersebut harus benar-benar diketahu, dimengerti, dihayati dan diamalkan oleh semua lapisan umat Islam, terlebih di tengah amuk massa yang sering mengatasnamakan agama dalam konflik-konflik sosial.

Dalam ajaran Islam, kerukunan antar umat beragama merupakan akibat wajar dari sistem keimanan. Bahkan Nabi Muhammad saw., telah menegaskan bahwa beliau itu tidak lain hanyalah seorang rasul, yang sebelumnya telah lewat rasul-rasul lain[88]. Bahkan dalam sabdanya beliau juga pernah menegaskan bahwa agama para rasul itu semuanya adalah satu dan sama, sekalipun syariatnya berbeda-beda. Inilah yang

---

[86] Lihat Q.S. Yunus: 99. dan lihat Nur Khalik Ridwan. *Detik-detik Pembongkaran Agama.* (Jogjakarta: Naskah Nusantara). 2003. hlm. 144.

[87] Lihat Q.S. Ali Imran: 64. dan lihat, M. Quraish Shihab, dalam *Passing Over.* Komaruddin Hidayat (ed.). (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama). 1998. hlm. 194

[88] Lihat. Q.S. Ali Imran: 144

perlu dijamahkan kepada semua lapisan umat Islam, hingga semua mereka paham bagaimana semestinya umat Islam bersikap terhadap komunitas eks-Islam.

2. Kristen Dengan Agama Lain

Sebagaimana komunitas muslim, komunitas kristen pun juga memiliki harapan yang sama untuk mewujudkan kerukunan bersama. Sebagaimana secara eksplisit dalam Perjanjian Lama maupun Perjanjian Baru, memposisikan manusia sebagai objek sekaligus subjek, karena itu dimaksudkan tidak diperkenankannya adanya perampasan hak-hak antar sesama dalam bentuk dan cara apapun. "*kasihanilah sesamamu seperti dirimu sendiri dan layanilah yang satu atas yang lain*", sikap saling mengasihi dan menyayangi bukanlah merupakan sikap yang sangat terbatas dalam intern komunitas belaka (*exclusive*), namun merupakan sikap yang berlaku terhadap semua. Inilah tugas pengutusan bagi setiap umat dan menjadi sikap kristus , sebagai ungkapan dari iman dan ketaatan kepada Tuhan yang telah terlebih dahulu mengasihi. Sikap ini sering diungkap sebagai sikap keberpihakan (*advocacy*). Dengan catatan, kadar dan iman kepada Tuhan ini harus terwujud dalam kehidupan nyata, terrealisasikan dalam perilaku keseharian,yang mewujud dalam kasih dan tidak terjerumus dalam slogan-slogan besar dan kosong. Karena itu setiap komunitas Kristen mesti dibina dan didik sejak dini, bahwa mereka secara pribadi pada dasarnya berhutang terhadap sesama manusia, terutama kepada mereka yang paling membutuhkan uluran tangan, tanpa melihat perbedaan lokasi dan komunitas.

Al-Kitab dalam kesaksiannya secara tegas menekankan, menolak pengidentikan Allah dengan agama. Teologi Kristen juga menolak pemutlakan agama, yang dapat dipahami secara eksplisit menolak penisbian Allah. Hanya Allah saja yang mutlak, sementara agama itu tidk mutlak[89]. Allah selalu lebih besar daripada apa yang dapat ditangkap dan dipahami oleh agama apapun. Karena itu, komitmen

[89] Lihat. Bdn. Yoh. 4: 21.

kepada suatu agama tidak dapat menjadikan kita memutlakkannya, sebab sikap semacam itu justru akan menutup pintu bagi sesama kita yang beragama dan berkepercayaan lain. "*Yesus Kristus adalah Tuhan dari semua orang*[90]"

Penting untuk diperhatikan, ada lima kesamaan hakiki yang dapat dipahami dari tindakan penyelamatan Allah di dalam Yesus kristus. *Pertama*; kesamaan sebagai makhluk yang diciptakan Allah sebagai "citra-Nya".*Kedua*; kesamaan sebagai manusia yang jatuh ke dalam dosa. *Ketiga*; kesamaan sebagai objek pemeliharaan (providentia) Allah. *Keempat*; kesamaan sebagai objek kasih Allah dan penerimaan tawaran pembenaran dan keselamatan Allah. *Kelima*; kesamaan sebagai yang akan dihakimi oleh Allah[91].

Selain landasan teologis tersebut di atas, kemudian Persekutuan Gereja-gereja di Indonesia (PGI), dalam hal yang senada ini, merekomendasikan dua konsep kerukunan, yang mereka coba rumuskan, yang mesti terwujudkan dalam dinamika sosio-kultural antar umat beragama, yaitu kerukunan autentik dan dinamis[92].

Autentik, menurut PGI, bukanlah kerukunan yang diupayakan hanya sekedar demi alasan-alasan praktis, pragmatis dan situasional semata, namun semangat kerukunan yang secara tulus dan sungguh-sungguh muncul dari hati nurani, ia merupakan dorongan keyakinan imani yang paling dalam, sebagai manifestasi dan dari ajaran agama yang diyakini.

Bagi kamunitas Kristen dalam perspektif PGI ini, secara teologis, perbedaan imani antara komunitas di luar Kristen dipandang bukan sebagai saingan, ancaman atau bahkan musuh, melainkan mereka adalah saudara-saudara sesama ciptaan Tuhan, yang oleh Tuhan sendiri dimaksudkan untuk hidup dan bekerja bersama demi kebaikan bersama.

---

[90] Lihat. Kis. 10: 28; 34-36

[91] Lihat. [Kej. 1, 2, 3], [Rm. 5:12], [Kej. 8: 8-17], [Mat. 5:45], [Yoh. 3: 16], [Rm. 5: 18-19] dan [Rm. 14: 12].

[92] Lihat. Weinata Sairin. *Kerukunan Umat Beragama Pilar Utama Kerukunan Berbangsa.* (Jakarta: Gunung Mulia). 2002. hlm. 105

Seluruh umat manusia sebagai keluarga besar Allah, ini dimaksudkan untuk memelihara serta menumbuh-kembangkan hidup keagamaan orang-orang yang percaya dari segala bangsa dan bahasa. Gereja, sebagai persekutuan orang yang percaya dan Allah dalam Kristus Yesus adalah Bapak seluruh penduduk bumi yang diciptakan-Nya, sebagai tempat tinggal umat manusia yang mana mereka adalah keluarga besar Allah (*familia dei*) karena itu dalam imani Kristen, hubungan kasih sebagai keluarga antara Allah dan manusia merupakan hal yang sangat sentral dan hakiki. Inilah yang lebih utama daripada hanya menegedepankan kesepakatan formal, karena ini akan lebih mampu membentuk dari intern imani umat, meski tidak dapat dinafikan bahwa upaya ini bukanlah upaya yang gampang dan dapat dilakukan secara instan dan dalam tempo yang singkat.

Sedangkan kerukunan dinamis, yaitu kerukunan yang bukan sekedar menerima dan mengakui eksistensi yang lain dengan tanpa sapa dan kerja sama (toleransi murni). Melainkan disertai dorongan dan kesadaran bahwa semua komunitas mempunyai tugas dan tanggung jawab kolektif untuk mewujudkan kesejahteraan bersama, yang tidak hanya terbatas dalam intern komunitas tertentu, karena itu untuk merealisasikannya mesti diimbangi dengan kerjasama dan bukan hanya sama-sama bekerja[93].

3. Hindu Dengan Agama Lain

Meskipun secara kuantitas, masyarakat Hindu di Indonesia tergolong kelompok minoritas setelah Budha serta tergolong komunitas yang nyaris tak terdengar masuk dalam gelombang konflik, namun tidak dapat dinafikan bahwa konflik intern umat seagama atau apalagi ekstern umat mungkin saja terjadi. Karena itu, sebagai refleksi dari upaya menghindari terjadinya konflik, menurut Ida Bagus Oka[94], ada

[93] Lihat. Weinata Sairin. *Kerukunan Umat Beragama Pilar Utama Kerukunan Berbangsa.* (Jakarta: Gunung Mulia). 2002. hlm. 37

[94] Lihat. Weinata Sairin. *Kerukunan Umat Beragama Pilar Utama Kerukunan Berbangsa.* (Jakarta: Gunung Mulia). 2002. hlm. 112

empat rekomendasi (*the four recommendations*) yang harus diperhatikan untuk mencapai tujuan hidup rukun antar umat beragama;

Pertama; ada semboyan agamis yang sangat filosofis sekali yang telah berhaasil melahirkan Republik Indonesia ini, semboyan tersebut adalah *satu nusa satu bangsa satu bahasa dan bhineka tunggal ika.* Dari semboyan agamis inilah menurut Oka, yang telah berhasil membentuk kekuatan yang sangat ampuh dalam mewujudkan dan mempertahankan negara kesatuan ini. Karena berdasarkan cara pandang tersebut pula, akan membentuk pola hidup rukun dalam pluralitas beragama ini, setiap orang akan saling menghargai dan saling memberi kebebasan dalam melaksanakan upacara maupun ritual agamanya masing-masing, tambah Oka.

Kedua; setiap kamunitas beragama, mesti sadar bahwa Tuhan yang satu memiliki sifat yang serba Maha Baik bagi setiap ciptaannya, dan ini semua ada dalam setiap ajaran agama, namun realitasnya, justru perbedaan yang senantiasa muncul dan lebih ditonjolkan daripada persamaan tujuan baik tersebut. Hal ini sangat dipengaruhi oleh kesalahan dan kedangkalan seseorang dalam memahami universalitas ajaran agama yang dianutnya.

Ketiga; komaunitas Hindu Dharma mesti mengaplikasikan ajaran suci *Tatwan Asi, Ahimsa, Tri Karya Parishada,* karena kesemua ajaran ini bertujuan mengaktualisasikan ajaran agama yang lebih menjunjung keharmonisan hidup antar kumunitas yang seagama maupun bukan. Dapat diprediksikan, jika keharmonisan tidak dipupuk sejak dini, di mana tingkat kreativitas dan kebutuhan tidak terjawabkan oleh kebutuhan material yang tersedia, maka sikap saling sikat, saling comot dan saling rampas hak orang lain akan menyebar subur.

Keempat; pada rekomendasi yang keempat ini, Oka menawarkan aplikasi sebuah semboyan singkat, yaitu; merupakan sikap yang arif jika kita bersedia dan mampu berdamai dengan sejarah yang mungkin sangat pahit di masa lampau demi kemajuan, persatuan dan kesatuan bangsa Indonesis di masa depan yang senantiasa semakin berat dan komplek tantangannya.

4. Budha Dengan Agama Lain

Secara formal-organisatoris, dalam menjaga dan membentuk kerukunan antar umat beragama pada agama Budha tidak terlampau kelihatan. Hal tersebut bukan berarti mereka tidak pernah peduli dalam hal ini, tetapi justru dalam hal yang satu ini agama Budha lebih memperjuangkannya dalam bentuk perilaku keseharian umat, karena keharmonisan dan kedamaian adalah bagian terpenting dari alam keagamaan Budha.

Berdasarkan yang termuat dalam Upali Sutta-Digha Nikaya (tripitaka), Upali (seoarang konglemerat yang dihormati oleh masyarakat) baru akan diterima oleh Budha Gautama sebagai pengikutnya jika ia telah menyokong dan menghormati gurunya sama seperti sebelum ia menjadi umat Budha[95].

Kemudian, dalam Brahmajala Sutta, (wahai) para Bhikhu, jika ada orang yang merendahkanku (Budha), Dharma dan Sangha, janganlah kamu benci, dendam atau bahkan memusuhinya, justru malah jika kalian marah atau merasa tersinggung maka hal itulah yang akan menjadi penghalang kalaian menuju jalan pembebasan diri (dari samsara). Sebaliknya, jika ada orang yang memujiku (Budha), Dharma dan Sangha, janganlah kalian merasa bangga. Karena jika kalian bersikap demikian, justru akan menghalangi jalan pembebasan diri kalian dari pembebbasan (dari samsar).

Namun pada perkembangan dekade berikutnya, dengan tidak menafikan pentingnya organisasi yang mampu mewadahi tujuan perdamaian dan kerukunan antara umat beragama ini, khususnya Budha, sebagaimana disebut di atas, dengan dibentuknya Perwakilan Umat Budha Indonesia (WALUBI),—yang dikukuhkan berdasarkan hasil Kongres Umat Budha Indonesia tanggal 7-9 Mei 1979—menjadikan lebih banyak memberikan kontribusi dalam meredam

[95] Lihat. Ali Noer Zaman (ed.). *Agama Untuk Manusia.* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar). 2000. hlm. 123

konflik antar umat beragama. Seruan, ajakan dan himbauan khususnya bagi intern komunitas Budha untuk menjaga kerukunan antar umat beragama semakin banyak terasa manfaatnya.

C. Akar Konflik Antar Agama

Agama dan manusia adalah dua komponen yang saling terkait dan menyatu, sulit untuk dipisahkan, maka di saat manusia berada dalam sebuah komunitas yang beragam (*plurality*) agama pun akan ikut larut di dalamnya. Karena itu interaksi antar kepercayaan yang berbeda juga tak mungkin dapat dihindari[96]. Interaksi merupakan fenomena umum dalam merupakan hal sangat lumrah terjadi dalam sebuah komunitas yang plural, bahkan hal itu merupkan tradisi yang membudaya dan tak akan mungkin lepas dari sifat privasi manusia yang *zoonpoliticon*. Manusia hidup saling membutuhkan antara satu dengan yang lain, sementara di sisi lain setiap manusia memiliki tujuan dan kepentingan hidupnya masing-masing, karena itu pula benturan-benturan kepentingan akan senantiasa mewarnai pola hidup manusia, mungkin saja warna yang dimunculkan akan menjadi tampak indah atau bahkan mungkin tampak lebih jelek atau semberaut. Dampak yang terakhir inilah tergolong sebagai fenomena konflik yang senantiasa menghangat baik dalam interaksi antar satu komunitas yang sama maupun berbeda, berbeda etnik, ras, suku, dan agama.

Menurut penulis, perbedaan pemahaman adalah *bomb* petaka konflik antar umat beragama, karenanya adalah muara bagi setiap individu untuk menjalankan perintah, anjuran dan larangan dari teks-teks agama yang mereka terima. Teks-teks agama hanya berisikan pesan-pesan umum dan bahkan cendrung abstrak, atau jika boleh dikata teks-teks suci agama tergolong *alien language*, bahasa langit, ia sangat menuntut manusia untuk memahaminya secara baik, salah dalam pemahaman maka salah pula prakteknya. Mungkin, jika itu hanya

[96] Lihat. Jan S. Aritonang. *Perjumpaan Kristen dan Islam di Indoinesia*. (Jakarta: Gunung Mulia). 2004. hlm. xiii. Dan lihat, Budhy Munawar-Rahman. *Islam Pluralis*. (Jakarta: Paramadina). 2001. hlm. 81

terkait pada persoalan intern hubungan Tuhan-manusia, tidak akan terlalu berdampak jelek secara langsung, namun jika itu berhubungan dengan kepentingan dan hubungan antar sesama manusia, tentu inilah *bomb* yang penulis maksudkan di atas, jika tidak ada upaya reinterpretasi terhadap teks tersebut maka selamanya akan terus mengakar dan mentradisi dalam pola hidup dan interaksi antar umat beragama, dan tentu tunggulah kehancuran manusia.

Ada bebrapa hal yang menurut penulis sebagai penyebab perbedaan pemahaman tersebut, antara lain *pertama;* teks suci agama itu sendiri yang memilki bahasa yang penuh tanda tanya dan memang mengundang refleksi interpretasi yang beragama, *kedua;* perbedaan kemampuan akademis yang dimiliki oleh para interpreter teks suci agama khususnya, dan manusia agama umumnya, karena tingkat kedangkalan dan kedalaman pemahaman akan terukur dari sini. Tentu akademis yang penulis maksud bukan tingkat pendidikan formal yang ditempuh oleh mereka saja tetapi termasuk pendidikan nonformal, terprogram maupun tidak, dan karena itu pula menjadikan adanya pemahaman yang dangkal dan mendalam. Kedangkalan manusia dalam memahamai esensial pesan agama yang dianut akan menjadi "jarum" utama bagi manusia dalam menelusuri jalan hidup mereka. Berangkat dari kedangkalan pemahaman inilah akhirnya memunculkan sikap *truth claims,* eksklusifisme beragama, dan pemaksaan pemberlakuan ajaran agama kepada pihak lain. *ketiga;* perbedaan sosio-kultural para interpreter teks suci, berdasarkan analisa penulis, meskipun belum dilakukan dengan pendekatan riset, penulis yakin dengan melihat perkembangan fenomena keberagamaan manusia, khususnya perkembangan pemahaman teks suci agama, bahwa seorang interpreter dalam mencari dan memberikan pemahaman tentang maksud teks sanantiasa terbawa oleh sosio-kultural mereka atau bahkan interest kelompok. Dalam Islam sendiri sebagai contoh, antara penafsir masa klasik, pertengahan dan modern kesemuanya memiliki pemahaman yang berbeda tentang teks, bahkan asy-Syafi'i sendiri berbeda dalam memberikan *istinbath al-Hukm* di saat berada di Basrah dan Madinah.

Hal lain yang tak kalah pentingnya yang dapat menjadi *bomb* konflik antar umat beragama adalah adanya anjuran dari tiap-tiap ajaran agama kepada penganutnya untuk menyebarkan dan menyampaikan ajaran agama, terlepas dari terminologi bahasa yang digunakan dalam menamakannya, apakah itu *da'wah, misi* atau *zend*, yang jelas pada hakikatnya kesemua itu mempunyai pengertian dan tujuan yang sama yaitu bertugas menyebarluaskan agama[97].

Misi, lebih sering diartikan sebagai organisasi-organisasi yang menyebarluaskan agama Katolik kemanapun dan kapanpun jua. Dan ini telah berlangsung secara historis dalam tradisi gereja Katolik selama 20 abad lebih hingga sekarang atau lima abad lebih tua dibanding zend dalam Protestan. Misionaris, adalah paderi atau imam Katolik yang bertugas melaksanakan misi tersebut kepada orang-orang yang mereka anggap sebagai kafir untuk dikatolikkan. Seorang misionaris biasanya tidak hanya berlakon sebagai seorang penyuluh atau penceramah agama saja, mereka dapat dilakoni oleh seorang yang berprofesi sebagai guru, dokter, atau profesi lain yang dapat menarik simapti dan sangat dibutuhkan dalam konteks masyarakat yang menjadi objek misi tersebut[98].

Sedikit berbeda dengan misi, zending diartikan sebagai pekabaran Injil, yaitu usaha-usaha komunitas Protestan dalam menyebarluaskan agama protestan dan menegakkan gereja-gereja Protestan. Zending bagi komunitas Protestas adalah sama dengan gereja, dua hal yang tidak dapat terpisahkan sama sekali, maka dalam teologi Protestan, ketika gereja lahir pada hari turunnya Roh Kudus maka bertepatan pada saat itu pula kepada umatnya diberikan sebuah mandat penyebaran Injil kemana-mana.

Sementara term dakwah merupakan terminologi Islam yang juga pada hakikatnya memilki maksud yang sama dengan misi dan zend.

---

[97] Lihat. Zakiyuddin Baidhawy. *Ambivalensi Agama, Konflik dan Nirkekerasan*. (Yogyakarta: Lesfi). 2002. hlm. 12. Dan lihat, Burhanuddin Daya. *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan Belanda*. (Jakarta: INIS). 1992. hlm. 207

[98] Lihat. Burhanuddin Daya. *Agama Dialogis*. (Yogyakarta: LKiS). 2004. hlm. 98

Secara etimologi term dakwah dapat diartikan ajakan, seruan, propaganda, panggilan atau undangan. Namun secara khusus dalam terminologi Islam, kata dakwah mengandung makna penyiaran atau penyebarluasan Islam dengan cara mengajak, menyeru, memanggil manusia supaya menerima Islam[99]. Selain itu dakwah biasa pula diartikan memindahkan manusia dari satu kondisi ke kondisi lain agar menjadi maju, yang miskin menjadi kaya, yang ingkar menjadi taat dan yang terpecah menjadi bersatu. *Al-amru bi al-ma'ruf wa an-nahyu 'an al-munkar* atau biasa disingkat dengan lidah Indonesia amar ma'ruf nahi munkar, dan adapun orang yang melaksanakan tugas ini biasa disbut dengan istilah *da'i*.

Hasrat dan ambisi ingin menjalankan ajaran penyiaran dan penyebarluasan agama inilah yang menurut penulis jika tidak diatur dengan rambu-rambu kesepakatan tentu akan berdampak bagi munculnya konflik antar umat beragama. Bagaimana tidak, setiap agama ingin memperjuangkan ajaran suci ini, sebagai salah satu bentuk ketaatan mereka terhadap agama yang dianut. Sayang sekali mayoritas penyiar agama, tidak tertentu agama manapun, senantiasa mengukur kesuksesan tugas yang satu ini dengan berdasarkan angka, kuantitas pemeluk dari jumlah kecil (sedikit) ke besar (banyak) daripada kualitas pemeluk, itulah tolok ukur kesuksesan mereka. Sudah pasti perebutan pengikut akan menjadi ajang kompetisi yang tidak sehat di kalangan penyiar agama termasuk pemeluk agama. Bahkan dengan berdasarkan argumentasi memperjuangkan mandat suci, mereka akan berubah menjadi militan, pantang menyerah meski darah yang harus dicucurkan demi perjuangan ini. *Walhasil*, konflik yang diakibatkan kepentingan yang satu inipun pun sulit untuk dihindari.

[99] Agak berbeda dengan misi yang diambil dari bahasa Inggris dan zen yang dari bahasa Belanda, dakwah diambil langsung dari istilah yang dipakai dalam bahasa Al-Qur'an, kitab agama Islam. Hal tersebut dapat dilihat lebih jauh dalam surat al-Baqarah: 186, ar-Ra'd: 14 dan ar-Rum: 25.

D. Merajut Benang Putus Antar Agama

Perpecahan, perselisihan, persengkataan dengan warna saling usir, aniaya, dan saling serang adalah fenomena dari setiap konflik antar umat beragama yang ada, di Indonesia maupun di negara-negara lain. Poso dan Bosnia-Herzegovina adalah contoh konflik dengan warna ini. Pembantaian dan saling bunuh dengan dalih agama sulit untuk dihindari, agama yang semestinya memiliki misi yang jauh lebih suci sebagai pembawa kedamaian, ketentraman dan ketenagan dalam jiwa dan dalam sosio-kultural masyarakat menjadi kabur, tak jelas, atau bahkan boleh dikata telah lenyap dari muka bumi ini[100].

"Tuhan telah tiada", inilah teriakan pers asing dari kejauhan dalam menyikapi konflik-konflik yang terjadi di Indonesia, ini adalah ungkapan simbolis yang memiliki arti yang sangat mendalam jika disikapi dengan arif. Ingatlah Indonesia adalah bangsa bertuhan dan bermoral, inilah kata-kata yang sering didengungkan sebelum-sebelumnya, namun dengan warna-warni konflik adakah ini berarti "hilangnya Tuhan dari hati nurani masyarakat Indonesia". Wajarlah jika jeritan itu didengungkan ke negeri ini, mereka layak menjerit: dimanakah Tuhan bangsa Indonesia tatkala mereka hendak berperang dan salling menghancurkan? Dimanakah Tuhan bangsa Indonesia pada saat mereka hendak membunuh, memotong, mencincang dan membakar saudara-saudara mereka sendiri? Dimanakah Tuhan bangsa Indonesia dikala mereka dengan bengis memprlakukan orang-orang yang tak berdaya meminta tolong, justru dihabisi juga nyawanya? Cahaya kebenaran itu telah pergi, meninggalkan kesadaran palsu di hati umatnya.

Maka jika kita kembali merenung kisah Khalifah Umar Ibn Khaththab dan Uskup Agung Sophronius di atas, hati ini tentu akan terenyah. Sikap penolakan yang dilakukan Umar, sebagai tokoh teladan umat, memberikan makna yang sangat mendalam, di sana terdapat

[100] Lihat. Jan S. Aritonang. *Perjumpaan Kristen dan Islam di Indoinesia.* (Jakarta: Gunung Mulia). 2004. hlm. 538. dan lihat. Said Agil Husin al-Munawar. *Fikih Hubungan Antar Agama.* (Jakarta: Ciputat Press). 2003. hlm. 144

sikap penghargaan antar sesama pemeluk agama yang berbeda, tidak perlu adanya perebutan tempat ibadah justru yang diteladankan adalah penghormatan dari Sophronius kepada Umar yang saat itu memerlukan tempat ibadah dan ketidakinginan Umar untuk menukar atau merubahfungsikan gereja menjadi masjid. Sebuah kisah teladan antar dua tokoh agama yang mesti direnungkan kita semua.

Sepertinya kekuatan dan keharmonisan bangsa ini telah lenyap oleh konflik antar umat beragama yang melanda negeri ini atau boleh diumpama ia telah menjadi benang-benang putus dan perlu dirajut kembali hingga ia akan tampil lebih kuat dan mampu mempersatukan perbedaan-perbedaan yang ada. Persoalan kemudian adalah bagaimana cara merajutnya, dapatkah benang-benang yang beragam tersebut dirajut kembali?.

Perbedaan hanya dapat dipersatukan setelah jika ada kompromi antar pihak-pihak yang berbeda tersebut, dialog antar umat beragama adalah media pemersatu perbedaan. Karena dengan dialog perbedaan-perbedaan tersebut akan berpeluang untuk bertaut dalam satu meja perdamaian.

Tetapi yang menjaadi persoalan kemudian adalah adakah setiap komunitas yang bersengketa mau diajak berdialog. Hal itu dapat dilakukan dengan melihat kembali file-file ajaran agama yang mereka anut. Dialog, selain juga merupakan sikap asal manusia, ajakan untuk bermusyawah atau dialog terdapat juga dalam semua agama—ini adalah kunci karena mereka yang terlibat dalam konflik akan senantiasa berpijak pada ajaran agama yang dianut.

Manusia sejak semula didesain dan diciptakan sebagai makhluk yang dialogis, di samping ia juga disebut sebagi makhluk berakal dan makhluk ruhani. Bagi manusia hidup itu berpikir, merasa, berkreasi dan termasuk juga berdialog. Terkadang jika tidak bersama teman, alam lingkungan, masa lalu, masa depan,. manusia berdialog akan dengan dirinya sendiri ia mencari jawaban tentang dirinya sendiri dari dirinya sendiri.

Manusia itu unik, setiap individu manusia adalah unik, suatu keunikan yang tumbuh bersama keunikan yang lain, yang pada akhirnya melahirkan keunikan bersama. Manusia hidup bersama dalam perbedaan dan berbeda dalam kebersamaan. Orang yang tidak dapat menerima dan menghargai keunikan orang lain serta tidak mampu melebur dalam proses dialog dengan orang lain adalah orang yang gagal memahami diri dan sesamanya. Karena dalam dialog seseorang akan memberi dan menerima.

Namun untuk bisa melaksanakan dialog secara dewasa dan produktif tentu diperlukan kesabaran, pengalaman, kepercayaan diri serta kematangan pribadi. Dialog yang pruduktif tidak akan tercapai jika pada diri masing-masing individu tidak terdapat kesediaan membuka diri, saling memberi, menerima, sukarela dan antusias murni.

Sementara dialog dapat terwujud hanya ketika kita bisa duduk sejajar dalam dataran kekitaan. Dunia ini milik kita bersama, hidup damai dan bahagia hanya akan tercapai jika dijalani bersama, dan semua persoalan yang dialami adalah persoalan bersama. Kekitaan akan lestari kalau tali pengikatnya adalah tali cinta, simpati, rasa saling menghormati, saling mempercayai dan sikap saling percaya dan terpercaya.

E. Penutup

Dari paparan di atas, ternyata tidak ada satu agamapun yang tidak mengajarkan toleransi, hidup saling menghargai, menghormati, menyayangi dan membantu satu sama lain. Karena itu pada dasarnya konflik itu muncul bukan karena hakikat ajaran agama, tetapi ia muncul karena personal yang memahami ajaran agama tersebut. Di sinilah diperlukan kedewasaan bersikap dan kematangan dalam memahami pesan agama secara menyeluruh tidak terputus-putus.

Dialog adalah media yang dapat menyatukan pemahaman dan perbedaan-perbedaan yang terjadi, tanpa dialog maka selamanya tidak

akan ada kata sepakat dan saling paham dengan dinamika perbedaan satu dengan lainnya.

RITUS AGAMA-AGAMA;
Deskripsi dari Pluralitas Cara Beragama

A. Pendahuluan

Kebutuhan perlindungan kepada Yang Maha adalah kecendrungan yang dimiliki oleh masyarakat religius, karena itu mereka rela dan dengan sepenuh hati melakukan apa saja baik yang bersifat rutin—yang kemudian disebut ritus/ritual—maupun tidak, demi tujuan perlindungan dan pendekatan diri kepada-Nya, atau dengan istilah Dale Canon, berusaha mencapau kesatuan dengan *realitas-mutlak*. Untuk itu semua, Canon membagi praktek cara-cara beragama kepada enam klasifikasi, yakni *cara ritus suci, cara perbuatan benar, cara ketaatan, cara mediasi samanik, cara pencarian mistik dan cara pencarian rasional*.

Baranjak dari keenam cara beragama tersebut, dalam makalah ini penulis akan lebih memfokuskan kajian pada cara ritus suci dengan berupaya mendeskripsikan berbagai pluralitas cara ritus suci dari

berbagai agama lebih khusus lima agama besar dunia, yaitu Islam, Kristen (Katolik/Protestan), Hindu dan Budha. Dan karena dalam satu agama saja terdapat begitu banyak sekali praktek-praktek ritus suci, maka penulis cukup hanya akan mendeskripsikan satu atau dua contoh praktek ritus suci dari kelima agama besar tersebut. Tetapi meskipun demikian terlabih dahulu dalam tulisan ini akan mendeskripsikan secara singkat beberapa praktek keagamaan yang dikategorikan sebagai cara-cara beragama, sebab ritus suci adalah bagian dari praktek cara-cara beragama.

B. Cara Beragama dalam Teori

Kajian tentang agama, studi agama, *religionwissenschaft*, *muqaranah al-adyan* atau apalah nama, tergolong sebagai penelitian ilmiah yang dianggap perilaku manusiawi dengan sifat sosial[101]. Dan perlu dicatat, bahwa dalam penelitian ilmiah keagamaan yang dimaksud disini, adalah penelitian yang terbebas dari justifikasi pembenaran kepada salah satu agama dan sebaliknya. Peneliti hanya memperbandingkan perbedaan dan persamaan dan bukan mempertandingkan. Semua agama merupakan model-model manusiawi dari manusia perorangan dan atau untuk keseluruhan manusia, baik dari segi materi maupun dari segi jiwa. Yang jelas, dalam studi agama, agama dianggap sebagai unsur budaya manusiawi atau fungsi manusiawi, dan ia juga merupakan disiplin ilmu yang mengkaji seobjek mungkin mengenai atau gejala-gejala agama.

Agama, dan segala fenomena yang terkait atau yang dimunculkan olehnya dijadikan sebagai objek kajian, termasuk yang lebih spesifik tentang cara beragama, yang akan dikaji dalam makalah ini. Perlu dipertegas, bahwa yang menjadi objek kajian disini adalah manusianya

[101]Lihat Burhanuddin Daya. *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan Belanda*. (Jakarta: INIS). 1992. hlm. 48. dan lihat. Amin Abdullah. *Studi Agama*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar). 2002. hlm. 22

dan fenomena yang tampak dari refleksi keagamaan mereka., baik secara personal atau komunity karena yang menyebabkan munculnya varian cara beragama adalah manusia itu sendiri, bukan oleh agama itu.

Segala aktivitas yang dilakukan dengan sebuah *frame* tujuan tertentu akan senantiasa menempuh beberapa upaya untuk sampai pada tujuan tersebut, dan upaya itulah yang disebuat dengan cara. Sementara cara beragama yang dimaksudkan disini adalah aktivitas terpola yang dilakukan oleh seorang atau sekelompok penganut agama untuk dapat mencapai pada realitas-mutlak. Atau dengan bahasa Dale Canon, suatu cara generik yang berbeda untuk mendekat kepada realitas-mutlak.

Ada enam cara beragama yang dapat dijadikan acuan untuk mengkaji cara-cara beragama suatu komunitas beragama dalam melaksanakan aktivitas keagamaan mereka. Keenam cara ini merupakan pijakan pendekatan yang dipakai oleh Dale Canon[102] dalam

[102]Keenam cara-cara beragama yang dimaksud adalah; *cara ritus suci, cara perbuatyan baik, cata ketaatan, cara mediasi samanik, cara pencarian mistik, cara pencarian rasional.* Cara Ritus Suci (*Sacred Rite*); merupkan partisipasi dalam *pola-pola arketipel suci* (model/tipe orisinal) yang melauinya *realitas-mutlak* memperlihatkan diri, melalui sarana pelaksanaan ritual atau presentasi-presentasi simbolik yang memungkinkan para partisipan berulangkali masuk dalam kehadirannya, mencapai kesatuan dengannya untuk sementara waktu, dan dengan begitu memperkokoh dan memperbaharui kesadaran mereka tentang perintah, identitaa dan kesopanan yang penuh makna. Dalam cara ini umumnya lebih bersifat komunal daripada personal. Cara Perbuatan Benar; merupakan usaha bersama untuk membawa seluruh kehidupan, baik individual maupun komunal ke dalam kesesuaian dengan *cara benda-benda seharusnya terjadi*, yang menjanjikan kepenuhan hasrat individual, keadilan sosial, dan penempatan *idealitas ketuhanan* di tengah-tengah realitas kehidupan dunia ini. Cara Ketaatan; merupakan pengembangan hubungan yang personal dengan *realitas-mutlak* dalam pemujaan yang tulus, tunduk dan taat pada kasihnya yang mengubah, dan percaya pada pemeliharaannya yang penuh kuasa, selanjutnya mengantisipasi arus energi yang menguatkan,harapan, dan kesadaran akan kehadiran atau kesatuan yang memlihara. Dan dalam cara ketaatan ini umumnya melibatkan pengalaman konversi dan penyucian emosional. Cara Mediasi Samanik; dalam cara ini umumnya *saman* (pelaku) masuk ke dalam kesadaran dimana ada orang-orang yang menjadi mediator atau penghubung bagi *intervensi realirtas spritual* dengan harapan agar *sumber-sumber supranatural* (*tran-mundan*), imajinasi, kekuatan, dan bimbingan akan dikerahkan untuk menyelesaikan atau mengatasi problem kehidupan yang tak teratasi. Diekspresikan melaui fenomena seperti pencapaian suatu keadaan ketidaksadaran diri (*transe*), ucapan aneh, dan pengembaraan ruh, berusaha mencapai kesatuan *realirtas-mutlak* dalam apa yang dianggap sebagai kesiapannya untuk membawa penyembuhan, kesejahteraan hidup dan pemenuhan dunia. Cara Pencarian Mistik; cara ini merupakan penggunaan disiplin asketik atau meditatif dalam pencarian yang disengaja untuk menyela, menurunkan, atau jika tidak menerobos dan menjadi bebas dari, batas-batas kabur dari tekanan-tekanan yang membingungkan dalam kiehidupan sehari-hari untuk mencapai kesadaran langsung terhadap *realitas-mutla*, menjadi

melakukan penelitian dan kajian terhadap perilaku keberagamaan manusia yang tergolong sebagai bagian dari berntuk cara-cara mereka beragama.

Perlu ditegaskan, keenam formulasi sistematik tersebut, difungsikan untuk membedakan hal-hal yang spesifik serta sistem-sistem simbol dari tradisi keagamaan. Bahkan lebih spesifik lagi, formulasi-formulasi tersebut dipusatkan pada struktur-struktur generik dalam hal-hal yang dipraktekkan oleh penganut agama dalam melaksanakan aktivitas keberagamaan mereka bukan pada hal-hal yang mereka percayai. Bahkan secara tegas lagi, seorang peneliti harus hanya membandingkan, mencari perbedaan dan persamaan berbagai cara beragama masyarakat tersebut dan bukan mempertandingkannya. Dan harus berperan dengan menggunakan bahasa seorang pengamat (*spectator*), bukan pelaku (*actor*).

Sementara dalam tulisan ini, penulis akan mendeskripsikan secara spesifik tentang ritus suci agama, kemudian dari analisa deskriptif ini akan dicari titik korelasinya dengan cara-cara beragama sebagaimana secara teoritis yang ditulis oleh Dale Canon. Karena kajian bentuk ini akan lebih dapat memperkaya wacana yang ada tentang cara-cara beragama dengan mengembangkannya kepada bentuk-bentuk lain dari cara-cara tersebut.

C. Genealogi Ritus Suci

Ritus yang dimaksud disini bukan hanya diartikan ritus saja tetapi dapat pula diartikan upacara atau "ritual", sesuai dengan makna dasar kata *rite* tersebut. Dengan demikian berdasarkan argumentasi

---

menyatu dengan*nya* secara penuh, dan hidup serta hubungan seseorang dengan segala sesuatu menjadi secara transparan didasarkan padanya. Cara Pencarian Rasional; cara ini merupakan pergumulan rasional dan dialektikal untuk mengatasi pola-pola konvensional dalam usaha memperoleh pemahaman tentang, dan pengetahuan kesadaran yang transpormatif ke dalam *apa, bagaimana, dan mengapa sesuatu secara mutlak,* yaitu membawa bersama dan menyatukan sejauh mungkin, pikiran dengan *akal mutlak* dan oleh karenanya mendapatkan bagian dari *pengetahuan suci*. Umumnya cara ini melibatkan studi sistematik terhadap kitab suci suatu tradisi dan usaha-usaha sebelumnya untuk menjelaskan *hal-hal yang akhirnya merupakan kasus khusus*.

leksikal tersebut, terma ritus, yang termuat dalam makalah ini tidak dapat dipahami dengan satu arti tetapi ia memiliki arti ganda yang dapat disesuaikan dengan kalimat pengiringnya.

Kemudian, keberagaman bentuk ritus yang ada—bahkkan varian ritus tidak terbedakan oleh perbedaan agama saja bahkan dalam satu agama sendiri terdapat varian-varian ritus—menuntut seorang peneliti untuk lebih *concern* dan tidak hanya terkutat pada satu bentuk imajinasi, ia harus mampu memformulasikan pikiran dan pemahamannya bahwa ritual itu bukanlah hanya perilaku pengulangan kata-kata atau isyarat-isyarat suci saja, tetapi lebih jauh termasuk juga *segala benda-benda yang mengiringi ritual tersebut*, seperti musik, patung, dupa, ornamen; *peranan kelembagaan dan lembaga-lembaga kependetaan* seperti tempat-tempat suci, rute-rute, dan lingkungan ziarah; *waktu-waktu suci dan keberuntungan* seperti hari-hari tertentu yang suci, bulan, tahun dan siklus tahunan; *upacara daur hidup* seperti kelahiran, pemberian nama, pubertas, dewasa, perkawinan, tua dan kematian; peneguhan dan pembatalan perjanjian seperti perkawinan, perceraian, adopsi, kontrak dan persetujuan; dan lain-lain.

Ritual sakramental, suatu istilah yang digunakan secara eksplanatif bahwa ritual yang dimaksud di sini sebenarnya bukanlah perbuatan biasa dalam perjalanan peristiwa-peristiwa dunia, dengan kata yang lebih tegas ritual bukanlah sama sekali merupakan perbuatan dalam dunia biasa, sebaliknya ritual merupakan perbuatan dunia lain dalam suatu tradisi keagamaan.

Ciri-ciri ritual suci;

1. Melibatkan lembaga-lembaga yang dimiliki partisipan, ia lebih merupakan sebuah usaha bersama daripada perorangan.
2. Umumnya menggunakan simbol-simbol yang mengarahkan perasaan secara penuh, menginginkan partisipasi jasmani, dan menghasilkan pengalaman keindahan yang dapat dihayati.

3. Orang-orang yang menempuh ritus suci berusaha mencapai kesatuan dengan bentuk arketipal suci[103].
4. Memiliki kekhususan berupa peran dan fungsi keagamaan yang sudah dikenal luas, seperti adanya pemimpin ritus suci dan bangunan suci yang dijadikan sebagai tempat untuk melaksanakan ritus, seperti kuil, gereja, masjid, altar, tempat-tempat ziarah, serta tempat-tempat yang dianggap suci lainnya.

D. Praktek-Praktek Ritus Suci

1. Ritus Islam

Sebelum berbicara secara khusus tentang praktek ritus dalam kontek keindonesiaan, sebagai perbandingan dan pijakan argumentasi, ada baiknya kita memperhatikan analisa-kritis yang dibuat oleh Khalil dan Abdul Raziq, bahwa meskipun Islam itu—kata sebagaian penganutnya—agama langit namun Islam telah hadir ke dunia dalam tampilan yang tidak lagi melangit dan tak terjamahkan, justru Islam hadir ke dunia dengan wajah yang ramah dan tersentuhkan dalam banyak ruang dan karakter lokalitas penduduk bumi—Arabistik, indonesiaistik atau apa saja yang sarat dengan hasil transfer budaya lokal.

Beberapa upacara Islam merupakan kelanjutan dari ritual Arab yang telah ada selama ribuan tahun. Misalnya tradisi menggunakan Ka'bah dan tanah suci Mekkah, ibadah umrah dan prosesinya, berpuasa bulan Ramadhan dan mengenal bulan-bulan suci (al-Asyhur al-Hurum; Dzulqa'dah, Dzulhijjah, Muharram dan Rajab), menghormati Ibrahim dan Ismail agar umat Islam shalat dua rakaat di makam Ibrahim selama haji, termasuk kebiasaan berkumpul pada hari Jumat untuk melakukan shalat Jumat, tambah Khalil.

[103]Arketipal adalah sebuah model atau pola suci dan ideal bagi berbagai aspek kehidupan manusia yang ditemukan di dunia lain yang diartikulasikan dalam sistem simnol suatu tradisi. Dengan kata lain, itu merupakan ungkapan atau manifestasi realitas-mutlak.. dan perlu ditegaskan arketipe suci yang dialami dalam ritual sakra mental yang hidup tidak statis, ia merupakan sumber energi, vitalitas dan ketertiban yang sangat berguna.

Namun sayang, menurut penulis, Khalil dalam analisanya tersebut, dari sebagian kecil contah yang ia angkat, tidak dapat kesemuanya dikategorikan secata total sebagai hasil transformasi budaya Arab, karena berdasarkan sejarah yang ada, bahwa nenek moyang masyarakat Arab yaitu, Ibrahim, Ismail, adalah para rasul yang membawa mandat ilahi yang juga banyak meninggalkan budaya dan tradisi.

Dengan demikian, tanpa menafikan analisis kritis Khalil dan Abdel Razek di atas, menurut penulis, fakta ini tidak berarti bahwa Islam murni bersifat lokal. Dalam Islam juga terdapat nilai-nilai universal karena Islam menegaskan dirinya sebagai agama rahmat bagi alam semesta yang bertujuan untuk mencerahkan kegelapan kemanusiaan, bukan sebagai agama rahmat bagi bangsa Arab semata. Oleh karena itu, penerimaan Islam terhadap unsur-unsur budaya lokal tidak dicapai dalam bentuk kasar atau tercela, melainkan dipraktikkan dan dimodifikasi dalam semangat Islam. Virus paganisme yang berakar pada ritual lokal diberantas, dan unsur-unsur yang tidak manusiawi perlahan-lahan dihilangkan dari tradisi rakyat. Tempat hanyalah kulit terluar yang berfungsi sebagai cangkang bagi universalitas yang menjadi inti ajaran Islam.

Apa yang disimpulkan oleh Khalil dan Abdel Razek menunjukkan bahwa Islam, meskipun merupakan agama langit, tidak "malu" menampilkan wajah yang tidak lagi memiliki wajah yang melangit, wajah yang tidak memiliki aura ketuhanan yang utuh, memancar, tapi penuh konten lokal Arab. Pan-Arabisme Islam ini tampak dalam penggunaan bahasa Arab dalam Al-Qur'an dan narasi-narasi Al-Qur'an yang menceritakan kondisi sosial dan budaya masyarakat Arab. Namun, Arabisme Islam hanyalah sebuah konsekuensi logis, karena Islam tidak muncul dari masyarakat yang tidak berpendidikan, atau di luar wilayah Arab, tetapi dalam masyarakat Arab yang kaya akan tradisi leluhur. Posisi Islam yang sesuai dengan panorama budaya lokal ini mengandung pesan bahwa Islam harus berlandaskan pada kearifan lokal.

Lokalitas adalah keniscayaan, karena tanpa universalitas, inti ajaran Islam, tidak akan ada artinya karena tidak ada landasannya. Global dan lokal adalah dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan. Universalitas Islam tidak dapat dipahami di luar konteks lokal. Tentu saja, sejarah akan menceritakan kisah yang berbeda jika Islam mengabaikan aspek dunia Arab awal. Sejarah tidak akan mengingat kehebatan Islam jika Al-Qur'an tidak berbahasa Arab atau berbicara tentang keadaan masyarakat Arab.

Dalam konteks Indonesia, ketika Islam muncul pada abad ke-7 Masehi. Drama penyebaran Islam di Jawa oleh Wali Songo tidak diciptakan dengan cara menghilangkan tradisi Jawa atau lalu meresmikan tradisi animisme-Hindu. Para wali songo dengan santun dan perlahan mensortir dan mewarnai tradisi Jawa dengan warna-warna islami yang baru. Dengan kata lain, metode dakwah Wahhabisme tidak dikenal dalam praktek dakwah para wali songo di Jawa, apalagi diterapkan dalam kamus penyebaran Islam Jawa.

Wali Songo tidak merobohkan dinding makam dan tidak menganjurkan wanita Jawa hanya untuk memasak, memelihara janggut bagi ewasa atau memberikan wanita Jawa tutup di kepala mereka. Wali Songo memahami budaya lokal sebagai alat untuk menyebarkan Islam seperti yang digunakan Sunan Kali Jaga yang menggunakan wayang untuk membujuk massa agar masuk Islam. Ritual Tahlilan meliputi pada hari 1-7, 40, 100 dan setiap tahun sejak hari penguburan, ritus Hindu percaya bahwa roh almarhum akan mengunjungi orang yang mereka cintai setiap hari. Ritual yang diadaptasi oleh para wali ini hingga kini masih tetap dipraktikkan bahkan di daerah yang sama sekali asing dengan ritual Hindu ini.

Kemunculan Islam dengan identitas Indonesia yang sangat berbeda dengan Islam Timur Tengah (baca: Arab) tentu merupakan fakta yang murni dan harus dipandang dengan apresiasi sebagai sesuatu yang wajar, bukan sesuatu yang menyimpang. Pluralisme skala mikro, yang dibuktikan dengan adanya Islam Kejawen, Islam Dayak, Islam Samin, Islam Sasak, dan lain-lain, yang berbeda dalam banyak aspek

dengan Islam yang berpusat pada Arab sejak awal, tidak bisa dianggap sebagai sesuatu yang jauh.

Dalam konteks ini, gerakan purtanisasi yang digagas oleh sejumlah ormas Islam secara massal, tentu merupakan tindakan yang menafikan sifat pluralistik Islam. Islam meminjam perspektif hermeneutika Gadamerian dan merupakan "teks" yang selalu dapat direproduksi menurut cakrawala pembaca. Umat Islam Indonesia dengan warna-warni budayanya berada pada posisi pembaca "teks-teks Islam" sehingga memiliki otoritas penuh untuk menerjemahkan Islam selain Islam primitif atau gaya Islam di wilayah manapun di dunia. Umat Islam Indonesia berhak mereproduksi Islam dalam semangat Indonesia.

Karena itulah dengan sifatnya yang ekletik, akomodatif terhadap budaya lokal dalam ritus Islam keseharian, seperti upacara "slametan" 7 hari setelah kematian tersebut—yang banyak dipraktekkan oleh komunitas NU—, maka ulama-ulama pendiri NU dengan cepatnya memperoleh dukungan basis massa yang luas. Tidak heran pula jika kemudian mayoritas umat Islam di negeri ini secara kultur dan ritus keagamaan searus dengan NU.

Oleh karena itu, sangat maklum jika kita menemukan adanya pemakaian doa qunut dalam shalat Subuh, pembacaan doa (wiridan) massal seusai shalat, ziarah ke makam para wali, dan seterusnya. Ritus-ritus itu hanya ada di lingkungan tradisi NU yang diperbolehkan, sedangkan yang lainnya menganggap itu semua sebagai bid'ah (penyimpangan) dari tradisi kerasulan Muhammad SAW.

2. Ritus Kristen

Sebagaimana ritus jumat dalam Islam, seperti yang dipaparkan oleh Khlil di atas dalam kritiknya, dalam Kristen pun juga terdapat ritus minggu, yang dianggap hari yang penuh arti, penuh kebaikan, hari mulia dan harus dimuliakan dan bahkan bagi sebagian umat hari ini dianggap pembawa keberuntungan, hari minggu menjadi hari yang

sakral bagi umat Kristen. Pada setiap hari minggu inilah semua umat Kristen diperintahkan untuk melaksanakan misa bersama di gereja mereka masing-masing.

Namun perlu diketahui, secara historis, pada mulanya dalam tradisi Kristen tidak mengenal ritus minggu ini, justru yang dikenal sebelumnya adalah ritus sabat (sabtu; dalam sebutan hari sekarang). Ini dikarenakan dalam Kristen tidak hanya berpedomankan pada isi Perjanjian Baru tetapi juga Perjanjian Lama yang berisikan ajaran-ajaran dari Taurah, kitab suci acuan ajaran agama Yahudi.

Untuk lebih jelasnya, mari kita telaah beberapa referensi doktrinal yang digunakan orang Kristen untuk mendukung ritual hari Minggu daripada ritual Sabat. Pada hari pertama minggu setelah Sabat Yahudi, Yesus bangkit kembali dan menampakkan diri kepada para rasul dan murid-muridnya. Dia pertama kali menampakkan diri kepada Maria[104] dan Malaikat Tuhan mengumumkan bahwa Yesus telah bangkit.[105] Pada hari yang sama, Yesus menampakkan diri kepada kedua murid di jalan menuju Emaus,[106] di mana dia menyatakan dirinya sebagai "Mesias dalam kemuliaan,"[107] kemudian bersaksi kepada murid lainnya: "Tuhan benar-benar telah bangkit."[108] Pada hari Minggu itu, untuk pertama kalinya setelah mengaku 'Berdiri' dan 'Tuan,' dia datang bersama murid-muridnya untuk makan malam bersama mereka.[109]

Kemudian, Minggu malam itu, Tuhan Yesus muncul di hadapan para rasul yang berkumpul, di mana dia membawakan mereka pesan Sabat Jubilee yaitu "damai bagimu" dua kali dan memberi mereka Pikiran Suci.[110] Seminggu kemudian, pada hari Minggu, Tuhan Yesus hadir pada pertemuan para rasulnya di mana dia menunjukkan kepada Tomas bekas paku di tubuhnya. Thomas kemudian membuat

[104]Lihat, Mat.28: 1
[105]Lihat, Luk.24: 7
[106]Lihat, Luk.24: 13-35
[107]Lihat, ay. 26
[108]Lihat, ay. 34,46
[109]Lihat, ay. 30
[110]Lihat, Yoh.20: 19-23

pengakuan yang jelas "Ya Tuhanku dan Allahku."[111] Pada hari Minggu, 50 hari setelah kebangkitan-Nya (Pentakosta),[112] ketika para rasul berkumpul, mereka dibaptis dalam Roh Kudus dan dikuatkan.[113]
Dari paparan singkat Alkitab di atas, dapat disimpulkan:

1. Hari Minggu adalah peringatan kebangkitan Yesus yang selamat atas kematian.
2. Minggu adalah hari deklarasi yang jelas bahwa Yesus adalah "Tuhan."
3. Hari Minggu adalah Sabat Yobel bagi orang-orang di mana kedamaian Tuhan ditawarkan.
4. Pertemuan mereka pada hari Minggu Pentakosta dibaptis dan dimeteraikan oleh Roh Kudus, dan dianggap sebagai kelahiran Gereja Kristen, perjumpaan Tuhan Yesus dengan para Rasul-Nya pada hari Minggu diikuti dengan kelahiran Gereja juga pada hari Minggu Pentakosta, adalah indikasi yang jelas bahwa Tuhan hadir dalam komunitas orang percaya pada hari Minggu tersebut.

Hal ini semakin diperkuat dengan fakta bahwa sejak kebangkitan-Nya, Alkitab tidak mencatat bahwa Tuhan Yesus menghadiri ibadah orang Yahudi pada hari Sabat! Maka ketika para rasul berkumpul pada hari Minggu untuk beribadah dan memecahkan roti, nampaknya kebiasaan ini merupakan peringatan mingguan atas kebangkitan Yesus yang menyatakan diri sebagai Tuhan. Disinilah akar argumentasi yang dijadikan landasan oleh Kristen untuk mengganti ritus sabat dengan ritus minggu.

Selanjutnya, pada pengadilan di Yerusalem (Kis. 15) di mana bagian Torah dari orang Kristen bukan Yahudi akan mengikuti, sunat tidak lagi diperlukan dan Sabat bahkan tidak disebutkan, menunjukkan bahwa tidak ada lagi upacara Sabat pada waktu itu yang mengikat orang Kristen. Situasi ini memburuk selama kebangkitan Yudaisme dengan peresmian "kanon" Tanach Yahudi pada tahun 90 M, ketika "birkat ha-

[111]Lihat, Yoh.20: 24-29
[112]Kis. 2
[113]Lihat, Kis.1: 8; 2

minum" yang melarang kehadiran orang Kristen di sinagoga Yahudi, karena praktek "Kristenisasi."

Para Bapa Gereja juga mengklaim bahwa pertemuan hari Minggu dipraktikkan secara luas setelah kematian Rasul Yohanes (akhir abad ke-1). Ignatius (tahun 115 M) berkata, "Marilah kita tidak lagi memelihara hari Sabat, tetapi merayakan hari Yesus Kristus, hari ketika hidup kita telah dibangkitkan oleh-Nya dari antara orang mati." Justin Martyr (165 M) mengatakan bahwa: "pada hari pertama, ketika dia mengubah kegelapan menjadi terang, Tuhan menciptakan dunia, dan karena Yesus Kristus Juruselamat kita, pada hari yang sama, hari pertama minggu itu, bangkit dari mati dan menampakkan diri kepada murid-murid-Nya."

3. Ritus Budha

Agama Budha dikenal sebagai agama yang lebih banyak mengajarkan tentang ide-ide moralitas, hingga hal inipun berpengaruh terhadap tradisi yang dibangunnya. Praktek-praktek keagamaan yang berupa ritus pemujaan terhadap Tuhan lebih sedikit dibanding dengan agama-agama besar lainnya.

Selain ritus Waisak yang dilaksanakan setiap tahun oleh seluruh penganut Budha dimanapun berada, pada komunitas Budha tertentu seperti masyarakat Thai mengenal suatu ritus yang cukup unik yang mereka namakan Loy Krathong. Loy Krathong adalah salah satu ritual Buddha yang dipraktikkan oleh masyarakat Thailand sejak lama. Selain bersifat religi, upacara ritual ini ditata sedemikian rupa sehingga menjadi festival yang sangat menarik bagi wisatawan lokal maupun mancanegara. Bisa dibilang festival ini paling populer di antara yang ada sepanjang tahun. Dan memang festival ini cukup indah untuk dilihat dari dekat.

Festival Loy Krathong dimulai setiap tahun dari pertengahan Oktober hingga pertengahan November. Puncak festival bertepatan dengan bulan purnama. Bulan purnama dipilih sebagai puncak festival

karena diyakini sungai-sungai di seluruh negeri sedang penuh pada saat itu.

Awalnya, Loy Krathong hanya dimainkan oleh keluarga kerajaan atau dalam beberapa jenis upacara kerajaan. Itu pertama kali dilemparkan oleh ratu dengan melemparkan Kratong di Sukhotai, salah satu kota kuno, biasanya diistilahkan dengan Jong Plean Chak Kome, Loy Kome

Menurut cerita, pada zaman dahulu ketika orang Thailand mulai menerima agama Buddha, Loy Kome (Loy Krathong) diharuskan untuk menghormati tiga dewa yaitu Phra Barommasaririkathat, Phra Chulamanee (yang berada di surga) dan Phraphuthabath. Upacara terakhir pemujaan dewa ini berlangsung di Sungai Nummathanthi, India. Namun di zaman modern, upacara Loy Krathong diadakan untuk menghormati tiga dewa Phra yaitu Phra Issuan, Phra Narai dan Phra Phrom.

Pada dasarnya perayaan Loy Krathong[114] dilakukan dengan membuang Krathong ke sungai. Tentunya bagi umat Buddha, sebelum membuang Krathong ke sungai, diiringi dengan doa sesuai ajarannya. Bisa dibilang mirip dengan adat dari berbagai daerah di Indonesia. Bedanya, di Indonesia pementasan dilempar di pantai atau laut, bukan di sungai atau kolam. Mungkin upacara larung di Indonesia juga merupakan tradisi warisan Buddha yang tersebar di seluruh nusantara sejak beberapa abad terakhir.

Pada puncak malam festival, masyarakat Thailand biasanya berkumpul di dekat sungai, kolam, dan danau. Ritus keagamaan yang satu ini cukup banyak menarik perhatian, bahkan ritus ini tidak hanya diramaikan oleh orang-orang yang berkepentingan untuk merayakannya, namun juga diramaikan oleh para turis yang hanya ingin melihat dari dekat prosesi ritus. Sorakan gemuruh penonton

[114]Krathong adalah berupa rangkaian bunga seroja warna putih dan ungu yang masih segar serta beberapa jenis bunga lain dan dedaunan. Kesemua rangkaian tersebut ditempatkan dalam wadah kecil yang terbuat dari daun pisang yang telah dibentuk melingkar. Selain itu di atasnya juga dipasang 3 tangkai dupa, lilin kecil dan satu tangkai seperti kembang api kecil. Selain itu juga ditaruh beberapa keping uang logam di dalamnya

bergema dengan tepuk tangan begitu mereka melihat kembang api meledak ke langit. Sungai Chao Phraya yang biasanya lancar tersumbat malam itu. Banyak kapal dan perahu motor yang sengaja melambat untuk memberikan kesempatan kepada penumpang menikmati kembang api. Nampaknya kemacetan lalu lintas di Bangkok yang biasa terjadi di jalan raya, pada puncak malam festival Loy Krathong, bergerak menuju sungai.

Menurut kepercayaan masyarakat "Kerajaan Gajah", pada saat perayaan Loy Krathong, selain untuk menghormati para dewa, juga diharapkan segala keburukan atau keburukan pada manusia dapat hilang dengan Krathong yang mengapung di atas permukaan laut dan air sungai. Inilah pemahaman baru yang coba dikembangkan oleh para pemikir dan kritikus Budha dalam menyikapi perayaan ini. Krathong tidak lagi dipahami sebagai penghubung, pemersatu dan pemujaan kepada Dewa belaka namun pada ritus ini sebenarnya terdapat makna filosofi yang jauh lebih dari itu, yang dapat diterapkan dalam kehidupan sehar-hari.

4. Ritus Hindu

Dalam tradisi Hindu ada suatu ritus yang cukup menarik yang dilaksanakan setiap sepuluh tahun sekali pada bulan Juli atau Agustus yang mereka namakan Nyelung. Ritus ini merupakan perwujudan rasa puji syukur petani setempat ke hadapan Yang Maha Pencipta atas limpahan kesuburan yang diberikan.

Konon ritus langka ini bermula dari kaul (sesangi) para tetua Buahan masa lampau. Mereka berupaya menaikkan aliran air ke tanah-tanah lahan. Dalam upaya itulah mereka *berkaul*; bila air berhasil dialirkan ke sawah dan ladang di seantero Buahan, para petani itu pun berjanji sanggup menghaturkan berbagai hasil pertanian dan perkebunan, sepuluh tahun sekali, saat sasih Karo (Juli-Agustus).

Hasil bumi itu mesti dihaturkan dalam keadaan utuh. Pisang, misalnya, dihaturkan setandan penuh. Hasil pertanian ini dimasukkan

dalam bodag, bakul besar, kemudian diarak bergantian oleh anggota subak dari Banjar Buahan sekitar 7 km, menuju Pura Pucak Pausan. Inilah tanah daratan tertinggi di kawasan desa berhawa sejuk ini.

Kemudian, selain upacara Nyelung, umat Hindu juga mengenal upacara Tumpek Landep. Dalam konteks ritual, umat Hindu biasanya memberikan sesajen kepada Hyang Widhi Wasa agar peralatan yang mengandung unsur besi dapat berfungsi dengan baik. Terus, bagaimana dengan konteks seni? Bukankah banyak alat kesenian (gamelan) yang juga mengandung unsur logam (besi)? Dalam Tumpek Landep, upacara tersebut rupanya memiliki arti penting bagi senimannya. Pada hari ini, para seniman Bali biasanya mengadakan upacara khusus membawa taksu, khususnya alat-alat kesenian. Bagaimana pelukis memaknai upacara Tumpek Landep? Bagaimana mereka memperlakukan gamelan saat Tumpek Landep?

Pada umumnya masyarakat sudah mengetahui bahwa kesenian di Bali tidak lepas dari ritual. Khusus ritual Tumpek Landep, kata seniman Nyoman Cerita, SST, umat Hindu Bali memperingati upacara sesuatu yang lebih tajam yang terbuat dari besi. Dalam hal ini, beberapa senjata tajam digunakan sebagai alat di bidang teknik, seperti belati, tombak, dan sejenisnya. Oleh karena itu, upacara Tumpek Landep memiliki arti tersendiri bagi para seniman. Sedangkan senjata Keris akan memiliki kekuatan untuk sebagian besar pemain.

Namun, kata narasumber STSI Denpasar, ritual Tumpek Landep justru menjadi momen penting untuk mengasah kemampuan sebagai seniman. Hari raya keagamaan ini menjadi tonggak dalam berkesenian yaitu mengasah kreatifitas, berkarya dan teknik lainnya. “Dalam dunia tari ada istilah ngaad (sembilan). Bambu memiliki senjata tajam. Oleh karena itu diharapkan wawasan teknis ini dapat “menembus” hati masyarakat sebelum sampai.

Untuk menciptakan karya yang berkarakter nyata sesuai penokohan, atau seni yang bisa tajam atau mencolok, harus ada upaya dari dalam dan luar diri seniman, upaya harus dilakukan secara berkala. Dan ritual Tumpek Landep menurut sejarah sangat erat kaitannya

dengan taksu. Secara umum, seniman menyukainya ketika mereka mulai membuat karya seni. Namun dalam ritual Tumpek Landep, pelaku lebih mantap dalam "mengasah" melalui doa, meditasi, yoga, dan sejenisnya. Dengan mengosongkan pikiran untuk beribadah (Tuhan-red), diharapkan akan muncul inspirasi baru dan semangat baru.

Sebagai bentuk ritual, pada Tumpek Landep, para penari biasanya menampilkan atribut tarian seperti gulungan, keris, tombak, dan lain-lain. "Dengan melakukan ritual-ritual semacam ini, para seniman berharap selalu mendapatkan ketajaman dalam berkarya." Penting juga, katanya, untuk membangun kepercayaan diri agar anda tidak *kikuk* dalam seni. Kekuatan mental ini tidak dapat dipisahkan dari keagungan Ida Hyang Widhi Wasa. Ketika pemain merasa mereka telah menjadi lebih kuat, baik di dalam maupun di luar, mereka biasanya akan mampu melakukan yang terbaik dengan percaya diri.

Perlu ditegaskan lebih lanjut bahwa ritual Tumpek Landep merupakan langkah penting dalam penyadaran diri atau mengasah diri. Dengan penajaman ini, seseorang dapat membedah "suasana" menuju kesempurnaan atau pembebasan diri. "Dengan demikian, ritus adalah langkah dasar kesadaran menuju tangga kesempurnaan." Dikatakan bahwa musik atau gamelan bila dikaitkan dengan agama (ritual) merupakan tangga atau pintu pertama menuju pembebasan atau kesempurnaan.

Tumpek Landep, inisiatif untuk memutar roda kesadaran. Kesenian sebagai upacara diri diharapkan dapat meningkatkan *jnana*. Dengan *jnana* yang tajam seseorang dapat menghadapi tantangan masa depan. Menurut I Gede Rudia Adiputra, ritus Tumpek Landep pada hakekatnya memohon kepada Tuhan untuk memberikan ujung senjata kehidupan kepada umat. Landep artinya berduri atau runcing. Maka yang diasah adalah senjata hidup kita. Tumpek Landep digunakan sebagai momen untuk mengasah senjata kehidupan. Senjata kehidupan tidak lain adalah pikiran. Agar pikiran menjadi cerdas, ia harus tajam. Berkat akal yang tajam, manusia dapat menghadapi berbagai musuh,

yaitu masalah-masalah kehidupan, antara lain kemiskinan, kebodohan, keserakahan dan lain-lain.

E. Penutup

Ritus-ritus agama merupakan khazanah yang relatif sangat penting dalam sebuah praktek keagamaan, ritus memiliki hubungan yang sangat erat antara pelaksana ritus dengan realitas-mutlak. Bahkan ritus dipandang mampu memberikan warna tersendiri bagi perubahan individual persoanal yang mempraktekkannya.

Fenomena ritus-ritus agama hidup dan berkembang mengikuti perkembangan sosio-kultural manusia peng-anutnya, setiap agama memiliki praktek ritus dengan kekhasannya tersendiri bahkan varian tersebut tidak hanya dibedakan oleh agama penganutnya tetapi dalam satu agama yang sejenis saja terdapat varian ritus yang mewarnai pola hidup keberagamaan manusia.

NATION STATE DALAM AL-QUR'AN

A. Pendahuluan

Al-Quran, sebagai kitab pedoman umum, tentu akan senatiasa memberikan inspirasi dan respon bagi peminatnya untuk mengkaji lebih jauh tentang isi yang termauat di dalamnya. Banyak cara yang dilakukan oleh para pengkaji Al-Qur'an untuk mengeksplorasi pesan yang terkandung di dalammnya. Dari yang tekstual hingga kontektual, dari yang runut hingga yang tematik dan beberapa perkembangan metode kajian lainnya.

Tafsir tematik, sepertinya akan menjadi pilihan dalam mengkaji persoalan *nation state* kali ini. Di sini penulis akan berangkat dari mengangkat secara umum teori-teori yang terkait dengan masalah tersebut. Kemudian dilanjutkan dengan melihat beberapa perspektif pemikir yang terkait dengan tema tersebut terhadap Al-Qur'an. Untuk lebih jelas dapat dilihat dalam bahasan-bahasan berikut ini.

Secara geneologis konsep *nation state* merupakan konsep yang lahir dari dunia belahan Eropa, ini harus diakui, karena memang ia muncul dari "kepala" masyarakat Eropa, bukan Islam. Namun, itu bukan berarti konsep tersebut terbatas urgensitasnya dalam *frame* masyarakat Eropa saja. Dan meskipun masyarakat muslim bukan sebagai pencetus konsep tersebut, bukan pula berarti Al-Qur'an sebagai kitab ajarannya tidak memiliki ide moral tentang itu. Disinilah penulis akan mencoba membuat kajian sederhana tentang hal tersebut—dengan memperhatikan pemikiran-pemikiran para intelektual muslim tentang hal tersebut—untuk menghetahui ada tidaknya keselarasan antara konsep *nation state* dengan ide moral yang terkandung di dalam Al-Qur'an. Untuk tujuan kajian ini akan penulis klasifikasikan dalam beberapa bahasan-bahasan sebagai berikut.

B. Seputar Geneologi Terma *Nation State*

Nation State, atau biasa juga dalam bahasa Indonesia dikenal dengan istilah Negara Kebangsaan, merupakan dua kata yang sebenarnya terpisah antar satu dengan lainnya. *State* (Indonesia; Negara) merupakan suatu *agency* (alat) dari masyarakat yang mempunyai kekuasaan untuk mengatur hubungan-hubungan manusia dalam masyarakat dan menerbitkan gejala-gejala kekuasaan dalam masyarakat. Sementara kata *Nation* (Indonesia; Bangsa) merupakan kelompok teritorial dengan berbagai hak yang sama, yang membedakannya dengan kelompok lain yang sama[115].

Selain terma *nation* ada pula terma lain yang sangat terkait erat mewarnai wacana *nation state* ini, yaitu *nationality* (nasionalitas) atau *nationalism* (nasionalisme). Kewarganegaraan (*nationality*) menurut Louis L. Snyder, merupakan istilah kewarganegaraan mengacu atau digunakan dalam arti konkrit (objektif atau eksternal) (bahasa nasional, wilayah, negara, peradaban dan sejarah), atau dalam arti abstrak (subjektif, internal atau ideal), makna (kesadaran nasional).

[115] Lihat, Ibnu Mas'ud. *Kamus Pintar Populer*. (Solo: Aneka). 1994. hlm. 275.

Sementara *nationalism* (nasionalisme) dilihat dari segi penggunaan berisifat sangat umum yang mengarah pada perspektif yang beragam. Namun istilah ini tidak dapat dipisahkan dengan tiga terma di atas, *nation* (bangsa), *state* (negara) dan *nationality* (kebangsaan) karena kesemuanya saling terkait satu dengan lainnya. Tetapi secara etimologis, *nationalism* lebih mengarah pada makna bangsa secara darah keturunan dan bahkan kebangsaan secara kejiawaan.[116]

Gagasan nasionalisme bukanlah gagasan yang sangat tua, setidaknya periode akhir abad ke-18 dan awal abad ke-19 dapat dijadikan referensi. Meskipun gagasan tentang bangsa dan bangsa itu sendiri sudah berusia berabad-abad sejak pemikir seperti Plato dan Aristoteles, wacana nasionalisme baru dimulai dengan pemikir modern, seperti John Locke dan Fichte. Untuk pembahasan ini, wacana nasionalisme yang dimaksud mengacu pada nasionalisme modern. Secara umum, nasionalisme sering diasosiasikan dengan Revolusi Prancis, industrialisasi, liberalisme, dan perasaan nasional, yang disebut struktur modern baru yang menggantikan struktur klasik masyarakat lokal dan feodal.[117]

Secara historis, kebangkitan nasionalisme berangkat dari struktur masyarakat klasik yang represif terhadap rakyat dan berpihak pada kelompok minoritas tertentu—seperti kaum bangsawan misalnya. Dalam sejarah Prancis, situasi ini dialami di bawah rezim lama dengan penjara Bastille sebagai simbolnya. Pada masa itu, penerapan hukum feodal dan pemilikan tanah oleh kaum bangsawan memberikan keuntungan besar bagi golongan bangsawan. Pada abad ke-18, harga bahan mentah di Prancis meningkat pesat seiring dengan naiknya biaya produksi. Kenaikan ini membawa keuntungan besar, bukan untuk pemegang saham, tapi untuk pemilik tanah. Di Indonesia juga tidak jauh berbeda, misalnya dengan apa yang disebut lembaga negara persawahan. Lembaga ini sudah ada sejak awal periode Kesultanan dan

[116] http://yahoo.com. Kurniawan. 2003.

[117] Lihat, Nurcholish Madjid. *Demokrasi Indonesia; Dilema dan Jalan keluar Atasi Krisis*. (Jakarta: Kompas). 15 Juli 2000.

bertahan hingga paruh kedua abad ke-19. Pada tahun 1808 Daendels menghapus sistem ini dan mengumpulkan hanya seperlima dari hasil panen sebagai pajak tanah, dan Raffles menjadikan sewa satu-satunya pajak tanah beberapa tahun kemudian. Tetapi ini tidak berarti bahwa seluruh sistem telah hilang, beberapa keistimewaan kaum bangsawan atas hak atas tanah masih tetap ada.[118]

Revolusi Prancis tahun 1789 yang menggulingkan Louis XVI menggulingkan liberalisme dengan semboyannya yang terkenal "kebebasan, kesetaraan, persaudaraan." Proyek liberalisme adalah membangun visi keadilan yang mempertahankan subjektivitas yang mengarah pada kebaikan. Penekanan pada individu dan hak adalah tema sentral liberalisme. Fokusnya adalah pada individu, memungkinkan setiap orang untuk menemukan "kehidupan yang baik" mereka sendiri dalam hal pilihan individu, jatuh dalam batas-batas mereka sendiri untuk memberikan teori keadilan, karena keadilan tidak dapat dipahami secara sepihak, tetapi dari perspektif intersubjektivitas.[119]

Namun dalam perkembangan selanjutnya, pada abad ke-18, persoalan tersebut diselesaikan dengan nasionalisme yang sering diasosiasikan dengan liberalisme. Nasionalisme melampaui liberalisme dalam menarik aliansi di dunia modern dengan kekuatan politik negara-bangsa.[120] Konsekuensinya, nasionalisme memperkenalkan identitas nasional sebagai tali penghubung dan identitas individu. Identitas nasional merupakan bentuk kesadaran diri, sekaligus kesadaran terhadap orang lain.[121]

Negara nasional menganugerahi anggotanya dengan kebaikan bersama yang tidak dapat dicabut, karenanya menjadi dasar di mana mereka memiliki hak untuk menjalani hidup mereka. Dengan

---

[118] http://yahoo.com. Kurniawan. 2003.

[119] Lihat, Luqman Abdul Jabbar. (makalah). *Peradaban Barat Modern; Analisis-Deskriptif Atas Perkembangan Peradaban Barat Abad XX-XXI*. (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga). 2005. hlm. 6-7

[120] Lihat, Colton, Joel. *Abad Besar Manusia; Sejarah Kebudayaan Dunia*. (Jakarta: Tira Pustaka). 1985. cet. I. Hlm. 11.

[121] http://yahoo.com. Kurniawan. 2003.

demikian, negara-bangsa memulihkan koneksi ke tanah – lokasi spasial dan identitas spasial—yang telah dihancurkan oleh dunia modern bagi kebanyakan orang.

Tanah air menjadi dimensi spasial negara-bangsa dan sejarah menjadi dimensi temporal. Hal yang sama dikatakan Sukarno dalam pidatonya tentang lahirnya Pancasila, ketika ia meletakkan nasionalisme sebagai dasar negara Indonesia, dengan menekankan kesatuan manusia dan tempatnya: "Rakyat tidak dapat dipisahkan dari bumi yang dipijaknya."

Bahasa penting untuk identitas nasional. Bahasa adalah alat komunikasi. Setiap warga negara dapat mengungkapkan sesuatu dalam bahasa tertentu yang dapat dipahami oleh anggota lain dari perkumpulannya dan menunjukkan kedekatan komunitas ini. Perlu dicatat bahwa nasionalisme itu sendiri tidak bergantung pada bahasa, tetapi diperlukan sebagai media bagi warga negara. Jadi bahasa bisa menjadi bagian penting dari keberadaan suatu bangsa, tapi bukan berarti tidak bisa ada tanpa bahasa.[122]

Sepertinya inilah termainologi yang dapat diajukan sebagai bahasan berikutnya untuk melihat lebih khusus bagaimana perspektif Al-Qur'an memandang fenomena negara kebangsaan ini. Atau jika ingin beranjak dari landasan teoritis yang lebih spesifik lagi—sebagaimana yang dirumuskan dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*—Negara Kebangsaan dapat diartikan suatu tatanan kekuasaan dalam sebuah komunitas masyarakat yang berfungsi mengatur sistem sosial mereka yang berasaskan pada kesatuan dan kesamaan asal keturunan, adat, bahasa dan sejarah. Namun sebagian ahli menambahkan, bahwa kesamaan asal keturunan, adat, bahasa dan sejarah itu hanya merupakan bagian dari unsur kebangsaan. Tetapi unsur lain seperti unsur senasib-sepenanggungan dan loyalitas terhadap negara adalah juga merupakan bagian yang tak terpisahkan ari bentuk negara

[122] http://yahoo.com. Kurniawan. 2003.

kebangsaan. Untuk lebih jelas dapat dilihat dalam bahasan-bahasan berikut ini.

C. Al-Qur'an dan *Nation State*

a. Menelusuri *Terma Nation State* Dalam Al-Qur'an

Jika kita hendak melakukan kajian atas tema-tema tertentu dalam Al-Qur'an, maka penelusuran kataterkait merupakan *starting poin*-nya. Dan memang sepertinya fenomena metodologis yang seperti inilah yang lebih umum dipakai oleh para penafsir tematik Al-Qur'an, sebelum mereka lebih jauh mengkajinya.

Begitu pula dengan terma *nation state*, tentu mesti berangkat dari sebuah kajian penelusuran kata yang sebenarnya digunakan oleh Al-Qur'an untuk mewakili kedua kata tersebut, *nation state* (negara kebangsaan).

Pertama; s*tate* (negara). Ada banyak definisi yang coba diberikan oleh beberapa ahli untuk mendefinisikan negara, meskipun harus diakui definisi yang mereka buat sangat terikat kuat pada konstruk dan kondisi sosial politik tempat mereka berdomisili. Antara lain;

a. Roger H. Soltau, negara adalah alat (*agency*) atau wewenang (*authprity*) yang mengatur atau mengendalikan persoalan-persoalan bersama[123].
b. Max Weber, negara adalah asosiasi yang menyelenggarakan monopoli dalam penggunaan kekerasan fisik (*physical force*) secara sah dalam suatu wilayah[124].
c. Robert M. MacIver, negara adalah asosiasi yang menyelenggarakan ketertiban di dalam suatu masyarakat dalam suatu wilayah dengan berdasarkan sistem hukum yang diselenggarakan oleh suatu

[123] Soltau, Roger H. *An Introduction to politic*. (London: Longmans, Green & Co). 1961. hlm. 1

[124] Weber, Max. *From Max Weber; Essay in Sociology.* H.H. Gerth and Wright (eds). (New York: Oxford University Press). 1964. hlm. 78.

pemerintah yang untuk maksud tersebut diberi kekeuasaan memaksa (*coercive power*)[125].

d. Muhammad Syahrur, negara adalah media pengungkapan dari realitas tertentu yang dijadikan sebagai ranah kehidupan oleh bangsa tertentu—terdiri dari multi-*qaum* da multi-*ummah*, atau satu-*qaum* dan satu-*ummah*, atau satu-*qaum* dan multi-*ummah* dan atau multi-*qaum* dan satu-*ummah*—secara institusional[126].

Dari definisi di atas dapat dipahami bahwa negara adalah sebuah institusi formal yang sengaja dibentuk untuk menyatukan persepsi dan tujuan bersama dalam suatu sistem hukum tertentu yang diselenggarakan secara kolektif maupun tidak baik bersifat memaksa maupun tidak demi tercapainya tujuan bersama tersebut.

Kemudian, bagaimana dengan Al-Qur'an?. Menurut sebagian ulama—sebagaimana yang tulis oleh Samir Aliyah—bahwa pada mula awal pemerintahan Islam dikenal istilah *amr*, dengan mengutip Q.S. asy-Syura ; ayat 38:

وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ .

> "*Dan orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhan dan mendidirkan shalat, sedangkan ururan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka dan mereka menafkahkan sebagaian rizki yang kami berikan kepada mereka.*"

Namun sayang,—menurut penulis—kata *amr* pada ayat tersebut jika ditelusuri lebih jauh sangat jauh sekali jika dikorelasikan untuk mewakili makna negara di atas. Pada perkembangan berikutnya, tepatnya pada masa pemerintahan dinasti Umayyah, diperkenalkan

---

[125] Maclver, Robert M. *The Modern State.* (London: Oxford University Press). 1955. hlm. 22.

[126] Lihat, Syahrur, Muhammad. *Tirani Islam; Geneologi Masyarakat dan Negara.* Terj. (Yogyakarta: LKiS). 2003. cet. I. hlm. 193.

istilah *shulthan*. Sejalan dengan dinamika perkembangan kultur-budaya dan sistem pemerintahan yang dianut, dikenallah istilah *mamlakah* yang kemudian disusul pada perkembangan berikutnya istilah *dawlah*.

Kata *dawlah* sebenarnya telah mengalami pergeseran makna dari makna klasiknya "perpindahan" dan "pergantian" menjadi makna negara. Pengguna istilah *dawlah* secara resmi dalam makna negara adalah dinasti Utsmaniyah[127], meski tidak dapat dipungkiri sebenarnya pada masa dinasti Abbasiyah pun istilah ini juga telah dikenal, walau hanya oleh para Gubernur, seperti Saif ad-Daulah al-Hamdani. Di dalam Al-Qur'an sendiri pun mengenal isitilah tersebut, sebagaimana yang terungkap dalam Q.S. al-Hasyr; ayat 7;

مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى
ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ
بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ
عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلْعِقَابِ

"*Apa saja harta rampasan yang diberikan Allah kepada Rasul-Nya yang berasal dari penduduk kota-kota maka adalah untuk Allah, Rasul, kerabat Rasul, anak-anak yatim, orang-orang miskin dan orang-orang yang dalam perjalana, supaya harta itu jangan hanya beredar di antara orang-orang kaya saja di antara kalian. Apa yang diberikan Rasul kepada kalian maka terimalah, dan apa yang dilarangnya maka tinggalkanlah. Dan bertaqwalah kepada Allah sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya.*"

[127] Menurut Bernard Lewis, kata *dawlah* atau *devlet* dalam bahasa Turki dalam pengertian modern negara muncul dalam memorandum berbahasa Turki kira-kira pada tahun 1837 M. Lihat, Abdullah, Taufiq dkk, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. (Jakarta: Ichtiar baru Van Hoeve). 2002. hlm. 197.

Namun sekali lagi sayang ayat tersebut masih juga tidak dapat mewakili makna negara yang dimaksud[128]. Kata *dulah* pada ayat tersebut di atas menganjurkan supaya harta rampasan perang (*fa'i*) dialokasikan kepada yang berhak menerimanya agar harta tersebut tidak hanya beredar (*dulah*) di kalangan orang kaya saja.

Kemudian dalam ayat yang lain, dalam Q.S. Ali 'Imran: 140 disebutkan;

إِن يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ ٱلْقَوْمَ قَرْحٌ مِّثْلُهُۥ ۚ وَتِلْكَ ٱلْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ ٱلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَآءَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ .

"Jika kamu (pada perang Uhud) mendapat luka, maka sesungguhnya kaum (kafir) itupun (pada perang Badar) mendapat luka yang serupa, dan masa (kejayaan dan kehancuran) itu kami pergilirkan diantara manusia (agar mereka mendapat pelajaran); dan supaya Allah membedakan orang-orang yang beriman (dengan orang-orang kafir) supaya sebagian kamu dijadikan-Nya (gugur sebagai) syuhadâ'[]. dan Allah tidak menyukai orang-orang yang zalim."

Kata *nudawiluha* diartikan "kami gilirkan", dan dalam perjalan sejarah Islam peristiwa naiknya dinati Abbasiyah ke tampuk kekuasaan dirujuk dengan istilah ini, *dawlah Abbasiyah*, artinya giliran keturunan keluarga Abbas dan berpindahnya kekuasaan ke tangan Abbasiyah. Seiring dengan proses konsolidasi pemerintahan Abbasiyah, *dawlah Abbasiyah* kemudian berarti "pemerintahan", "rezim", atau "dinasti "Abbasiyah. Hingga dalam bahasa Arab modern kata *dawlah* ini berarti negara[129].

---

[128] Lihat. Samir Aliyah. *Sistem Pemerinthan, Peradilan dan Adat dalam Islam*. Terj. (Jakarta: Khalifa). 2004. hlm. 29-30.

[129] Lihat, Abdullah, Taufiq dkk, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. (Jakarta: Ichtiar baru Van Hoeve). 2002. hlm. 197.

Perbedaan-perbedaan terma negara yang dipergunakan Al-Qur'an dalam penyebutannya, baik itu *amr, dawlah,* ataupun *shulthan,* itu tak lain dimaksudkan karena Al-Qur'an tidak ingin mengkultuskan sebuah istilah khusus untuk penyebutan sebuah sistem pemerintahan. Al-Qur'an, dengan fungsinya sebagai pedoman umum bagi umat dalam mencapai *mashlahah* kehidupan, lebih memfokuskan pada ide moral tentang sistem pemerintahan yang layak, sementara tentang penyebutannya diserahkan pada umat Islam.

Kedua; *nation* (ke-banga-an). Dalam bahasa Arab—yang notabene merupakan bahasa yang dipakai oleh Al-Qur'an sebagai media transformasi firman Tuhan kepada manusia—kata *qaum* dan *qaumiyah* adalah kata sering dipahami dengan arti bangsa dan kebangsaan. Namun sebelumnya *Mu'jam al-Wasith*, mesir (1960) menggunakan kata *ummah*. Selain kata *qaum* di atas ada juga kata *sya'b,* yang kebetulan disebut dalam Q.S. al-Hujurat; ayat 13 dan diterjemahkan "bangsa' oleh Departemen Agama RI.

Berbeda dengan konsep di atas, Muhammad Syahrur[130] secara lebih khusus, memberikan argumentasi lain secara spesifik tentang konsep kebangsaan dalam Al-Qur'an. Menurutnya, padanan terma yang tepat untuk terma kebangsaan dalam Al-Qur'an adalah *syu'b.* Secara etimologi *syu'b* bermakna *tajamm'* (kumpulan kelompok), di dalam terma *syu'b* telah tercakup makna *umam* dan *qaumiyyah*. Karena itulah di dalam Q.S. Hujurat: 13, Allah tidak menampilkan terma *umam* atau *qaumiyah*. Firman Allah;

يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ.

[130] Disarikan dari, Syahrur, Muhammad. *Tirani Islam; Geneologi Masyarakat dan Negara.* Terj. (Yogyakarta: LKiS). 2003. cet. I. hlm. 88.

> "*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kalian dari seorang laki-laki dan perempuan dan menjadikan kalian berbangsa-bangsa dan bersuku-suku, supaya kalian saling kenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kalian di sisi allah adalah orang yang paling taqwa, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.*"

Sementara secara terminologi adalah sekumpulan manusia yang berakal, berbahasa, berafiliasi denga satu *qaum* atau lebih, dengan cakupan makna yang jauh lebih luas daripada makna *umam* dan *qaum* bahkan kedua terma ini adalah bagian dari *syu'b, umam* dan *qaumiyyah* adalah substruktur dari *syu'b.* Karena itu *Syu'b* merupakan integrasi dari berbagai varian entitas manusia yang tergabungkan oleh hubungan kesadaran dan diikat oleh asas kemaslahatan bersama tertuang dalam sistem legislasi dan huku perundang-undangan.

Al-Qur'an, memposisikan *qabilah* dengan *syu'b* secara bergandengan, tidak bukan *qaumiyah* dengan *syu'b* dan atau *ummah* dengan *syu'b* karena *qabilah* dan *syu'b* sejenis. Arab terdiri dari *qabilah-qabilah* yang banyak, padahal mereka berada pada satu *qaumiyyah*. *Qaumiyyah* merupakan kumpulan dari klan, dan klan merupakan kumpulan dari keluarga yang memiliki ranah kehidupan. Sebab itu di saat *qabilah-qabilah* tersebut bersatu baik secara pakasa maupun tidak, maka *qabilah* tersebut telah membentuk *syu'b.* Di saat Nabi Muhammad memimpin umat Islam dengan Madinah sebagai pusat pemerintahan Arab-Islam, maka setiap jengkal tanah yang ada di wilayah jazirah Arab dan berada di bawah kekuasaan negara disebut tanah air (*wathan*). Sedangkan seluruh manusia yang hidup di tanah ini, terlepas dari perbedaan identitas *qaumiyyah* maupun agama yang dianut, disebut *syu'b.* Hubungan yang terbangun pada individu *syu'b* adalah hubungan yang berorientasi pada tujuan kemaslahan bersama; ekonomi, sosial dan keamanan yang pada akhirnya menumbuhkan sistem politik (negara). Di sinilah kebangsaan (*syu'b*) menjadi bentuk evolusi tertinggi

yang mencakup umat (*ummah*), nasionalisme (*qaumiyyah*), negara (*dawlah*) dan tanah air (*wathan*) dalam satu kesatuan yang sempurna[131].

Namun *strarting point* di atas tidaklah cukup untuk dijadikan landasan pemahaman, sebagaimana yang telah penulis ungkap di atas, kajian-kajian lain yang secara teoritis-konseptual tentang *nation state* perlu lebih memperoleh ruang banyak dalam kajian. Hingga didapatkan sebuah jawaban ada atau tidak Al-Qur'an berbicara tentang *nation state*, negara yang dibangun atas dasar kebangsaan. Untuk lebih jelas, dapat lebih spesifik diperhatian bahasan berikut ini[132].

b. *Platform Nation State* Perspektif Al-Qur'an

Para pakar berbeda pendapat tentang unsur-unsur yang harus terpenuhi untuk menamai suatu kelompok manusia sebagai bangsa. Demikian pula mereka berbeda pendapat tentang ciri-ciri yang mutlak harus terpenuhi guna terwujudnya sebuah bangsa atau kebangsaan. Hal ini merupakan kesulitan tersendiri di dalam upaya memahami pandangan Al-Qur'an tentang paham kebangsaan. Disisi lain, pada dasarnya di masa awal Islam, sejak masa awal turunnya Al-Qur'an, konsep paham kebangsaan sama sekali belum dikenal. Bahkan setelah al-Quaran beres diturunkan konsep *nation state* itupun belum dikenal. Dalam Al-Qur'an secara eksplisit tidak memperlihatkan adanya doktrin-doktrin yang secara khusus membahas *nation state*. Bahkan menurut Darwazah, tidak ditemukan satu ayat Al-Qur'an pun yang secara khusus menjelaskan tentang bentuk negara. Sebab pada dasarnya Islam tidak mewajibkan kepada umatnya untuk membentuk suatu negara. Namun bukan berarti Al-Qur'an tidak sama sekali memberikan petunjuk bagi pola kehidupan bernegara. Melainkan berdasarkan kenyataan bahwa banyak doktrin Al-Qur'an yang justru lebih sering membicarakan masalah-masalah kemasyarakatan daripada masalah transendental.

---

[131] Lihat, Syahrur, Muhammad. *Tirani Islam; Geneologi Masyarakat dan Negara.* Terj. (Yogyakarta: LKiS). 2003. cet. I. hlm. 90-94.

[132] Lihat. Quraisy Shihab. *Wawasan Al-Qur'an.* (Bandung: Mizan). 1998. hlm. 331.

Islam menginginkan terbentuknya sebuah tatanan masyarakat yang baik, yaitu masyarakat yang mampu mencerminkan substansial pesan *rahmatan li al-'alamin* Islam[133].

Memang, keterikatan kepada tanah tumpah darah, adat istiadat leluhur serta penguasa setempat, telah menghiasi jiwa umat manusia sejak dahulu kala. Namun, secara teoritis-konseptual paham tersebut baru dikenal oleh komunitas Islam pada abad ke 18 dan bermula muncul di Eropa kemudian berkembang ke negara-negara lain termasuk negara-negara Islam. Mesir misalnya, adalah salah satu negara Islam yang ikut menerima warna paham ini. Tepatnya pada masa dinasti Utsmani yang dibawa oleh Napoleon pada saat ekspansinya ke Mesir. Mesir saat itu dipimpin oleh para pemimpin yang berasal dari keturunan orang-orang Turki, kesempatan inilah kemudian dimanfaatkan oleh Napoleon untuk menanamkan paham kebangsaannya sekaligus memisahkan orang-orang Mesir dari para penguasa dan istilah al-U*mmah al-Mishriyyah* adalah istilah yang dipakai Napoleon untuk mewakili paham kebangsaannya.

Kemudian, apakah dengan tidak adanya Al-Qur'an memperkenalkan secara teoritis-konseptual yang secara eksplisit tentang kebangsaan ini menjadikan ia hampa dari ide *nation state* tersebut?. Muhammad Quaraisy Shihab mencatat, kita dapat memahami konsep tersebut dengan mengkaji unsur-unsur yang terkandung dalan ide *nation state,* dengan terlebih dahulu menelusuri kata yang mewakili pemaknaan kata yang dimaksud. Ada enam unsur yang masuk dalam kategori unsur-unsur *kebangsaan,* yang merupakan kunci dari ide *nation state*[134] tersebut, yaitu;

a. Unsur Kebangsaan, terdiri dari;

1) Kesatuan dan Persatuan

[133] Lihat, Bahtiar Effendy. *Islam dan Negara*. (Jakarta: Paramadina). Cet. I. 1998. hlm. 181 & 184. dan lihat, Musdah Mulia. *Negara Islam; Pemikiran Politik Husain Haykal*. (Jakarta: Paramadina). Cet. I. 2001. hlm. 108.

[134] Lihat, Quraisy Shihab. *Wawasan Al-Qur'an*. (Bandung: Mizan). 1998. hlm. 334.

Perintah Al-Qur'an untuk menjaga kesatuan dan persatuan secara tegas dapat dilihat dalam Q.S. al-Anbiya'; ayat 92 dan al-Mu'minun; ayat 52, serta ayat yang merupakan larangan dari sebaliknya yaitu Q.S. Ali 'Imran; ayat 105. Dari ayat tersebut untuk melihat keterkaitannya dengan ide kebangsaan, dengan memperhatikan kata *ummah* yang terdapat dalam Al-Qur'an. Kata ini sangat banyak terulang-ulang dalam Al-Qur'an bahkan mencapai 51 kali. Karena demikian dalam konteksnya yang berbeda dan beragam menjadikannya tidak hanya terbatas pada manusia, bahkan komunitas hewanpun juga dinamakan *ummah*. Al-Ishfahani, dalam *al-Mufradat fi Gharib Al-Qur'an*, menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *ummah* adalah kelompok yang dihimpun oleh sesuatu baik persamaan agama, waktu atau tempat, secara terpaksa ataupun tidak.

2) Asal Keturunan

Dengan adanya Al-Qur'an berbicara, tentang penciptaan Tuhan terhadap manusia yang berawal dari satu turunan dan kemudian berkembang menjadi bersuku, yang tak lain bertujuan agar mereka saling mengenal potensi masing-masing dan memanfaatkannya semaksimal mungkin. Ini menjadikan bukti bahwa Al-Qur'an merestui, pengelompokan berdasarkan keturunan, dengan tetap menjaga kemungkinan-kemungkinan munculnya perpecahan. Lebih spesifik dapat dilihat dalam Q.S. al-A'raf; ayat 160,

وَقَطَّعْنَٰهُمُ ٱثْنَتَىْ عَشْرَةَ أَسْبَاطًا أُمَمًا ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰ مُوسَىٰٓ إِذِ
ٱسْتَسْقَىٰهُ قَوْمُهُۥٓ أَنِ ٱضْرِب بِّعَصَاكَ ٱلْحَجَرَ ۖ فَٱنۢبَجَسَتْ
مِنْهُ ٱثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا ۖ قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ ۚ وَظَلَّلْنَا
عَلَيْهِمُ ٱلْغَمَٰمَ وَأَنزَلْنَا عَلَيْهِمُ ٱلْمَنَّ وَٱلسَّلْوَىٰ ۖ كُلُوا۟ مِن

طَيِّبَٰتِ مَا رَزَقۡنَٰكُمۡۚ وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ يَظۡلِمُونَ.

"Dan mereka kami bagi menjadi dua belas suku yang masing-masingnya berjumlah besar dan kami wahyukan kepada Musa ketika kaumnya meminta air kepadanya: "Pukullah batu itu dengan tongkatmu!". Maka memancarlah darinya duabelas mata air. Sesungguhnya tiap-tiap suku mengetahui tempat minum mereka (masing-masing). Dan kami naungkan awan di atas mereka dan kami turunkan kepada mereka manna dan salwa. (Kami berfirman): "Makanlah yang baik-baik dari apa yang telah kami rezkikan kepadamu". Mereka tidak menganiaya kami, tapi merekalah yang selalu menganiaya dirinya sendiri."

3) Bahasa

Keberagaman bahasa manusia yang ada, yang juga dipertegas dalam Q.S. ar-Rum; ayat 22; "*di antara tanda-tanda kebesaran-Nya adalah penciptaan langit dan bumi, serta berlainan bahasa dan warna kulitmu....*". Ayat ini memberikan sebuah pemahaman akan adanya legitimasi Tuhan terhadap pluralitas bahasa manusia. Dengan demikian setiap komunitas manusia dengan keberagaman lisannya tersebut dalam membentuk sebuah komunitas tersendiri dalam satu kesamaan bahasa.

4) Sejarah

Sejarah adalah bagian terpenting dari perjalanan peradaban sebuah komunitas umat manusia. Dengan sejarah manusia dapat memilah sisi baik dan buruk, dan apa yang akan kemudian ia lakukan dengan bertolak dari dua sisi sejarah tersebut. Sejarah masa lalu yang mereka sendiri alami atau pendahulu mereka alami akan pula membentuk sebuah tatanan budaya masyarakat khas, sebagaimana

karena karena kesatuan sejarah manusia menjadi bersatu dan membentuk sebuah komuniats baru. Dan ajakan *i'tibar* dalam Al-Qur'an saat memberikan contoh peristiwa masa lalu adalah ajakan bagi manusia untuk mengkaji sejarah.

b. Unsur Senasib Sepenanggungan.

Produktifitas yang tinggi adalah harapan setiap negara, namun betapapun tingginya produktifitas sebuah negara jika tidak ada keseimbangan antara prduksi yang dihasilkan oleh rakyat dengan negara atau antara rakyat yang berpenghasilan rendah dengan yang tinggi, tentu akan menjadikan ketidakseimbangan prekonomian negara itu pula.

Selain keseimbang di atas, keseimbangan antara berbagai kekuatan lain seperti pertanian, perdangan, pabrik, dan biro jasa akan memberikan pengaruh yang cukup signifikan bagi pertumbuhan produktifitas negara, karena bagaimana pun *income* pendapatan manusia senantiasa bersumber pada dua hal, yaitu materi konsumtif alami dan usaha pengelolaan alam.

Sebuah negara, dengan pilahan geografis yang dimiliki akan juga berhadapan dengan varian hasil produktifitas tiap-tiap wilayah bagian. Disinilah diperlukan asas senasib sepenanggungan guna menghindari dampak negatif akibat ketidak seimbangan produktifitas tersebut. Antara rakyat secara pribadi maupun kolektif dan antar wilayah-wilayah bagian dalam sustu institusi negara, dengan asa ini akan senantiasa merasakan kebersamaan dalam setiap problematika yang di hadapai. Inilah barang kali yang pernah digambarkan Al-Qur'an dalam Q.S. Saba: 15 dengan negeri Saba, negeri dengan kesejahteraan dan kemakmuran penduduknya.

لَقَدْ كَانَ لِسَبَإٍ فِى مَسْكَنِهِمْ ءَايَةٌ ۖ جَنَّتَانِ عَن يَمِينٍ وَشِمَالٍ ۖ
كُلُوا۟ مِن رِّزْقِ رَبِّكُمْ وَٱشْكُرُوا۟ لَهُۥ ۚ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ.

"*Sesungguhnya bagi kaum Saba ada tan (kekuasaan Tuhan) di tempat kediaman mereka yaitu dua buah kebun (yang ada) di sebelah kanan dan kiri. (Kepada mereka dikatakan) makanlah kalian dari rizki yang (dianugrahkan) oleh Tuhan kalian dan bersyukurlah kalian kepada-Nya. Negeri kalian adalah negeri yang baik dan (Tuhan kalian) adalah Tuhan Yang Maha Pengampun.*"

c. Unsur Loyalitas Kepada Negara

Dalam negara kebangsaan, loyalitas rakyat dan para pemimpin negara terhadap negara sangat diperlukan karena dengan loyalitas, kecintaan rakyat terhadap tanah air (*wathan*) akan menjadi motor emosional untuk senantiasa peduli terhadap sesama. Tanpa ada loyalitas, negara akan pincang, para pemimpin negara sendiri sementara rakyat juga demikian. Bahkan antar sesama tidak akan pernah peduli terhadap segala bentuk kesusahan apapun yang dihadapi oleh saudara mereka, mereka lebih mementingkan kepentingan kelompok dari pada kepentingan bersama. Dalam Q.S. ar-Rum: 32, disebutkan;

مِنَ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗاۖ كُلُّ حِزۡبِۭ بِمَا لَدَيۡهِمۡ فَرِحُونَ.

"*Tiap-tiap golongan merasa bangga dengan apa yang ada pada golongan mereka.*"

Dengan uraian-uraian di atas, maka paham kebangsaan berarti selaras dan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an. Al-Qur'an sangat menghargai itu semua, keberagaman yang kemudian membentuk sebuah kamunitas umat manusia adalah sebagai pemicu manusia untuk berkompetisi melakukan kebajikan. Sebagaimana yang termauat dalam Q.S. al-Baqarah; ayat 148;

وَلِكُلٍّ وِجۡهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَاۖ فَٱسۡتَبِقُواْ ٱلۡخَيۡرَٰتِۚ أَيۡنَ مَا تَكُونُواْ يَأۡتِ بِكُمُ ٱللَّهُ جَمِيعًاۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ.

"*Dan bagi tiap-tiap umat ada arah yang ditujunya, dia menghadap ke arah itu. Maka berlomba-lombalah kamu melakukan kebaikan. Dimanapun kamu berada pati Allah akan mengumpulkan kamu sekalian. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.*"

Namun, dalam sebuah konsep sistem pemerintahan, Al-Qur'an tidak berbicara secara spesifik, bukan *platform* dari sebuah negara yang diinginkan oleh Al-Qur'an, Al-Qur'an tidak mendikte untuk itu. Apakan ia berbentuk republik, kerajaan, federasi atau apalah bentuknya. Apalagi *platform* negara Islam, yang sempat mengemuka dalam wacana sistem ketatanegaraan Indonesia di era pasca reformasi.

D. Penutup

Ada dua hal yang perlu digarisbawahi dalam setiap upaya mengkaji Al-Qur'an khususnya dalam konteks kajian kali ini; *Pertama*; Al-Qur'an adalah petunjuk etika bagi manusia, ia bukan kitab ilmu politik. *Kedua*; senada dengan dinamika sosio-kultural dan politik manusia, tujuan Al-Qur'an adalah agar nilai-nilai dan perintah-perintah etikanya dijunjung tinggi.

Karena itu ide apapun tentang kenegaraan selagi itu sesuai dengan pesan-pesan umum Al-Qur'an, maka itu dapat dibenarkan oleh Al-Qur'an. Termasuk ide *nation state.*

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Jabbar, Luqman. *Peradaban Barat Modern; Analisis-Deskriptif Atas Perkembangan Peradaban Barat Abad XX-XXI*. (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga). 2005.

Abdul Jabbar, Luqman. *Memfungsikan Al-Qur'an Sebagai Pengobatan*. (Pontianak: STAIN Press). 2011.

Abdul Jabbar, Luqman. *Teks dan Kritik Wacana Gender*. (Pontianak: STAIN Press). 2009.

Abdullah, Amin. *Studi Agama*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar). 2002.

Abdullah, Taufiq dkk, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. (Jakarta: Ichtiar baru Van Hoeve). 2002.

Abu Zaid, Nasr Hamid. *Hermeneutika Inklusif*. cet. I. (Yogyakarta: LKiS). 2004.

Abu Zaid, Nasr Hamid. *Isykaliyât al-Qirâ'ah wa Âliyât al-Ta'wîl.* (Baerut: al-Markaz ats-Tsâqafiy al-'Arabiy). 1994.

Abu Zayd, Nasr Hamid. *Dawâir al-Khauf: Qirâ'ah fi Khitâb al-Mar'ah*. (Bairut: al-Markaz ats-Tsaqafiy al-'Arabiy). 2000.

Abu Zayd, Nasr Hamid. *Mafhûm an-Nash.* cet. I. (Kairo: Sina li an-Nasyr). 1992.

Aclver, Robert M. *The Modern State.* (London: Oxford University Press). 1955.

Adeney. *Etika Sosial Lintas Budaya.* (Yogyakarta: Kanisius). 2000.

al-Hamidi, Kholil Ahmad. dalam pengantar *Pedoman Dasar Untuk Memahami Al-Qur'an,* terj. Abû al-A'lâ al-Maudûdiy. (Jakarta: Gunung Jati). 1984.

Ali Engineer, Asghar. *Matinya Perempuan; Menyingkap Mega Skandal Doktrin dan Laki-laki*. Terj. (Yogyakarta: IRCiSoD). 2003.

Aliyah, Samir. *Sistem Pemerinthan, Peradilan dan Adat dalam Islam*. Terj. (Jakarta: Khalifa). 2004.

al-Maudûdiy, Abû al-A'lâ. ar-R*iba*. (Baerut: Dar al-Fikr). tth.

al-Maudûdiy, Abû al-A'lâ. *Khilafah dan Kerajaan*. Terj. (Bandung: Mizan). 1996.

al-Maudûdiy, Abû al-A'lâ. *The Meaning of The Quran.* (Delhi: Markazi Maktaba Jamaat-E-Islami Hind). 1972.

al-Maudûdiy, Abul A'la, dkk. *Esensi Al-Qur'an.* (Bandung: Mizan). 1992.

al-Munawar, Said Agil Husin. *Fikih Hubungan Antar Agama.* (Jakarta: Ciputat Press). 2003.

al-Qashir, Fada Abdur Razak. *Wanita Muslimah; Antara Syariat Islam dan Budaya Barat.* (Yogyakarta: Darussalam). 2004.

ar-Razi, Abu Muhammad bin Abi Hatim Muhammad bin Idris bin Munzir al-Tamimi al-Hanzali. a*l-Jarh wa al-Ta'dil.* (Baerut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah). tth.

as-Sid, Muhammad 'Ata. *Sejarah Kalam Tuhan*. cet. I. (Bandung: Teraju). 2004.

Apong, Herlina. *Kekerasan Terhadap Perempuan di Dunia Kerja.* Makalah Seminar Gender dan kekerasan. Gambaran Masalah dan Tinjauan Ke Depan dan Peluncuran Paket Prosiding Studi Gender dan Pembangunan. (Depok: Pusat Kajian Wanita dan Gender). 1998.

Aritonang, Jan S.. *Perjumpaan Kristen dan Islam di Indoinesia.* (Jakarta: Gunung Mulia). 2004.

ar-Râgib al-Isfahâniy, *Mu'jam Mufradât al-Fâz al-Qur'ân,* (Bairut: Daâr al-Fikr). tth.

Aslan, Adnan. *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thuught of John Hick and Seuued Hossein Nasr.* (London: Curzon Press). 1998.

Azra, Azyumardi. *Pergolakan Politik Islam: Dari Fundamentalisme, modernisme hingga Post-modernisme*. (Jakarta: Paramadina). 1996.

Badawi, Abdurrahman. *Eksiklopedi Tokoh Orientalis*. (Yogyakarta: LKiS). 2003.

Bagus, Loren. *Kamus Filsafat*. (Jakarta: Gramedia). 2000.

Baidhawy, Zakiyuddin. *Ambivalensi Agama, Konflik dan Nirkekerasan*. (Yogyakarta: Lesfi). 2002.

Bertens. *Ringkasan Sejarah Filsafat.* terj. (Yogyakarta: Kanisius). 1989.

Bisri, Cik Hasan (penyunting). *Kompilasi Hukum Islam Dalam Sistem Hukum Nasional*. (Jakarta: Logos). Cet. I. 1999.

Bleicher, Josep. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy and critique*. (London: Routledge & Kegan Paul). 1980.

Caputo, John D. *On Religion*. (London: Routledge). 2001.

Colin Brown. *Phylosophy and The Christian Faith* . (Downers Grove: Inter Varsity Press). 1989.

Colton, Joel. *Abad Besar Manusia; Sejarah Kebudayaan Dunia*. (Jakarta: Tira Pustaka). 1985.

Darmalaksana, Wahyudin. *Hadis di Mata Orientalis*. (Bandung: Banang merah Press). 2004.

Daya, Burhanuddin. *Agama Dialogis*. (Yogyakarta: LKiS). 2004.

Daya, Burhanuddin. *Ilmu Perbandingan Agama di Indonesia dan Belanda*. (Jakarta: INIS). 1992.

Denny, Frederick M. *Adab Membaca Al-Qur'an: Teks-Konteks*. Dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*. Vol II 1990.

Dzuhayatin, Siti Ruhaini, dkk. *Rekonstruksi Metodologis Wacana kesetaraan Gender dalam Islam*. (Yogyakarta: PSW IAIN Sunan Kalijaga). 2002.

E. Palmer, Richard. *Hermeneutika; Teori Baru Mengenai Interpretasi*. (terj.) (Yogyakarta: Pustaka Pelajar). 2003.

Effendy, Bahtiar. *Islam dan Negara*. (Jakarta: Paramadina). Cet. I. 1998.

El Fadl, Khaled M. Abou. *Atas Nama Tuhan*. (terj.). (Jakarta: Serambi). 2004.

Engineer, Asghar Ali. *Matinya Perempuan; Menyingkap Mega Skandal Doktrin dan Laki-laki*. Terj. (Yogyakarta: IRCiSoD). 2003.

Esack, Farid. *Membebaskan Yang Tertindas.* Terj. Bandung: Mizan. 2000.

Esack, Farid. *On Being A Muslim.* Terj. Yogyakarta: IRCiSoD. 2003.

Feyerabend, Paul Karl. *Killing Time*. (Chicago: University of Chicago). 1995.

Forum Kajian Kitab Kuning. *Wajah Baru Relasi Suami Istri Telaah KItab 'Uqud al-Lujain.* (Yogyakarta: LKiS). 1995.

Ghafur, Abdul. Dalam *Al-Qur'an dan Budaya Magi*, Hermansyah (ed.). (Pontianak: STAIN Press). 2009

Goldziher, Ignaz. *Madzahib al-Tafsir al-Islami*. (terj.). (Baerut: Dar al-Iqra'). 1983.

Hadiwijono, Harun. *Teologi Reformatoris Abad XX*. (Jakarta: BPK Gunung Mulia). 1993.

Harb, Aliya. *Relativitas Kebenaran Agama: kritik dan Dialog.* (terj.). (Yogyakarta: IRCiSoD). 2001.

Hardiman, F. Budi. *Melampaui Positivisme dan Modernitas*. (Yogyakarta: Kanisius). 2003.

Hariansyah, dkk. Laporan Penelitian: *Fenomena Kekerasan Terhadap Perempuan.* (Pontianak: STAIN Pontianak). 2003.

Hasyim, Syafiq. (ed.). *Menakar Harga Perempuan*. (Bandung: Mizan). 1999.

Hidayat, Komaruddin, dalam as-Sid, Muhammad 'Ata. *Sejarah Kalam Tuhan.* Terj. (Jakarta: Teraju). 2004.

Hidayat, Komaruddin. *Agama di Tengah Kemelut.* (Jakarta: Madiacita). 2001.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama*. (Jakarta: Paramadina). 1996.

Honderich, Ted. *The Oxford Companion to Philosophy*. (Oxford: Oxford University Press). 1995.

Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, (Bairut: Dâr al-Ihyâ', 2001).

Isma'il, Syuhudi. *Metodologi Penelitia Hadits Nabi.* (Jakarta: Bulan Bintang). 1992.

J.I. CH. Ahbineno, *Rudolf Bultmänn dan Teologinya.* (Jakarta: BPK Gunung Mulia). 1989.

Jurnal Perempuan. *Perempuan dan Fundamentalisme*. (Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan). No. 31, th. 2003.

Kaelan. *Filsafat Bahasa*. (Yogyakarta: Paradigma). Cet. I 1996.

Kauma, Fuad dan Nipan. *Pegangan BUat Penganten Baru Muslim; Membimbing IStri mendampingi Suami.* (Yogyakarta: Mitra Pustaka).

Kermani, Navid, *Gott ist Schön Das ästhetische erlebens des Koran*, München: C.H. Verlag, 2000.

Kimball, Charles. *When Religion Becomes Evil.* (New York: HarperSanFransisco). 2002.

Latief, Hilman. *Nasr Hamid Abu Zayd; Kritik Teks Keagamaan*. (Jogjakarta: eLSAQ). 2003.

Lindsey, Linda L. *Gender Roles; A Sociological Perspective*. (New Jersey: Prentice hall). 1990.

Madjid, Nurcholish. *Demokrasi Indonesia; Dilema dan Jalan keluar Atasi Krisis*. (Jakarta: Kompas). 15 Juli 2000.

Madjid, Nurcholish. *Fatsoen.* (Jakarta: Republika). 2002.

Madjid, Nurcholish. *Islam Doktrin dan Peradaban.* (Jakarta: Paramadina). 1996.

Mas'ud, Ibnu. *Kamus Pintar Populer*. (Solo: Aneka). 1994.

Muhadjir, Noeng. *Filsafat Ilmu; Positivisme, Postpositivisme dan Postmodernisme*. (Yogyakarta: Rake Sarasin). 2001. hlm. 212. dan Lihat. Madan Sarup. *Post-structuralism and Postmodernism*. Terj. (Yogyakarta: Jendela). 2003.

Mulia, Musdah. *Negara Islam; Pemikiran Politik Husain Haykal*. (Jakarta: Paramadina). Cet. I. 2001.

Munawar-Rahman, Budhy. *Islam Pluralis.* (Jakarta: Paramadina). 2001.

Nasution, Komaruddin. *Fazlur Rahman; Tentang Perempuan*. terj. (Yogyakarta: Tazzafa). 2002.

Nur Hayati, Elli. *Panduan Untuk Pendamping Perempuan Korban Kekerasan: Konseling Berwawasan Gender.* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar & Rifka Annisa) 2000.

Paden, William E. *Interpreting The Sacred: Ways of Viewing Religion.* (Boston: Beacon Press). 1992.

Perempuan, Jurnal. *Hentikan Kekerasan Terhadap Perempuan.* (Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan). Edisi 26. 2002.

Perempuan, Jurnal. *Hentikan Kekerasan Terhadap Perempuan.* (Jakarta: Yayasan Jurnal Perempuan). Edisi 26. 2002.

Prasetya, T.W. *Hakikat Pengetahuan dan Cara Kerja Ilmu-ilmu.* (Jakarta: Gramedia). 1993.

Raliby, Osman. *Pokok-pokok Pandangan Hidup Muslim.* Terj. (Jakarta: Bulan Bintang). 1967.

Ridwan, Nur Khalik. *Detik-detik Pembongkaran Agama.* (Jogjakarta: Naskah Nusantara). 2003.

Robinson, Neal. *Discovering The Quran.* London: SCM Press. 1996.

Sairin, Weinata. *Kerukunan Umat Beragama Pilar Utama Kerukunan Berbangsa.* (Jakarta: Gunung Mulia). 2002.

Sarup, Madan. *Post-structuralism and Postmodernism*. Terj. (Yogyakarta: Jendela). 2003.

Schmidt, Alvin J. *Veiled and Silenced; How Culture Shaped Sexist Theology*. (Georgia: Mercer University Press). 1989.

Shihab, M. Quraish. dalam *Passing Over.* Komaruddin Hidayat (ed.). (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama). 1998.

Shihab, M. Quraish. *Membumikan Al-Qur'an*. (Bandung: Mizan). Cet. 13, Rajab 1417/November 1996.

Shihab, Quraisy. *Wawasan Al-Qur'an.* (Bandung: Mizan). 1998.

Siddique, Kaukab. *Menggugat "Tuhan Yang Maskulin".* (Jakarta: Paramadina). 2002.

Sjadzali, Munawir. *Islam Realitas Baru dan Orientasi Masa Depan*. (Jakarta: UI Press). 1993.

Soltau, Roger H. *An Introduction to politic*. (London: Longmans, Green & Co). 1961.

Sulaiman, 'Abd al-Ghaffar. *Mausu'ah Rijal al-Kutub al-Tis'ah*. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah). 1993.

Suraji, Imam, dkk. Penelitian Kompetitif; *Kiyai dan Transformsasi Kesetaraan Gender di Kota Pekalongan*. (Pekalaongan: Diperta. Depag RI). 2002.

Syahrur, Muhammad. *Tirani Islam; Geneologi Masyarakat dan Negara.* Terj. (Yogyakarta: LKiS). 2003.

Waardenburg, Jacques. *Studi Islam di Jerman* (terj.). dalam *Peta Studi Islam: Orientalisme dan arah baru Kajian Islam di Barat*. cet. I. (Yogyakarta: Fajar Pustaka baru). 2003.

Wadud, Amina. *Quran Menurut Perempuan*. Terj. (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta). 2001.

Weber, Max. *From Max Weber; Essay in Sociology*. H.H. Gerth and Wright (eds). (New York: Oxford University Press). 1964.

Yusuf al-Qardawi, *Fatwa-fatwa Kontemporer*. Terj. As'ad Yasin (Jakarta: Gema Insani Press). 2001).

Zaman, Ali Noer (ed.). *Agama Untuk Manusia*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar). 2000.

Zuhri, Muhammad. *Telaah Matan Hadits; Sebuah Tawaran Metodologis*. (Yogyakarta: Lesfi). Cet. I. 2003.