

KONSEP PENCIPTAAN ALAM: Studi Komparatif-Normatif antar Agama-Agama

Ahmad Atabik

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Kudus

Email: atabik78@gmail.com

ABSTRACT

This article is describe about various opinion about the origin of the natural. It is started from the concept of the nature creation in general and the religion concept, such as Islam (Al-Qur'an), Christian (Bible), and the other religions concept like Hindu and Buddhist. In Islam resources, Al-Qur'an speaks about the universe, but it is not discuss in detail. It's only discussed in general, because Al-Qur'an is not an ordinary cosmology book and science, which described the creation of universe systematically (on six-day creation). Christian beliefs about the creation of the world is not much different with Islam. Bible describe that the creation of this nature also happened through several phases. The discussion about the universe is a complex discussion like a puzzle. So that the human thought will not be able to take a conclusion or another answers around it, without religion tools and empirical studies of cosmology. Sometimes the religion verses discussing this matter not in too deep and not embrace all the desired discussion.

Keywords: Creation, Nature, Comparative, Religion

ABSTRAK

Artikel ini mendeskripsikan tentang berbagai pendapat tentang asal usul kejadian alam. Artikel ini dimulai dari konsep penciptaan alam secara umum, kemudian konsep-konsep agama-agama, seperti Islam (al-Qur'an), Kristen (al-Kitab), dan konsep-konsep agama-agama lain seperti Hindu dan Budha. Dalam sumber Islam, ketika al-Quran membicarakan tentang alam semesta (*universe*), al-Quran tidak membahasnya secara detail. Al-Quran hanya membahas garis besarnya saja, karena al-Quran bukanlah kitab kosmologi atau buku-buku ilmu pengetahuan umumnya yang menguraikan penciptaan alam semesta secara sistematis (enam hari). Ajaran Kristen tentang ajaran penciptaan alam tak jauh berbeda dengan Islam. Dalam Bible (al-Kitab) dinyatakan bahwa penciptaan alam ini juga terjadi melalui beberapa fase. Bahasan tentang alam semesta (*universe*) merupakan bahasan yang kompleks penuh dengan teka-teki. Sehingga akal manusia tanpa perantara piranti agama dan studi empiris ilmu pengetahuan kealaman (kosmologi) niscaya tak akan dapat sampai mengambil kesimpulan-kesimpulan, atau jawaban-jawaban di seputarnya. Bahkan teks-teks agama pun kadang dalam membahas hal ini sangatlah dangkal dan tidak mencakup semua bahasan yang dikehendaki.

Kata kunci: *Penciptaan, Alam, Komparatif, Agama*

Pendahuluan

Hampir semua agama membicarakan tentang asal usul kejadian alam. Para pakar agama-agama telah mengemukakan pendapatnya dari pemahaman mereka terhadap kitab sucinya. Tidak ketinggalan dengan para filsuf, baik sejak zaman Yunani kuno, hingga filsuf muslim telah memberikan sumbangsuhnya terkait asal usul penciptaan alam. Mulai dari Tales yang berdasar bahwa asal muasal segala sesuatu yang ada di alam semesta ini berasal dari air. Pendapat yang lain mengatakan, asal dari segala sesuatu adalah tanah, ada pula yang berpendapat berasal dari api.

Terdapat pula pendapat yang menyatakan bahwa asal

mula terjadinya alam semesta ini karena adanya *big bang* (ledakan besar) pada jutaan tahun lampau. Dalam Wikipedia dijelaskan:

Ledakan Dahsyat atau Dentuman Besar (bahasa Inggris: *Big Bang*) merupakan sebuah peristiwa yang menyebabkan pembentukan alam semesta berdasarkan kajian kosmologi mengenai bentuk awal dan perkembangan alam semesta (dikenal juga dengan *Teori Ledakan Dahsyat* atau *Model Ledakan Dahsyat*). Berdasarkan permodelan ledakan ini, alam semesta, awalnya dalam keadaan sangat panas dan padat, mengembang secara terus menerus hingga hari ini. Berdasarkan pengukuran terbaik tahun 2009, keadaan awal alam semesta bermula sekitar 13,7 miliar tahun lalu (www.wikipedia.com).

Pencetus teori *big bang* ini adalah Stephen Hawking. Menurutnya, jagad raya (alam semesta) berawal dari adanya suatu massa yang sangat besar dan panjang dengan berat jenis yang besar pula dan mengalami ledakan dan dentuman yang sangat dahsyat karena adanya reaksi pada inti massa. Ketika terjadi ledakan besar itu, bagian-bagian dari massa tersebut berserakan dan terpental menjauhi pusat dari ledakan. Setelah miliaran tahun kemudian, bagian-bagian yang terpental tersebut membentuk kelompok-kelompok yang dikenal sebagai galaksi dalam sistem tata surya.

Para filsuf sebelum al-Ghazali mempunyai pendapat bahwa bahwa alam itu *qadim* (tidak mempunyai permulaan), ini merupakan pendapat Aristoteles dan pengikutnya. Para filosof muslim sebelum al-Ghazali mengatakan bahwa alam ini *qadim*. Sebab *qadim* Tuhan atas alam sama halnya dengan *qadim* nya *illat* atas *ma'luhnya* (ada sebab akibat), yakni dari zat dan tingkatan, juga dari segi zaman. Para filosof kala itu beralasan tidak mungkin wujud yang lebih dahulu, yaitu alam, keluar dari yang *qadim* (Tuhan), karena dengan demikian berarti kita bisa membayangkan bahwa yang *qadim* itu sudah ada, sedangkan alam belum ada.¹ Menurut al-Ghazali yang *qadim* (tidak mempunyai permulaan) hanyalah Tuhan semata. Maka, selain Tuhan haruslah baru (*hadis*). Karena apabila terdapat sesuatu

¹ Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam; Konsep, Filosof dan Ajarannya*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009), hlm.162.

yang *qadim* selain Tuhan, maka dapat memunculkan paham; apabila yang *qadim* banyak, berarti Tuhan banyak; pemikiran ini tentu menimbulkan kemusyrikan yang pelakunya dosa besar yang tidak dapat diampuni Tuhan; atau masuk golongan Ateisme yang menyatakan bahwa alam yang *qadim* tidak perlu adanya pencipta.

Filosof Muslim lain, seperti al-Farabi, dan Ibnu Sina berpendapat bahwa wujudnya alam bukanlah dan bukanlah diciptakan, Allah memang prima kausa, penyebab pertama, penggerak pertama, *wajib al-Wujud*. Namun, Allah bukanlah pencipta alam, melainkan sebagai penggerak pertama. Allah menciptakan sesuatu dari bahan yang sudah ada secara pancaran (emanasi). Dengan demikian, Allah menciptakan alam semenjak azali alam semenjak azali dengan materi alam berasal dari energi yang qadim, sedangkan susunan materi yang menjadi alam adalah baru berasal dari pancaran pikiran akal pertama.²

Pendapat al-Farabi dan Ibnu Sina di atas kemudian dikritik keras oleh al-Ghazali, ia mengemukakan bahwa pemikiran al-Farabi dan Ibnu Sina tersebut jelas-jelas tidak bisa diterima dalam pandangan Islam. Sebab, dalam ajaran Islam (yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadits) Allah merupakan Dzat yang Pencipta (*al-Khaliq*), yaitu yang menciptakan sesuatu dari tiada. Kalau alam dikatakan *qadim*, tidak bermula, berarti alam bukanlah diciptakan, dan dengan demikian Tuhan bukanlah Pencipta.³

Adanya berbagai pendapat tentang asal usul kejadian alam, menyebabkan penulis bermaksud mengeksplorasikan tulisan tentang studi komparatif antar agama-agama di Indonesia tentang asal usul kejadian alam. Mulai dari konsep penciptaan alam secara umum, kemudian konsep-konsep agama-agama, seperti Islam (al-Qur'an), Kristen (al-Kitab), dan konsep-konsep agama-agama lain seperti Hindu dan Budha. Berangkat dari *view point* diatas, penyusun hanya bermaksud menguraikan pandangan-pandangan agama-agama (Islam, Kristen, Hindu dan

² Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam dan Filsafatnya*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004), hlm. 74.

³ Hasyimiyah Nasution, MA, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2002), hlm. 84.

Budha) dengan merujuk kepada teks-teks suci tiap agama yang *stressing* utamanya pada agama Islam dan Kristen saja.

Konsep Penciptaan Alam menurut Agama-agama

Adalah merupakan sebuah keyakinan setiap agama “semit” bahwa Allah lah pencipta alam semesta (*universe*). Pada awalnya yang ada hanyalah kegelapan dan Tuhan menciptakan alam semesta ini hanya dengan perintah-Nya saja.⁴ Hal yang demikian ini hanya menurut Bible sedang dalam al-Quran tidak dijelaskan kejadian yang seperti ini. Namun, diberbagai kitab sejarah tradisi Islam mengatakan bahwa hal-hal yang diciptakan sebelum alam adalah, *al-qalam*, *al-ghamam* (awan), *al-arsy*, *al-hawa'*, *al-ma'* dan kegelapan (*al-dhulmah*) di riwayatkan oleh Ibn Abbas, dengan obyek manusia sebagai pusat dunia.

Dalam tradisi ini manusia diciptakan di dunia untuk menaklukkan dunia dengan mengetahui hukum-hukum yang ditanamkan pada alam oleh Tuhan. Hukum-hukum ini dimaksudkan untuk memandu dan mensejahterakan umat manusia. Karena itu, dunia ini merupakan dunia-Nya Tuhan, dimana dengan mengetahuinya manusia dapat mengetahui ke maha kuasa dan ketakbatasan Tuhan. Kerenanya, dunia disakralkan dan mewujudkan sifat serta kehendak-Nya. Untuk itu manusia harus berusaha mengatasinya sebagai petunjuknya sendiri.

Dalam memahami proses penciptaan banyak yang berbeda pendapat.⁵ Dalam memformulasikan penciptaan alam semesta, umat Islam terpecah kedalam dua kelompok; kelompok pertama; berpendapat bahwa alam semesta diciptakan Allah dari tiada secara langsung. Sementara kelompok kedua berpandangan bahwa alam semesta diciptakan Allah dari ada secara tidak langsung. Kelompok pertama di “dendang” kan oleh teolog Asy’ariah yang bercorak tradisional. Sedangkan kelompok kedua di “suara” kan oleh teolog Mu’tazilah yang bercorak

⁴ Lihat Ibn Atsir, *al-Kamil fi al-Tarikh*, Jilid 1, hlm. 17.

⁵ Lihat Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam, Sains dan al-Quran*, (Jakarta: Lembaga Studi Islam dan Kemasyarakatan, t.t), hlm. 1-3.

rasionalis dan filosof Islam.

Kaum Asy'ariah berpendapat bahwa alam semesta adalah *hadits* (baru). Alam, menurut mereka, tidak berasal dari (sesuatu, hakikat *jauhar* dan *'ardl*), tetapi ia diciptakan dari nihil menjadi ada dengan kodrat dan irodad-Nya. Sedangkan teolog mu'tazilah berpendapat bahwa alam semesta diciptakan Allah dari sesuatu yang telah ada yang mereka sebut dengan *ma'dum*. Yang dimaksud dengan *ma'dum* ialah (sesuatu, zat dan hakikat). Bahkan ada yang mengatakan, alam *ma'dum* itu telah mempunyai wujud hanya saja belum mempunyai *shurat* seperti alam empiris. Yang jelas, bahwa penciptaan alam semesta termasuk salah satu unsur yang penting tidak hanya dalam bahasan pemikiran setiap agama, bahkan term ini telah menjadi sebuah obyek penelitian ilmu pengetahuan kosmologi. Makanya, seiring dengan berkembangnya ilmu pengetahuan, timbul banyak pertanyaan mengenai terjadinya alam semesta (*universe*).

Konsep Penciptaan Alam Versi Islam

Al-Qur'an sebagai sumber ajaran inti agama Islam, diturunkan untuk menjelaskan kepada manusia hal-hal yang tidak bisa dimengerti oleh akal mereka secara mandiri, seperti esensi iman, ritual-ritual ibadah, serta landasan-landasan etis dan hukum yang berguna untuk mengatur interaksi sosial di antara sesama manusia. Selain itu, al-Qur'an juga membicarakan alam semesta, yang meliputi bumi dan langit, unsur-unsurnya yang beraneka ragam, para penghuninya, serta fenomena-fenomena di dalamnya.⁶

Perlu diketahui bahwa ketika al-Quran membicarakan tentang alam semesta (*universe*) ini, al-Quran tidak membahasnya secara detail. Al-Quran hanya membahas garis besarnya saja, karena al-Quran bukanlah kitab kosmologi atau buku-buku ilmu pengetahuan umumnya yang menguraikan penciptaan alam semesta secara sistematis. Namun, lebih dari seritu ayat berbicara tentang alam semesta ini, untuk membuktikan

⁶ Nadiah Thayyarah, *Buku Pintar Sains dalam al-Qur'an: Mengerti Mukjizat Firman Allah*, terj. M. Zainal Arifin, dkk., (Jakarta: Zaman, 2013), hlm. 328.

kekuasaan, ilmu, dan kebijaksanaan tak terbatas Sang Pencipta, yang memapu menciptakan jagat raya ini, melenyapkannya, lalu mengembalikannya ke bentuknya semua.⁷

Al-Quran sedikit sekali berbicara tentang kejadian alam (kosmogoni). Mengenai metafisika penciptaan, al-Quran hanya mengatakan bahwa alam semesta beserta segala sesuatu yang hendak diciptakan Allah didalamnya tercipta sekedar dengan firman-Nya; “jadilah!” (2:117; 3:47,59; 6;73; 16:40; 19:35; 36:82; 40:68).⁸

Informasi yang kita dapat dari al-Quran tentang penciptaan alam itu terungkap dengan berbagai kata yang digunakan dalam bentuk kata pengungkapan penciptaan alam. Diantara kata tersebut adalah *bad'*, *ja'l*, *kholq*,⁹ (semua kata-kata tersebut dalam term ini bermakna menciptakan). Hal tersebut dapat kita lihat dalam surat al-Baqarah/2; 117;

بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿١١٧﴾

Allah Pencipta langit dan bumi, dan bila Dia berkehendak (untuk menciptakan) sesuatu, maka (cukuplah) Dia hanya mengatakan kepadanya: “Jadilah!” Lalu jadilah ia (QS. Al-Baqarah: 117).

Dalam Surat Hud/11:7;

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِن قُلْتَ إِنَّكُمْ مَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٧﴾

Dan Dia-lah yang menciptakan langit dan bumi dalam

⁷ *Ibid*, hlm. 328

⁸ Semua redaksi ayat-ayat al-Quran tersebut adalah “*Kun* (jadilah), maka atas kehendak Allah segala sesuatu tersebut ada, maka menjadi (*fayakun*). Lihat Fazlur Rohman, *Tema Pokok al-Quran*, hal 95.

⁹ Masih banyak lagi dalam al-Quran bentuk kata-kata pengungkapan penciptaan diantaranya; *Bad'*, *fathr*, *shun'*, *ja'l*, *amr*, *bad'* dan lainnya. Namun, focus al-Quran terhadap penciptaan alam hanya tersirat pada tiga bentuk pengungkapan kata diatas. Lihat Sirajuddin Zar, *Konsep...*, hlm. 47.

enam masa, dan adalah singgasana-Nya (sebelum itu) di atas air, agar Dia menguji siapakah di antara kamu yang lebih baik amalnya, dan jika kamu berkata (kepada penduduk Mekah): “Sesungguhnya kamu akan dibangkitkan sesudah mati”, niscaya orang-orang yang kafir itu akan berkata: “Ini tidak lain hanyalah sihir yang nyata.” (QS. Hud: 7).

Dalam surat as-Sajdah/32: 4:

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ ۗ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ ۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٤﴾

Allah lah yang menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas ‘Arsy. Tidak ada bagi kamu selain dari padaNya seorang penolongpun dan tidak (pula) seorang pemberi syafa’at. Maka apakah kamu tidak memperhatikan? (QS. As-Sajdah: 4).

Berangkat dari informasi ayat-ayat al-Quran tentang penciptaan alam, maka penulis berusaha menjelaskan proses penciptaan alam semesta menurut al-Quran. Untuk mencapai maksud tersebut, memang dirasakan kesulitan tersendiri, karena al-Quran selain bersifat universal dan informasinya mengandung prinsip-prinsip dasarnya saja, juga yang dibicarakannya menyangkut alam fisis. Dari informasi pertama tentang proses penciptaan alam semesta yang terdiri dari tiga bentuk kata yang erat kaitannya dengan hal ini, yaitu *khalq*, *bad’* dan *fathr*, tidak ditemukan pada redaksinya penjelasan yang tegas, apakah alam semesta diciptakan dari materi yang sudah ada atau dari ketiadaan? Jadi ketiga bentuk kata tersebut hanya menjelaskan bahwa Allah pencipta alam semesta tanpa menyebut dari ada tiadanya.¹⁰

Sementara “*Ibnu Jarir dalam Tarikh al-Thobari*” menyinggung bahwa periodisasi atau tahapan penciptaan alam dapat disimak dari hadits Nabi ketika menjawab pertanyaan orang-orang Yahudi yang mendatangi Rosul saw dan menanyakan

¹⁰ *Ibid*, hlm. 135.

perihal penciptaan langit dan bumi. Maka Rosul menjawab bahwa “Allah menciptakan bumi pada hari ahad dan senin, lalu menciptakan gunung-gunung pada hari selasa, lalu di hari rabu allah menciptkan pepohonan, air dan infastuktur bumi, bangunan dan perusakan, pada hari kamis Allah menciptakan langit. Lalu pada hari jum’at0 Allah menciptakan bintang-bintang, matahari dan malaikat, hingga tersisa tiga masa (sa’at) dari zaman itu, pada masa pertama (al-sâ’ah al-ûla) dari tiga masa tersebut adalah penciptaan ketentuan-ketentuan hidup dan mati, kedua (al-sâ’ah al-tsâniyah) memberikan suatu cobaan terhadap segala sesuatu yang bermanfaat bagi manusia, ketiga (al-sâ’ah al-tsâlitsah) menciptakan adam dan menempatkannya di surga dan memerintahkan pada iblis untuk bersujud padanya dan mengeluarkan iblis dari surga”. Kemudian orang-orang Yahudi tadi bertanya tentang apa yang dikerjakan Allah selanjutnya, Muhammad menjawab “kemudian Allah bersemayam dalam arsy”, lantas mereka berkata ‘kamu benar seandainya kamu sempurnakan lagi (dari cerita)’, mereka menjawab, kemudian (Allah) beristirahat. Dengan ucapan tadi Nabi amat marah, maka turunlah ayat “Dan kami telah menciptakan langit dan bumi dan diantara keduanya selama enam masa tanpa kecapaian. Maka bersabarlah (wahai Muhammad) atas ucapan mereka....” Surat Qof/50:38-39.¹¹

Kemudian proses berikutnya dideskripsikan oleh surat al-Anbiya’/21: 30,

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ
الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيًّا أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾

“Apakah orang-orang kafir tidak mengetahui bahwasanya langit dan bumi itu keduanya dahulu adalah suatu padu, kemudian kami pisahkan antara keduanya. Dan dari air kami jadikan segala sesuau yang hidup. Maka mengapakah mereka tiada juga beriman?”. (QS. Al-Anbiya’: 30).

¹¹ Hadits ini diriwayatkan oleh Ibn Abbas, lihat selengkapnya Ibn Jarir al-Thabary, *Tarikh al-Thabari*, Maktabar al-Tarikh wa al-Hadlarah, hlm. 20 juz I.

Ayat ini merupakan satu-satu ayat al-Quran yang menerangkan “pembentangan” alam semesta. Dapat disimpulkan bahwa ruang alam (*al-sama'*) dan materi (*al-ardl*) sebelumnya dipisahkan Allah adalah sesuatu yang padu. Jadi alam semesta ketika itu merupakan satu kumpulan.¹²

Rangkaian proses berikutnya, --setelah terjadi pemisalah oleh Allah—alam semesta mengalami proses transisi fase membentuk *dukhon*. Hal ini terungkap dari pernyataan surat fushshilat/41:11;

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾

“kemudian Allah menuju penciptaan ruang alam (*al-sama'*), yang ketika itu penuh “embunan (*al-dukhon*)”.

Hal ini disebabkan, agar tidak terjadi kekeliruan dalam menangkap maksud kata ‘*dukhon*’ yang dihubungkan dengan proses penciptaan alam semesta, maka seharusnya kata ini dipahami dengan hasil temuan sains yang telah terandalkan kebenarannya secara empiris. Hasil temuan ilmuwan mengenai hal ini adalah bahwa suatu ketika dalam penciptaan terjadinya ekspansi yang sangat cepat sehingga timbul “kondensasi” dimana energi berubah menjadi materi¹³. Kata “*al-dukhan* (embunan)” bukanlah menunjukkan materi asal ruang alam, akan tetapi ia menjelaskan tentang bentuk alam semesta ketika berlangsungnya fase awal penciptaannya.¹⁴

Kemudian dalam al-Quran disebut berturut-turut disebut bahwa alam semesta diciptakan selama enam tahap atau periode (*ayyam*). Secara global disebut dalam surat Hud/11:7

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِن قُلْتُمْ إِنَّا لَمَبْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴿٧﴾

¹² Lihat fazlur Rohman, *Tema Pokok...*, hlm. 95.

¹³ Sirajuddin Zar, *Konsep...*, hlm. 137.

¹⁴ *Ibid*, hlm. 137.

“Dan Dia-lah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, dan adalah singgana-Nya (sebelum itu) di atas air.....”.

kemudian diulang kembali penyebutannya dengan menambah “apa yang ada diruang alam dan materi”, dalam surat al-Sajdah/32:4.

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِّن دُونِهِ مَن وَّلِيٍّ وَلَا سَفِيحٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ ﴿٤﴾

Allah lah yang menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada di antara keduanya dalam enam masa, kemudian Dia bersemayam di atas ‘Arsy. Tidak ada bagi kamu selain dari padaNya seorang penolongpun dan tidak (pula) seorang pemberi syafa’at. Maka apakah kamu tidak memperhatikan? (QS. As-Sajdah: 4).

Keterangan ini juga didukung beberapa ayat yang konteksnya sama dalam surat Fushshilat/41: 9-12,

قُلْ أَيَّتُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُٗٓ أَنْدَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٩﴾ وَجَعَلَ فِيهَا رُوسَىٰ مِّن فَوْقِهَا وَبَرَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ﴿١٠﴾ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾ فَقَضَيْنَهُنَّ سَبْعَ سَمَوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصْبِيحٍ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴿١٢﴾

Katakanlah: “Sesungguhnya patutkah kamu kafir kepada Yang menciptakan bumi dalam dua masa dan kamu adakan sekutu-sekutu bagiNya? (Yang bersifat) demikian itu adalah Rabb semesta alam.” (9). Dan dia menciptakan di bumi itu gunung-gunung yang kokoh di atasnya. Dia memberkahinya dan Dia menentukan padanya kadar makanan-makanan (penghuni)nya dalam empat masa. (Penjelasan itu sebagai jawaban) bagi orang-orang yang bertanya. (10). Kemudian Dia menuju kepada penciptaan langit dan langit itu masih merupakan asap, lalu Dia berkata kepadanya dan

kepada bumi: “Datanglah kamu keduanya menurut perintah-Ku dengan suka hati atau terpaksa.” Keduanya menjawab: “Kami datang dengan suka hati.” (11). Maka Dia menjadikannya tujuh langit dalam dua masa. Dia mewahyukan pada tiap-tiap langit urusannya. Dan Kami hiasi langit yang dekat dengan bintang-bintang yang cemerlang dan Kami memeliharanya dengan sebaik-baiknya. Demikianlah ketentuan Yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui. (12) (QS. Fushshilat: 9-12)

Di kuatkan juga surat al-A'raf/7:54,

إِنَّكَ رَبُّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ
يُعْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَيْثُهَا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسْحَرَاتٍ بِأَمْرِهِ ۗ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ
وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴿٥٤﴾

Sesungguhnya Tuhan kamu ialah Allah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam masa, lalu Dia bersemayam di atas 'Arsy[548]. Dia menutupkan malam kepada siang yang mengikutinya dengan cepat, dan (diciptakan-Nya pula) matahari, bulan dan bintang-bintang (masing-masing) tunduk kepada perintah-Nya. Ingatlah, menciptakan dan memerintah hanyalah hak Allah. Maha Suci Allah, Tuhan semesta alam (al-A'raf: 54).

Yunus/10-3, al-Furqon/25:59,

الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ
فَسْئَلْ بِهِ خَبِيرًا ﴿٥٩﴾

(Allah) Yang menciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dalam enam masa, kemudian dia bersemayam di atas Arsy, (Dialah) Yang Maha Pemurah, maka tanyakanlah (tentang Allah) kepada yang lebih mengetahui (Muhammad) tentang Dia. (al-Furqan: 59).

Qof/50:38

وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِنْ لُغُوبٍ ﴿٣٨﴾

Dan sesungguhnya telah Kami ciptakan langit dan bumi dan apa yang ada antara keduanya dalam enam masa, dan Kami sedikitpun tidak ditimpa keletihan. (QS. Qaf: 38)

dan al-Hadid/57:4:

هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ
وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ
بَصِيرٌ

Dialah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam masa: Kemudian Dia bersemayam di atas 'arsy. Dia mengetahui apa yang masuk ke dalam bumi dan apa yang keluar daripadanya dan apa yang turun dari langit dan apa yang naik kepada-Nya. Dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada. Dan Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan. (QS. Al-Hadid: 4)

Kata *yaum*¹⁵ dengan jama'nya *ayyam* (tahap) atau periode dalam al-Quran bukanlah dimaksud batasan waktu antara terbenamnya matahari hingga terbenam lagi esoknya seperti hari di bumi kita ini. Menurut kalam arab dan kebanyakan ayat-ayat al-Quran, kata ini dipakai untuk suatu masa atau periode (*juz' min al-zaman*) yang kadarnya tidak dapat ditentukan dan tidak ada seorang pun yang mengetahui hakikatnya secara pasti kecuali Allah. *Yaum* jika diterjemahkan hari sama dengan hari dunia saat ini, maka tidak logis dan ia bertentangan juga dengan ayat-ayat al-Quran yang lain. Tidak logis karena penciptaan hari ini baru ada setelah penciptaan alam semesta¹⁶.

Dalam al-Quran banyak ayat yang secara eksplisit menyebutkan ruang alam (*al-sama'*) berjumlah tujuh. Sedangkan

¹⁵ *Yaum* berupa *majaz*, walaupun banyak ulama yang berpendapat bahwa alam ini mulai diciptakan pada hari ahad seperti yang diriwayatkan Abdullah bin Salam, Ka'b, Dhohhak dan lainnya, sedangkan menurut Abu Hurairah dan Muhammad bin Ishaq penciptaan alam dimulai hari sabtu. Lihat Ibnu Atsir dalam CD maktabar al-tarikh wa al-hadloroh, Juz 1, hlm. 19.

¹⁶ Sirajuddin Zar, *Konsep...*, hlm. 139.

materi (*al-ardl*) sebagaimana ruang alam secara implicit disebutkan juga jumlahnya tujuh. Sebagaimana yang tertera dalam surat al-Thalaq/65:12

اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَنْزِلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ﴿١٢﴾

Artinya: “Allah lah yang menciptakan tujuh langit dan seperti itu pula bumi. Perintah Allah agar berlaku padanya, agar kamu mengetahui bahwasanya Allah Maha kuasa atas segala sesuatu, dan sesungguhnya Allah, ilmu-Nya benar meliputi segala sesuatu”. (QS. Ath-Thalaq: 12)

Kata ruang alam dalam al-Quran ada yang datang dengan konteks *mufrad* (*al-sama'*) dan ada pula yang datang dalam bentuk jama' (*al-samawat*). Sedangkan kata bumi (materi) dalam al-Quran hanya disebutkan dalam bentuk *mufrad* (*al-ardh*) saja dan tidak pernah muncul dalam konteks jama'. Dalam hal ini Hanafi Ahmad dalam kitabnya, “*al-tafsir al-ilmi ayat al-kauniyat*”, menerangkan bahwa hal ini dimaksudkan agar manusia tidak tercengang dan tidak menuntut kepada Rasulullah untuk menunjukkan bumi yang lain. Sebab bila bumi (*al-ardh*) disebutkan dalam al-Quran secara eksplisit berjumlah tujuh sebagaimana ruang alam (*al-sama'*) tentu saja bertentangan dengan apa yang mereka saksikan setiap hari karena mereka hidup di bumi. Sebab penyebutan bumi itu dalam al-Quran secara eksplisit hanya satu adalah sangat cocok dengan daya nalar manusia yang kebanyakan mereka sederhana dalam berpikir (awam). Sedangkan penyebutan *al-ardh* secara implicit berjumlah tujuh, hal ini bukan ditujukan kepada manusia awam, melainkan khusus buat para pakar dan kaum intelektual yang akan dapat mengetahui setelah melakukan penelitian dan menganalisa. Lain halnya dengan ruang alam (*al-sama'*) berapapun disebutkan jumlahnya, maka manusia tidak akan tercengang dan tidak akan mempersoalkan, karena mereka yang kebanyakannya sederhana dalam berpikir tidak mengerti tentang, dan tidak hidup di *al-sama'*.¹⁷

¹⁷ Lihat Hanafi Ahmad dalam, “*Al-Tafsir al-Ilmi Ayat al-Kauniyat*”,

Bisa jadi, penyebutan tujuh yang dihubungkan dengan ruang alam (*al-sama'*) materi (*al-ardh*) tersebut hanya merupakan angka simbolik, yang berarti banyak. Penggunaan angka tujuh dalam arti banyak, bukan hanya digunakan orang arab saja, melainkan juga orang-orang Yunani dan Romawi kuno. Dengan demikian maksud tujuh ruang alam (*al-sama'*) dan tujuh materi (*al-ardh*) adalah jumlah yang tidak ditentukan. Adapun proses penciptaan alam selanjutnya, yaitu Allah melengkapinya dengan menciptakan hukum-hukum tertentu, yang disebut dengan *sunatullah*. Hal ini dipahami dari percakapan simbolis antara Allah disatu pihak dan ruang alam (*al-sama*) dan materi (*al-ardh*) dipihak lain. Ini dimaksudkan bahwa hukum-hukum alam yang telah ditetapkan Allah tersebut tidak akan pernah berubah dan menyimpang. Alam semesta tunduk kepada hukum-hukum rancangan Allah tersebut.¹⁸

Doktrin Kristen Tentang Penciptaan Alam

Sebagai agama semit (*samawi*), pandangan Kristen tentang ajaran penciptaan alam tak jauh berbeda dengan Islam. Dalam Bible (al-Kitab) dinyatakan bahwa penciptaan alam ini juga terjadi melalui beberapa fase. Di hari pertama Allah menciptakan dari kegelapan menuju terang. Injil berkata; *Berfirmanlah Allah; "jadilah terang." Lalu terang itu jadi. Allah melihat bahwa terang itu baik, lalu dipisahkan-Nyalah terang itu dari gelap. Dan Allah menamai terang itu itu siang, dan gelap itu malam. Jadilah petang dan jadilah pagi, itulah hari pertama*".

Di hari kedua Allah menciptakan langit. *Berfirmanlah Allah; "jadilah cakrawala ditengah segala air untuk memisahkan air dari air". Maka Allah menjadikan cakrawala dan ia memisahkan air yang ada dibawah cakrawala itu dari air yang ada diatasnya. Dan jadilah demikian. Lalu Allah menamai cakrawala itu langit. Jadilah petang dan jadilah pagi, itulah dari kedua.*

Pada hari ketiga Allah menciptakan daratan, tanah dan tanaman. *Berfirmanlah Allah; "Hendaklah segala air yang dibawah langit berkumpul pada satu tempat, sehingga kelihatan*

(Kairo: Dar al-Ma'arif), hlm 132-133.

¹⁸ *Ibid*, hlm. 134.

yang kering.’ Dan jadilah demikian. Lalu Allah menamai yang kering itu darat, dan kumpulan air itu dinamainya laut. Allah melihat bahwa semuanya itu baik. Berfirmanlah Allah; “hendaklah tanah menumbuhkan tunas-tunas muda, tumbuh-tumbuhan yang berbiji, segala jenis pohon buah-buahan yang mengasalkan buah yang berbiji, segala jenis buah yang berbiji, supaya ada tumbuh-tumbuhan dibumi”. Dan jadilah demikian. Tanah itu menumbuhkan tunas-tunas muda, segala jenis tumbuh-tumbuhan yang berbiji dan segala sjenis pohon-pohonan yang menghasilkan buah yang berbiji. Allah melihat bahwa semuanya itu baik. Jadilah petang dan jadilah pagi, itulah hari ketiga”.

Pada hari keempat Allah menciptakan benda penerang pada cakrawala untuk memisahkan siang dari malam. Sedangkan dihari kelima Allah menciptakan makhluk hidup yang berada dalam air, segala sejis burung, segala jenis makhluk hidup yang bergerak. Pada hari pamungkas hari keenam Allah menciptakan binatang liar, segala jenis ternak dan akhirnya menciptakan manusia, supaya manusia berkuasa atas ikan-ikan dilaut dan burung di udara, ternak dan seluruh isi bumi. Selanjutnya Bible berkata;

Demikianlah diselesaikan langit dan bumi dan segala isinya. Ketika Allah pada hari ketujuh telah menyelesaikan pekerjaan yang dibuatnya itu, berhentilah ia pada hari ketujuh dari segala pekerjaan yang dibuatnya itu, berhentilah ia pada hari ketuju dari segala pekerjaan yang telah dibuatnya itu. Lalu Allah memberkati hari ketujuh dan mengkuduskannya, karena pada hari itulah ia berhenti dari segala pekerjaan penciptaan yang telah dibuatnya itu.¹⁹

Lantas, apa tujuan Allah menciptakan alam semesta ini? Gereja Roma Katolik menjawab, bahwa Allah menciptakan dunia dengan tujuan memberikan segala kebaikan-Nya yang tak terhinggal. Jadi, jagad raya ini mencerminkan kemuliaan-Nya, dan karenanya segala ciptaan-Nya menerima kebaikan-Nya. Dengan kebaikan Allah itu pula segala ciptaan-Nya mengenal-Nya,

¹⁹ Dalam al-kitab penjelasan tentang penciptaan alam semuanya terdapat dalam kitab kejadian, (Allah menciptakan langit dan bumi serta isinya). Lihat al-Kitab; Bab Kejadian 1:1-2:7. Diterbitkan oleh Lembaga Alkitab Indonesia.

mencintai-Nya, memuliakan-Nya dan mengabdikan kepada-Nya untuk memperoleh kebahagiaan selama-lamanya. Karena Tuhan menciptakan dunia seperti itu, maka Dia juga memeliharanya, mengurusnya dan membimbingnya menuju tujuan akhir. Semua makhluk adalah milik-Nya dan berada dibawah perlindungan-Nya.

Dalam al-Kitab dan ilmu pengetahuan, Jeff Hammond menjelaskan bahwa Tuhan menciptakan segala sesuatu. Dalam Kejadian 1:1 diterangkan, "*Bereshit bara Elohim et ha shamayim we et ha arets*". Yang Tuhan diciptakan adalah "*ha shamayim*" dan "*ha arets*". Perkataan itu bermaksud "*langit dan bumi*". Sedangkan maksud dari "*ha shamayim*", secara literal bermakna "*langit*" (Ul 10:14, Ayb 11:8, Mzm 19:2) orang Kristen memahaminya dengan maksud "*surga*" (Mzm 11:4, 2 Raj 2:11, 2 Taw 7:14). Para pakar bahasa masih kesulitan untuk menetapkan apakah kata "*ha shamayim*" dalam Kejadian 1:1 harus diterjemahkan "*langit*" atau "*surga*". Namun, apabila diterjemahkan secara literal sebagai "*langit*" dalam pengertian suatu hamparan berwarna biru yang ada diatas bumi, maka menimbulkan pertanyaan serius: Apakah Tuhan hanya menciptakan bentangan berwarna biru yang dinamakan langit dan bumi tempat manusia dan hewan dan tumbuhan hidup? Jika diterjemahkan "*surga*", maka menimbulkan pertanyaan serius serupa: Bagaimana dengan kata "*shamayim*" yang muncul pada ayat 8-9, apakah juga dapat diterjemahkan dengan "*surga*", padahal ayat itu menjelaskan tentang hamparan luas yang memisahkan air yang berada di atas dan air yang berada di bawah, yang kelak disebut daratan dan lautan? Oleh karena itu, sebutan "*angkasa*" dipilih untuk memberikan identifikasi betapa luasnya angkasa tersebut dan tidak terbatas. Angkasa secara sempit dapat diartikan sebagai langit, dan makna secara luas sebagai sebuah tempat eksistensi yang bersifat metafisika (*gaib*), yaitu Surga, tempat kediaman Tuhan dan makhluk-mahluk surgawi. Kejadian 1:1 sekaligus menjelaskan mengenai penciptaan dua dunia, yaitu dunia material dan dunia spiritual.²⁰

Dengan perantara alam, manusia dapat mengenal dan

²⁰ Hammond, Jeff, Charles Pallaghy, *Alkitab & Ilmu Pengetahuan, Immanuel*, (Jakarta: YPI Immanuel, 1992), hlm. 92-93.

mengetahui adanya Tuhan. Pada sisi lain, hati nurani manusia juga memperoleh bisikan yang memberinya petunjuk mana yang baik dan mana yang buruk. Tetapi, melalui alam ini, atau dengan kemampuan nurani tersebut manusia hanya dapat mengetahui adanya Tuhan.²¹

Pandangan Kristen terhadap penciptaan, dikombinasikan dengan perasaan pribadi Yesus terhadap kepedulian Tuhan, membuat Yesus seorang penganjur yang teguh pendirian. Segala sesuatu terbuka bagi Tuhan, dijabarkan berdasarkan kehendak Tuhan. Manusia tidak dapat mengetahui rincian kehendak Tuhan tetapi, dalam iman, mereka dapat merasa yakin bahwa hal itu mengekspresikan kebaikan dan cinta Tuhan.

Citra Yesus yang secara spontan menggunakan Tuhan adalah bukan sebagai penguasa alam semesta, Tuhan pencipta, pecinta langit dan bumi. Mereka adalah citra patrinalistik, citra orang tua, citra seorang penguasa yang dapat sangat keras ketika keadilan harus ditegakkan.²²

Ajaran Hindu tentang Penciptaan Alam

Berbeda dengan keyakinan didalam agama Islam, Kristen, Yahudi yang mengajarkan bahwa alam semesta itu diciptakan Tuhan yang maha esa dari tiada menjadi ada melalui iradat dan kodratnya yang tiada terbatas, maka agama Brahma atau Hindu mengajarkan bahwa alam semesta itu adalah pancaran zat Brahma.

Upanishads pada bagian (*hanogya mengungkapkan tentang kejadian alam semesta sebagai berikut;*

“In the beginning there was existence alone, one only, without a second. He, the one, thought to himself; let me be many, let me be grow forth. Thus out of himself he projected the universe; and having projected out of himself the universe, he entered into every being, all that

²¹ Djam'annuri, *Agama Kita; Perspektif Sejarah Agama-Agama*, (Yogyakarta: Kurnia kalam Semesta, 2002), hlm. 87.

²² Dennis Lardner Carmody dan John Tully Carmody, *Jejak Rohani Sang Guru Suci dalam Memahami Spiritualitas Buddha, Konfusius, Yesus, Muhammad*, (Jakarta: Murai Kencana, 2000), hlm. 134-135.

is has it self in him alone. Of all things he is the subtle essence. He is the truth. He is the self. And that, svetaku, that art thou.

(Pada permulaan Cuma ada sendirian, Maha Esa, tanpa ada yng kedua. Dia, yang maha Esa itu, berpikir didalam diri-Nya; biarlah aku menjadi banyak. Biarlah Aku berkembang selanjutnya. Lantas diri zat-Nya Ia pun melenturkan alam semesta; dan sesudah melenturkan alam semesta dari zat-Nya, dia masuk ke dalam setiap makhluk itu. Seluruh makhluk itu memiliki zat-Nya didalam dirinya. Dalam seluruh apapun Dia adalah zat terhalus. Dia adalah al-haz. Dia adalah diri. Dan begitulah hai svetaku, bahwa itu adalah engkau.)

Di dalam Upanishads pada bagian (handogya itu disahkan setrnya bahwa terhadap svetaku yang belum dapat memahami hal itu, maka Rishi Uddalaka menyuruh svetaku meletakkan kepingan garam kedalam mangkok air. Pada keesokannya, Rishi Uddalaka lalu menyuruh Svetaku memeriksa kepingan. Sudah tidak ada, Rishi Udallaka menyuruh Svetaku mencicipinya dan dirasakan air tawar itu menjadi asin. Rishi Udallaka lalu menyatakan bahwa demianlah zat Brahma itu menyerap kedalam seluruh yang ada dan itulah Atma yang merupakan proyeksi dari zat Brahman.²³

Berangkat dari atas maka dalam dipahami, sebenarnya Brahman berkehendak menjadi banyak dan selanjutnya kejadiannya menerus secara teratur. Namun, tampaknya pemikiran India tidak mengangaap adanya awal pertama dari alam semesta ini saat kapanpun dan juga tidak menganggap adanya tujuan akhir yang pasti. Ia bahkan mendukung pandangan bahwa alam semesta ini secara periodic mengalami penciptaan dan peleburan. Dalam siklus pencitaan dan peleburan secara periodic ini, alam semesta mengalami empat tahapan yang teratur, yaitu *satya*, *treat*, *dvapara* dan *kaliyuga*. Pada tahap akhir kaliyuga, alam semesta menjadi terlalu rusak dan harus dilebur untuk memperbaharui kembali.²⁴

²³ Joesoef Sou'yb, *Agama-Agama Besar di Dunia*, (Jakarta; *al-Husna Zikra*, 1996) hlm. 47-48.

²⁴ Tim Yayasan Sanatana Dharmasrama Surabaya, *Studi Banding*

Ajaran Budha tentang Alam

Siddharta Gautama tidak menolak dan tidak pula berbicara tentang alam semesta dan alam gaib. Seperti yang terdapat pada Sutta-Pitaka, pada bagian Majjhima-Nikaya dalam Sutta 63. Diceritakan bahwa seorang murid bernama malunkhyaputera bertanya tentang hal itu dan Budha Gautama memberikan jawabannya;

“Kehidupan beragama itu tidak bergantung pada ajaran bahwa alam itu tidak abadi sekalipun ajaran serupa itu ada, bahwa alam itu abadi/alam itu tidak abadi. Tetapi disitu tetap ada kelahiran, usia tua, mau, duka, ratapan, derita kemalangan dan kekecewaan.”²⁵

Maka boleh dibilang bahwa dalam agama Budha alam sama sekali tidak di singgung dalam ajaran mereka, baik berupa penciptaannya dan peleburan periodic maupun kekekalan alam dunia ini. Baginya dunia ini hanya merupakan arus peristiwa yang bersifat sementara saja, sehingga penuh penderitaan. Namun Budhisme sendiri tak dapat menolak pentingnya alam dunia ini guna pencapaian *nirvana*. Maka dunia memiliki makna dan tujuan bagi umat manusia.²⁶

Simpulan

Bahasan tentang alam semesta (*universe*) merupakan bahasan yang kompleks penuh dengan teka-teki. Sehingga akal manusia tanpa perantara piranti agama dan studi empiris ilmu pengetahuan kealaman (kosmologi) niscaya tak akan dapat sampai mengambil kesimpulan-kesimpulan, atau jawaban-jawaban di seputarnya. Bahkan teks-teks agama pun kadang dalam membahas hal ini sangatlah dangkal dan tidak mencakup semua bahasan yang dikehendaki.

Teks-teks agama hanya mampu menjawab pertanyaan-pertanyaan secara global hal-hal yang sekiranya otak tidak

Antar Agama, (Surabaya: Penerbit Paramita, 2000), hlm. 44.

²⁵ Joesoef Sou'yb, *Agama-Agama...*, hlm. 81.

²⁶ Tim Yayasan Sanatana Dharmasrama Surabaya, opcit hal 44-45.

mampu mencernanya. Yang jelas, bahwa penciptaan alam ini merupakan bukti keagungan tuhan yang tiada terkira yang semua agama pasti meyakini. Bahkan agama Budha sekalipun yang dalam teks kitab sucinya tidak menyebutkan prosesi penciptaan alam ini mengakui hal tersebut.

Demikianlah sekelumit upaya penyuaian cakrawala kita tentang bukti keagungan tuhan yang diimplementasikan dalam penciptaan alam. Semoga hal ini menambah keyakinan dan keimanan kita akan kebesaran dan keagungan-Nya.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Kitab (Bible), diterbitkan oleh Lembaga Al-Kitab Indonesia, 1996.
- Al-Quran dan Terjemahannya, diterbitkan oleh Departemen Agama RI, 1998.
- Ahmad, Hanafi “*al-Tafsir al-Ilmi Ayat al-Kauniyat*”, Cet I. Dar al-Ma’arif Kairo, 1995.
- Carmody, Dennis Lardner & John Carmody, *Jejak Rohani Sang Guru Suci; Memahami Spiritualitas Buddha, Konfusius, Yesus, Muhammad*, cet. I, Murai Kenjana Jakarta Utara, 2001.
- Djam’annuri, *Agama Kita: Perspektif Sejarah Agama-Agama*, cet II, Kurnia Kalam Semesta, 2002.
- Hammond, Jeff, Charles Pallaghy, Alkitab & Ilmu Pengetahuan, Immanuel, Jakarta. YPI Immanuel, 1992.
- Ibnu Atsir, *al-Kamil fi al-Tarikh*, CD maktabah al-tarikh wa al-hadloroh, Kairo 2003.
- Rohman, Fazlur, *Tema Pokok Al-Quran*, cet. I, Percetakan Salman Institut Tehnologi Bandung ,1983.
- Sou’yb, Joesoef , *Agama-Agama Besar di Dunia*, Cet I, Al-Husna Zikra Jakarta, 1996.

Supriyadi, Dedi, *Pengantar Filsafat Islam; Konsep, Filosof dan Ajarannya*, Bandung: Pustaka Setia, 2009.

Thobari al-, Ibnu Jarir, *Tarikh al-Thobari*, CD maktabah al-Tarikh wa al-Hadloroh, Kairo 2003.

Zar, Sirajuddin, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam, Sains Dan Al-Quran*, cet. II, Rajawali Pers PT Raja Brafindo Persada Jakarta, 1997.

-----, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004.

Tim Yayasan Sanatana Dharmasrama Surabaya, *Studi Banding antar Agama*, cet I, Penerbit Paramita Surabaya, 2000.

<http://www.sridianti.com/pengertian-teori-dentuman-besar-big-bang.html> diakses tanggal 20 Januari 2015

https://id.wikipedia.org/wiki/Ledakan_Dahsyat diakses tanggal 20 Januari 2015.

KONTEKSTUALISASI KONSEP ULUL ALBAB DI ERA SEKARANG

Azizah Herawati

Penyuluh Agama Ahli Muda Magelang
Azizah_hera@yahoo.co.id

ABSTRACT

This paper discusses Ulul Albab profile. An explanation about who ulul albab is, what the characteristics are and how the application of ulul albab characteristic in today's era. Ulul albab is a group of humans created by Allah with all its advantages. They are a group of the choice people who have the power of high spiritual, intellectual and social. Their commitment to the teachings of Allah "Islam" is very high. They also are not easily affected by the temptation of the times and lost in lust seduction. Ulul Albab excellences do not only stand out from human view, but also have to stand in the sight of Allah. So that the elements of personality formation of Ulul Albab stated in Al-Qur'ân as tafakkur, tadabbur and tazakkur becomes a necessity. Ulul Albab terms are sixteen times mentioned in the Qur'an. Al-Quran does not give a definitive concept of ulul albab, but only mentions the signs. So that the experts of tafsir provide a different understanding about ulul albab. Qur'an mentions the term ulul albab repeatedly with various characteristics, indicating that the profile ulul albab is

the desire profile of the people since the first, present and future.

Keywords: *Ulul Albab, Profiles, Intellectual*

ABSTRAK

Tulisan ini membahas tentang profil *ulul albab*. Sebuah paparan tentang siapa itu *ulul albab*, apa ciri-cirinya dan bagaimana penerapan ciri *ulul albab* di era sekarang ini. *Ulul albab* merupakan sekelompok manusia yang diciptakan Allah SWT dengan segala kelebihanannya. Mereka adalah sekelompok manusia pilihan yang mempunyai kekuatan spiritual, intelektual dan sosial yang tinggi. Komitmen mereka terhadap ajaran Allah SWT yakni ajaran Islam sangat tinggi. Mereka juga tidak mudah terpengaruh godaan perkembangan zaman dan hanyut dalam rayuan hawa nafsu yang melenakan. Keunggulan *ulul albab* tidak semata menonjol dari pandangan manusia, akan tetapi juga harus menonjol dalam pandangan Allah SWT. Sehingga unsur-unsur pembentukan kepribadian *ulul albab* yang tertera dalam Al-Qur'ân yaitu tafakkur, tadabbur dan tadzakkur menjadi sebuah keniscayaan. Istilah *ulul albab* ١٦ kali disebut dalam Al-Qur'an. Al-Qur'an tidak menjelaskan secara definitive konsepnya tentang *ulul albab*, tapi hanya menyebutkan tandatandanya saja. Sehingga para mufassir kemudian memberikan pengertian yang berbeda-beda tentang *ulul albab*. Berulang kalinya Al-Qur'an menyebut istilah *ulul albab* dengan berbagai ciri, menunjukkan bahwa profil *ulul albab* merupakan profil dambaan umat sejak dahulu, kini dan masa yang akan datang.

Kata kunci : *Ulul albab, profil, intelektual*

Pendahuluan

Manusia adalah ciptaan Allah yang sempurna, Al-Quran telah menyebutkan kesempurnaan manusia dalam surat At-Tin ayat 4. Menurut Quraish Shihab bahwa kesempurnaan manusia sering mendapat pujian dari Tuhan, seperti pernyataan terciptanya manusia dalam bentuk dan keadaan sebaik-baiknya. Letak kesempurnaan manusia berbeda dengan makhluk Allah lainnya, sebab manusia memiliki potensi akal budi. Akal pula yang menjadi manusia terpilih sebagai khalifah di muka bumi dan berkewajiban untuk membangun dengan sebaik-baiknya.

Ternyata tidak hanya akal budi yang diberikan kepada manusia, Allah memberi amanah kepada manusia sebagai *khalifatuallah* atau wakil Allah dalam mengelola alam ini. Kuntowijoyo menyebutkan bahwa di dalam Al-Quran posisi manusia sangat penting, posisi itu dapat dilihat dalam predikat yang diberikan Tuhan sebagai Khalifah Allah. Ahmad Azhar menambahkan bahwa Allah menundukkan isi langit dan bumi kepada manusia guna melayani hidup manusia dalam melaksanakan fungsinya sebagai khalifah. Sebagai khalifah manusia harus memaksimalkan potensi Akal, yang telah diberi oleh Allah SWT. Berfikir tentang ayat *kauniyah* yakni ayat-ayat mengenai visi cosmos dan menganalisa serta menyimpulkan sehingga melahirkan gagasan inovatif demi pengembangan peradaban manusia.

Menggunakan akal artinya menggunakan kemampuan pemahaman, baik dalam kaitannya dengan realitas yang konkret maupun realitas spiritual. Musa Asy'ari memahami bahwa realitas konkret dipahami oleh pemikiran dan realitas spiritual dipahami oleh Qalb. Al-Qur'an mengekspos keluhuran orang yang beriman dan berilmu sebagai hamba Allah yang memiliki kedudukan tinggi. Bahkan, diberi gelar khusus untuk mereka yang memiliki kedudukan ini, yang mampu mendayagunakan anugrah Allah. Al Quran juga menggambarkan aktivitas keduanya dengan sebutan *Ulil Albab*.

Mendengar istilah *ulul albab*, pikiran kita langsung

tertuju kepada sekelompok manusia yang diciptakan Allah SWT dengan segala kelebihanannya. Mereka adalah sekelompok manusia pilihan yang mempunyai kekuatan spiritual, intelektual dan sosial yang tinggi. Komitmen mereka terhadap ajaran Allah SWT yakni ajaran Islam sangat tinggi. Mereka juga tidak mudah terpengaruh godaan perkembangan zaman dan hanyut dalam rayuan hawa nafsu yang melenakan.

Memang tidak terlalu berlebihan jika kita berpikir demikian. Karena Al-Qur'an sendiri menempatkan mereka dalam posisi istimewa. Merekalah orang-orang yang mampu memikirkan hal-hal yang tidak mampu dilakukan oleh sekelompok orang pada umumnya. Di era globalisasi seperti saat ini, di mana pengaruh teknologi terutama informasi, komunikasi dan transportasi yang begitu cepat, sangat sulit menemukan profil *ulul albab* yang benar-benar dijadikan patokan dalam Al-Qur'an. Karena *ulul albab* tidak terbatas pada kemampuan intelektual semata, tapi juga harus memiliki kemampuan lain yang bersifat emosional dan spiritual.

Siapakah *Ulul Albab* Itu?

Ulul Albab adalah istilah khusus yang dipakai Al-Qur'an untuk menyebut sekelompok manusia pilihan semacam intelektual. Istilah *Ulul Albab* 16 kali disebut dalam Al-Qur'an. Namun, sejauh itu Al-Qur'an sendiri tidak menjelaskan secara definitive konsepnya tentang *ulul albab*. Ia hanya menyebutkan tanda-tandanya saja. Karena itulah, para mufassir kemudian memberikan pengertian yang berbeda-beda tentang *ulul albab*. Imam Nawawi, misalnya, menyebut bahwa *ulul albab* adalah mereka yang berpengetahuan suci, tidak hanyut dalam derasnya arus. Dan yang terpenting, mereka mengerti, menguasai dan mengamalkan ajaran Islam. Sementara itu, Ibn Mundzir menafsirkan bahwa *ulul albab* sebagai orang yang bertaqwa kepada Allah, berpengetahuan tinggi dan mampu menyesuaikan diri di segala lapisan masyarakat, elit ataupun marginal.¹

¹ A. Khudori Soleh, *Ulul Albab, Konsep Al-Qur'an tentang Intelektualisme*, www.scribd.com, diakses tanggal 18 Januari 2012.

Dalam kamus Al-Munawwir, secara etimologi, kata *ulul albâb* terdiri dari dua suku kata yaitu *ûlu* merupakan sinonim dari kata *dhawu* artinya yang empunya (untuk jama' berjenis laki-laki). *Albâb* ialah bentuk jama' dari *lubbu* yang artinya isi, inti, sari, bagian terpenting. Ia merupakan antonim "kulit". Menurut Yusuf Qardhawi, dalam konteks ini al-Qur'ân menunjukkan bahwa manusia terdiri atas dua bagian yaitu kulit dan isi. Bentuk fisik adalah kulit, sedangkan akal adalah isi. Sedangkan secara terminologi, dalam *Al-Qur'ân Al-Karim dan Terjemahan*, Zaini Dahlan, *ulul albâb* adalah orang yang berakal cerdas, dapat mengambil pelajaran, berpikir cerdas, orang yang menggunakan akal, orang yang berpikir tajam.

Menurut Al-Quran, *ulul-albab* adalah kelompok manusia tertentu yang diberi keistimewaan oleh Allah SWT Di antara keistimewaannya ialah mereka diberi hikmah, kebijaksanaan, dan pengetahuan, di samping pengetahuan yang mereka peroleh secara empiris. Sebagaimana ditegaskan oleh Allah SWT dalam Al-Qur'an Surat Al-Baqarah [2] ayat 269 berikut ini :

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٣١﴾

"Allah menganugerahkan Al -Hikmah (kefahaman yang dalam tentang Al- Quran dan As -Sunnah) kepada siapa yang dikehendaki-Nya dan barangsiapa yang dianugerahi hikmah, ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak. dan hanya orang-orang yang berakallah yang dapat mengambil pelajaran (dari firman Allah)".

Disebutkan pula dalam Al-Quran Surat Yusuf [12] ayat 111 bahwa Allah SWT berfirman :

لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَٰكِن تَصَدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾

"Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. Al- Quran itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, akan

tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman”.

Ulul albab mempelajari sejarah berbagai bangsa, kemudian disimpulkannya satu pelajaran yang bermanfaat, yang dapat dijadikan petunjuk dalam mengambil keputusan di dalam kehidupan ini. Dalam Al-Qur'an Surat Ali Imran [3] ayat 7 dijelaskan sebagai berikut :

وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ ۗ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾

.Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: “Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyaabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami.” Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal”.

Sebelum berbicara lebih jauh tentang *ulul-albab*, sekedar untuk membedakan, perlu ditinjau terlebih dahulu beberapa istilah lain dalam bahasa Indonesia yang hampir semakna yaitu sarjana, ilmuwan, intelektual. Sarjana diartikan sebagai orang yang lulus dari perguruan tinggi dengan membawa gelar. Jumlahnya banyak, karena setiap tahun perguruan tinggi atau universitas memproduksi sarjana. Ilmuwan ialah orang yang mendalami ilmunya, kemudian mengembangkan ilmunya, baik dengan pengamatan maupun dengan analisisnya sendiri. Di antara sekian banyak sarjana, beberapa orang sajalah yang kemudian berkembang menjadi ilmuwan. Sebagian besar terbenam dalam kegiatan rutin, dan menjadi tukang-tukang profesional.

Kaum intelektual bukanlah sarjana yang hanya menunjukkan kelompok orang yang sudah melewati pendidikan tinggi dan memperoleh gelar sarjana (asli atau aspal). Mereka juga bukan sekedar ilmuwan yang mendalami dan mengembangkan ilmu dengan penalaran dan penelitian. Mereka adalah kelompok orang yang merasa terpanggil untuk memperbaiki masyarakatnya, menangkap aspirasi mereka, merumuskannya dalam bahasa yang dapat dipahami setiap orang, menawarkan strategi dan alternatif pemecahan masalah. Memang, istilah ini biasa diberi bermacam-

macam arti. Begitu beragamnya definisi intelektual, sehingga Raymond Aron sepenuhnya melepaskan istilah itu. Tetapi James Mac Gregor Burns, ketika bercerita tentang intellectual leadership sebagai transforming leadership, berkata bahwa intelektual ialah *a devotee of ideas, knowledge, values*. Intelektual ialah orang yang terlibat secara kritis dengan nilai, tujuan, dan cita-cita, yang mengatasi kebutuhan-kebutuhan praktis. “Dalam definisi ini, orang yang menggarap hanya gagasan-gagasan dan data analitis adalah seorang teoritis; orang yang bekerja hanya dengan gagasan-gagasan normatif adalah seorang moralis; orang yang menggarap sekaligus menggabungkan keduanya lewat imajinasi yang teratur adalah seorang intelektual,” kata Burns. Jadi, intelektual adalah orang yang mencoba membentuk lingkungannya dengan gagasan-gagasan analitis dan normatifnya. Sedang menurut Edward A. Shils, dalam Internasional Encyclopaedia of the Social Science, tugas intelektual ialah “menafsirkan pengalaman masa lalu masyarakat, mendidik pemuda dalam tradisi dan ketrampilan masyarakatnya, melancarkan dan membimbing pengalaman estetis dan keagamaan berbagai sektor masyarakat”.

Di dalam masyarakat Islam, seorang intelektual bukan saja seorang yang memahami sejarah bangsanya, dan sanggup melahirkan gagasan-gagasan analitis dan normatif yang cemerlang, melainkan juga menguasai sejarah Islam, dia adalah seorang Islamologis. Untuk pengertian ini, Al-Quran sebenarnya mempunyai istilah khusus yang dikenal dengan istilah *ulul-albab*. Al-Quran dan Terjemahannya Departemen Agama Republik Indonesia mengartikan *ulul-albab* sebagai “orang-orang yang berakal” tidak terlalu tepat. Terjemahan Inggris *men of understanding men of wisdom*, mungkin lebih tepat.²

Sosok *ulul albâb* merupakan sosok yang ideal yang digambarkan oleh Allah melalui beberapa ayat dan juga mendapat pujian dari Allah SWT. Al-Qur’ân memberikan penghargaan dan penghormatan kepada kaum *ulul albâb*. Bentuk penghargaan tersebut, Allah SWT menyebut *ulul albâb* beberapa kali dalam

² Oman Abdurahman, *Ulul Albab, Profil Intelektual Plus*, <http://quran.al-shia.org/id/lib/005/10>, diakses tanggal 19 Januari 2012

Al-Qur'ân dan diulang pada periode Makkah dan Madinah. Sembilan diantaranya diturunkan pada periode Makkah yang disebut dengan ayat-ayat Makkiyah dan tujuh lainnya diturunkan pada periode Madinah yang sering disebut dengan ayat-ayat Madaniyah. Periodisasi dari turunnya ayat-ayat yang berkaitan dengan ulul albâb memiliki makna tersendiri dan bentuk perhatian Allah SWT yang lebih atas kepribadian *ulul albâb*.³

Ciri-Ciri Ulul Albab

Seperti apakah ciri-ciri orang yang termasuk dalam kelompok ulul albab ini? Ciri-ciri ulul albab menyangkut beberapa aspek kehidupan, baik ritual, sosial, emosional maupun intelektual. Ciri-ciri tersebut antara lain :

a. Bersungguh-sungguh menggali ilmu pengetahuan.

Menyelidiki dan mengamati semua rahasia wahyu (Al-Qur'an maupun gejala-gejala alam), menangkap hukum-hukum yang tersirat di dalamnya, kemudian menerapkannya dalam masyarakat demi kebaikan bersama. Firman Allah SWT dalam Al-Qur'an Surat Ali Imran [3] ayat 190 :

“Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal”.

Menurut Ibn Katsir, selain mampu memahami fenomena alam dengan segenap hukumnya yang menunjukkan tanda-tanda keagungan, kemurahan dan rahmat Illahy, ulul albab juga seorang yang senantiasa berdzikir dan berpikir, yang melahirkan kekuatan intelektual, kekayaan spiritual dan keluhuran moral dalam dirinya. Ibn Salam fisikawan muslim yang mendapatkan hadiah Nobel tahun 1979 menyatakan bahwa dalam Al-Qur'an terdapat dua perintah; tafakur dan tasyakur. Tafakur adalah merenungkan serta memikirkan semua kejadian yang timbul dalam alam semesta, kemudian menangkap hukum-hukumnya

³ Yusuf Qardawi, *Pendidikan Islam dan Madrasah Hasan Al-Banna*, terjemahan Bustani A. Ghani dan Zainal Abidin (Jakarta: Bulan Bintang, 1998), hlm. 30

yang dalam bahasa modern dikenal dengan istilah *science*. Sedang tasyakur adalah memanfaatkan segala nikmat dan karunia Allah dengan akal pikiran, sehingga nikmat tersebut semakin bertambah yang kemudian dikenal dengan istilah teknologi. Ulul Albab menggabungkan keduanya; memikirkan sekaligus mengembangkan dan memanfaatkan hasilnya, sehingga nikmat Allah semakin bertambah (Jalaluddin Rahmad, 1988, 213). Sebagaimana ditegaskan oleh Allah SWT dalam Al-Qur'an Surat Ibrahim [14] ayat 7 berikut ini :

Dan (ingatlah juga), tatkala Tuhanmu memaklumkan; “Sesungguhnya jika kamu bersyukur, pasti Kami akan menambah (nikmat) kepadamu, dan jika kamu mengingkari (nikmat-Ku), Maka Sesungguhnya azab-Ku sangat pedih”.

Manusia akan mampu menemukan citra dirinya sebagai manusia, serta mampu menaklukkan jagat raya bila mau berpikir dan berdzikir. Berpengetahuan tinggi serta menguasai teknologi. Sebagaimana disebut dalam Al- Qur'an Surat Ar-Rahman [55] ayat 33 berikut ini :

“Hai jama'ah jin dan manusia, jika kamu sanggup menembus (melintasi) penjuru langit dan bumi, Maka lintasilah, kamu tidak dapat menembusnya kecuali dengan kekuatan”.

b. Selalu berpegang pada kebaikan dan keadilan.

Ulul Albab mampu memisahkan yang baik dari yang jahat, untuk kemudian memilih yang baik. Selalu berpegang dan mempertahankan kebaikan tersebut walau sendirian dan walau kejahatan didukung banyak orang. Ia tidak hanya asyik dalam acara ritual atau tenggelam dalam perpustakaan; sebaliknya tampil di hadapan umat. Bertabligh untuk memperbaiki ketidakteraturan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat, memberikan peringatan bila terjadi ketimpangan dan memprotesnya bila terjadi ketidak-adilan dan kesewenang-wenangan.⁴ (A. *Khudlori*

⁴ A. Khudlori Sholeh, *Ulul Albab ...*, www.scribd.com, diakses 18 januari 2012

Sholeh, Op. Cit.). Al-Qur'an Surat Al-Maidah [5] ayat 100 menyebutkan :

قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ
لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠٠﴾

Katakanlah: “tidak sama yang buruk dengan yang baik, meskipun banyaknya yang buruk itu menarik hatimu, Maka bertakwalah kepada Allah Hai orang-orang berakal, agar kamu mendapat keberuntungan”.

- c. Kritis dalam mendengarkan pembicaraan, pandai menimbang-nimbang ucapan, teori, proposisi atau dalil yang dikemukakan oleh orang lain. (Oman Abdurahman, Op. Cit.)

Ulul albab tidak mau taqlid pada orang lain, sehingga ia tidak mau menelan mentah-mentah apa yang diberikan orang lain, atau gampang mempercayainya sebelum terlebih dahulu mengecek kebenarannya. (.). Dalam Al-Qur'an surat Az-Zumar ayat 18 Allah SWT berfirman :

“Yang mendengarkan perkataan lalu mengikuti apa yang paling baik di antaranya. Mereka itulah orang-orang yang telah diberi Allah petunjuk dan mereka itulah orang-orang yang mempunyai akal”.

- d. Bersedia menyampaikan ilmunya kepada orang lain untuk memperbaiki masyarakatnya; memperingatkan mereka kalau terjadi ketimpangan, dan diprotesnya kalau terdapat ketidakadilan.

Dia tidak duduk berpangku tangan di laboratorium; dia tidak senang hanya terbenam dalam buku-buku di perpustakaan; dia tampil di hadapan masyarakat, terpanggil hatinya untuk memperbaiki ketidak beresan di tengah-tengah masyarakat. Allah SWT berfirman dalam Al-Qur'an surat Ibrahim [14] ayat 52 sebagai berikut :

“(Al Quran) ini adalah penjelasan yang sempurna bagi manusia, dan supaya mereka diberi peringatan dengan-Nya, dan supaya mereka mengetahui bahwasanya Dia adalah Tuhan yang Maha Esa dan agar orang-orang yang berakal mengambil pelajaran”.

Allah SWT juga berfirman dalam Al-Qur'an surat Ar-Ra'du [13] ayat 19-22 berikut ini :

“Adakah orang yang mengetahui bahwasanya apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu itu benar sama dengan orang yang buta? hanyalah orang-orang yang berakal saja yang dapat mengambil pelajaran, (yaitu) orang-orang yang memenuhi janji Allah dan tidak merusak perjanjian, dan orang-orang yang menghubungkan apa-apa yang Allah perintahkan supaya dihubungkan, dan mereka takut kepada Tuhannya dan takut kepada hisab yang buruk, dan orang-orang yang sabar karena mencari keridhaan Tuhannya, mendirikan shalat, dan menafkahkan sebagian rezki yang Kami berikan kepada mereka, secara sembunyi atau terang-terangan serta menolak kejahatan dengan kebaikan; orang-orang Itulah yang mendapat tempat kesudahan (yang baik)”.

e. Sanggup mengambil pelajaran dari sejarah umat terdahulu.

Sejarah adalah penafsiran nyata dari suatu bentuk kehidupan. Dengan memahami sejarah kemudian membandingkan dengan kejadian masa sekarang, ulul albab akan mampu membuat prediksi masa depan, sehingga mereka mampu membuat persiapan untuk menyambut kemungkinan-kemungkinan yang bakal terjadi. Allah berfirman dalam Al-Qur'an surat Al-Hasyr [59] ayat 18 :

“Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat); dan bertakwalah kepada Allah, Sesungguhnya Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan”.

f. Rajin bangun malam untuk sujud dan rukuk di hadapan Allah SWT.

Ulul Albab senantiasa “membakar” singgasana Allah dengan munajadnya ketika malam telah sunyi. Menggoncang Arasy-Nya dengan segala rintihan, permohonan ampun dan pengaduan segala derita serta kebobrokan moral manusia di muka bumi. *Ulul Albab* sangat dekat dengan Tuhannya. Hal

ini ditegaskan oleh Allah SWT Surat Az-Zumar [39] ayat 9 berikut ini :

“(apakah kamu hai orang musyrik yang lebih beruntung) ataukah orang yang beribadat di waktu-waktu malam dengan sujud dan berdiri, sedang ia takut kepada (azab) akhirat dan mengharapkan rahmat Tuhannya? Katakanlah: “Adakah sama orang-orang yang mengetahui dengan orang-orang yang tidak mengetahui?” Sesungguhnya orang yang berakallah yang dapat menerima pelajaran”.

g. Tidak takut kepada siapapun, kecuali Allah semata.

Sadar bahwa semua perbuatan manusia akan dimintai pertanggung jawaban, dengan bekal ilmunya, ulul albab tidak mau berbuat semena-mena. Tidak mau menjual ilmu demi kepentingan pribadi (menuruti ambisi politik atau materi). Ilmu pengetahuan dan teknologi ibarat pedang bermata dua. Ia dapat digunakan untuk tujuan-tujuan baik, tapi bisa juga digunakan dan dimanfaatkan untuk perbuatan-perbuatan yang tidak benar. Tinggal siapa yang memakainya. Ilmu pengetahuan sangat berbahaya bila di tangan orang yang tidak bertanggung jawab. Sebab, ia tidak akan segan-segan menggunakan hasil teknologinya untuk menghancurkan sesama, hanya demi menuruti ambisi dan nafsu angkara murkanya. Firman Allah SWT dalam Al-Qur’an Surat Al-Isra’ [17] ayat 36 :

“Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya. Sesungguhnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggung jawabnya”.

h. Mampu memahami substansi dari suatu permasalahan secara mendalam.

Allah SWT berfirman dalam A-Qur’an Surat Al-Baqarah [2] ayat 179 sebagai berikut :

“Dan dalam qishash itu ada (jaminan kelangsungan) hidup bagimu, hai orang-orang yang berakal, supaya kamu bertakwa”.

Secara substansi, ayat ini menegaskan melalui ketetapan hukum qishash terdapat jaminan kelangsungan hidup bagi manusia. Karena bagaimanapun juga ketika seseorang mengetahui bahwa hukuman bagi pembunuh akan dibunuh, maka mereka akan mempertimbangkan ketika akan membunuh. *Ulul albâb* dalam konteks ini merupakan sosok kepribadian yang mampu memahami substansi dari suatu permasalahan. Mereka mampu melihat sisi positif dari perintah pelaksanaan hukuman qishash. *Albâb* menurut Al-Harali adalah sisi terdalam akal yang berfungsi untuk menangkap perintah Allah dalam hal-hal yang dapat diindera, mereka juga mampu menyaksikan Rabb-nya melalui ayat-ayat-Nya.⁵

- i. Mampu mengambil pelajaran dan hikmah dari peristiwa terdahulu.

Sebagaimana firman Allah SWT dalam Al-Qur'an Surat Yusuf [12] ayat 111 berikut ini :

“Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pengajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal. Al-Quran itu bukanlah cerita yang dibuat-buat, akan tetapi membenarkan (kitab-kitab) yang sebelumnya dan menjelaskan segala sesuatu, dan sebagai petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman”.

Ahmad Musthafa al-Maraghi dalam tafsirnya *Al-Maraghi* melihat pada kisah Nabi Yusuf AS tersebut merupakan salah satu kisah penting bagi mereka yang berakal dan berpikiran tajam yaitu *ulul albâb*. Karena itulah kisah ini disebut sebagai *qashasha al-khabara* yang berarti menyampaikan berita dalam bentuk yang sebenarnya. Kata ini diambil dari perkataan *qashasha al-atsara wa iqtashashahu* yakni menunjukkan kisah ini menuturkan cerita secara lengkap dan benar-benar mengetahui.

Hal senada diungkapkan oleh al-Nahlawi dalam bukunya, *Pendidikan Islam di Rumah, Sekolah dan Masyarakat* halaman 240 menuliskan bahwa kisah Yusuf AS mampu memuaskan pikiran melalui dua cara, yaitu :

⁵ Yusuf Qardawi, *Pendidikan Islam...*, hlm. 31.

1. Pemberian sugesti, keinginan dan keantusiasan.
Keteguhan dan ketabahan menghadapi cobaan merupakan satu sisi menakjubkan dan dapat diambil pelajaran

2. Perenungan atau pemikiran.

Nilai otentik dari kisah Yusuf AS yaitu penalaran yang logis, semangat berkorban demi kebenaran, semangat ketuhanan dan keteguhan dengan penuh kearifan dalam bertindak.

j. Memiliki kejernihan pikiran dan kelembutan hati untuk bertaqwa kepada Allah SWT

Firman Allah SWT dalam Al-Qur'an surat At-Thalaq [65] ayat 10 :

“Allah menyediakan bagi mereka azab yang keras, maka bertakwalah kepada Allah hai orang-orang yang mempunyai akal; (yaitu) orang-orang yang beriman. Sesungguhnya Allah telah menurunkan peringatan kepadamu”.

Menurut Quraish Shihab dalam *Tafsir Al-Misbah*, ayat ini berfungsi sebagai penjelas atau tempat bagi *ulul albâb*. Kalimat tersebut mengisyaratkan bahwa keilmuan yang menghiasi jiwa mereka dikarenakan kejernihan pikiran mereka. Sedangkan menurut Az-Zamarkasyi dalam tafsirnya *Al-kasafu ‘an Haqâiqi Tanzil wa’uyuni fi wujuhi ta’wil* seakan-akan Allah menyiapkan siksa bagi mereka yang ingkar dan tidak beriman. *Ulul albâb* yaitu orang-orang yang beriman yang memiliki kelembutan hati untuk bertaqwa kepada Allah dengan menghindari segala hukuman-Nya.

k. Mampu meletakkan sesuatu sesuai dengan tempatnya. Sebagaimana firman Allah SWT dalam Al-Qur'an Surat Al-Baqarah [2] ayat 269 berikut ini :

“Allah menganugerahkan al- hikmah (kefahaman yang dalam tentang Al-Quran dan As- Sunnah) kepada siapa yang dikehendaki-Nya. dan barangsiapa yang dianugerahi hikmah, ia benar-benar telah dianugerahi karunia yang banyak dan hanya orang-orang yang

berakallah yang dapat mengambil pelajaran (dari firman Allah)”.

Pada ayat ini dijelaskan oleh *Sayyid Qutb* dalam *Tafsir Fi Dhilalil Qur'an* bahwa orang yang berhak mengambil manfaat dari hikmah adalah kaum *ulul albâb* yaitu mereka yang meletakkan sesuatu sesuai dengan tempatnya dan memberikan kepada masing-masing yang berhak. Maka bagi mereka telah mendapatkan kemuliaan dari Allah dari sisi ilmu pengetahuan.

Apabila dikaji lebih dalam sebenarnya masih banyak ciri-ciri dari *ulul albab* yang diungkap dalam Al-Qur'an, namun 11 ciri ini saja sudah sangat sulit ditemukan di zaman seperti sekarang ini.

Penerapan Fungsi Ulul Albab di Zaman Sekarang

Dari penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa *ulul albab* adalah cendekiawan muslim yang memiliki kriteria sebagai berikut:

- a. Mengerahkan secara optimal semua potensi intelektual yang dimiliki untuk mencari dan mengembangkan ilmu pengetahuan serta beijtihad dalam rangka memahami ayat-ayat Alah SWT baik yang *qauliyah* maupun yang *kauniyah*.
- b. Mampu menjadikan ilmu pengetahuan yang dimiliki sebagai alat untuk mencari karunia sebanyak-banyaknya (*khairan katsiran*) dari Allah SWT untuk kebaikan umat manusia, bukan untuk menimbulkan kerusakan dan kebinasaan.
- c. Bersedia menyebarkan ilmu pengetahuan yang dimilikinya dalam rangka memimbing, membina dan memimpin masyarakat.
- d. Menyadari bahwa sekalipun orang-orang yang berilmu pengetahuan tidak sama dengan yang tidak berilmu pengetahuan, tapi derajat kemuliaan seorang cendekiawan tidak hanya ditentukan oleh ketinggian ilmu pengetahuannya semata, tetapi—dan lebih utama lagi—

ditentukan oleh sejauh mana kedekatan (taqarrub) nya dengan Allah SWT. Oleh sebab itu cendekiawan muslim harus senantiasa berzikir kepada Allah SWT di mana saja berada dan dalam kondisi bagaimana pun. Baik zikir hati, lisan, maupun amal perbuatan.

- e. Mempunyai sikap furqan, yaitu mampu membedakan antara yang hak dan yang batil; selalu konsekuen mengikuti dan membela yang hak serta menjauhi dan menentang yang batil; serta bersedia berkorban dan menentang arus dalam mempertahankan yang hak dan menentang yang batil tersebut.
- f. Memiliki iman yang kuat dan akhlaq yang mulia yang tercermin antara lain dalam beberapa sikap berikut : Mengakui kekuasaan Allah SWT, tidak takut kepada siapapun kecuali kepada Allah SWT, selalu mengikuti hidayah-Nya, senantiasa ikhlas dalam setiap amalannya, cenderung menjauhkan diri dari perilaku menyimpang dan kembali kepada perilaku yang mendapat keridhaan Allah SWT, senantiasa menyadari kekhilafan, tabah dan dapat belajar dari segala macam cobaan.⁶

Apabila diterapkan di zaman sekarang, tentu sangat luar biasa kalau ditemukan figur muslim seperti ini. Meskipun tidak mustahil ditemukan, namun perlu usaha sungguh-sungguh, mengerahkan segenap jiwa, raga , spiritual, intelektual dan emosional. Ada empat kata kunci yang menjadi esensi profil ulul albab menurut Al-Qur'an Al-Karim, yaitu zikir, tazakkur, tafakkur dan taqwa. Bahkan khusus tazakkur (kemampuan dan kesediaan untuk mendapatkan pelajaran) disebut oleh Al-Qur'an 9 tempat dari keseluruhan ayat-ayat tentang ulul albab di atas. Hal itu menunjukkan bahwa ulul albab memang diingatkan untuk lebih waspada dan hati-hati dengan ilmu dan tugas yang dipikulkan dipundaknya.

⁶ Yunahar Ilyas, *Ulul Albab*, Suara Muhammadiyah Edisi 2 Tahun 2002

Penutup

Secara individual, kepribadian ulul albâb mencerminkan satu ciri khas yang berbeda. Ciri khas tersebut lahir dari usaha dan kesungguhan untuk mencari hakekat segala sesuatu dengan cara olah pikir dan dzikir. Keluarga berkewajiban untuk mendorong dan menyiapkan generasi yang akan datang agar memiliki keunggulan tidak semata di sisi manusia, akan tetapi di sisi Allah. Untuk itulah, perlu memperhatikan unsur-unsur pembentukan kepribadian ulul albâb yang tertera dalam Al-Qur'ân yaitu tafakkur dan tadzakkur, tadabbur (memperhatikan secara seksama), focus pada kualitas, bersabar, menjaga kesucian diri dan beribadah.

Dari uraian di atas diharapkan dapat diterapkan dalam mengasah diri menjadi lebih berkualitas, baik yang bersifat hablun minallah maupun hablun minannas. Sehingga menjadi pribadi yang ditunjuk oleh Allah SWT sebagai pribadi yang benar-benar terpilih. Amin. *Wallahu a'lamu bish-Shawab.*

DAFTAR PUSTAKA

- Abdurahman, Oman, *Ulul Albab, Profil Intelektual Plus*, <http://quran.al-shia.org/id/lib/005/10>, diunduh 19 Januari 2012.
- Al-Maraghi , Ahmad Musthofa, *Tafsir Al-Maraghi*. Mesir, Musthafa Al-Babi Al-Halabi. (terjemah) Anwar Rasyidi dkk., Semarang: Toha Putra, 1988.
- Al-Nahlawi, Abdurrahman, *Pendidikan Islam di Rumah, Sekolah dan Masyarakat*, Jakarta: Gema Insani Press, 1995.
- Dahlan, Zaini, *Al-Qur'ân Al-Karim dan Terjemahan Artinya*, Yogyakarta: UII Press, 2000.
- Ilyas, Yunahar, *Ulul Albab*, Suara Muhammadiyah Edisi 2 Tahun 2002
- Munawwir, Ahmad Warson, *Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*,

Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.

Qardawi , Yusuf, *Pendidikan Islam dan Madrasah Hasan Al-Banna*, terjemahan Bustani A. Ghani dan Zainal Abidin, Jakarta: Bulan Bintang, 1998.

Qutub, Sayyid, *Tafsir Fi dhilalil Qur'an*, Isa Al-babi Al-halabi, tt.

Shihab, Quraish, *Tafsir al-Misbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'ân*, Jakarta: Lentera Hati, 2003.

Sholeh, A Khudori, *Ulul Albab, Konsep Al-Qur'an tentang Intelaktualisme*, www.scribd.com, diunduh 18 Januari 2012.

ISLAM PRIBUMI DAN ISLAM PURITAN: Ikhtiar Menemukan Wajah Islam Indonesia Berdasar Proses Dialektika Pemeluknya dengan Tradisi Lokal

Umma Farida

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Kudus

Email: mafarahman@gmail.com

ABSTRACT

Finding the face of Indonesian Islam is always interesting to discuss, considering the percentage of Muslims in Indonesia belongs to the largest number of Muslims around the world having its own characteristic pattern of Arabic Islam face. So it is common that many people are interested in trying to uncover the face. This paper became an effort to capture the face of Indonesian Islam and the diversity pattern, by assuming the classification made by Geertz. For revealing the portrait the face of Indonesian Islam is done by looking at the dialectic process of Islam teachings followers with local tradition there.

Keywords: *Islam, Native (Pribumi), Puritan, Religiosity Pattern*

ABSTRAK

Menemukan wajah Islam Indonesia selalu menarik untuk didiskusikan, mengingat prosentasi umat Islam di Indonesia termasuk ke dalam jumlah umat Islam terbesar di seluruh dunia disamping memiliki pola dan karakteristik tersendiri dari wajah Islam Arab. Sehingga

wajar jika banyak kalangan yang berkepentingan untuk berusaha menguak wajah tersebut. Tulisan ini menjadi suatu ikhtiar untuk memotret wajah Islam Indonesia dan pola keberagamaannya, dengan berpijak dari klasifikasi yang dibuat Geertz. Sedangkan untuk menguak potret wajah Islam Indonesia dilakukan dengan melihat proses dialektika pemeluk ajaran Islam dengan tradisi lokal yang ada.

Kata kunci: *Islam, Pribumi, Puritan, Pola Keberagamaan*

Pendahuluan

*Islam adalah banyak hal. Sama seperti halnya tidak ada satu Amerika, Eropa ataupun Barat, begitu pula tidak ada satu pun penjelasan pas yang melukiskan berbagai kelompok maupun orang dengan nilai dan arti yang sama. Juga tidak ada lokasi tunggal ataupun budaya seragam yang identik dengan Islam.*¹

Statemen Bruce B. Lawrence di atas setidaknya memang melukiskan betapa ragamnya pola keislaman masyarakat dunia, termasuk masyarakat Indonesia. Banyak pakar mensinyalir bahwa Islam di Indonesia menampilkan wajah yang lebih ramah daripada Islam Timur Tengah. Lalu, bagaimana sejatinya wajah Islam Indonesia? Di belahan dunia manapun, Islam tidak monolitik. Pluralitas dunia Islam dinilai Lawrence melebihi Eropa dan Amerika dalam hal banyaknya kawasan, ras, bahasa, serta budayanya. Umat Islam sendiri menyadari betapa perlunya, sekaligus betapa sulitnya, menyatukan berbagai persepsi yang berbeda tentang Islam.²

Wajah Islam Indonesia

Menemukan ‘wajah’ Islam Indonesia beberapa tahun terakhir ini memang sedang hangat diperbincangkan. Ini bisa dimengerti mengingat prosentasi umat Islam di Indonesia

¹ Bruce B. Lawrence, *Islam Tidak Tunggal: Melepaskan Islam dari Kekerasan*, (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 11.

² *Ibid.*, hlm. 9.

termasuk ke dalam jumlah umat Islam terbesar di seluruh dunia. Sehingga banyak kalangan yang berkepentingan untuk berusaha menguak 'wajah' tersebut, terlebih sejak terdinya pengeboman WTC tahun 2001 lalu. Islam kemudian identik dengan kesan radikal dan teroris.

John L. Esposito menuturkan bahwa ada semacam konsensus umum bahwa Islam telah mapan dalam masyarakat lokal Indonesia pada abad ketiga belas dan berkembang pesat sekali pada abad kelima belas dan keenam belas. Tersebaranya Islam di Indonesia dibawa oleh para pedagang dari Gujarat dan Malabar di India Barat, juga orang Arab, khususnya Hadramaut. Pada umumnya, penduduk Indonesia masuk Islam secara damai. Islam yang datang tidak melenyapkan unsur lokal melainkan mengakomodirnya dengan memasukkan nilai-nilai Islam di dalamnya. Sikap para pendakwah Islam yang permisif dan akomodatif terhadap tradisi-tradisi lokal inilah yang menjadikan Islam tumbuh subur di negeri ini.³ Sikap demikian ini, menurut Bisri Affandi, dikarenakan Islam yang dibawa oleh para pedagang dari Gujarat India Barat sejatinya telah dipengaruhi budaya Hindu. Sinkretisme agama Islam dengan Hindu memudahkan perkenalan agama ini pada penduduk asli. Islam dapat diterima di Indonesia dengan syarat dapat berjalan berdampingan dengan pola agama yang telah ada dan dapat mengasosiasikan diri dengan praktek agama dan kepercayaan. Kondisi serupa juga ditemukan pada orang Arab Hadramaut yang sangat lekat dengan mistisisme.⁴

Setidaknya ada dua 'wajah' yang ditunjukkan oleh masyarakat Islam di Indonesia dalam menentukan identitas keislamannya dilihat dari proses dialektika para pemeluknya terhadap tradisi lokal sebagai berikut:

a. Islam Pribumi

Penamaan Islam Pribumi sejatinya ingin menonjolkan ciri keislaman yang khas Indonesia. Islam Indonesia yang khas dengan keramahan dan toleransinya tidak bisa dilepaskan dari

³ John L. Esposito, *Dunia Islam Modern*, (Bandung: Mizan Media Utama, 2001), j. 2, hlm. 306-307.

⁴ Bisri Affandi, *Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999), hlm. 74.

sejarah kehadiran agama tersebut di Indonesia. Menurut Imdadun Rahmat, gagasan ini secara genealogis diilhami oleh gagasan Pribumisasi Islam yang pernah dilontarkan Abdurrahman Wahid akhir tahun 80-an.⁵

Gagasan Wahid dapat disarikan dalam tiga pilar: Pertama, keyakinan bahwa Islam harus secara aktif dan substansif ditafsirkan ulang atau dirumuskan ulang agar tanggap terhadap tuntutan kehidupan modern. Kedua, keyakinan bahwa dalam konteks Indonesia, Islam tidak boleh menjadi agama negara, dan ketiga, bahwa Islam harus menjadi kekuatan yang inklusif, demokratis dan pluralis, bukan ideologi negara yang eksklusif.⁶ Melalui gagasannya ini, Wahid mendeskripsikan Islam sebagai ajaran yang normatif berasal dari Tuhan diakomodasikan ke dalam kebudayaan yang berasal dari manusia tanpa kehilangan identitasnya masing-masing, tidak saling mengalahkan, melainkan berusaha mempertemukan jembatan yang selama ini memisahkan antara agama dan budaya. Ini dikarenakan—bagi Wahid—Arabisasi atau proses mengidentifikasi diri dengan budaya Timur Tengah sama artinya dengan melepaskan diri kita dari akar budaya kita sendiri.⁷ Sebaliknya, Wahid menganjurkan proses kreatif yang menemukan kembali dan mengurai intisari agama dari totalitas Islam. Intisari Islam harus berfungsi sebagai basis inspirasional, bukan basis legal.⁸

Gagasan Wahid terinspirasi dari semangat yang diajarkan Walisongo yang sangat toleran dan akomodatif terhadap budaya setempat selama proses dakwahnya di tanah Jawa sekitar abad 15-16 M. Mereka telah mengadopsi kebudayaan lokal secara selektif, sistem sosial, kesenian dan pemerintahan yang sudah pas tidak diubah, termasuk adat istiadat, banyak yang dikembangkan dalam tradisi Islam. Tatkala nilai Islam dianggap sesuai dengan

⁵ Imdadun Rahmat, “Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia” dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, edisi no. 14 tahun 2003, hlm. 9.

⁶ John L. Esposito dan John O. Voll, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, (Jakarta: Murai Kencana, 2001), hlm. 264.

⁷ Abdurrahman Wahid, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, (Jakarta: Desantara, 2001), hlm. 111.

⁸ Esposito & Voll, *Tokoh...*, hlm. 267.

adat setempat, maka tidak perlu lagi diubah sesuai dengan selera, adat, atau ideologi Arab. Karena, jika hal itu dilakukan maka akan menimbulkan kegoncangan budaya. Sementara mengisi nilai Islam ke dalam struktur budaya yang ada jauh lebih efektif daripada mengganti budaya itu sendiri.⁹

Kedatangan para pendakwah yang tergabung dalam Walisongo ke tanah Jawa tidaklah untuk menaklukkan Jawa, namun untuk mengembangkan masyarakat Jawa yang sudah beradab dengan mengakui hak-hak kultural masyarakat setempat yang selama ini mereka jalankan dan kembangkan.¹⁰ Strategi yang ditempuh oleh para Walisongo ini pada akhirnya terbukti efektif dalam mengakrabkan Islam dengan lingkungan setempat. Islam tidak dijauhi, melainkan dapat diterima dengan baik oleh masyarakat setempat karena tidak berhadapan-hadapan secara frontal dengan adat dan tradisi yang mereka anut. Islam pun menjadi menyatu dengan kenusantaraan atau keindonesiaan.

Sepanjang pengetahuan penulis, gagasan Wahid ini selanjutnya dielaborasi oleh Khamami Zada, Imdadun Rahmat dan kawan-kawan yang bergabung dalam Lakpesdam NU dengan mengambil nomenklatur Islam Pribumi, yang dimaksudkan untuk memberikan peluang bagi keanekaragaman interpretasi dalam praktek kehidupan keberagamaan (Islam) di setiap wilayah yang berbeda-beda, sehingga Islam tidak lagi dipandang secara tunggal, melainkan majemuk.¹¹ Islam pribumi berupaya mendialekkan ajaran-ajaran inti Islam ke dalam budaya-budaya lokal Indonesia. Dalam aksinya, Islam pribumi selalu mempertimbangkan kebutuhan-kebutuhan lokal masyarakat di dalam merumuskan hukum-hukum agama, tanpa mengubah hukum-hukum inti dalam agama.¹² Islam pribumi mengakomodir berbagai tradisi lokal dan memasukkan nilai-nilai Islam di dalamnya. Ini dikarenakan dalam sejarahnya, proses islamisasi di Jawa memang tidak bisa dipisahkan dari tradisi dan budaya lokal.

⁹ Abdul Mun'im DZ, "Mempertahankan Keragaman Budaya" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, edisi no. 14 tahun 2003, hlm. 4.

¹⁰ Mun'im, *Mempertahankan...*, hlm. 7.

¹¹ Rahmat, *Islam Pribumi*, hlm. 9

¹² *Ibid.*, hlm. 19.

b. Islam Puritan

Islam Puritan ini menjadi wajah lain dari masyarakat Islam Indonesia yang dipelopori oleh Abdurrauf Singkel dan Muhammad Yusuf al-Makassari pada abad ke-17. Wajah Islam yang dikenalkan oleh dua ulama ini bercorak puritan dan menganggap bahwa bentuk keberagamaan Islam yang paling benar dan ideal adalah dengan meniru para *salaf as-ṣāliḥ*. Adat, tradisi, dan budaya lokal dinilai dapat menghilangkan otentisitas Islam. Masuknya warna budaya lokal ini sering dipandang sebagai sesuatu yang bid'ah dan khurafat.¹³

Para puritan menganggap selamatan dan sejenisnya meskipun dimasukkan nilai Islam di dalamnya tetaplah tidak dibenarkan karena membahayakan tauhid. Doa terbaik bukan yang dibaca saat selamatan tersebut, melainkan doa yang dipanjatkan setelah shalat wajib.

Semangat purifikasi tidak hanya berbentuk pergulatan ide dan gagasan, tetapi telah berwujud gerakan. Menurut Idahram, gerakan ini makin semarak sejak awal tahun 1980-an, yang mana pada saat itu terjadi perkembangan dakwah yang memberikan warna berbeda di Indonesia. Saat itu mulai berdatangan elemen-elemen pergerakan dakwah Islam dari luar negeri ke Indonesia hingga bermunculan beberapa gerakan seperti Ikhwanul Muslimin, Hizbut Tahrir Indonesia, Front Pembela Islam, Laskar Jihad dan sebagainya.¹⁴

Islam puritan memposisikan Islam sebagai kerangka normatif ajaran yang transenden, baku, tak berubah dan kekal. Bangunan hukum dan ajarannya harus merujuk pada teks yang termaktub dalam Kitab Suci dan Sunnah Nabi saw. yang diimplementasikan di Makkah dan Madinah sebagai basis geografis lahirnya Islam, tanpa mengalami proses historisasi ajaran, karena sifat transenden al-Qur'an dan Sunnah dipandang tidak bersentuhan sama sekali dengan budaya manusia.

Islam sebagai suatu ideologi dimaknai sebagai realisasi

¹³ *Ibid.*, hlm. 11.

¹⁴ Syaikh Idahram, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2012), hlm. 39.

pengislaman seluruh sistem hidup, ekonomi, masyarakat, negara, lengkap dengan bentuk dan simbolnya. Konsekuensinya, tindakan sosial politik Nabi dan para sahabat juga dianggap sebagai contoh final yang harus ditiru oleh umat Islam kapanpun dan dimanapun, tidak semata nilai-nilai atau pesan-pesan yang dikandungnya, tetapi juga bentuk-bentuk dan simbol-simbolnya.¹⁵

Dengan demikian, Islam harus dipahami sebagai suatu totalitas. Pemisahan agama dan negara tidaklah dapat diterima, karena Islam adalah aqidah dan syariah, *din* dan *daulah*. Islam adalah kesatuan organik yang utuh dan sempurna, sehingga hanya Islam saja yang dapat menjamin perjalanan kehidupan manusia. Islam tidak hanya menjadi wahana untuk mengetahui kebenaran metafisis, melainkan juga menjadi sarana dalam menemukan prinsip-prinsip yang harus diikuti dalam kehidupan sehari-hari. Prinsip-prinsip ini tidak saja wajib diikuti dalam bidang spritual semata, namun juga harus ditaati dalam problem-problem kemanusiaan-duniawi seluruhnya.¹⁶ Atau dengan kata lain, Islam mencakup aspek spiritual dan politik, wilayah pribadi maupun publik. Perhatian pada lingkup yang satu mensyaratkan keterlibatan pada yang lainnya. Berbuat tidak demikian sama halnya dengan merancukan atau memecah-belah Islam.¹⁷

Pandangan seperti ini jelas berbeda dari apa yang diyakini Islam Pribumi yang menyebutkan bahwa Islam tidak lahir dari ruang dan lembaran kosong. Menurutnya, Islam yang ideal sebagaimana yang dibayangkan kaum Islam puritan itu sebenarnya tidak ada. Sejatinya yang ada hanyalah Islam yang riil hidup di tengah masyarakat.

Sayyid Vali Reza Nasr sebagaimana dikutip Syafiq Hasyim lebih suka menyebut para puritan di belahan dunia Islam sebagai Islam revivalis. Menurutnya, istilah ini menyimpan makna yang lebih dalam, tidak hanya menggambarkan fenomena gerakan penafsiran agama yang didasarkan kepada teks semata, akan tetapi merupakan gerakan yang sangat berkaitan dengan

¹⁵ Rahmat, *Islam Pribumi...*, hlm. 13-14.

¹⁶ Amin Rais, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 190.

¹⁷ Bruce B. Lawrence, *Islam...*, hlm. 127.

persoalan-persoalan politik umat, pembentukan identitas, persoalan kekuasaan dalam masyarakat yang plural. Dengan demikian, istilah revivalisme ini lebih luas jangkauannya karena pada kenyataannya kemunculan gerakan Islam radikal di negara-negara Islam di Timur Tengah maupun Asia memang tidak semata-mata didorong oleh keinginan mereka untuk menerapkan makna literal dari teks-teks suci dalam kehidupan nyata, dan tidak hanya pula sekadar tandingan terhadap cengkeraman Barat, akan tetapi lebih filosofis.¹⁸

Islam puritan sering dianggap tidak mempertimbangkan proses asimilasi dan akulturasi adat dan kepercayaan setempat. Akibatnya, banyak kalangan yang berpandangan bahwa Islam puritan terinspirasi oleh Wahabisme yang sangat gencar melawan semua bentuk apresiasi terhadap adat dan tradisi lokal.

Dasar klaim dari gerakan Wahabi ini adalah bahwa agama sudah tidak benar dipahami oleh para pengikutnya sebagaimana pada masa Nabi saw., sehingga mereka merasa berkepentingan untuk menyerukan kembali kepada ortodoksi syariah yang akan memurnikan Islam sesuai kriteria al-Qur'an dan Sunnah. Wahabisme ini sering merujuk kepada Muhammad ibn Abd al-Wahab sebagai pendirinya. Beberapa karakter yang menjadi platform dari gerakan ini antara lain: Pertama, mereka cenderung melakukan interpretasi literal terhadap teks-teks suci agama. Menolak pemahaman kontekstual atas teks agama, karena pemahaman seperti ini dianggap akan mereduksi kesucian agama. Kedua, menolak pluralisme dan relativisme, karena menurutnya dua hal ini merupakan distorsi pemahaman terhadap ajaran agama. Ketiga, memonopoli kebenaran atas tafsir agama, cenderung menganggap dirinya sebagai pemegang otoritas penafsir agama yang paling absah, sehingga cenderung menganggap sesat kepada kelompok yang tidak seialiran dengan mereka.¹⁹

¹⁸ Syafiq Hasyim, "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi no. 13 tahun 2002, hlm. 8.

¹⁹ Abdurrahman Kasdi, "Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi no, 13 tahun 2002, hlm. 21.

Puritanisme yang terjadi di Indonesia dalam kurun waktu 1803 hingga sekitar 1832 disinyalir salah satunya ditunjukkan oleh Tuanku Imam Bonjol yang memimpin gerakan Kaum Paderi. Namun gerakan ini sejatinya tidak seperti Wahabi yang keras dan kaku, tetapi sudah mengalami kulturisasi dengan budaya lokal, sehingga mudah diterima masyarakat. Idahram menuturkan bahwa selain gerakan Kaum Paderi, ada beberapa indikator lain yang menunjukkan bahwa puritanisme di Indonesia pada awal abad ke-19 tidak terkait secara langsung dengan paham Wahabi, tetapi kesamaan itu hanya sebatas spirit saja.

Adapun faktor yang melatarbelakangi mudahnya spirit pembaharuan Wahabi diterima oleh beberapa ulama Indonesia di antaranya adalah karena medan dakwah nusantara yang berhadapan langsung dengan ajaran animisme, dinamisme, dan pengaruh Hindu-Budha. Faktor inilah yang menjadikan mereka mudah mengadopsi doktrin pemurnian tauhid, dengan harapan agar umat Islam Indonesia dapat lebih cermat dalam menjalankan ajaran Islam, sehingga tidak tercampur dengan budaya lokal yang tidak sesuai dengan ajaran Islam yang murni.²⁰

Di antara tokoh-tokoh yang sering dijadikan panutan bagi para puritan Indonesia ini antara lain: Ibn Baz, Shalih Ibn Utsaimin, Ibn Fauzan, Muhammad Nashiruddin al-Albani—ulama asal Albania yang tinggal di Yordania, Syaikh Rabi al-Madkhali di Madinah, dan Syaikh Muqbil al-Wadi'i di Yaman.²¹

Dengan adanya pembedaan antara Islam pribumi dan Islam puritan seakan menjadikan adanya dikotomi yang mengesankan pemisahan antara model-model Islam tersebut. Islam seperti dikotak-kotakkan, bahkan sebagian kalangan menilai, jika hal ini diteruskan dapat memburukkan citra Islam di mata dunia, bahkan justru membahayakan eksistensi Islam itu sendiri yang separatis dan mudah diprovokasi dan dihancurkan oleh kelompok lain. Sementara kalangan lainnya menilai bahwa dengan hadirnya Islam pribumi atau Islam Nusantara justru akan memperbaiki citra Islam di mata dunia. Islam tidaklah rentan dengan kekerasan dan terorisme.

²⁰ Idahram, *Sejarah...*, hlm. 45.

²¹ *Ibid.*, hlm. 57.

Sejatinya, tidak ada yang salah dengan Islam puritan atau Islam Arab dalam mengekspresikan keberagaman atau keislaman seseorang. Tetapi yang menjadi masalah adalah menggunakan ekspresi kearaban sebagai ekspresi tunggal dan dianggap paling absah dalam beragama, terlebih jika kemudian budaya yang ada dianggap sebagai sesuatu yang sesat, musyrik dan bid'ah. Seharusnya agama bisa hidup berdampingan dengan ekspresi budaya, bukan saling menafikan satu sama lain.

Sementara di sisi lain, pribumisasi Islam pun bukan tanpa bahaya. Akomodasi dan akulturasi suatu saat bisa menghasilkan suatu identitas yang karakter Islaminya bisa terkikis atau bahkan bisa dianggap sama sekali tidak Islami. Untuk menyelamatkan karakter Islamnya, lembaga-lembaga Islam pribumi di luar sektor modern, seperti sistem pesantren tradisional, harus diidentifikasi dan digunakan dalam membangkitkan kembali komunitas muslim Indonesia.²²

Pola Keberagaman Masyarakat Islam di Indonesia

Clifford Geertz mengklasifikasikan Islam di Indonesia, khususnya Jawa, ke dalam tiga kelompok: Santri, priyayi, dan abangan. Santri diidentifikasi sebagai umat Islam yang mengamalkan ajaran agama Islamnya secara taat, priyayi sebagai kelompok elit, dan abangan disematkan bagi umat Islam dengan kepercayaan-kepercayaan dan praktek-praktek sinkretis, seperti percaya kepada roh dengan pemberian sesaji sebagai bentuk utama ritual, magis, dan bentuk-bentuk mistisisme yang menekankan kemanunggalan Tuhan dan manusia serta bentuk-bentuk ritual lainnya.²³

Klasifikasi yang dibuat Geertz memang dinilai tidak tepat oleh sebagian kalangan disebabkan tidak didasarkan pada kriteria yang konsekuen, dan dipandang telah mengacaukan dua pembagian yang termasuk susunan yang berlainan serta mencampuradukkan pembagian horizontal dan vertikal, sementara ia melupakan perbedaan antara stratifikasi horizontal

²² Esposito & Voll, *Tokoh...*, hlm. 268.

²³ Clifford Geertz, *Santri, Priyayi, Abangan dalam Masyarakat Jawa*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1981).

dan vertikal dalam masyarakat Jawa.²⁴ Koentjaraningrat misalnya, menilai bahwa istilah santri dan abangan telah menunjukkan dua varian religius dalam kebudayaan Jawa, padahal istilah priyayi tidak menunjukkan tradisi religius apapun juga. Ini dikarenakan para priyayi dapat digolongkan baik santri maupun abangan.²⁵

Meski tidak terlepas dari berbagai kritik, namun setidaknya klasifikasi ini bisa menjadi pijakan dasar dalam memotret pola keagamaan masyarakat Islam di Indonesia, meski definisi yang dimaksudkannya tidak selalu sama. Sekedar menyebut contoh, Mulder sebagaimana dikutip Nur Syam yang menyebutkan bahwa agama di Asia Tenggara termasuk Indonesia adalah agama yang telah mengalami proses lokalisasi. Yakni pengaruh kekuatan budaya lokal terhadap agama-agama yang datang kepadanya. Agama Islamlah yang kemudian menyerap keyakinan atau kepercayaan lokal, sehingga terjadi proses asimilasi ajaran lokal ke dalam agama tersebut. Tanpa proses lokalisasi ini, agama Islam tidak akan dapat berjalan dengan lokalitas budaya yang sudah mapan tersebut. Akibatnya, agama Islam tidak akan dapat diterima dengan mudah oleh masyarakat Indonesia.²⁶

Selain itu, Mark Woodward yang dalam risetnya tentang pola religiusitas di Yogyakarta yang menarik kesimpulan berbeda dengan Geertz bahwa religiusitas yang muncul merupakan hubungan yang *compatible* antara Islam dan budaya lokal, bukan tradisi Hindu dan Islam yang sinkretis. Berbagai ritual dinyatakan secara signifikan terkait dengan tradisi Islam universal, yang bersumber dari teks Islam itu sendiri. Sehingga, Islam pribumi bukanlah Islam animistis dan sinkretik melainkan Islam yang kontekstual dan berproses secara akulturatif.²⁷

Istilah santri identik didefinisikan dengan orang yang memiliki keyakinan kuat terhadap agama. Sementara jika pemaknaan santri dikerucutkan pada orang yang mengkaji agama

²⁴ Zaini Muhtarom, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan*, (Jakarta: Salemba Diniyah, 2002), hlm. 17.

²⁵ Dikutip dari *ibid.*, hlm. 18.

²⁶ Nur Syam, *Islam Pesisir*, (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 23-24.

²⁷ *Ibid.*, hlm. 21.

di suatu tempat tertentu seperti pesantren, maka dapat dinyatakan bahwa kelompok santri ini memiliki basis di pesantren-pesantren. Namun pesantren ini tidak selalu berlokasi di daerah pedesaan sebagaimana dinyatakan Amin Rais dalam bukunya *Cakrawala Islam*. Dalam bukunya ini pula, Rais mengungkap karakteristik dari pesantren ini adalah: Pertama, para santri dalam sistem pendidikan tradisional pesantren memiliki kebebasan yang lebih besar dibanding para peserta didik di sekolah modern dalam bertindak dan berinisiatif, sebab hubungan antara kiai dan santri bersifat dua arah, sedangkan hubungan guru dan peserta didik di sekolah-sekolah sering bersifat satu arah. Kedua, kehidupan pesantren menanamkan semangat demokrasi di kalangan para santri, karena mereka praktis harus bekerja sama untuk mengatasi seluruh problem non-kurikulum mereka. Ketiga, para santri tidak terlalu mementingkan legalitas ijazah, yang mencerminkan keikhlasan motivasi mereka dalam mengkaji agama. Keempat, pesantren menekankan kesederhanaan, idealisme, persaudaraan, persamaan di hadapan Allah, dan percaya diri.²⁸

Berbeda dengan statemen Rais, Zamakhsyari Dhofier dalam penelitiannya mengungkap bahwa dunia pesantren dengan kiaiinya bukan merupakan sebuah komunitas yang stagnan tanpa perubahan, melainkan wadah yang responsif dengan perubahan seiring dengan perkembangan zaman. Melalui konsep *al-aslah wa at-tajdid*, para kiai sebenarnya telah melakukan berbagai perubahan sosial di sekitarnya dengan cara melestarikan sesuatu yang bernilai baik dan mengambil sesuatu dari luar yang positif dan lebih baik.²⁹ Dalam konteks ini, Mun'im menambahkan bahwa pesantren merupakan cagar budaya yang mampu mengembangkan tradisi sendiri, baik tradisi pemikiran, keilmuan, berbahasa, dan tata cara berpakaian. Dengan adanya cagar budaya tersebut, maka pluralisme pemahaman Islam bisa dipertahankan, dan relasi Islam dengan komunitas non-Islam, baik komunitas adat, maupun agama lain, juga terus dapat dijamin di bawah prinsip toleransi yang dikembangkan kalangan Islam tradisional.³⁰

²⁸ Rais, *Cakrawala...*, hlm. 161-162.

²⁹ Zamakhsyari Dhofier,

³⁰ Mun'im, *Mempertahankan....*, hlm. 6.

Zaini Muhtarom menjelaskan ciri yang membedakan antara santri dan abangan, yaitu bahwa para santri lebih memperhatikan ajaran Islam dibandingkan upacaranya, sementara para abangan menekankan perincian upacara (ritual) yang lekat dengan sinkretisme, animisme, dan dinamisme. Kepercayaan-kepercayaan religius para abangan merupakan campuran khas penyembahan unsur-unsur alamiah secara animis yang berakar dalam agama non-Islam dan telah ditumpangi oleh ajaran Islam. Para abangan yang ingin mendapat berkah atau minta perlindungan terhadap bencana, mengantarkan sajian-sajian berupa kemenyan ke suatu tempat tertentu yang dianggap keramat. Ragam ibadah para abangan di antaranya meliputi upacara perjalanan, penyembahan roh halus, upacara cocok tanam dan tatacara pengobatan yang semuanya berdasarkan kepercayaan kepada roh baik dan roh jahat. Selain itu, para abangan juga sering mempercayai benda-benda tertentu seperti keris, yang menurut kepercayaan mereka, keris memiliki kesaktian yang dapat dipindahkan kepada seseorang yang memegangnya atau memakainya, bahkan ada keris yang bertuah.³¹

Jika demikian pola upacara abangan, maka pola upacara santri diatur sepanjang waktu oleh shalat lima waktu yang dapat dilakukan di rumah, di langgar (mushalla), atau masjid. Para abangan hampir tidak pernah menjalankan shalat lima waktu dan shalat Jum'at. Dengan kata lain, kebiasaan menjalankan shalat wajib membedakan seorang muslim yang saleh maupun golongan yang patuh pada syariat Islam.³²

Selain dipolakan dalam santri dan non-santri, pola keagamaan di Indonesia juga dapat dipetakan menjadi modernis dan tradisional. Menurut Esposito, kaum tradisional muncul seiring dengan masuknya Islam di Indonesia pada abad ke-13. Sementara kaum modernis muncul sejak terjadi peningkatan keterlibatan Indonesia dengan dunia Islam lainnya pada abad ke-19 dan awal abad ke-20. Kelompok tradisional menekankan pada kebanggaan nasional yang cenderung menekankan pada kekhususan Islam Indonesia dan mempertentangkannya dengan

³¹ Muhtarom, *Islam...*, hlm. 59.

³² *Ibid.*, hlm. 63 & 69.

Islam Timur Tengah. Hadirnya kaum modernisme sering dipandang sebagai serangan kuat terhadap pemikiran keagamaan di Indonesia, karena umumnya para pembaharu bersikap kritis terhadap tradisi dan berusaha menghilangkannya dari tubuh Islam.³³

Menarik juga untuk diungkap di sini adalah klasifikasi pola keberagamaan yang dilakukan Dien Syamsuddin yang mengelompokkan gerakan Islam menjadi tiga golongan. Pertama, Islam formalistik, yang menekankan penerapan ajaran Islam secara ketat, termasuk simbol-simbol budaya Arab yang dipercaya sebagai Islam yang murni. Kelompok ini menekankan penggunaan terma budaya Arab di negara non-Arab seperti Indonesia, yang menunjukkan pentingnya formalisme Islam. Kedua, Islam substantivistik yang lebih menekankan pada substansi daripada bentuk dan simbol yang berlabel Islam. Pola keberagamaan Islam seperti ini adalah bagaimana nilai-nilai Islami hidup dan berpengaruh dalam lembaga formal dalam rangka membangun Indonesia. Ketiga, Islam fundamentalis yang berpandangan bahwa dua pola di atas gagal menjadikan Islam sebagai *bargaining power* dalam mewujudkan pola keberagamaan Islam yang lebih baik di Indonesia. Pola ini menekankan agar ajaran dasar Islam masuk ke dalam realitas sosial politik Indonesia, dan berupaya untuk menghidupkan kembali kultur Islam secara menyeluruh.³⁴

Nurcholis Madjid menilai Islam fundamentalis tidaklah sesuai diterapkan di Indonesia karena fundamentalisme memiliki ciri anti-intelektual yang kental dan banyak mencoba memutar balik jarum jam kemajuan ilmiah. Salah satunya ini dibuktikan dengan adanya sikap menentang teori evolusi dan hanya berpegang pada teori kreasi secara dogmatis. Selain itu, fundamentalisme dianggap mengusung pandangan keagamaan yang serba sempit, fanatik, dan tidak toleran disebabkan pemahaman terhadap ajaran agama sebagai deretan diktum-diktum mati dan kaku serta simplistik.³⁵

³³ Esposito, *Dunia Islam Modern*, hlm. 307.

³⁴ Dien Syamsuddin, "Islamic Political Thought and Cultural Revival in Modern Indonesia", dalam *Studia Islamica*, vol. 2, no. 3, 1994, hlm. 50-68.

³⁵ Nurcholis Madjid, *Tradisi Islam Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 167.

Terlepas dari klasifikasi dikotomis di atas, pola keberagamaan masyarakat Indonesia semakin lama semakin baik, dengan indikator semakin banyaknya orang yang menunaikan shalat, dan yang lebih cermat menjalankan ibadah-ibadah lainnya seperti zakat dan puasa Ramadhan, ibadah haji semakin diminati, kian banyak para perempuan yang berbusana Islami, dan produk-produk halal kian dipedulikan. Menjalankan praktik Islam secara lebih seksama terlihat jelas khususnya di kalangan kaum terdidik, dan juga di pedesaan.³⁶

Simpulan

Wajah Islam Indonesia yang akomodatif memberikan warna lain dari wajah Islam dunia yang selama ini didentikkan dengan Islam yang keras. Islam di Indonesia yang secara umum dibedakan dalam dua kelompok: Pribumi dan Puritan, menunjukkan bahwa Islam di Indonesia memang khas. Pribumi yang cenderung toleran dengan tradisi lokal memang berbeda dengan puritanisme. Namun meski demikian, puritanisme yang ada di Indonesia yang bertujuan memurnikan Islam dan melepaskan dari tradisi juga tetap jauh dari kekerasan dan radikalisme.

DAFTAR PUSTAKA

- Affandi, Bisri, *Pembaharu dan Pemurni Islam di Indonesia*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1999.
- Esposito, John L., *Dunia Islam Modern*, Bandung: Mizan Media Utama. 2001.
- Esposito, John L. dan John O. Voll, *Tokoh Kunci Gerakan Islam Kontemporer*, Jakarta: Murai Kencana, 2001.
- Geertz, Clifford, *Santri, Priyayi, Abangan dalam Masyarakat Jawa*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1981.
- Hasyim, Syafiq, "Fundamentalisme Islam: Perebutan dan Pergeseran Makna" dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi

³⁶ Esposito, *Dunia Islam Modern*, hlm. 308.

no. 13 tahun 2002.

- Idahram Syaikh, *Sejarah Berdarah Sekte Salafi Wahabi*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2012.
- Kasdi, Abdurrahman, “Fundamentalisme Islam Timur Tengah: Akar Teologi, Kritik Wacana dan Politisasi Agama” dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, Edisi no, 13 tahun 2002.
- Lawrence, Bruce B., *Islam Tidak Tunggal: Melepaskan Islam dari Kekerasan*, Jakarta: Serambi, 2004.
- Madjid, Nurcholis, *Tradisi Islam Peran dan Fungsinya dalam Pembangunan di Indonesia*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- Mun'im, Abdul DZ, “Mempertahankan Keragaman Budaya” dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, edisi no. 14 tahun 2003.
- Rahmat, Imdadun, “Islam Pribumi: Mencari Wajah Islam Indonesia” dalam Jurnal *Tashwirul Afkar*, edisi no. 14 tahun 2003.
- Rais, Amin, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, Bandung: Mizan. 1999.
- Syam, Nur, *Islam Pesisir*, Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Syamsuddin, Dien, “Islamic Political Thought and Cultural Revival in Modern Indonesia”, dalam *Studia Islamica*, vol. 2, no. 3, 1994.
- Wahid, Abdurrahman, *Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan*, Jakarta: Desantara, 2001.
- Zaini, Muhtarom, *Islam di Jawa dalam Perspektif Santri dan Abangan*, Jakarta: Salemba Diniyah, 2002.

KYAI, PERUBAHAN SOSIAL DAN DINAMIKA POLITIK KEKUASAAN

Hasanatul Jannah

Penyuluh Agama Kementerian Agama Pamekasan

Email: h4s.jannah@gmail.com

ABSTRACT

Study about kyai with his role is always interesting and actual to analyzed. Kyai is a figure who is good in his words and behavior and become a guidance for the peoples. Kyai could not be separated with religion knowledge that is attached to him, so that the people always discuss religious issues to him. There is a polarization thoughts about kyai recently, so it make various typology of kyai. Kyai ought to be played a role as protector in religious life, so it can be better if kyai avoid political activities, so he would not be trapped in multiple roles. However, there is no reason for kyai to left political activities, because it is a part of religious life. When kyai choose politics, then the relationship to the community will begin to fade away, this is an antithesis just because politics are full of hurly-burly and full of intrigue, the religious community were full loyalty. How should kyai do his religious mission in a social agitation change?, and how does he wrapped the clash with sovereignty politics?.

Keywords: *Kyai, social change, political dynamics power*

ABSTRAK:

Kajian tentang sosok kyai beserta perannya selalu menarik dan aktual untuk dianalisis. Kyai menurut pandangan masyarakat adalah sosok yang dijadikan panutan baik dalam perkataan maupun perilakunya. Sosok kyai sendiri tidak lepas dengan pengetahuan agama yang sangat melekat pada dirinya, sehingga masyarakat selalu mendiskusikan permasalahan keagamaan kepada kyai. Belakangan ini terjadi polarisasi pemikiran tentang sosok kyai, sehingga memunculkan tipologi kyai yang cukup variatif. Sebagian kalangan berpendapat bahwa kyai seharusnya cukup berperan sebagai pengayom umat terutama dalam kehidupan beragama, sehingga akan lebih baik jika kyai menghindarkan diri dari kegiatan politik praktis, sehingga tidak terjebak pada peran ganda. Namun ada juga sebaliknya, bahwa tidak ada alasan kyai meninggalkan politik praktis sebab berpolitik merupakan bagian dari kehidupan agama itu sendiri. Namun, seringkali ketika kyai memilih politik, maka jarak kepada masyarakat akan mulai memudar, hal ini disebabkan dunia politik yang penuh dengan hiruk pikuk dan penuh dengan intrik, dimana sangat bertolak belakang dengan kehidupan kyai saat di tengah masyarakatnya yang penuh kesetiaan dan apa adanya. Lalu bagaimana seharusnya kyai menjalankan misi keagamaannya ditengah-tengah pergolakan perubahan sosial yang tidak terbendung saat ini?, dan bagaimana pula benturan politik kekuasaan dikemasnya?.

Kata kunci: *Kyai, Perubahan sosial, Dinamika politik kekuasaan.*

Pendahuluan

Sosok kyai bagi masyarakat merupakan indikator penting dalam kelangsungan hidup keberagamaan masyarakatnya. Kyai tidak hanya sebagai pemimpin dalam ritual keagamaan saja, namun juga sebagai tempat untuk mencurahkan berbagai keluhan kesah dalam berbagai persoalan yang dihadapi masyarakat. Di desa biasanya kyai diminta solusi dari berbagai persoalan, seperti masalah keluarga, pendidikan, jodoh bahkan memisahkan waktu

untuk memulai suatu pekerjaan. Tapi ada juga sebagai asumsi, bahwa penyebutan kyai cenderung disandarkan pada dunia pesantren yang berbasis tradisional dan NU.

Karena kemampuan agamanya yang cukup tinggi, maka kyai ditempatkan sebagai sosok “guru” baik dalam ilmu bathin (*esoteric*) maupun ilmu zhahir (*eksoterik*). Jika dilihat dari sejarahnya, bahwa gelar kyai memang tidak mudah untuk didapat. Dalam bahasa jawa gelar kyai memiliki asal usul dalam tiga jenis yang berbeda. *Pertama*: kyai merupakan gelar kehormatan bagi sesuatu yang dianggap keramat, *kedua*: gelar kehormatan untuk orang yang sudah tua, *ketiga*: gelar untuk seorang yang ahli agama Islam/memiliki pesantren dan mengajar kitab klasik.¹ Meskipun dalam perkembangan selanjutnya gelar kyai mulai melebar dan dapat dimiliki siapapun selama masyarakat setempat mau mengakuinya dan sang kyai bisa memenuhi kriteria sebagai sosok kyai apalagi mampu menjangkau apa yang tak terjangkau oleh orang awam.

Kedudukan sosial kyai dianggap cukup tinggi, sehingga kyai termasuk elit agama dan tokoh agama yang eksistensinya selalu diperhitungkan. Sebagai tokoh agama, kyai berada dalam posisi yang memiliki kharisma akibat hubungan strata sosial yang tetap dipertahankan dalam komponen masyarakat. Suzanne Keller memosisikan tokoh sebagai elit penentu sekaligus sebagai obyek sosial, sehingga berada dalam kondisi tiga hal: *pertama*, mempunyai wewenang dan pengambil keputusan, *kedua*, sebagai pendukung kekuasaan moral, dan *ketiga*, sebagai orang yang terkenal, berhasil dan berderajat.² Maka seorang tokoh dituntut untuk berhasil dalam mengembangkan suatu citra umum yang memudahkan hubungan timbal balik yang bersifat simbolis antara tokoh agama dengan masyarakat. Tokoh agama dapat juga ditempatkan sebagai kolektif model dan cermin dari ambisi, harapan dan pergolakan masyarakat.

¹ Zamaksari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 55.

² Suzanne Killer, *Penguasa dan Kelompok Elit: Peranan Elit Penentu dalam Masyarakat Modern* (Jakarta: Raja Grafindo Perkasa, 1995), hlm. 213.

Kajian dan penelitian tentang sosok dan peran kyai telah banyak dilakukan oleh para peneliti, seperti: Hiroko Horikosi (1978) yang membedakan kyai dengan ulama dan memandang kyai sebagai agen perubahan sosial, sehingga kyai banyak bermain pada tataran kultural. Pada akhirnya kyai ditempatkan sebagai pemelihara sistem, bukan pencipta sistem dan kyai sebagai perantara (*broker*) dalam menghubungkan masyarakat modern dengan pertahanan sistem pertahanan tradisional. Maka Horikoshi memandang bahwa kyai menjadi tolak ukur dalam menunjukkan kewaspadaan terhadap prinsip otoritas, sehingga bila terjadi sebuah kemerosotan dalam hal apapun maka kyailah yang menjadi penentram³. Sementara Geertz (1960) menyoroti kyai sebagai makelar budaya (*cultural brokers*), demikian juga Martin Van Bruinessen (1995) yang menggandengkan kiprah kyai dalam dunia tarekat (persaudaraan mistik Islam). Zamakhsyari Dhofier (1982) juga mengkaji tentang pandangan hidup kyai dalam tradisi pesantren. Dan masih banyak lagi belakangan bermunculan kajian dan penelitian seputar kiprah kyai terutama dalam pentas politik maupun sosial keagamaan.

Peran dominan kyai dalam proses perkembangan keagamaan tersebut kemudian membentuk sistem sosial, di mana di dalamnya terdapat unsur yang tidak terpisahkan, saling mengandaikan, saling membutuhkan dan membangun suatu keseluruhan sehingga sampai pada keseimbangan yang cenderung untuk mempertahankan diri. Maka analisa teori fungsional Parson sangat relevan dengan menggunakan konsep relasional atau peranan, sebagaimana diuraikan oleh K. J. Veeger yang mengkaji teori fungsionalisme Talcot Parson dengan mengintrodusir ke dalam dua ciri khas, yaitu:

1. Konsep fungsi yang dimengerti sebagai sumbangan kepada keselamatan dan ketahanan system social.
2. Konsep pemeliharaan keseimbangan sebagai ciri utama dari tiap-tiap sistem sosial.⁴

³ Hiroko Horikosi, *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: P3M, 1987), hlm. 242.

⁴ K. J. Veeger, *Realitas Sosial :Refleksi Filsafat Sosial atas Hubungan Individu-Masyarakat* (Jakarta: Gramedia, 1993), hlm. 202.

Maka dalam analisis Sosiologis, menurut Weber (1968) sebagai kacamata fakta sosial, kepemimpinan tokoh agama sesungguhnya adalah kepemimpinan kharismatik yang berporos pada personal leadership. Dalam konteks ini kyai adalah *patron* bagi umatnya (*client*) dalam sebuah relasi yang paternalistik. Kompetensi Kyai dalam bidang agama menempatkannya sebagai pemegang otoritas suci agama. Fatwa dan nasehat Kyai senantiasa dijadikan sebagai preferensi sosial-politik yang dipatuhi umatnya. Bahkan dengan otoritas kuasa dan moral yang dimilikinya, Kyai mampu menggerakkan masyarakat dalam menentukan pilihan politiknya.

Pemetaan Kyai Dalam Perubahan Sosial

Kyai dengan segala eksistensinya telah terjadi banyak pengembangan, bahkan pergeseran peran, baik dalam fungsi, tanggung jawab, kiprahnya, juga pada mindsetnya. Pada dasarnya kiprah kyai tidak hanya dilihat dari kegairahannya dalam mentransformasi nilai-nilai agama pada masyarakat, juga pada gigihnya dalam perjuangan social politiknya saja. Melihat sosok kyai, maka yang ada dalam benak kita adalah: *Pertama*, sebagai pendiri/pengasuh pondok pesantren, bahwa pesantren dapat dikatakan menjadi aspek yang hampir selalu ada dalam perkembangan masyarakat terutama yang menyangkut pengaruh kyai.⁵ Kyai pesantren adalah mereka yang aktifitas kesehariannya mengajar ilmu-ilmu agama didalam pesantren, baik dalam lembaga pendidikan formal maupun non formal dan program-program pesantren lainnya. *Kedua*, sebagai guru tarekat, sebagai pemimpin kelompok pengajian. *Ketiga*, sebagai pembela ummat, sebagai da'i, dan lain-lain.

Dalam konteks kyai sebagai da'i, kyai menjadi sosok sumber inspirasi bagi ummatnya, sehingga dalam totalitas seorang da'i harus profesional. Profesionalisme merupakan aspek penting dalam menampakkan kualitasnya. Seorang da'i awalnya muncul dari kalangan kyai dan santri, namun saat ini ada kecenderungan dikalangan masyarakat umum bahwa profesi ini lebih terbuka,

⁵ Sayfa Auliya Achidsti, *Kiai dan Pembangunan Institusi Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 203.

artinya walau bukan kyai ada peluang untuk menjadi seorang da'i.⁶

Kyai sekilas tampak homogen, jika dilihat secara seksama ternyata amat variatif. Perbedaan itu diakibatkan oleh banyak faktor. Misalnya, dari perbedaan mereka dalam mempersepsi dan memahami ajaran agama itu sendiri, lingkungan di mana masing-masing Kyai itu hidup dan dibesarkan, kondisi ekonomi, dan juga faktor sosial politik. Muncul dan berkembangnya berbagai aliran keagamaan di berbagai tempat adalah bukti bahwa selalu adanya perbedaan pemahaman, persepsi atau sudut pandang. Di kalangan kyai misalnya, muncul istilah kyai fikih, kyai tasawuf dan sebagainya.

Berangkat dari asumsi tersebut, kemudian melahirkan peta konsep tentang perkyaian, di mana kyai terpetakan dalam dua definisi, yakni: kyai karena "keturunan dan kyai karir". kyai karena keturunan sebagaimana diungkapkan diatas merupakan sosok kyai yang secara genitis memang keturunan kyai besar baik ditingkat desa maupun dalam skala yang lebih besar, biasanya kyai keturunan sudah dipersiapkan sejak kecil, sehingga orientasi keilmuannya dari awal sudah diarahkan untuk menguatkan posisinya kelak ketika sudah siap menjadi kyai. Hal ini dibangun agar masyarakat tidak kecewa ketika kyai tersebut telah tiada maka keturunannya telah siap dengan segala predikat kyai yang akan disandangnya. Kemudian kyai karir, secara genitis bukan keturunan kyai, namun karena memiliki ilmu agama yang cukup mapan dan dipupuk dengan bakat yang dimilikinya, maka dengan mudah ia memosisikan dirinya sebagai kyai.

Saat ini kyai karir ini banyak diminati oleh masyarakat, sehingga ada ungkapan yang cukup menarik dari sebagian masyarakat, bahwa untuk menjadi kyai cukup mudah yang penting punya pengetahuan agama, punya mushalla dan bisa ngajar ngaji. Peran keagamaan kyai di Indonesia cukup kompleks, yakni: *pertama*, sebagai pemimpin ritual keagamaan. Peran ini berangkat dari ketinggian tingkat relegiusitas masyarakat karena

⁶ Ahmad Sarbini, *Kajian Dakwah Mutiperspektif, Teori, Metodologi, Problem dan Aplikasi* (Bandung: Rosdakarya, 2014), hlm. 64.

mayoritas penduduk Indonesia adalah muslim, pelaksanaan ritual keagamaan merupakan bagian penting yang tak terpisahkan dalam kehidupan masyarakat. Dalam hal ini masyarakat lebih melihat pada fungsi agama sebagai ikatan solidaritas yang memberikan ikatan simbolik. *Kedua*, sebagai pendiri atau pengasuh pondok pesantren, penggambarannya adalah banyak berdirinya pesantren yang tersebar disetiap pelosok di Indonesia, baik pesantren kecil maupun pesantren besar. Disadari ataupun tidak, ketika seseorang memutuskan memilih pondok pesantren, maka yang jadi pertimbangan pertama adalah kyai yang mengasuh pesantren tersebut. Konsep kepemimpinan dalam pesantren adalah konsep mata rantai yang terus bersambung, artinya konsep tersebut menganggap sebagai sebuah aspek integral dalam kepranataan spiritual. Untuk itu santri akan sangat menjunjung tinggi berkah dari kyai.⁷ *Ketiga*, sebagai guru/pemimpin tarekat, para pemimpin tarekat merupakan kyai yang memiliki pengaruh besar dan memiliki jamaah cukup banyak.

Perkembangan selanjutnya, ketika bermunculan asumsi dari sebagian masyarakat yang mulai berani mengkritisi sosok kyai, bahwa kyai dahulu sangat berbeda dengan kyai sekarang. Dulu, masyarakat tidak akan berani melontarkan kalimat kritik, karena dianggap sangat tidak sopan. Namun saat ini ungkapan tersebut bukan lagi menjadi hal yang tabu untuk dilontarkan. Fenomena tentang keberanian ini menjadi layak dipertanyakan, apakah memang benar-benar telah terjadi perubahan yang signifikan terhadap sosok kyai atau dari masyarakatnya yang sudah mampu berfikir kritis tentang perkembangan kondisi sosialnya?. Di samping itu faktor perubahan sosial secara signifikan sangat

⁷ Jika pesantren ditempatkan sebagai lembaga kekuasaan, maka strategi perubahan dalam pesantren merupakan jaringan kelompok dan individu yang saling terkait dalam hubungan atas bawah, yakni kyai dan santri. Karena itu setiap upaya melaksanakan perubahan perlu memobilisasi dan memanipulasi kekuasaan terhadap orang lain. Strategi kekuasaan merupakan rencana untuk mengiring perubahan yang mengakui fakta mendasar dalam kehidupan sosial. Maka hal ini menjadi strategi kekuasaan versus sikap, terutama sikap-sikap yang terjadi dalam keseharian. Baca: Robert H. Lauer, *Perspektif Tentang Perubahan Sosial* (Jakarta: Renika Cipta, 1993), hlm. 496.

berdampak cukup kritis dalam melahirkan persepsi yang berbeda dari sebelumnya, dimana studi tentang perubahan sosial akan melibatkan dimensi ruang dan waktu. Dimensi ruang menunjuk pada wilayah terjadinya perubahan sosial serta kondisi yang melingkupinya. Dimensi ini mencakup pula konteks historis yang terjadi pada wilayah tersebut, sedangkan dimensi waktu meliputi konteks masa lalu (*past*), sekarang (*present*) dan masa depan (*future*).⁸

Kemudian jika dianalisa lebih jauh maka akan muncul pertanyaan yang paling mendasar, dimanakah letak perbedaan tersebut? Bila akhirnya faktor keterlibatan kyai dalam dunia politik dianggap biangnya, bukankah kyai berpolitik bahkan terlibat dalam politik praktik itu sejak masa sebelum kemerdekaan telah banyak mewarnai percaturan dunia politik. Dalam konstelasi sejarah di Indonesia, kyai telah banyak melakukan pergerakan bahkan perjuangan, salah satunya melalui peran politiknya dengan mengusung berbagai partai-partai Islam. Namun persoalannya jika dulu kyai berpolitik karena memiliki musuh bersama dan juga musuhnya cukup jelas yakni kolonialisme, kemudian berlanjut pada masa orde baru. Maka saat ini perjuangan kyai yang dihadapi bukan lagi musuh bersama ataupun musuh yang jelas. Kyai dihadapkan pada dunia kapitalisme dan modernisme, yang sebagian kecil kyai menjadi bagian dari itu semua. Budaya tersebut cenderung menjadikan masyarakat menjadi individualistik karena mengagungkan teknologi dan rasionalitas, padahal tindakannya berada level irasional.

Demikian juga kapitalisme, karena ulahnya seringkali menghilangkan nilai-nilai solidaritas sosial yang sejak dulu telah tertanam dalam dalam masyarakat. Akhirnya, karena masing-masing individu sibuk mengurus diri sendiri maka semangat solidaritas menjadi terkikis. Arus modernisasi ini kemudian dibendung oleh tokoh-tokoh posmodernisme, sehingga melahirkan teori-teori posmodernisme, seperti: Antony Giddens, Foucault, Boudrillard dan lain-lain. Mereka mencoba menelanjangi

⁸ Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial* (Jakarta: Raja Grafindo, 2014), hlm. 3.

fenomena masyarakat modern, sehingga studi posmodernisme cenderung dilihat sebagai studi yang bersifat reflektif. Boudrillard menilai bahwa masyarakat modern menjadi terjerumus pada masyarakat konsumtif. Masyarakat konsumtif memiliki kebutuhan-kebutuhan yang membawanya menuju pada objek yang memberinya kepuasan, walaupun pada akhirnya manusia tersebut tidak pernah merasa puas.⁹ Manusia modern lebih tertarik untuk membeli merk, bukan dari nilai dan kemanfaatannya. Semuanya diarahkan pada konsep penyeragaman karena faktor gaya hidup dan citra yang diarahkan oleh iklan. Terjadinya perubahan sosial masyarakat disebabkan proses berlangsungnya transformasi dari masyarakat tradisional ke masyarakat modern yang diikuti oleh berbagai implikasi di bidang ekonomi, geografis, budaya, dan psikologisnya, baik secara individu maupun kelompok. Kiprah seorang kyai kemudian mau tidak mau harus terbentur dengan budaya masyarakat hedonis tersebut. Perjuangan kyai dituntut untuk lebih fleksibel dan akomodatif, namun juga diperlukan strategi dinamis agar dakwah agamanya bisa diterima dengan mudah oleh masyarakat.

Secara historis, kyai menjadi bagian sosok agamawan yang posisinya cukup dipentingkan dalam konteks berbagai pertimbangan-pertimbangan menyangkut kebijakan, apalagi kebijakan yang melibatkan masyarakat, terutama bila berhubungan dengan kebutuhan gerakan-gerakan maupun mobilisasi. Maka kyai dinilai dan ditempatkan sebagai penentu maju dan tidaknya sebuah peradaban. Oleh sebab itu, kemajuan selalu identik dengan perubahan, kemudian muncul tudingan apakah kyainya terlebih dahulu yang harus berubah ataukah masyarakatnya. Tudingan tersebut kemudian ditempatkan dalam berbagai kepentingan ketika kyai selalu ditempatkan sebagai penjaga tradisi yang harus stagnan dan tidak dinamis, sehingga benturan-benturan perubahan sosial harus dihadapi atas nama agama. Atau sebaliknya, kyailah yang harus berada di garda paling depan untuk menyesuaikan dengan berbagai pergolakan perubahan akibat tuntutan zaman.

⁹ Jean Baudrillard, *Masyarakat Konsumsi* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2013), hlm. 74.

Posisi tersebut menjadikan kyai berada dalam kondisi yang cukup dilematis. Zamakhsyari Dhofier menjembatani dilema tersebut, bahwa kyai memandang tradisi dan modernitas sebagai dua entitas yang perlu bersatu untuk kebutuhan umat Islam menuju masa depannya, dengan berpegang pada azas *'al muhafadhoh 'alal qadimil ashlah wal ahdzu min jadidin nafi'* (menjaga tradisi lama yang lebih baik dan menambah ilmu pengetahuan yang baru yang bermanfaat).¹⁰ Hal tersebut berarti seorang kyai dituntut untuk memiliki strategi dakwah yang bijak, konsisten dan mampu merespon perkembangan zaman akibat perubahan sosial.

Modernisasi menjadi hal yang tidak terbantahkan dengan beberapa fakta yang telah ada di Indonesia. Fenomena ini menjadi babak tersendiri bagi para kyai, ketika kyai hanya diidentikkan sebagai pemangku masjid dan madrasah, pengajar dan pendidik, serta ahli dan penguasa hukum Islam, maka kemudian harus berhadapan dengan beragamnya pemahaman baru yang merubah pola pikir dan gaya hidup masyarakatnya. Kyai dituntut untuk melakukan berbagai terobosan-terobosan baru dalam menyampaikan nilai-nilai agama sehingga tidak terjebak dalam kebakuan tradisi dan tidak terhanyut dalam arus modernisasi.

Pengkulturan dan Benturan Peran Ganda Kyai

Sebagai pusat dakwah, kyai cukup memiliki banyak andil dalam membentuk kehidupan bermasyarakat, hal tersebut sangat berpengaruh terhadap kebijakan pemerintah sejak zaman kolonial belanda hingga saat ini. Demikian halnya dengan peradaban Indonesia modern, bahwa ujung tombak pembangunan peradaban melayu nusantara terdapat pada eksistensi kyai itu sendiri.

Kyai menjadi aktor utama dari segala konsepsi sosial agamanya sekaligus menjadi institusi yang menjadi penyebarannya, sehingga kyai memiliki pengaruh yang cukup signifikan terhadap perkembangan sosial, politik dan ekonomi terutama bagi masyarakat lokal. Dapat dikatakan bahwa kyai beserta pengaruh di dalamnya menjadi pembentuk sistem dalam

¹⁰ Zamakhsyari Dhofierbnbb, *Tradisi Pesantren*, hlm. 270.

pola kehidupan masyarakatnya, selain itu juga dapat menjadi penentu budaya.

Penghormatan dan pengagungan terhadap kyai merupakan tradisi yang diwarisi oleh masyarakat tradisional, sehingga kemudian muncul pembelaan-pembelaan yang luar biasa dari masyarakat terutama santri terhadap pengamanan sang kyai.¹¹ Sikap heroik tersebut sebagai bentuk bakti, khidmat dan loyalitas yang tinggi terhadap sang kyai.

Saat ini kyai tidak hanya dominan dalam perkembangan sosial keagamaan masyarakat, namun juga terlibat dalam politik dan birokrasi. Peran ganda ini seringkali berpengaruh besar terhadap manajemen waktu, tenaga bahkan dalam pemikiran kyai, sehingga baik kyai maupun masyarakat yang tidak siap akan mengalami keterkejutan dalam hal pemahaman kondisi sosialnya. Maka kemudian yang menjadi pertanyaan besar adalah: Bagaimana pergeseran peran kyai tersebut berlangsung sehingga melandasi motivasi kyai dalam pilihan peran gandanya?, Bagaimana para kyai yang terlibat peran ganda tersebut menjalankan fungsi sosialnya ditengah-tengah tuntutan masyarakat yang semakin kompleks? Dan Bagaimana masyarakat menempatkan sosok kyai yang menjalankan peran ganda dalam sosial kultural masyarakat yang juga mengalami perkembangan dalam berbagai sektor?

Kehadiran Kyai ini diharapkan akan dapat memberikan kesejukan dan kedamaian serta dapat mendinginkan panasnya arus politik dan menjadi *moral force* dalam kehidupan perpolitikan dan jalannya pemerintahan di Indonesia. Disisi lain adapula sebagian masyarakat yang mengaharapkan peran kyai atau elit agama berperan lebih signifikan agar dapat mengatasi persoalan-persoalan dan krisis yang terjadi di Indonesia.

Sebagian kyai punya peran ganda sejak dulu itu sudah ada, lalu apakah saat ini peran ganda tersebut kemudian menjadi persoalan?. Namun jika simbol kyai yang sakral dan sangat dihormati oleh umat menjadi hilang begitu saja karena terlibat

¹¹ Ali Usman, *Kyai Mengaji Santri Acungkan Jempol* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2013), hlm. 51.

dalam permainan politik dan kekuasaan itu menjadi persoalan, maka dalam politik kyai akan memainkan peran moral yang terkait dengan kepentingan umum ke berbagai saluran politik, baik langsung maupun tidak langsung.

Pada dasarnya realitas ini juga terjadi pada masa sebelum kemerdekaan, kyai punya peran penting dalam perlawanan penjajahan terutama dalam pembentukan Negara Republik Indonesia, sehingga kyai menjadi simbol solidaritas perjuangan ummat. Maka dalam konstelasi sejarah di Indonesia dapat dipahami bahwa kyai dengan social politiknya tidak dapat dipisahkan secara ekstrem. Namun bagaimana manuver politik kyai saat ini? Apakah muatannya beriringan dengan perjuangan sebelumnya? Hal ini berlaku juga dalam percaturan perkyaian di Indonesia, di mana adanya rekonstruksi politik telah menggeser garis perjuangan kyai seiring dengan perubahan dan perkembangan politik tanah air. Kyai pun mulai merambah wilayah politik dengan segala manuver politik dukung- mendukung (*legitimasi*) yang seringkali dinamai dengan istilah memberi restu atau silaturahmi. Proses ini karena adanya *simbiosis mutualisme* untuk *interest* tertentu demi mendapatkan bagian dari kekuasaan atau minimal mendapatkan bantuan dari elit politik yang didukung. Sementara elit politik akan mendapatkan legitimasi moral keagamaan dari kyai.

Namun bagaimanapun juga, para kyai telah melestarikan dirinya bukan saja sebagai pemimpin non formal, tetapi sebagai institusi yang kritis terhadap kekuasaan yang ada, dan fungsi kritis tersebut akan tetap bertahan jika kyai tidak masuk dalam ranah kekuasaan formal birokrasi. Agama dan kyai menjadi institusi sosial yang mampu mengikat dalam sistem simbol kebersamaan dan membantu menumbuhkan kembangkan rasa solidaritas, sehingga agama menjadi landasan dalam melakukan gerakan-gerakan sosial. Kepercayaan terhadap kyai dibandingkan pada pemimpin lainnya menurut Bouwsma (1998) dipandang bahwa orientasi penduduk pedesaan adalah kyai, bukan pada kepemimpinan birokrasi. Hal itu karena kyai memiliki kharisma tersendiri yang hampir tidak dimiliki oleh kepemimpinan yang lainnya.

Taufik Abdullah¹² menganalisis tesis Weber, bahwa Islam memiliki keistimewaan keabsahan dari kebenaran dogma yang ditentukan oleh konsensus para ulama sebagai tokoh agama. Maka Islam merupakan agama yang oleh kelompok status tertentu, seperti dalam perang agama, di mana bagi sebagian para prajurit adalah untuk mendapatkan *ghanimah*. Karena itulah kelas sosial dalam Islam berorientasi pada kepentingan feodal, artinya ada jaringan sosial antara patron dan klien, maka muncullah prestise sosial.

Jadi, Weber beranggapan bahwa struktur patrimonial yang berlandaskan kharisma penguasa adalah faktor utama dari sistem budaya agama Islam, sehingga diperlukan penguasa kharismatik dan keramat untuk menjadi pemimpin atau penguasa. Sedangkan penguasa yang bercorak tersebut harus pintar menjaga kehormatan dan kepercayaan umatnya.

Ketika seorang kyai terlibat dalam politik kekuasaan, maka akhirnya muncul juga sebutan kiai politik. Hal ini mengindikasikan bahwa masyarakat punya penilaian tersendiri tentang sosok kyai dengan segala perannya, atau juga untuk membedakan antara kyai yang terlibat politik dengan yang tidak terlibat. Disadari atau tidak, bahwa keterlibatan kyai dalam dunia politik menyebabkan semakin mudarnya kharisma seorang kiai di mata umatnya. Ekses negatif ini tentunya dirasakan oleh kiai yang terlibat dalam perpolitikan, akan tetapi hampir seluruh kiai menerima imbasnya. Para kiai yang tidak berpolitik pun merasakan lunturnya loyalitas yang dahulu sudah terpatri dan tertanam sangat kuat. Namun ada anggapan dari sebagian masyarakat yang menilai positif keterlibatan kyai dalam dunia politik, mereka berasumsi bahwa masuknya kyai dalam percaturan politik diharapkan dapat menekan berbagai penyelewengan kekuasaan dan lebih mempermudah menjembatani persoalan-persoalan umat. Sebaliknya, peran ganda kyai dalam dunia politik dinilai telah menyalahi koridor dan filosofi masyarakat. Bagi sebagian kyai yang masuk dalam ranah politik, bahwa keterlibatannya bukan tanpa alasan, karena faktor historis cukup kuat untuk seorang kyai untuk harus terlibat dalam politik, bagi

¹² Taufik Abdullah (Ed), *Agama Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi* (Jakarta: LP3ES, 1979), hlm. 19.

mereka Nabi Muhammad SAW adalah sosok negarawan sebagai kepala Negara, dimana dalam tugas sucinya adalah sebagai pembawa risalah. Demikian juga Keterlibatan kyai dalam pentas politik di Indonesia sejak, dimana sejak zaman Kesultanan Mataram dan pada masa penjajahan Belanda, kyai mempunyai peranan penting dalam perjuangan Hizbullah dan Sabilillah dimana pesantren menjadi tempat pelatihan para pejuang. Demikian juga dalam perjuangan kemerdekaan, para kyai banyak terlibat memperjuangkan meraih kemerdekaan Indonesia. Hal tersebut berarti, secara ideologis ajaran Islam melingkupi tidak hanya pada aspek ritual dan moral saja, tetapi juga pada nilai-nilai semua sisi kehidupan – baik dalam ilmu pengetahuan, ekonomi, hukum, sosial, maupun persoalan politik.

Semestinya Kyai sah-sah saja berpolitik, namun tidak diorientasikan pada kekuasaan, melainkan menanamkan nilai-nilai moral untuk pencerdasan dan penguatan umat dan masyarakat. Dalam konteks ini, kekuasaan dipahami sebagai kualitas, kapasitas atau modal untuk mencapai tujuan tertentu dari pemilikinya. Foucault tidak menolak cara pandang semacam ini, tapi hal itu tidak cukup untuk memahami praktik penundukan yang tak kasat mata. Pandangan yang lebih kritis tentang kekuasaan muncul dalam kajian budaya. Konsep Gramsci tentang hegemoni sering digunakan untuk membongkar kemapanan budaya dalam proses dominasi yang terselubung. Dalam penjelasan yang lebih canggih, kekuasaan bekerja melampaui cara-cara hegemonik, yang mana hal ini dikonsepsikan Foucault sebagai *governmentality*.

Kyai mengemban amanah kekuatan kultural yang selalu mengingatkan para pemimpin, sekaligus menegaskan perannya untuk secara *etis-profetik* mengawal kepentingan umat dalam kehidupan sehari-hari. Dengan fungsi-fungsi seperti itu, maka peran kyai akan tetap membumi di masyarakat. Pada akhirnya, moralitas kyai tidak menjadi sekedar bahasa *isoterik* belaka, tetapi dapat menjadi bahasa dan perjuangan politik demi mewujudkan kesejahteraan, keadilan, dan perdamaian bagi umat. Walaupun pada akhirnya pembangunan, industrialisasi dan modernisasi dijadikan alasan keterlibatan berbagai elemen termasuk di dalamnya peran kyai, namun menjaga tradisi dan nilai-nilai

hidup harus tetap menjadi program yang beriringan, agar tidak mengakibatkan eksese negatif yang harus diterima masyarakat. Sebagaimana digaungkan Sunyoto Usman, bahwa semestinya gerakan keagamaan berorientasi pada pemeliharaan tradisi lokal dengan berpegang pada proses internalisasi ajaran agama dengan tidak harus menghancurkan nilai-nilai sosial yang hidup dalam kultur lokal, agar tidak terjadi kebangkitan resistensi pada ajaran agama yang diintroduksi.¹³

Dengan demikian, kekuasaan mesti dipahami sebagai bentuk relasi kekuatan yang imanen dalam ruang di mana kekuasaan itu beroperasi. Kekuasaan mesti dipahami sebagai sesuatu yang melanggengkan relasi kekuatan itu, yang membentuk rantai atau sistem dari relasi itu, atau justru yang mengisolasi mereka dari yang lain dari suatu relasi kekuatan. Oleh karena itu, kekuasaan merupakan strategi di mana relasi kekuatan adalah efeknya. Arkoun¹⁴ memberikan perbedaan yang jelas antara wewenang dan kekuasaan dalam Islam. Wewenang muncul dalam hubungan pribadi tanpa ada kendala fisik atau hukum. Wewenang merupakan keterikatan sementara seorang individu atau kelompok pada kata-kata dan tingkah laku seorang individu lain yang membawahkan dirinya sendiri terhadap tujuan-tujuan mereka yang mengikutinya. Seperti, kehadiran Nabi Muhammad sebagai yang berwenang dalam agama, maka beliau menjadi pemimpin ummatnya. Sedangkan kekuasaan berada diluar yang dikuasai, bergantung pada tempatnya bertopang, apakah pada wewenang atau pada kendala. Kekuasaan menimbulkan persatuan dan ketaklukan bagi mereka yang ditundukkan. Maka kyai sebagai tokoh agama ditempatkan sebagai orang yang mempunyai kekuasaan, dimana mereka memiliki kekuasaan untuk menilai, memutuskan sejauh batas melakukannya atas nama tatanan. Hal ini merupakan gabungan dari paksaan, pengaturan alam semesta wewenang dan daya.

Bagaimanapun juga, peran sosial politik kyai dalam

¹³ Sunyoto Usman, *Esai-Esai Sosiologi Perubahan Sosial* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 225.

¹⁴ Mohammed Arkoun, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru* (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 210.

sosial politik yang tumbuh dan berkembang khususnya pada masyarakat industrialisasi saat ini, akan selalu melibatkan persinggungan wacana antara agama dan politik. Selain itu, kenyataan empirik juga mengilustrasikan perpaduan antara agama dan politik ini seperti terlihat pada peran-peran yang dimainkan sejumlah kyai dalam panggung politik praktis paling tidak selama beberapa dekade terakhir. Di antara efek sosial dari peran ganda yang ditimbulkannya adalah adanya pergeseran kecenderungan masyarakat dari tradisional ke modern.

Namun selama masih dalam kendali koridor keagamaan, dan juga selama kyai masih dapat menjaga ketokohnya, maka masyarakat juga masih kuat beranggapan bahwa secara normatif, kyai tetap dipandang sebagai sosok kharismatik yang memainkan peran-peran sosialnya secara signifikan. Kyai masih ditempatkan sebagai sumber fatwa dan sumber inspirasi kebajikan ketika masyarakat berada di simpang jalan di antara pilihan-pilihan politik yang membingungkan. Sementara di sisi lain, fenomena perubahan-perubahan struktur kognisi kyai berkenaan dengan peran-peran sosial politik tersebut berkaitan erat dengan persepsi teologis yang dianutnya.

Jadi, untuk menempatkan seputar dilema tarik-menarik antara peran ganda kyai dalam rentang kehidupan sosial-politik dan agama, maka juga yang menjadi pertimbangan adalah sejarah kerangka teologis yang berakibat pada aksi sosial politik yang dihasilkannya. Maka jika ditelusuri lebih detail akan menghasilkan pemahaman, *pertama*: bahwa ada kecenderungan kyai akan terlibat dalam urusan politik untuk menempatkan urusan ummat dalam panggung politik praktis dengan asumsi, politik sebagai kendaraan paling praktis. Dalam hal ini biasanya kyai memahami betul konsekuensi yang ia terima, yakni berkurangnya peran sosial keagamaannya, sehingga ia mengantisipasi dengan menempatkan sanak keluarganya untuk menanganai peran tersebut, sehingga kyai bisa lebih fokus pada urusan politik, *kedua*: kyai yang memandang ringan dan lebih fleksibel pada urusan politik praktis, baginya politik hanyalah menjadi kepentingan sesaat dan menjadi batu loncatan dalam kepentingan pragmatis semata, *ketiga*: kyai yang konsisten untuk

tidak bersinggungan dengan urusan politik.

Adanya pemahaman yang melatarbelakangi klasifikasi peran kyai kemudian melahirkan konsekuensi logis terhadap persepsi masyarakat tentang sosok kyai. Menjamurnya partai-partai politik yang bernuansa agama juga tidak lepas dari asumsi masyarakatan tentang keseriusan kyai untuk lebih jauh terlibat dalam dunia politik. Maka tidak salah jika kemudian ada penggambaran masyarakat tentang sosok “kyai partai”.

Oleh karena itu, kajian tentang peran sosial dan politik kyai dalam perspektif historis-teologis menarik untuk dikaji lebih mendalam, mengingat urgensi kedalaman tersebut akan menghasilkan pemetaan kyai yang lebih komprehensif. Kajian historis-teologis merupakan unsur yang sangat penting untuk mengungkapkan kemungkinan-kemungkinan adanya perubahan kerangka persepsi yang menjadi dasar pembentukan struktur kognisi yang dimilikinya.

Maka sudah semestinya sosok kyai muncul dari sebuah pengembangan kepribadian yang terbuka dan memiliki komitmen yang tinggi dalam kapasitasnya sebagai elemen seorang tokoh agama, sehingga mampu melampaui batas-batas primordialisme namun tetap berdiri di atas kapasitas intelektualnya. Ada juga perubahan tertentu yang kadang salah dan dikaitkan dengan modernisasi. Hal tersebut disebabkan tidak semua modernisasi menjadi seperti semodern barat, itu karena pola modernisasi berbeda-beda. Tradisi dapat berubah tanpa modernisasi, demikian juga modernisasi dapat terjadi tanpa perubahan mendasar dalam tradisi. Unsur-unsur tradisi yang tertanam dalam ketokohan kyai dan kantong-kantong kebudayaan dapat dipertahankan dalam masyarakat modernisasi, karena unsure-unsur tradisional tersebut dapat menyediakan landasan yang kuat dalam memetakan modernisasi.

Simpulan

Masyarakat Indonesia dikategorikan sebagai masyarakat yang memegang teguh nilai-nilai spiritualitas agama dan tradisi hidup, maka kekuasaan di tanah air ini tidak lepas dari tokoh agama yakni kyai. Kyai mempunyai tanggung jawab secara

horizontal ditingkat sosial masyarakatnya karena memiliki integritas moral yang *legitimate*. Proses legitimasi tersebut tidak datang begitu saja, tapi ditentukan oleh bagaimana kiprahnya dalam mengabdikan hidupnya dalam kehidupan kemasyarakatan. Maka kiprah tersebut melahirkan “charisma”, di mana ketokohnya melebihi seorang tokoh dalam sektor formal. Namun tidak seharusnya kharisma tersebut menjadi luntur hanya karena sektor formal mengalahkan eksistensi sosok kyai.

Kemudian ketika eksistensi kyai dibenturkan dengan kondisi riil masyarakat saat ini yang dihadapkan dengan berbagai benturan modernisasi, globalisasi dan industrialisasi, seperti para elit agama perlu melakukan terobosan sehingga elemen masyarakat tidak mengalami “*shock culture*”. Ini menjadi pembelajaran yang cukup berarti ketika Negara Turki dan Mesir sebagai pusat intelektual Islam dianggap tidak mampu mengembangkan pemahaman baru terhadap hukum dan peradaban Islam melalui pendidikan yang representatif, akibatnya ketika negara tersebut menjadi modern, maka masyarakat Mesir jatuh pada pilihan yang pragmatis dengan mengadopsi tradisi-tradisi barat secara mentah.¹⁵ Demikian halnya dengan Turki dengan sekularisasi dan modernisasinya mengalami keterputusan kultural masa lalunya. Akibatnya Turki menjadi terjebak dalam dimensi masa lalu (*taklid*) dan dimensi masa depan (*ijtihad*), dalam arti mau bernostalgia dengan masa lalu tertutup oleh huruf dan bahasa, namun merengkuh dan berkompetisi dengan masa depan kalah bersaing dengan Eropa. Tidak halnya dengan Jepang walaupun negara tersebut canggih dalam industrialisasinya namun tetap sinergis dengan masa lalunya.

Karena kyai sebagai elit agama merupakan pemimpin *polymorphic*, di mana dalam kepemimpinannya membawahi bidang agama dan sosial, maka figurnya menjembatani masyarakat dalam membangun kapital sosial yang bernilai produktif dengan tetap berani menunjukkan nilai-nilai kebenaran yang berlandaskan agama. Kyai sebagai tokoh agama ditempatkan

¹⁵ Amiruddin Nahrawi, *Pembaharuan Pendidikan Pesantren* (Yogyakarta: Gama Media, 2008), hlm. 99.

pada posisi sentral, hal ini menjadi ilustrasi tentang pandangan positif yang melekat padanya sebagai pengemban moral dan agama dengan sarana kelas kekuasaan yang selalu bertahan.

Akhirnya upaya untuk mengembalikan peran sosial-keagamaan kyai merupakan strategi sosial yang harus diupayakan, apalagi untuk membentengi masyarakat dengan nilai-nilai agama Islam akibat derasnya arus industrialisasi dan percepatan transformasi sosial. Kekuasaan kyai diorientasikan untuk menggalang perubahan sosial yang mampu memperkokoh posisi sosialnya masyarakat. Bagaimanapun juga, kyai tetap harus berada dan membela tradisi kultural dan agama, dan jika kehilangan kekuatannya akibat dari berbagai strategi-strategi politik maka otoritas kyai menjadi luntur. Kyai membangun kharisma dan kekuasaannya melalui proses yang tidak mudah diikuti oleh berbagai kalangan. Mulai dari penggalan ilmu agama, manajemen sosial dan kepemimpinan, sampai pada ketahanan memelihara statusnya. Karenanya adanya kesadaran bahwa perjuangan kiai berangkat dari otoritas kultural dan agama menjadi penting untuk dipahami bersama, untuk itu orientasi perjuangannya juga harus diorientasikan dalam rangka transformasi sosial masyarakat dan bukan dalam pertarungan di medan politik yang seringkali menciptakan konflik dan disintegrasi sosial yang berkepanjangan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Taufik (Ed), *Agama Etos Kerja dan Perkembangan Ekonomi*, Jakarta: LP3ES, 1979.
- Arkoun, Mohammed, *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, Jakarta: INIS, 1994.
- Baudrillard, Jean, *Masyarakat Konsumsi*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2013.
- Bruinessen, Martin Van, *Kitab Kuning Pesantren Dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam Di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1995.

- Dhofier, Zamakhsyari, *Tradisi pesantren (edisi revisi)*, Jakarta: LP3ES, 2011.
- , *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, Jakarta: LP3ES, 1982.
- Horikoshi, Hiroko, *Kyai dan Perubahan Sosial*, Jakarta: P3M, 1990.
- Jonge, Huub de and Elli touwen Bouwsma, *Across Madura Strait: The Dinamic of an insular society*, Leiden: KITLV, 1995.
- Lauer, Robert H., *Perspektif tentang perubahan social*, Jakarta: Renika Cipta, 1993.
- Martono, Nanang, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Jakarta: Raja Grafindo, 2014.
- Nahrawi, Amiruddin, *Pembaharuan Pendidikan Pesantren*, Yogyakarta: Gama Media, 2008.
- Sarbini, Ahmad, *Kajian Dakwah Mutiperspektif, Teori, Metodologi, Problem dan Aplikasi*, Bandung: Rosdakarya, 2014.
- Usman, Ali, *Kyai Mengaji Santri Acungkan Jempol*, Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2013.
- Usman, Sunyoto, *Esai-Esai Sosiologi Perubahan Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Veeger, K. J., *Realitas Sosial :Refleksi Filsafat Atas Hubungan Individu Masyarakat*, Jakarta: Gramedia, 1993.

AKAR-AKAR TEORI KONFLIK: Dialektika Konflik; *Core* Perubahan Sosial dalam Pandangan Karl Marx dan George Simmel

Mas'udi

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Kudus

Email: msd.jufri@gmail.com

ABSTRACT

The development in social theory studies, this existence become a center of academic framework of sociology. Social theory is a manifestation of various approaches that can be utilized to dissect the dynamics variants in sociology. The amount of this social theory show it existence as an instrument and base foundation in sociology. This is the one that can be placed with the analysis of the manifestation of the conflict in the dynamics community. Conflict analysis on the existing realities social life become a fact that is quite impressive to be examined in order to put social situation that is developing in the midst of the people in the basic data and lead to a position implementation manifestations. Conflict that appeared in the community is a part of the community creation. Some sociologist build various assumptions for it. The development of social theory based on micro-sociology is for an expert who observe from internal values of society. However, for those who see people from the outermost, or the macro, then macro sociology is used. In this framework, both Marx and Simmel as the initiators of conflict analysis tried to portray this phenomenon from two points of view. Marx want to see people in their struggle class. Meanwhile,

Simmel is saw that conflict give a development function on a society. Conflict manifestation penetrate social system in community explained by Marx and Simmel. In the end, Marx and Simmel explain about bipolarity conflict that was built by each of them. Marx describes the manifestation of the conflict as business to divisive social stability of communist society with the formation. Meanwhile, Simmel explained that conflict is interaction that can produce integration through social compromise.

Keywords: *Social dynamics, the conflict, Dialectic, Bipolarity*

ABSTRAK

Dalam perkembangan kajian teori sosial, kehadirannya menjadi titik dasar dari proses kajian yang muncul pada kerangka akademik studi sosiologi. Teori sosial merupakan manifestasi dari berbagai macam pendekatan yang bisa dipergunakan untuk membedah varian-varian dari dinamika kajian yang ada pada studi sosiologi. Besarnya peranan dari teori sosial ini mengukuhkan eksistensinya sebagai instrumen dasar pada bangunan analisis kajian sosial yang hadir dalam studi sosiologi. Hal ini pula yang bisa disandarkan kepada analisis tentang manifestasi konflik dalam dinamika kehidupan masyarakat. Analisis konflik pada realitas kehidupan sosial menjadi fakta yang cukup mengesankan untuk dikaji dalam rangka menempatkan situasi sosial yang berkembang di tengah-tengah masyarakat pada kerangka dasar data yang tepat serta mengarah kepada posisi impelementatif dari perwujudannya. Konflik yang muncul di tengah-tengah kehidupan masyarakat merupakan bagian dari pembentukan masyarakat itu sendiri. Untuk itulah, mengamati fenomena munculnya konflik beberapa sosiolog membangun asumsi beragam. Bagi seorang ahli yang melihat masyarakat dari nilai-nilai internal kehidupan mereka, maka pengembangan teori sosial berbasis sosiologi mikro dikembangkan. Namun, bagi mereka yang melihat masyarakat dari aspek terluar, atau wilayah makro, maka kajian

sosiologi makro dipergunakan. Pada kerangka ini, baik Marx dan Simmel sebagai penggagas analisis tentang konflik mencoba memotret fenomena ini dari dua sudut pandang. Marx ingin melihat masyarakat dalam perjuangan kelasnya. Sementara itu, Simmel melihat bahwa pada pertumbuhannya, konflik itu memberikan fungsi pengembangan dalam masyarakat yang bersifat lunak. Manifestasi konflik dipersepsikan oleh Marx dan Simmel mampu menembus sistem sosial dalam masyarakat. Kedua tokoh ini pada ujungnya menjelaskan tentang bipolaritas konflik yang dibangun oleh masing-masing. Marx menjelaskan manifestasi konflik sebagai usaha memecah stabilitas sosial dengan pembentukan masyarakat komunis. Sementara itu, Simmel menjelaskan bahwa konflik merupakan interaksi yang bisa menghasilkan integrasi melalui kompromi sosial.

Kata kunci: *Dinamika Sosial, Konflik, Dialektika, Bipolaritas*

Embrio Konflik dalam Kehidupan Sosial

Dalam realitas kehidupan sosial, konflik seringkali menyeruak sebagai hakikat yang dikonotasikan negatif. Terlepas dari asumsi yang muncul ini hanya sebagai hipotesis dalam menganalisis fenomena sosial, namun tetap saja eksistensi konflik masih juga didudukkan sebagai entitas yang memilukan bagi pribadi-pribadi yang menganalisisnya dari linearitas sudut pandang. Tidak dapat dipungkiri, persepsi yang mengemuka dari para pakar khususnya para sosiolog pun menguraikan probabilitas eksistensi ini. Deskripsi tentang polemik sudut pandang dasar konflik tergambar melalui perspektif yang dibangun Turner¹ berikut:

Conflict is thus designed to resolve dualism: it is a way to achieving some kind of unity, even if it be through the annihilation of one of the conflicting parties. This is roughly parallel to the fact that it is the most violent

¹ Jonathan H Turner, *The Structure of Sociological Theory*, (Illiois: The Dorsey Pers, 1975), hlm. 84.

symptom of a disease which represents the effort of the organism to free itself of disturbances and damages caused by them.

Senada atas pernyataan Turner di atas, Wes Sharrock dalam Pip Jones² menjelaskan bahwa pandangan konflik di bangun atas dasar asumsi bahwa setiap masyarakat dapat memberikan kehidupan baik luar biasa bagi sebagian orang tetapi hal ini biasanya hanya mungkin karena kebanyakan orang tertindas ditekan. Oleh sebab itu, perbedaan kepentingan dalam masyarakat sama pentingnya dengan kesepakatan atas aturan dan nilai-nilai, dan sebagian besar masyarakat diorganisasi sedemikian sehingga masyarakat tersebut tidak hanya memberikan manfaat lebih besar bagi sebagian warga berarti ketidaknyamanan bagi sebagian warga lain yang tidak mendapatkan kemudahan.

Konseptualisasi dari konflik sebagaimana dijelaskan oleh Turner di atas menunjukkan bahwa secara realistis konflik dapat saja berimplikasi kepada ketidaknyamanan pada suatu perspektif, namun pada sisi lain hakikatnya merupakan antitesis yang bisa menimbulkan solusi atas suatu problematika sosial. Banyak usaha sejatinya diuraikan oleh para pemerhati studi atas konflik. Nilai-nilai yang bisa diungkap sebagai kontribusi positif dari fenomena ini seutuhnya disampaikan guna menguatkan bahwa tidak ada nilai absolut yang mengarah kepada aspek negatif kemunculan konflik dalam realitas sosial. Para pemerhati teori konflik menurut Wallace dan Wolf³ berkeyakinan bahwa analisis sosial yang mereka kembangkan tidak akan menjauhkan dari komitmen moral yang disepakati oleh publik. Asumsi yang mereka bangun adalah eksistensi teori yang dikembangkan ditujukan seutuhnya untuk menciptakan perubahan dan pencapaian terhadap realitas yang lebih baik. Keyakinan mereka senantiasa dibangun bersandar kepada

² Pip Jones, *Pengantar Teori-Teori Sosial dari Teori Fungsionalisme hingga Post-Modernisme*, terj., Achmad Fedyani Saifuddin, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009), hlm. 15.

³ Ruth A Wallace dan Alison Wolf, *Contemporary Sociological Theory Continuing the Classical Tradition*, (New Jersey: Englewood Cliffs, 1995), hlm. 78.

hakikat bahwa objektivitas merupakan sebuah kemungkinan semata. Ilmu sosial dalam pandangan mereka akan berjalan di antara ruang dan waktu kerja seorang penulis yang senantiasa diperankan kepada dirinya fungsi-fungsi sosial yang mengitari. Dalam perspektif lain dapat dijelaskan bahwa para pakar teori konflik akan menolak paradigma keilmuan umum yang senantiasa mengukuhkan diri dan paradigma yang dikembangkan sebagai satu-satunya objektivitas.

Berpijak kepada probabilitas sosial yang akan muncul dalam realitas kehidupan, Turner⁴ menjelaskan bahwa munculnya beberapa kecenderungan kelompok pada sistem sosial, hal itu akan mengakibatkan munculnya target-target tertentu dalam eksistensi masing-masing. Kemunculan dari fakta ini, yakni timbulnya kesadaran dari masing-masing individu tentang *goal-goal* tertentu yang diinginkan dapat mengerupsikan konflik itu sendiri. Sejatinya, fakta kesepahaman dari unsur-unsur individu dalam realitas sosial merupakan titik keseimbangan *equilibrium* yang ingin dicapai, namun hakikatnya, perjalanan sosial itu akan berdialektika dalam dimensi-dimensi yang senantiasa mengiringinya.

Pembahasan tentang akar konflik dalam kajian sosial tidak bisa dilepaskan dari periodisasi kemunculan dinamika ini dalam kehidupan masyarakat Eropa. Sebagaimana catatan Sanderson⁵ disebutkan bahwa sistem kehidupan ekonomi yang berlaku di Eropa Barat dari sekitar runtuhnya Kekaisaran Romawi sampai datangnya kapitalisme modern, dikenal sebagai feodalisme. Feodalisme merupakan ciri khas masyarakat Perancis, Jerman, dan Inggris. Meskipun demikian, feodalisme juga terdapat di belahan lain di Eropa Barat. Unit dasar produksi ekonomi dalam masa feodalisme adalah *manor* (suatu daerah tertentu biasanya dikelilingi hutan, di dalamnya terdapat pemerintahan kecil yang dipimpin seorang bangsawan). Manor dikelola oleh tuan tanah dan digarap oleh sejumlah petani. Rata-rata petani menggarap sekitar

⁴ Jonathan H. Turner, *The Structure...* hlm. 78.

⁵ Stephen K. Sanderson, *Makrososiologi*, terj. Farid Wajidi dan S. Menno, (Jakarta: Rajawali Pers, 2011), hlm. 167.

30 are yang sekaligus merupakan tanah tempat tinggal dan pertaniannya. Sedangkan tanah yang dikuasai langsung oleh tuan tanah untuk kepentingannya sendiri disebut tanah pribadi (*demesne*). Hubungan antara tuan tanah dan petani sangat tidak seimbang dan merugikan petani. Petani harus bekerja pada tuan tanah di tanah pribadinya, sementara di lain pihak petani juga harus membayar upeti. Misalnya, petani wajib memberikan hasil-hasil pertanian tertentu dan membayar bea seperti bea penggunaan alat pemeras anggur, tungku pemanas, atau penggiling.

Fenomena yang terjadi dari periode kemunculan konflik di masyarakat Eropa sebagaimana digambarkan oleh Sanderson di atas menunjukkan bahwa pada tingkatan tertentu dari kesepakatan yang ada di masyarakat tentang struktur sosial, pada saat itu pula sebenarnya mereka sedang berbincang dengan konflik itu sendiri. Pada kerangka dasar inilah Pip Jones (2009: 13) menjelaskan bahwa pengaruh terpenting dalam kehidupan sosial adalah distribusi keberuntungan dan dampaknya pada perilaku. Apabila keberuntungan itu tersebar secara tidak merata, kesempatan orang-orang yang beruntung untuk memilih bagaimana berperilaku jauh lebih besar daripada orang-orang yang tidak beruntung.

Konflik menurut Turner⁶ memiliki makna bipolaritas. Satu sisi ia mengeksploitasi kelas sosial tertentu di bawah situasi yang diciptakan oleh pertumbuhan ekonomi dengan eksistensinya yang senantiasa menimbulkan kepentingan tertentu dan pada saat yang lain ia menciptakan revolusi dalam wilayah organisasi politik dengan orientasi melawan kelompok dominan dan pemilik modal dalam struktur kelas yang berjalan. Beragam kritik yang muncul dan menentang asumsi dasar ini keseluruhannya menegaskan bahwa 1) Identitas masyarakat pada kedudukannya melampaui daripada sekedar organisasi ekonomi dan pola dari pemilik modal; 2) Konflik sosial jarang terpolarisasi sebagai bagian dari keseluruhan hidup masyarakat; 3) Kepentingan dalam masyarakat tidak selalu berpadu dengan kedudukan dalam kelas; 4) Hubungan

⁶ Jonathan H. Turner, *The Structure...* hlm. 79.

yang erat dalam masyarakat tidak selamanya menunjukkan ikatan yang erat pula dalam kepemilikan harta benda; dan 5) Konflik dalam kehidupan sosial tidak selamanya bertujuan untuk perubahan sosial, dialektika sosial, atau lainnya.

Pertentangan (*conflict*) menurut Soekanto dan Sulistyowati⁷ mungkin pula menjadi sebab terjadinya perubahan sosial dan kebudayaan. Pertentangan-pertentangan mungkin terjadi antara individu dengan kelompok atau perantara kelompok dengan kelompok. Pada sub bagian ini, Soekanto dan Sulistyowati mengetengahkan masyarakat Indonesia sebagai ilustrasi masyarakat yang bersifat kolektif. Segala kegiatan didasarkan pada kepentingan masyarakat. Kepentingan individu walaupun diakui, tetapi mempunyai fungsi sosial. Tidak jarang timbul pertentangan antara kepentingan individu dengan kepentingan kelompoknya, yang dalam hal-hal tertentu dapat menimbulkan perubahan-perubahan.

Pola-pola dan embrio konflik yang terjadi di masyarakat pada beberapa aspek disebabkan pula oleh masalah ketidaksetaraan. Hal ini dijelaskan oleh Pip Jones⁸ bahwa terdapat beragam struktur ketidaksetaraan di masyarakat. Kelompok etnik mungkin tidak setara, muda dan tua mungkin tidak setara, laki-laki dan perempuan mungkin tidak setara, orang-orang yang memiliki pekerjaan yang berbeda bisa tidak setara, orang-orang yang berbeda agama bisa tidak setara, dan seterusnya. Kemudahan yang tidak setara yang melekat pada kelompok tersebut juga bermacam-macam. Berbagai kelompok bisa memiliki kekuasaan, wewenang, prestise, atau kombinasi unsur-unsur tersebut dengan kemudahan lainnya. Sementara itu, pada bagian yang lain, berbagai pusat perhatian teori konflik berbasis ketidaksetaraan, dan bermacam kemudahan yang mereka anggap tersebar tidak merata, teori-teori tersebut memiliki kesamaan aksioma bahwa asal-usul dan persistensi struktur ketidaksetaraan terletak pada dominasi

⁷ Soekanto dan Sulistyowati, *Sosiologi Pendidikan*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2014), hlm. 274.

⁸ Pip Jones, *Pengantar Teori-Teori...* hlm. 15.

atas kelompok-kelompok yang tidak beruntung. Disebut teori konflik demikian karena bagi teori-teori ini, yang melekat pada masyarakat yang tidak setara adalah “konflik kepentingan” yang tak terhindari antara “yang berupaya” dan “yang tidak berupaya”.

Senada dengan argumnetasi Pip Jones di atas Soekanto dan Sulistyowati⁹ juga menguraikan bahwa pertentangan antarkelompok mungkin terjadi antara generasi tua dengan generasi muda. Pertentangan-pertentangan demikian itu kerap kali terjadi, apalagi masyarakat yang sedang berkembang dari tahap tradisional ke tahap modern. Generasi muda yang belum terbentuk kepribadiannya lebih mudah menerima unsur-unsur kebudayaan asing (misalnya kebudayaan Barat) yang dalam beberapa hal mempunyai taraf hidup lebih tinggi. Keadaan demikian menimbulkan perubahan-perubahan tertentu dalam masyarakat, misalnya pergaulan yang lebih bebas antara wanita dengan pria, atau kedudukan mereka yang kian sederajat di dalam masyarakat.

Kemunculan konflik dalam kehidupan sosial bertujuan untuk menciptakan fungsi sosial yang ideal. Berpijak kepada kerangka dasar inilah Plummer¹⁰ mengutarakan bahwa Thomas Hobbes (1588-1679) telah tenggelam dalam perdebatan mengenai perang sipil dan revolusi ketika menulis buku yang berjudul “*The Leviathan*” pada tahun 1651. Hobbes dalam pandangannya menjelaskan bahwa demi menciptakan fungsi sosial yang ideal diperlukan adanya pemerintahan yang kuat. Tanpa pemerintahan yang kuat—dibiarkan dalam sebuah negara yang alami—maka kehidupan mereka akan terpicil, miskin, rapi, kasar, dan tidak panjang umur. Meskipun jika kepentingan pribadi masyarakat dapat ditekan, pemerintah yang kuat tetap dibutuhkan demi terciptanya fungsi sosial ideal. Perdebatan muncul hingga mencapai puncaknya pada konflik berikutnya dalam Revolusi Rusia dan Perancis; dan menciptakan keadaan yang banyak menjadi perdebatan hingga sekarang, yaitu demokrasi.

⁹ Soekanto dan Sulistyowati, *Sosiologi...*, hlm. 278.

¹⁰ Ken Plummer, *Sociology The Basic*, terj., Nanang Martono dan Sisworo, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), hlm. 45.

Mengamati secara mendasar kemunculan konflik di tengah-tengah kehidupan sosial, Plummer¹¹ menegaskan bahwa embrio kemunculannya ada di setiap jenjang kehidupan bermasyarakat. Dalam kehidupan masyarakat, konflik akan muncul karena hakikat dasar dari penciptaan manusia itu sendiri adalah perbedaan. Aneka ragam kehidupan secara hakikat menjadi dasar faktual bahwa konflik itu akan muncul dan terjadi dalam kehidupan sosial. Fakta ini diketengahkan melalui sistematika berikut:

Kepentingan-Kepentingan Pokok Dalam Konflik Dan Perebutan Kekuatan Yang Terjadi Di Dalamnya	Bentuk-Bentuk Stratifikasi
1. Ekonomi	1. Kelas, kasta, perbudakan, kesenjangan global
2. Kesukuan	2. Ras, rasialisme, rasisme
3. Jenis kelamin	3. Patriarki, tingkatan jenis kelamin, seksisme
4. Usia	4. Generasi dan pembagian usia
5. Bangsa dan negara	5. Penjajahan, pemusnahan terhadap suatu bangsa, an peperangan
6. Seksualitas	6. Heteroseksisme, homophobia
7. Kesehatan	7. Penyakit, kecacatan

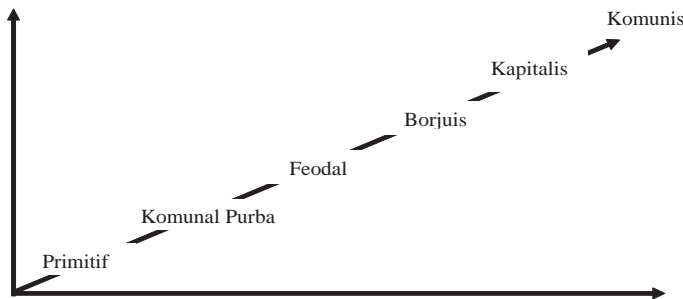
Hakikat sistematis dari analisis munculnya konflik sebagaimana dirumuskan oleh Plummer di atas menguatkan bahwa dasar alamiah dari perjalanan hidup manusia adalah diferensiasi dirinya dengan orang lain. Bersandar kepada perspektif ini dapat diungkapkan bahwa analisis Karl Marx¹² tentang dinamika perubahan sosial di masyarakat sebuah keniscayaan yang tiada bisa dinafikkan. Dalam bukunya “*The German Ideology*” Marx menjelaskan beberapa tahap perubahan sosial terutama terfokus pada kondisi material dan

¹¹ *Ibid*, hlm. 46.

¹² Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan Sosial*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2014), hlm. 46.

cara-cara produksi di satu pihak dan hubungan-hubungan sosial serta norma-norma pemilikan di lain pihak. Hakikat dari perubahan yang terjadi dalam kehidupan masyarakat ini juga menjadi satu dalil berarti dari embrio dasar kemunculan konflik itu sendiri.

Secara hakiki, Marx sangat tertarik dengan adanya unsur kemajuan dan konflik, serta menggunakannya untuk menerangkan proses perkembangan masyarakat melalui revolusi. Pencapaian terhadap tahap perubahan sosial ini memang dianalisisnya pada eksistensi yang lebih bersifat linear. Deskripsi tersebut digambarkannya secara sistematis sebagaimana tabel berikut:



Tahap Perubahan Sosial Linear Menurut Marx dalam Nanang Martono

Implikasi pemikiran materialisme historis Marx, menurut Martono¹³ adalah melihat struktur ekonomi sebagai awal kegiatan manusia. Struktur ekonomi adalah penggerak sistem sosial yang menyebabkan perubahan sosial, lingkungan ekonomi menjadi dasar segala perilaku manusia. Selanjutnya, Marx menyatakan bahwa setiap orang harus mencari penyebab perubahan di dalam cara-cara produksi masyarakat daripada ide-idenya. Marx kemudian memusatkan perhatian pada proses produksi yang dilakukan oleh manusia ditandai dengan hakikat infrastruktur dan superstruktur. Infrastruktur dalam masyarakat berwujud ekonomi. Superstruktur meliputi ideologi, hukum, pemerintahan, keluarga, dan agama.

¹³ *Ibid*, hlm. 45.

Konflik dalam Desain Pemikiran Karl Marx dan George Simmel

Berpijak kepada analisis Turner¹⁴ bahwa sejak tahun 1950-an, di saat pokok-pokok pemikiran Talcott Parsons runtuh, tradisi kritik mulai mengambil peranan signifikan dalam bangunan kajian sosial. Teori fungsional dalam kajian sosiologi sebagai varian pemikiran yang dibangun oleh Parsons dianggap sebagai salah satu penyebab munculnya realitas alamiah konflik dalam realitas sosial. Fakta ini pula yang dikemukakan oleh David Lockwood sebagaimana dijelaskan oleh Turner bahwa perspektif yang dibangun oleh Parsons dalam rangka menciptakan keseimbangan sosial *social equilibrium*, pada sisi yang lain telah menciptakan perseteruan konseptual dalam dunia sosial.

Perspektif keseimbangan sosial *social equilibrium* yang dibangun oleh Parsons bertitik-pijak pada beberapa prinsip dasar teoritis. Dasar pemikiran yang dikembangkan Parsons menurut Giddens dan Turner¹⁵ ditingkatkan metateori adalah integrasi antara metodologi ideografis, tipe-ideal, nomologis dan konstruktivis. Dalam menyimpulkan terhadap analisis pemikiran Parsons tersebut, Giddens dan Turner menjelaskan bahwa masing-masing dari bentuk prosedural tersebut dapat dianalisis dengan varian positivistik maupun idealistik. Langkah-langkah yang perlu diwujudkan sebagai kelanjutan dari kondisi ini adalah menempatkan penghubung antara metode-metode penjelasan kausal dan teleonomik positivistik, dengan metode-metode idealistik yang menyoroti aspek normatif dan dunia-kehidupan atau interpretasi rasional.

Idealitas dari model integrasi teoritis yang dibangun oleh Parsons di atas pada tingkatan yang berbeda ditolak eksistensinya oleh Marx. Marx berpendapat bahwa perubahan dalam masyarakat bertitik tolak dari hadirnya revolusi dalam kehidupan mereka. Fakta ini senada dengan pernyataan

¹⁴ Jonathan H. Turner, *The Structure...*, hlm. 78.

¹⁵ Anthony Giddens dan Jonathan Turner, *Social Theory Today (Panduan Sistematis Tradisi dan Tren Terdepan Teori Sosial)*, terj., Yudi Santoso, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015), hlm. 198.

Nisbet dalam Ekeh¹⁶ bahwa pada abad ke-19 terjadi reaksi yang cukup menekan terhadap realitas individualistik yang terjadi di Eropa. Para sosiolog dari Eropa berpikir secara fundamental bahwa pokok pengetahuan yang bisa direspon terhadap masalah kepentingan *order* dimulai dari runtuhnya rezim lama dan dihembuskannya semangat revolutif dalam demokrasi. Perubahan radikal yang muncul adalah timbulnya gerakan revolusi industri di Perancis.

Dalam mengembangkan model dari revolusi konflik antar kelas dan perubahan sosial, Marx dalam Turner¹⁷ mengabaikan sebuah sketsa bahwa organisasi sosial akan dipengaruhi oleh porsi dominan dari teori sosial kontemporer. Marx memulai kajiannya dari hal yang sederhana dan asumsi yang realitas yang umum; organisasi ekonomi, secara khusus pada pemilikan modal, determinasi organisasi dalam kepentingan organisasi. Struktur kelas dan bangunan keorganisasian, layaknya nilai budaya, kepercayaan, dogma agama, dan ide-ide sistematis lain, secara keseluruhan dari realitas yang ada menempati tingkatan tertinggi pada refleksi ekonomi bersandar kepada realitas sosial. Selanjutnya Marx menambahkan asumsi lain; dalam realitas sosial manapun yang berjalan, mengakar dalam organisasi ekonominya bahwa komunitas sosial yang memiliki otoritas tertinggi mereka akan seutuhnya mengendalikan revolusi konflik antar kelas. Kemunculan revolusi sebagai dinamika persinggungan kepentingan inilah, menurut Marx dijelaskan sebagai dialektika dan konseptualisasi dari proses pencapaian ideal ekonomi.

Revolusi dalam tingkatan dasarnya bersandar kepada manifestasi kontradiktif yang muncul para wilayah sosial. Mengenai konseptualisasi ini, kontradiksi dalam pandangan Martono¹⁸ merupakan fakta sentral mengenai segala sesuatu yang ada. Kontradiksi-kontradiksi ini kemudian melahirkan

¹⁶ Peter P Ekeh, *Social Exchange Theory; The Two Traditions*, (London: Heinemann Educational Books, 1974), hlm. 3.

¹⁷ Jonathan H. Turner, *The Structure...*, hlm. 79.

¹⁸ Nanang Martono, *Sosiologi Perubahan...*, hlm. 44.

sebuah hukum dialektika. Hukum dialektika menegaskan bahwa kontradiksi adalah inti segala sesuatu, baik di alam maupun dalam kehidupan manusia. Perkembangan masyarakat berlangsung sesuai dengan hukum dialektika yang terdiri atas tiga komponen: tesis, antitesis, dan sintesis. Dialektika dari hukum dasarnya diletakkan oleh Hegel berada pada dataran ide (pikiran). Hegel lebih menitikberatkan posisi dialektika pada dataran ide, sehingga secara alamiah dirinya memusatkan perhatian pada wilayah ide-ide masyarakat yang kreatif atau ekspresif: seni, pemikiran-pemikiran yang abstrak (terutama filosofi), dan agama. Oleh karena itu, Hegel disebut idealis: dirinya berpikir bahwa sejarah dan eksistensi manusia pada hakikatnya harus dipahami dalam hal perkembangan ide-idenya. Hal ini menjadi bertolak belakang dengan Marx yang menolak pandangan Hegel tersebut dan beralih mengikuti pandangan Engels. Menurut Marx kontradiksi (proses dialektika) harus juga terjadi dalam tingkat materi. Ide tidak mampu menggambarkan kenyataan empiris dalam masyarakat karena sifatnya abstrak. Marx menambahkan, sebenarnya yang mengubah masyarakat bukanlah ide, melainkan materi. Pandangan Marx ini dikenal dengan konsep materialisme historis. Materialisme historis memiliki pandangan bahwa perilaku manusia ditentukan oleh kedudukan materi, bukan pada ide karena ide adalah bagian dari materi.

Pemikiran Marx (1818-1883) mengenai perubahan sosial mendapat pengaruh dari Kant dan Hegel. Menurut Kant manusia berasal dari sebuah kesempurnaan, tapi kemudian masuk ke dalam dunia yang penuh keterbatasan, kotor, dan tidak suci. Menurut Hegel, kehidupan bergerak dari sesuatu yang tidak sempurna menuju kesempurnaan melalui kontradiksi. Setiap orang dapat mengkritisi suatu pernyataan dengan pemikiran lain berdasarkan temuan, pengamatan, dan landasan rasional yang berbeda. Kontradiksi pemikiran ini merupakan sesuatu yang wajar, dan bahkan dapat menghasilkan dinamika sosial yang dapat membimbing manusia mencapai pencerahan atau kesempurnaan pikiran

dan perbaikan tindakan yang terjadi secara sistematis dan transparan.¹⁹

Menganalisis kontradiksi yang terjadi dalam dinamika harmonisasi yang ditimbulkan oleh organisme sosial, Simmel menekankan pentingnya espektasi kompetisi di antara masing-masing unit sosial yang bergabung. Meskipun sejatinya kondisi yang akan berjalan diwarnai dengan rasa kasih di antara sesama dalam rangka mewujudkan hubungan sosial di tengah-tengah mereka. Bersandar kepada alasan inilah Simmel mengungkapkan konflik sebagai sebuah refleksi lebih luas daripada sekedar konflik kepentingan, namun yang terjadi menyangkut konflik yang dipijakkan dari munculnya perasaan. Konflik tersebut bisa saja berwajah kompetisi dalam cinta. Akan tetapi, di akhir dari semua simpulan yang dimunculkan oleh Simmel tersebut, dirinya mengukuhkan bahwa unsur dominan dari kemunculan konflik adalah timbulnya ketidakserupaan fakta dari faktor biologis yang harus dimunculkan oleh seorang pelaku.²⁰

Wallace dan Wolf²¹ menjelaskan bahwa Marx menekankan pentingnya pengejawantahan eksistensi teknologi dan pola kekayaan personal dalam rangka mengisi aspek-aspek dasariah kehidupan masyarakat pada situasi berlakunya suatu konflik. Namun, pada bagian yang lain penting untuk diingat bahwa kaum Marxian dan beberapa pemerhati terhadap konsep-konsep teoritis tentang konflik tidak sepatutnya terhadap perlunya penekanan unsur-unsur dimaksud. Dalam hal ini, Max Weber tetap menganggapnya perlu dihadirkan, namun hal itu hanya di beberapa sudut pandang saja. Perlu penguraian lebih jauh dalam rangka merumuskan analisa kritis terhadap perspektif Marx di atas. Bagian lain yang bisa dipahami dari perspektif yang dibangun oleh Marx pada kerangka pemikirannya tentang materi adalah klaim-klaim yang dibangun untuk menganalisis masa depan dan eksistensinya dengan kemungkinan kesempurnaan, nir-konflik, dan masyarakat komunis.

¹⁹ *Ibid*, hlm. 43.

²⁰ Jonathan H. Turner, *The Structure...*, hlm.

²¹ Ruth A. Wallace dan Alison Wolf, *Contemporary...*, hlm. 79.

Teori besar sosiohistoris Marx, yang sering disebut konsepsi sejarah materialis atau materialisme historis, bisa disimak dari perkataan Engels:

Sebab yang utama dan kekuatan penggerak terbesar dari semua peristiwa sejarah yang penting terletak pada perkembangan ekonomi masyarakat, pada perubahan-perubahan model produksi dan pertukaran, pada pembagian masyarakat dan kelas-kelas yang berlainan, dan pada perjuangan kelas-kelas ini melawan kelas yang lain.²²

Pertama kali Marx menguraikan teorinya, yang menjadi titik tolak dalam mengkaji karya-karya berikutnya, di *Die Deutsche Ideologie (Ideologi Jerman)* 1845-1846. Pernyataan yang terkenal namun sangat ringkas dari karya tersebut muncul dalam bagian pembukaan *Zur Kritik der politischen Okonomie* (1859) (*Kontribusi terhadap Kritik Ekonomi Politik*). Melalui karya tersebut Marx berpendapat bahwa struktur ekonomi masyarakat, yang ditopang oleh relasi-relasinya dengan produksi, merupakan pondasi riil masyarakat. Struktur ekonomi masyarakat ini merupakan dasar munculnya suprastruktur hukum dan politik, dan berkaitan dengan bentuk tertentu dari kesadaran sosial. Di sisi lain, relasi-relasi produksi masyarakat itu sendiri berkaitan dengan tahap perkembangan tenaga-tenaga produktif material (masyarakat). Dalam kerangka ini, model produksi dari kehidupan material akan mempersiapkan proses kehidupan sosial, politik dan intelektual pada umumnya. Seiring tenaga-tenaga produktif masyarakat berkembang, tenaga-tenaga produktif ini mengalami pertentangan dengan berbagai relasi produksi yang ada, sehingga membelenggu pertumbuhannya. Lalu mulaila suatu era revolusi sosial seiring dengan terpecahnya masyarakat akibat konflik, dan seiring dengan masyarakat menjadi—dalam bentuk yang hampir ideologis—sadar akan konflik ini dan memperjuangkannya. Konflik ini terselesaikan sedemikian rupa sehingga menguntungkan tenaga-tenaga produktif, lalu muncul relasi-relasi produksi

²² Adam Kuper dan Jessica Kuper, *The Social Sciences Encyclopedia*, terj. Haris Munandar, et.al., (Jakarta: Rajawali Pers, 2000), hlm. 620.

yang baru dan lebih tinggi yang persyaratannya telah matang dalam rahim masyarakat itu sendiri. Relasi-relasi produksi yang baru dan lebih tinggi ini mengakomodasi secara lebih baik keberlangsungan pertumbuhan kapasitas produksi masyarakat. Model produksi borjuis mewakili era progresif yang paling baru dalam formasi ekonomi masyarakat, tapi ini merupakan bentuk produksi antagonistik yang terakhir. Dengan matinya bentuk produksi tersebut maka prasejarah kemanusiaan sudah tamat.²³

Menurut Marx, kapitalisme adalah suatu sistem ekonomi yang memungkinkan beberapa individu menguasai sumber daya produktif vital, yang mereka gunakan untuk meraih keuntungan maksimal. Marx menyebut para individu ini sebagai kaum borjuis. Kaum borjuis mempekerjakan sekelompok orang yang disebut Marx sebagai golongan proletar. Golongan proletar ini memproduksi barang-barang yang oleh kaum kapitalis kemudian dijual di pasar untuk meraih keuntungan. Para kapitalis tersebut bisa memperoleh keuntungan karena mereka membayar buruh (golongan proletar) kurang dari nilai murni barang-barang yang dihasilkan. Jelaslah, dalam keyakinan Marx, bahwa keuntungan kapitalis tidak tumbuh hanya melalui proses penjualan barang semata, tetapi keuntungan itu berasal dari proses produksi yang dilakukan oleh kaum proletar. Sedangkan tindakan penjualan barang hanyalah upaya merealisasikan keuntungan tersebut, yang sebenarnya telah ada dalam penciptaan produk oleh buruh.²⁴

Konsep materialisme historis Marx mengungkapkan bahwa manusia tidak akan melepaskan apa yang telah mereka dapatkan. Dalam rangka mempertahankan 'buah peradaban', manusia akan mengubah cara-cara produksinya untuk mengakomodasi tenaga-tenaga produktif yang diperlukan dan mendorong kemajuan yang berkelanjutan. Kendati relasi-relasi produksi mempengaruhi momentum dan arah kualitatif perkembangan tenaga-tenaga produktif; tapi kapitalisme akan hancur oleh hasratnya sendiri untuk meletakkan masyarakat

²³ *Ibid*, hlm. 620.

²⁴ Stephen K. Sanderson, *Makrososiologi...*, hlm. 169.

pada tingkat produktif yang tidak pernah terbayangkan sebelumnya. Selain itu, konsepsi materialis Marx memberi penjelasan mengenai perkembangan tenaga-tenaga produktif, yang membayangkan—sebagai contoh—munculnya kapitalisme sebagai respons terhadap tingkat tenaga produktif pada awal mula terbentuk.²⁵

Kritik mendasar terhadap formulasi pemikiran yang dibangun oleh Marx dengan lokus pemikirannya materialisme historis disampaikan oleh Max Weber dalam karyanya “*The Protestant Ethic and the Spirit Capitalism*” (1905). Dalam karya ini, Weber membangun hipotesisnya bahwa materialisme historis marxian hanya menekankan pada satu sisi. Padahal seharusnya dibutuhkan penyeimbangan dengan lebih menekankan peranan faktor gagasan sebagai penyebab perubahan sejarah. Perhatian Weber terpusat kepada upaya memahami pertumbuhan sistem kapitalisme rasional di Barat. Dia menaruh perhatian pada determinasi: mengapa kapitalisme muncul di Barat dengan skala yang besar, sementara di dunia Timur keadaan begitu tenang dan tidak ada perkembangan. Weber sama sekali tidak mengesampingkan arti faktor-faktor ekonomi dalam masa transformasi di Barat, tetapi dia menekankan pada peranan Reformasi Protestan. Dia melihat reformasi sebagai suatu pendorong kritis, dan ia menarik kesimpulan bahwa kekosongan transformasi religius di Timur sebagai penghalang perkembangan kapitalisme di sana.²⁶

Di antara beberapa sosiolog populer, George Simmel (1858-1918) adalah salah seorang tokoh yang memiliki kepedulian terhadap pola pengungkapan umum atas perilaku masyarakat. Di saat, Marx dan Weber cenderung berkeinginan untuk memahami proses dari pembentukan sistem sosial, sementara itu, Simmel lebih berkonsentrasi pada pengembangan analisis tentang analisis matematis dalam wilayah sosial; mengumpulkan pernyataan tentang hubungan antar manusia dan perilaku sosial yang diperankan pada sejarah sosial itu sendiri. Simmel telah memberikan banyak

²⁵ *Ibid*, hlm. 621.

²⁶ *Ibid*, hlm. 181.

pengaruh kepada teoritis modern yang memiliki minat sama terhadap hubungan intrapersonal, termasuk juga teori tentang konflik, interaksionisme simbolik, teori perubahan sosial, strukturalisme, dan analisis jejaring sosial.²⁷

Pondasi Konflik Marx dan Simmel

Dalam dinamika perjalanan hidup manusia, dia dituntut menyadari secara mendasar atas perbedaan yang dimiliki. Manusia perlu menyadari kehidupannya di alam semesta yang plural. Pada kerangka dasar ini menjadi penting untuk mengurai secara seksama akan titik-titik perbedaan yang muncul di tengah-tengah kehidupan sosial. Plummer²⁸ mencatat bahwa di setiap tempat seseorang bisa menyaksikan perbedaan manusia yang berkembang menjadi perselisihan dan konflik, dan menguatkan perbedaan dalam struktur pembagian secara vertikal dan horizontal. Setiap masyarakat—manusia dan lainnya—dibedakan oleh pola-pola ketidaksetaraan. Semut memiliki kelompok pekerja bagi mereka; kera memiliki ritual perawatan; dan ayam memiliki cara untuk mematok ayam yang lain. Pada sebagian besar masyarakat yang bisa diamati, selalu ada sebagian kecil individu yang memiliki kedudukan yang tinggi dalam urutan kekuasaan, sementara massa ditempatkan pada kedudukan yang terendah. Beberapa dari mereka memiliki pola hidup yang istimewa dan selalu berkembang, beberapa ada yang memberontak, menolak atau mengelak; ada yang kehidupannya terbuang atau rusak. Memang, sejarah masyarakat manusia juga dapat dibaca sebagai sejarah miliaran orang yang akan tenang di kuburan mereka dengan kehidupan yang hampir menderita, dan mengalami ketidaksetaraan yang disebabkan oleh perbedaan yang diberikan kepada mereka yang oleh masyarakat tempat mereka dilahirkan. Masyarakat kemudian membangun pembagian sosial, secara hierarki dan membangun kesenjangan sosial yang terstruktur. Semua itu selalu akan terlihat, kaya dan miskin, pemilik budak dan budak, hitam dan putih, migran dan tuan rumahnya, orang berpendidikan dan orang bodoh, orang sakit dan orang sehat,

²⁷ Ruth A. Wallace dan Alison Wolf, *Contemporary...*, hlm. 86.

²⁸ Ken Plummer, *Makrososiologi...*, hlm. 203.

pria dan wanita, yang banci dan normal, yang mampu dan tidak mampu, teroris dan yang diteror, dan yang patologis dan normal.

Marx dalam Adisusilo²⁹ menjelaskan bahwa adanya pembagian kerja berarti adanya pertentangan kepentingan perorangan atau dan suatu keluarga dengan kepentingan bersama dari semua individu yang bergaul satu sama lain. Bagi Marx, kepentingan bersama itu tidak hanya berada dalam bayangan belaka melainkan sungguh hadir dalam kenyataan sebagai saling ketergantungan antarperorangan kepada siapa pekerjaan dibagi-bagikan. Marx menguatkan hakikat pembagian kerja sebenarnya berhubungan bahkan menyebabkan keterasingan manusia. Pembagian kerja mengasingkan manusia dari sasarannya sebab pembagian kerja bukanlah sifat sosial yang instrinsik pada kerja itu sendiri, melainkan muncul dari dorongan untuk menghasilkan dan menukar sebanyak mungkin barang, dengan kata lain muncul karena kecenderungan egoisme. Pada hakikatnya, manusia adalah makhluk sosial, juga dalam kegiatan produksinya, maka pertentangan antara kepentingan perorangan dengan kepentingan umum menyebabkan perpecahan dalam diri manusia sendiri.

Berpijak kepada abstraksi paradigma yang dibangun oleh Marx tentang determinasi dan munculnya banyak polemik sosial, Turner³⁰ mengukuhkan bahwa Marx tetap berasumsi bahwa solusi bisa diambil dalam rangka mencari alternatif terjadinya konflik dengan dibangunnya perspektif fungsional dalam teori Sosiologi. Hal ini pada akhirnya bisa dijadikan loncatan intelektual dalam dunia sosial. Teori yang dibangunnya tersebut disandarkan kepada beberapa pertimbangan berikut; 1) Hubungan sosial yang masih mengedepankan atribut sistematis, faktanya ia akan menimbulkan konflik kepentingan; 2) Sistem sosial yang berkembang di tengah-tengah kehidupan masyarakat akan memberikan dampak timbulnya konflik; 3)

²⁹ Sutarjo JR. Adisusilo, *Sejarah Pemikiran Barat dari Klasik sampai yang Modern*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), hlm. 250.

³⁰ Jonathan H. Turner, *The Structure....*, hlm. 50.

Konflik hakikatnya tidak terelakkan dan dapat menembus relung dari sistem sosial; 4) Konflik yang muncul di tengah kehidupan masyarakat bertujuan untuk menghadirkan bipolaritas dari perjumpaan banyak kepentingan; 5) Frekuensi dari kemunculan konflik bertitik pijak pada kelangkaan sumber daya tertentu terutama yang berkaitan dengan kekuasaan; dan 6) Konflik adalah unsur pokok yang memicu terjadinya perubahan dalam sistem sosial.

Pokok pikiran yang dibangun oleh Simmel tentang bagian dari teori konflik adalah titik tekan dirinya kepada konsepsi bahwa individu dan sosial memiliki pola keterhubungan di antara satu dengan lainnya. Dalam konsepsinya tentang konflik, Simmel menegaskan bahwa eksistensi individu seutuhnya membutuhkan interkorelasi dirinya dengan realitas sosial. Pada kesamaan kepentingan mereka bisa berjalan dengan dasar perbedaan kebutuhan dalam realitas sosial. Dalam kerangka ini Simmel menegaskan seutuhnya bahwa manifestasi konflik yang berjalan dalam kehidupan sosial merupakan sebuah kesejatan yang bisa dihadirkan demi menciptakan stabilitas sosial yang lebih baik. Simmel dengan tegas melalui analisis Wallace dan Wolf³¹ menegaskan bahwa eksistensi konflik harus diputus rantai “asumsinya” dengan usaha melakukan penyatuan sosial seraya menekankan bahwa setiap orang bisa berdiri bersama meskipun faktanya mereka memiliki kecenderungan berselisih dengan orang lain. Pada tingkatannya yang ekstrim, Simmel juga menekankan bahwa praktik sosial senantiasa akan menghasilkan keharmonisan, konflik, cinta, dan kebencian. Hal ini tentunya menjauhkan asumsi pribadi bahwa analisis tentang konflik hanya memperhitungkan kondisi konflik semata. Perspektif tentang konflik juga dibangun dalam rangka menyortir situasi yang berjalan dalam kehidupan sosial menuju ke arah pemahaman atas kontak sosial dan implikasi alamiah dari konflik yang berjalan.

³¹ Ruth A. Wallace dan Alison Wolf, *Contemporary...*, hlm. 86.

Konklusi atas Pemikiran Marx dan Simmel

Berpijak kepada analisis Turner³² atas pemikiran Marx dan Simmel, dirinya menyimpulkan bahwa keduanya mengungkapkan konflik sebagai realitas yang bisa menembus dan menyusup ke dalam sistem sosial. Marx menjelaskan tentang eksistensi konflik yang bisa memecah sistem sosial, sementara itu, Simmel menyimpulkan bahwa konsekuensi dari konflik adalah integrasi sosial. Dalam simpulannya, Marx menjelaskan bahwa konflik dapat menciptakan akselerasi sosial, adapun Simmel mempertanyakan tentang manifestasi dari hasil yang bisa diwujudkan ketika konflik dimunculkan

Dualisme persepsi yang dibangun oleh kedua tokoh ini sejatinya menjadi bahan analisis bersama bahwa keduanya sedang membangun kepentingannya masing-masing. Mustahil dinafikkan bahwa bipolaritas argumentasi konflik ini juga menjadi asas dasar guna menjelaskan bahwa secara eksistensial keduanya sedang "berkonflik" dalam merumuskan sistematika mendasar tentang konflik itu sendiri.

Simmel dalam upaya objektifnya menjelaskan manifesto konflik dalam kehidupan masyarakat tidak lain menyandarkan konflik itu sendiri sebagai pola interaksi antara satu individu dengan lainnya. Dirinya mencatat bahwa dialektika yang terjadi di tengah-tengah kehidupan masyarakat bukanlah kontradiksi, melainkan sebuah upaya untuk menciptakan konklusi solutif bagi keberlanjutan masyarakat itu sendiri. Mengutip pernyataan³³ keduanya menyimpulkan bahwa menurut Simmel, masyarakat merupakan suatu proses yang berjalan dan berkembang terus. Masyarakat ada di mana individu mengadakan interaksi dengan individu-individu lainnya. Interaksi timbul karena kepentingan-kepentingan dan dorongan tertentu.

Sementara itu, Adisusilo³⁴ menjelaskan bahwa manifesto konflik dalam pandangan Marx ditujukan untuk menciptakan komunitas sosial baru. Dalam hal ini Marx menguatkan bahwa

³² Jonathan H. Turner, *The Structure...*, hlm. 89.

³³ Soekanto dan Sulistyowati, *Sosiologi...*, hlm. 356.

³⁴ Sutarjo JR. Adisusilo, *Sejarah...*, hlm. 260.

jika masyarakat komunis telah terwujud, maka tidak akan ada lagi kelas-kelas dalam masyarakat. Akan tetapi, dalam perkembangannya, hal ini secara niscaya menjadi bertolak belakang dengan fakta sejarah yang telah membuktikan bahwa dalam masyarakat komunis dewasa ini (antara 1917 sampai runtuhnya Uni Soviet 1990) pun muncul kelas baru yaitu para penguasa yang menamakan dirinya pemimpin kaum proletar. Marx juga berpendapat bahwa dalam masyarakat komunis, negara dengan sendirinya akan lenyap mengingat negara hanya alat penindasnya kaum kapitalis terhadap kaum proletar atau kelas lain. Pandangan Marx ini menurut Adisusilo bukan saja dalam kenyataan dewasa ini tidak terbukti, tetapi secara teoritis pengandaianya memang salah.

Sebagai kritik lain atas pemikiran Marx, Adisusilo³⁵ menguraikan jika adanya negara tidak dapat dihindari, maka itu berarti masyarakat tanpa kelasnya Marx, tanpa paksaan, tanpa pembagian kerja, adalah utopis belaka. Lebih lanjut adanya masyarakat tanpa kelas sebagai keharusan terbebasnya kaum proletar dan penindasan tidaklah satu-satunya alternatif. Dalam kenyataan masyarakat yang bercirikan liberal-kapitalis dalam perkembangannya ternyata telah mengubah sifat dan kedudukan kaum buruh (proletar). Kaum buruh menurut Marcuse sebagaimana dijabarkan oleh Adisusilo tidak lagi menjadi “*agents of historical (transformation)*”, malah sebaliknya ikut mempertahankan “*institutional status quo*”. Kaum buruh tidak lagi revolusioner dan aktif tetapi telah pasif dan reseptif serta menjadi kompromistis. Buruh dan majikan bisa berdamai dan mencapai kompromi dalam masyarakat industri kapitalistis.

Dialog pemikiran kedua tokoh yang telah menguraikan perwujudan konflik dalam kehidupan sosial dengan berbagai afiliasi yang disampaikan oleh keduanya menjadi dasar pemicu bahwa eksistensi sosial kemasyarakatan berjalan di antara kepentingan dan kesepakatan bersama. Mustahil menafikkan bahwa realitas sosial itu bersandar kepada interaksi bersama yang berimplikasi kepada kompromisasi

³⁵ *Ibid*, hlm. 260

sosial atau eksistensinya akan berjalan di antara kontradiksi dengan munculnya solusi sosial yang lain dalam kehidupan bermasyarakat.

Simpulan

Deskripsi tentang konflik dari beberapa lokus pemikiran yang dibangun oleh Marx dan Simmel di atas memebrikan peta dasar bahwa eksistensi konflik itu bisa bermuara kepada perspektif konflik kepentingan dan juga bisa berpola sebagai sebuah interaksi. Bipolaritas dari hakikat konflik ini memberikan peneguhan kepada segenap pengkaji sosial bahwa konflik itu bisa dihadirkan sebagai aspek pemicu untuk menciptakan status sosial baru dan bisa juga dirancang untuk menghasilkan keseimbangan sosial *social equilibrium* lain.

Kedua pemikiran yang dibangun oleh Marx dan Simmel memberikan analisis berbeda guna melihat perwujudan konflik bagi kehidupan sosial. Marx lebih menekankan konflik sebagai sebuah dialektika demi menciptakan status sosial baru dengan dasar argumentasinya tentang materialisme historis. Sementara itu, Simmel menyampaikan bahwa manifestasi konflik dalam kehidupan bersama demi mencari titik-titik kompromistis bagi keberlangsungan sosial itu sendiri.

Membaca secara seksama analisis kedua tokoh tersebut sebagai kerangka dasar untuk memotret fenomena konflik dalam kehidupan sosial, menjelaskan bahwa bipolaritas dari konflik adalah keniscayaan. Kesadaran akan bipolaritas dari keduanya ini akan mengilhami segenap analisis para ahli guna menempatkan dan memberikan posisi *positioning* yang tepat terhadap fenomena sosial yang dikaji.

DAFTAR PUSTAKA

- Adisusilo, JR, Sutarjo, *Sejarah Pemikiran Barat dari Klasik sampai yang Modern*. Jakarta: Rajawali Pers, 2013.
- Ekeh, Peter P., *Social Exchange Theory; The Two Traditions*. London: Heinemann Educational Books, 1974.

- Jones, Pip, *Pengantar Teori-Teori Sosial dari Teori Fungsionalisme hingga Post-Modernisme*, terj., Achmad Fedyani Saifuddin. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2009.
- Giddens, Antony dan Jonathan Turner, *Social Theory Today (Panduan Sistematis Tradisi dan Tren Terdepan Teori Sosial)*, terj., Yudi Santoso, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2015.
- Kuper, Adam dan Jessica Kuper, *The Social Sciences Encyclopedia*, terj., Haris Munandar, et.al., Jakarta: Rajawali Pers, 2000.
- Plummer, Ken, *Sociology The Basic*, Diterjemahkan oleh Nanang Martono dan Sisworo. Jakarta: Rajawali Pers, 2013.
- Sanderson, Stephen K., *Makrososiologi*, terj., Farid Wajidi dan S. Menno, Jakarta: Rajawali Pers, 2011.
- Soekanto dan Sulistyowati, *Sosiologi Pendidikan*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2014.
- Turner, Jonathan H., *The Structure of Sociological Theory*, Illinois: The Dorsey Press, 1975.
- Wallace, Ruth A, dan Alison Wolf, *Contemporary Sociological Theory Continuing the Classical Tradition*, New Jersey: Englewood Cliffs, 1995.

PEMIKIRAN TEOLOGI HASSAN HANAFI

Riza Zahriyal Falah dan Irzum Farihah

STAIN Ponorogo & STAIN Kudus

Email: rizazahriya@gmail.com dan irzumfarihah@gmail.com

ABSTRACT

Theology is a religion foundation, meanwhile theological thought of theologian will give significantly to its adherents in concrete life. As a religion foundation, theology will be the base for someone behave and motivation in their life. So it would be needed the concept theology, which is not only teosentris, but also anthropocentric. Hassan Hanafi to try to interpret a theology postulate from Al-Qur'an and Sunnah, with the dialectic thought method, phenomenology, and hermeneutic. Theology postulation is no longer be utilized by Hassan Hanafi to prove to the Greatest and sainthood of God, but used as a requirement for people to be put into practice the concept of postulate in the real life. The concept anthropocentric attributes that is reinforced by the theologians in contemporary era such as Muhammad Abduh, M. Iqbal, Fazlur Rahman, Murtadha Mutahhari. Theology reconstruction from Hassan Hanafi teosentric to anthropocentric attributes that applied in "Kiri Islam" movement, has inspired many people to think again about theology thought, which has a positive contribution in the behavior of the nation.

Keywords: *Theology, teosentris, anthropocentric attributes*

ABSTRAK

Teologi merupakan pondasi sebuah agama, sedangkan emikiran Teologi dari seorang ahli teolog akan memberikan efek yang signifikan kepada penganutnya dalam kehidupan konkret. Karena sebagai pondasi agama tadi, teologi akan menjadi dasar berperilaku dan penyemangat kehidupan seseorang. Maka dibutuhkan konsep teologi yang tidak hanya teosentris, namun juga antroposentris. Hasan Hanafi mencoba menafsirkan kembali dalil-dalil teologi dalam al-Qur'an dan Sunnah, dengan metode pemikiran dialektika, fenomenologi, dan hermeneutik. Dalil-dalil teologi tidak lagi dipergunakan Hasan Hanafi untuk membuktikan ke-Maha-an dan kesucian Tuhan, namun digunakan sebagai tuntutan kepada manusia untuk dapat mengamalkan konsep dari dalil-dalil tersebut dalam kehidupan nyata. Konsep antroposentris inilah yang ditekankan oleh para teolog di era kontemporer seperti Muhammad Abduh, M. Iqbal, Fazlur Rahman, Murtadha Mutahhari dan lain-lain. Rekonstruksi Teologi Hasan Hanafi dari teosentris ke antroposentris yang diejawentahkan dalam gerakan "Kiri Islam", telah menginspirasi banyak orang untuk memikirkan kembali pemikiran teologi yang mempunyai kontribusi positif dalam perilaku kehidupan umat Islam.

Kata kunci: *Teologi, teosentris, antroposentris*

Pendahuluan

Teologi berhubungan erat dengan sikap dan perilaku orang-orang meyakini. Karena konsep teologi yang diyakini oleh seseorang akan menjadi dasar dalam menjalani kehidupannya. Seperti misalnya kaum Jabariyyah (*fatalism*) yang meyakini bahwa manusia tidak mempunyai kemampuan untuk menghasilkan suatu perbuatan tertentu, membuat tingkah laku mereka dalam keseharian lebih banyak mengandalkan tawakkal dan menyedikitkan untuk ikhtiyar. Teologi Islam yang dianut oleh mayoritas umat Islam saat ini menurut Hassan Hanafi belum bisa mengantarkan umat Islam kepada keyakinan atau

pengetahuan yang meyakinkan tentang Tuhan dan wujud-wujud spiritual lainnya, tetapi baru pada tahap mendekati keyakinan.¹ Selain itu menurutnya, konsep-konsep teologi yang dianut umat Islam saat ini lebih berisi konsep-konsep yang melangit dan ide-ide kosong, bukan ide-ide konkret yang bisa membangkitkan dan menuntun umat untuk menjalani kehidupan nyata dan seakan konsep-konsep tersebut seperti asing bagi dirinya sendiri dan orang banyak.²

Kenyataannya, konsep-konsep teologi yang berkembang hanya digunakan untuk mempertahankan dogma-dogma yang bersifat teosentris daripada mendiskusikan masalah-masalah yang berkaitan dengan kehidupan individu dan sosial manusia yang bersifat antroposentris. Kalau melihat kembali kepada sejarah masa lalu, dan bisa jadi juga terjadi pada saat ini, pemikiran teologi kerap dijadikan persembahan kepada penguasa untuk melanggengkan kekuasaan sehingga tidak jarang terjadi pemaksaan dan pertumpahan darah dalam perjalanannya. Padahal seharusnya pemikiran teologi bisa menjadi konsep-konsep yang membebaskan manusia dan menjadi dasar utama motivasi manusia kearah kemandirian, kesadaran dan kemajuan.

Sekilas Biografi Hassan Hanafi

Hassan Hanafi lahir di kota Kairo, Mesir pada tahun 13 Februari 1935, berdarah Maroko. Kakeknya berasal dari Maroko dan neneknya dari kabilah Bani Mur yang diantaranya menurunkan Bani Gamal Abdul Nasser, presiden Mesir kedua. pada saat berusia 5 tahun, Hassan Hanafi sudah hafal Al-Qur'an.³

Pendidikannya diawali di pendidikan dasar, tamat tahun 1948, kemudian di Madrasah Tsanawiyah *Khalil Agha*, Kairo, selesai tahun 1952. Selama di Tsanawiyah, Hanafi sudah aktif

¹ A. Khudori Sholeh, *Filsafat Islam* (Sleman: Ar-Ruzz Media, 20014), hlm. 63.

² Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi, dan Pembangunan* (Jakarta: P3M, 1991), hlm. 408-409.

³ Achmad Baidlowi, "Tafsir Tematik Menurut Hassan Hanafi", dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 10, No. 1, Januari 2009 (Yogyakarta: Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga), hlm. 38.

mengikuti diskusi-diskusi kelompok Ikhwanul Muslimin, sehingga dia paham tentang pemikiran yang dikembangkan dan aktivitas-aktivitas sosial yang dilakukan oleh organisasi tersebut. Selain itu ia juga mempelajari pemikiran-pemikiran sayyid Quthb (1906-1966) tentang keadilan sosial dan keislaman. Hanafi memperoleh gelar sarjana mudanya dari Universitas Kairo, Jurusan Filsafat Fakultas Adab tahun 1956. Kemudian ia melanjutkan ke Universitas Sorbonne Perancis dengan konsentrasi kajian pemikiran Barat modern dan pra-modern.

Selama di Perancis, Hanafi mendalami berbagai disiplin ilmu. Ia juga mendalami beberapa metode berfikir, mulai dari pemikiran fenomenologi Husserl (1859-1938) yang mengakui kebenaran empiris, kebenaran teoritis (akal) dan kebenaran nilai. Kemudian ia juga mendalami pemikiran pembaruan dan sejarah filsafat Jean Guilton (1901-1999), sampai analisis kesadaran Paul Ricoeur (1913-2005), pemikiran Louis Massignon (1883-1962) dalam bidang pembaruan.⁴ Perjalanan Ilmiah Hanafi selama di Perancis berlangsung selama kurang lebih 10 tahun yang membuatnya memiliki kesan abadi pada perkembangan intelektualnya yang membuatnya berucap “ituah barat yang aku pelajari, aku cintai, aku kritik dan akhirnya aku benci.”⁵ Namun, walaupun dikemudian hari ia mengkritik dan bahkan menolak barat, tetapi tidak bisa dipungkiri bahwa ide-ide liberalisme barat, demokratisasi, rasionalisme, dan pencerahannya telah merasuk dan mempengaruhi pemikiran-pemikiran hanafi. Pada tahun 1966 ia berhasil menyelesaikan program Master dan Doktoralnya.

Karier Hanafi di dunia intelektual dimulai pada tahun 1967 ketika diangkat menjadi Lektor, kemudian Lektor Kepala (1973), Profesor filsafat (1980) pada jurusan Filsafat Universitas Kairo serta disertai jabatan sebagai ketua Jurusan Filsafat pada universitas yang sama. Selain itu, ia juga aktif di beberapa negara dan perguruan tinggi internasional sebagai dosen tamu, seperti

⁴ A. Khudori Sholeh, *Filsafat Islam*.....hlm. 65.

⁵ M. Ridlwan hanbali, “Hassan Hanafi: dari Islam Kiri, Revitalisasi Turats hingga Oksidentalisme” dalam M. Aunul Abied (ed). *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 218.

di Perancis (1969), Belgia (1970), Temple University Philadelphia AS (1971-1975) Universitas Kuwait (1979), dan Universitas Fez Maroko (1982-1984). Selanjutnya diangkat sebagai guru besar pada Universitas Tokyo (1984-1985), di Persatuan Emirat Arab (1985) dan menjadi penasihat program di Universitas PBB di Jepang (1985-1987).⁶ Di samping menggeluti dunia akademik, Hanafi juga aktif dalam organisasi kemasyarakatan, seperti Persatuan Masyarakat Filsafat Mesir sebagai sekretaris umum, anggota Ikatan Penulis Asia-Afrika, dan wakil presiden Persatuan Masyarakat Filsafat Arab. Pemikirannya tersebar di dunia Arab dan Eropa. Tahun 1981, ia memprakarsai sekaligus menjadi pimpinan redaksi Jurnal Ilmiah *al-Yasar al-Islami* (Kiri Islam). Pemikirannya dalam jurnal tersebut memancing reaksi keras dari penguasa Mesir saat itu, Anwar Sadat (1918-1981), sehingga menyeret Hanafi mendekam dalam penjara. Sejak saat itu, jurnal *al-Yasar al-Islami* tidak pernah terbit lagi. Namun pemikiran *al-Yasar al-Islami* tidak pernah hilang dikalangan umat Islam, bahkan menjadi kajian yang menarik dan layak untuk diteliti dan dikembangkan.

Seperti yang telah diungkap di atas, meskipun Hanafi menolak dan mengkritik Barat, namun ide-ide Barat telah mempengaruhi pemikirannya. Oleh karena itu Kazuo Shimogaki dalam bukunya "Kiri Islam" mengatakan bahwa Hanafi adalah seorang modernis-liberal, seperti Luthfi Asy-Sayyid, Taha Husain, dan Al-Aqqad.⁷ Salah satu keprihatinan Hanafi adalah bagaimana melanjutkan proyek yang didesain untuk membuat dunia Islam bergerak menuju pencerahan yang menyeluruh. Hanafi melihat umat Islam pada masa itu berada dalam ketidakbebasan, keprihatinan dan berada dalam bayang-bayang negara Barat.

Ada faktor internal dan eksternal yang menyebabkan umat Islam berada dalam situasi seperti itu.⁸ Faktor internal

⁶ Keberangkatan Hanafi ke Amerika sebagai dosen tamu dikarenakan perselisihannya dengan Anwar Saddat yang memaksanya meninggalkan Mesir. AH. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam* (Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998), hlm. 16.

⁷ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*, terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula (Yogyakarta: LkiS, 2012), hlm. 5.

⁸ A. Khudori Sholeh, "Mencermati Hermeunetika Humanistik

yang pertama adalah dari sisi metode tafsir, disebabkan adanya metode interpretasi yang lebih banyak bersifat tekstual, terutama oleh kaum Hambali seperti banyak terjadi di Mesir pada saat itu. Meskipun Al-Qur'an menyangkut yang nyata, metafor, fenomena dan interpretasi, *muhkam* dan *mutasyabihat* dan seterusnya, kaum Hambali hanya mengambil satu sisi saja dari aspek kitab suci tersebut dan tidak mendialogkan teks dengan teks atau teks dengan realitas, sehingga hanya mengarah kepada pendalaman eksistensi teks, bukan esensinya.⁹ Kedua sisi pemikiran, bahwa rasionalitas tidak digunakan pada posisi netral, kritis dan digunakan sebagai sarana dialog, melainkan digunakan pada posisi kontradiktif, perselisihan dan justifikasi, sehingga tidak memberikan kemajuan, penemuan baru dan kedewasaan berfikir bagi masyarakat Islam. Ketiga sisi Teologi yang dianut umat Islam cenderung bersifat deterministik, sentralistik dan otoriter, sehingga memunculkan ide tentang penguasa tunggal, penyelamat agung dan ketundukan pada penguasa. Sehingga tidak jarang konsep-konsep teologi yang ada malah dimanfaatkan oleh penguasa untuk melegalisasi kezaliman dan kesewenang-wenangan dengan atas nama Tuhan dan pelayan umat (*khadim al-umat*). Selain itu, konsep-konsep teologi terlalu teosentris, tidak berkaitan dengan problem kemanusiaan, sehingga tidak memberi kontribusi yang positif bagi kehidupan umat Islam. Keempat sisi sosial budaya, masyarakat muslim kebanyakan dalam kondisi terbelakang, tertindas dan jauh dari kemajuan peradaban. Hal ini memang tidak bisa dipungkiri, tidak hanya umat Islam di Afrika saja, tetapi juga hampir seluruh umat Islam di dunia berada dalam situasi seperti ini. Sedangkan faktor eksternal adalah dari luar

Hassan Hanafi”, dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 11, No. 1, Januari 2010 (Yogyakarta: Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga), hlm. 44.

⁹ Kritik terhadap metode penafsiran klasik juga dilakukan oleh beberapa pembaharu seperti Muhammad Iqbal dan Fazlur Rahman. Keduanya menginginkan penafsiran atas teks Al-Qur'an haruslah berorientasi pada tindakan positif dan sesuai dengan kebutuhan nyata umat Islam dalam kehidupan praktis, sehingga bisa membawa umat Islam kepada kemajuan bukan keterkungkungan. Ahmad Amir Aziz, *Pembaruan Teologi: Perspektif Modernisme Muhammad Abduh dan Neo-Modernisme Fazlur Rahman* (Yogyakarta: Teras, 2009), hlm. 71-72.

dunia Islam berupa ancaman kolonialisme, imperialisme, zionisme dan kapitalisme dari barat. Hanafi mengingatkan bahwa ancaman Barat yang paling penting bukan dari sisi ekonomi atau politik, tetapi dari sisi kultural. Imperialisme, kolonialisme dan kapitalisme pada akhirnya menghancurkan kebudayaan asli umat Islam, sehingga umat Islam akan kehilangan jati diri dan kebudayaannya sendiri.¹⁰

Memperhatikan kondisi umat Islam dan pengaruh Barat yang semakin tidak terbendung, Hanafi mengusulkan gerakan yang revolusioner, "Kiri Islam" (*al-Yasar al-Islami*) dengan tiga pilar pokok dalam rangka mewujudkan kebangkitan Islam, revolusi Islam (revolusi tauhid) dan kesatuan umat, yaitu *pertama* revitalisasi khazanah Islam klasik. Hanafi menekankan perlunya rasionalisme dalam revitalisasi ini. Rasionalisme merupakan keniscayaan untuk kemajuan dan kesejahteraan muslim serta untuk memecahkan situasi kekinian di dalam duni Islam. *Kedua* adalah perlunya menentang peradaban barat. Seperti disebutkan di atas, Hanafi mengingatkan pembacanya akan bahayanya kebudayaan barat yang hegemoninya bisa menghilangkan kebudayaan bangsa-bangsa lain di dunia, tidak terkecuali kebudayaan umat Islam. Sebagai langkah ini, ia mengusulkan "oksidentalisme" sebagai lawan dari "orientalisme" untuk mengakhiri mitos peradaban barat. *Ketiga* adalah analisis atas realitas dunia Islam. Untuk analisis ini, ia mengkritik metode tradisional yang bertumpu pada teks (*nash*), dan mengabaikan realitas. Ia mengusulkan metode tertentu, agar realitas dunia Islam bisa berbicara bagi dirinya sendiri.¹¹ Ancaman kapitalisme, imperialisme, dan zionisme barat yang terus membayangkan-bayangi, bahkan sudah mencengkeram kuat di dunia Islam sehingga memunculkan kemiskinan, ketertindasan, keterbelakangan dikalangan umat Islam, membutuhkan perhatian serius agar umat Islam bisa bangkit kembali seperti terdapat dalam lintasan sejarah, dimana umat Islam menjadi pusat peradaban dunia.

Metode Pemikiran Hassan Hanafi

Semua umat Islam percaya bahwa ajaran Islam adalah

¹⁰ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam*.....hlm. 15.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 9.

suatu norma yang dapat diadaptasi oleh bangsa apa saja dan dalam waktu yang kapan saja (*sholikh likulli zaman wa makan*). Ajaran Islam itu bersifat universal dan tidak bertentangan dengan rasio. Semua muslim harus selalu membangun peradaban dengan kepercayaan itu dan harus selalu bertumpu pada pesan-pesan abadi.¹² Persoalannya, bagaimana kita mesti mendekati dan mengkaji aspek-aspek peradaban, kesejarahan, politik, ekonomi, dan sosial dunia Islam yang dibangun di atas universalitas itu?.

Ajaran inti Islam adalah tauhid. Tauhid adalah basis Islam. Hanafi beranggapan, untuk membangun kembali peradaban Islam tidak bisa tidak dengan membangun kembali semangat tauhid itu.¹³ Tauhid adalah pandangan dunia, asal seluruh pengetahuan.¹⁴ Oleh karena itu kita harus mengkaji konsep tauhid dan kita akan melihat bagaimana pandangan dunia tauhid itu berfungsi untuk membangun dunia Islam. Kita berupaya menemukan bahwa tauhid adalah pemikiran yang seluruhnya mempunyai kaitan yang erat. Hanafi menegaskan bahwa membangkitkan semangat tauhid merupakan suatu keharusan. Tauhid di sini bukanlah pernyataan “keesaan Tuhan” sebagaimana dipahami umat Islam sebagai antitesis dari konsep Trinitas dalam agama Kristen.

Hasan Hanafi mengajukan konsep baru tentang konsep teologi Islam yang ilmiah dan membumi sebagai alternatif atas kritiknya bahwa teologi tidak ilmiah dan melangit. Tujuannya sudah barang tentu untuk menjadikan teologi tidak sekadar sebagai dogma keagamaan yang kosong tanpa makna, tetapi menjelma sebagai ilmu tentang perjuangan sosial, menjadikan keimanan berfungsi secara aktual sebagai landasan etik dan

¹² Mungkin timbul pertanyaan “mengapa peradaban Islam menjadi lemah dibandingkan peradaban Barat?, padahal Islam percaya dengan konsep ajaran universal”. Al-Afghani mencoba menjawab pertanyaan ini “Kristen berkembang pesat karena gereja berkembang di dalam tembok imperium Romawi dan bekerja sama dengan penyembah berhala. Umat Islam lemah karena kebenaran Islam telah dibusukkan oleh kesalahan-kesalahan turun temurun. Kristen kuat karena mereka tidak sungguh-sungguh Kristen, Islam lemah karena mereka tidak sungguh-sungguh Islam. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age* (London: Cambridge University, 1986), hlm. 129)

¹³ Kazuo Shimogaki, *Kiri Islam.....*hlm. 18.

¹⁴ Murtadha Mutahhari, *Fundamentalis of Islamic Thought* (Berkeley: Mizan, 1985), hlm. 67.

motivasi tindakan manusia. Karena itu gagasan Hanafi berkaitan dengan teologi adalah berusaha untuk mentransformasikan teologi tradisional yang bersifat teosentris menuju antroposentris, dari Tuhan di langit kepada manusia di bumi, dari tekstual ke kontekstual, dari teori kepada tindakan, dari takdir terkungkung kepada takdir kebebasan. Pemikiran ini setidaknya didasari oleh dua alasan, pertama kebutuhan adanya sebuah ideologi dan teologi yang jelas dan konkrit ditengah pertarungan ideologi-ideologi global. Perlunya bangunan teologi yang bukan hanya bersifat teoritik, namun juga praktis yang bisa melahirkan gerakan dalam sejarah.¹⁵

Hanafi menawarkan dua teori yang ia gunakan untuk mengatasi kekurangan teologi klasik yang bersifat teosentris.¹⁶ *Pertama*, analisa bahasa. Bahasa dan istilah-istilah dalam teologi klasik adalah warisan umat Islam terdahulu yang seolah-olah menjadi doktrin yang khas yang sudah paten dan tidak bisa diganggu gugat. Menurut Hanafi, istilah-istilah dalam teologi sebenarnya tidak hanya mengarah kepada yang transenden dan gaib, tetapi juga mengungkap tentang sifat-sifat dan metode keilmuan, yang empirik-rasional seperti iman, amal, dan imamah, atau yang historis seperti nubuwah dan juga yang metafisis seperti Tuhan dan akhirat. *Kedua*, analisa realitas sosial. Analisis ini diperlukan untuk mengetahui latar belakang historis-sosiologis munculnya teologi di masa lalu dan bagaimana pengaruhnya bagi kehidupan masyarakat atau penganutnya. Selanjutnya analisa realitas sosial digunakan untuk menentukan arah dan orientasi teologi kontemporer.

Untuk melandingskan dua tawarannya tersebut, Hanafi menggunakan tiga metode berfikir, dialektika, fenomenologi, dan hermeunetik.¹⁷ Dialektika adalah metode pemikiran yang didasarkan pada asumsi bahwa proses perkembangan sejarah terjadi lewat konfrontasi dialektis saat tesis melahirkan antitesis dan selanjutnya melahirkan sintesis. Fenomenologi merupakan gagasan Husserl (1859-1938) yang merupakan metode berfikir

¹⁵ AH. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam*.....hlm. 50.

¹⁶ Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi, dan Pembangunan*.....hlm. 408-409.

¹⁷ A. Khudori Sholeh, *Filsafat Islam*.....hlm. 67.

untuk mencari hakikat sebuah fenomena atau realitas. Hakikat fenomena dapat dicapai menurut Husserl melalui tiga tahap reduksi, pertama reduksi fenomenologis, yaitu suatu objek dipandang apa adanya tanpa ada prasangka. Kedua reduksi eidetik, yaitu menyaring segala sesuatu yang bukan menjadi hakikat objek, untuk mencari dan mengenal fundamental struktur dari objek. Ketiga reduksi transendental, yaitu kesadaran murni, agar dengan objek tersebut seseorang bisa mencapai dirinya sendiri atau bagaimana ide atau gagasan tentang objek tersebut bisa dilaksanakan dalam upaya untuk kebaikan dan kesempurnaan hidup subjek.¹⁸ Hanafi menggunakan fenomenologi untuk menganalisis, memahami, dan memetakan realitas-realitas sosial, politik, ekonomi, realitas dunia Islam, dan relitas tantangan barat yang di atasnya dibangun sebuah revolusi. Sebagaimana kata-katanya “sebagai bagian dari gerakan Islam di Mesir, saya tidak punya pilihan lain kecuali menggunakan fenomenologi untuk menganalisis Islam di Mesir”.¹⁹ Dengan metode ini, Hanafi ingin realitas Islam berbicara sendiri mengenai kondisi mereka, Islam adalah Islam yang harus dilihat dari kacamata Islam, bukan kacamata barat.

Hermeneutik merupakan sebuah cara penafsiran terhadap teks atau simbol yang mensyaratkan adanya kemampuan untuk menafsirkan kondisi masa lalu yang tidak dialami kemudian dibawa pada masa sekarang. Aktifitas penafsirannya terdiri dari tiga segi yang saling berhubungan, teks, perantara/penafsir dan penyampaian kepada audiens. Orang yang melakukan hermeneutik harus mampu menangkap pesan-pesan yang terdapat dalam teks dan mengenal lingkungan dan masyarakatnya.²⁰ Hanafi menggunakan metode hermeneutik untuk membumikan gagasan teologinya yang bersifat antroposentris, dari teks ke konteks, dari langit ke bumi, dan dari teori ke praktek.

Pada tataran ini, Hanafi menggunakan metodologi yang lahir dari internal Islam, seperti metodologi *'aql* dan *naql*.

¹⁸ Joko Siswanto, *Sistem-Sistem Metafisika Barat* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 97-104.

¹⁹ AH. Ridwan, *Reformasi Intelektual Islam.....*hlm. 22.

²⁰ Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 31.

Selanjutnya, dalam rangka membangun kebebasan, Hanafi lebih banyak menggunakan rasionalisme Mu'tazilah daripada teori *kasb* Asy'ariyah dan Jabariyah. Begitu pula ia menggunakan ushul fiqh dalam mencari sebab-musabab sebuah hukum. Dari sela-sela ilmu ushul fiqh ini, Hanafi mengetahui masa lampau, masa kini dan masa depan kaum muslimin. Dari sinilah ia mengeksplorasi triangle teori kesadaran: (1) kesadaran historis untuk mengetahui validitas teks-teks historis melalui metode-metode transmisi, (2) kesadaran spekulatif untuk menginterpretasi teks-teks dan memahaminya melalui analisis bahasa, dan (3) kesadaran praksis untuk signifikansi nilai-nilai dalam kehidupan praksis. Konsekuensinya, adalah bahwa wahyu ditransformasikan ke dalam sistem-sistem ideal dunia dari celah-celah usaha dan tindakan manusia, tauhid akan disempurnakan sebagai praksis pada akhir tindakan, bukan dipermulaan, dan Tuhan lebih dekat pada proses "menjadi" daripada realitas "statis". Dengan demikian, Hanafi banyak memakai teori klasik yang berkembang dalam tradisi Islam, tentunya dengan kritisisme yang ketat.

Pandangan Tauhid Hassan Hanafi

Teologi sebagaimana sudah dibahas sebelumnya, bukan hanya membicarakan masalah keesaan Tuhan, namun juga membahas kondisi sosial umat Islam. Karena Islam adalah ajaran universal. Maka teologi juga harus bersifat universal, dalam artian, pembahasannya tidak hanya tentang Tuhan, namun juga terkait aspek-aspek Islam yang lain yang mencakup bidang-bidang keduniawian dan mental. Dengan demikian, apa yang harus di analisa kembali adalah bagaimana Tauhid berfungsi di dalam pemikiran muslim, di dalam lembaga-lembaga sosial politik Islam, dan di dalam peradaban. Dalam bahasa Murtadha Mutahhari hal ini disebut sebagai "pandangan dunia Tauhid".²¹ Dalam pandangan dunia Tauhid, alam bersifat unipolar dan uniaxial. Pandangan dunia Tauhid berarti bahwa hakikat alam semesta ini berasal dari Allah (*Inna lillahi*) dan akan kembali kepadanya (*Inna ilaihi raji'un*).

Apa yang dapat dideduksikan dari pandangan dunia ini

²¹ Murtadha Mutahhari, *Fundamentalis of Islamic Thought*.... hlm. 74.

adalah bahwa ada dualisme yang membagi dunia ini pada materi dan ruh. Akhirnya segala sesuatu akan kembali kepada Tuhan “*kita milik Allah dan kepada-Nya kita akan kembali*” (Qs. Al-Baqarah: 156). Disinilah kita lihat bahwa tidak ada superioritas manusia kepada makhluk lain di dunia. Bagi muslim hubungan antara Tuhan dan dunia adalah hubungan antara pencipta dan yang diciptakan. Jadi hubungan sebab dan akibat penciptaan, bukan seperti hubungan sinar dan lampu atau kesadaran manusia terhadap manusia.²² Dalam Tauhid secara logis, dapat ditarik pengertian bahwa penciptaan Tuhan adalah esa. Ia menolak segala bentuk diskriminasi berdasarkan ras, warna kulit, kelas, garis keturunan, kekayaan dan kekuasaan. Ia menempatkan manusia dalam kesamaan. Ia juga menyatukan antara manusia dan alam yang melengkapi penciptaan Tuhan. Keesaan Tuhan berarti keesaan kehidupan, yakni tidak ada pemisahan antara keduniawian dan keagamaan.

Sesuai dengan konsep hermeneutikanya bahwa hasil interpretasi harus bersifat aplikatif dan harus mampu menjawab problem kemanusiaan, maka Hanafi berusaha menarik gagasan-gagasan sentral al-Qur'an yang selama ini banyak dipahami dan diposisikan di atas untuk diturunkan ke bawah atau bersifat antroposentris. Term-term sakral yang umunya berkaitan dengan ketuhanan, yang sebelumnya dimaknai dengan sesuatu yang bertujuan menunjukkan dan menjaga kesucian, kebesaran serta kekuasaan-Nya, ditarik dan dibumikan menjadi sebuah term material duniawi. Karena itu, apa yang dimaksud Tauhid bukan lagi konsep yang menegaskan tentang eksistensi dan keesaan Tuhan yang bersifat monotheis, politheis, pantheis, deist, dan lain-lain, tetapi lebih merupakan kesatuan pribadi manusia yang jauh dari perilaku dualistik seperti oportunis, hipokrit, munafik dan perilaku-perilaku *madzmum* yang lain. Semua deskripsi tentang Tuhan dan sifat-sifat-Nya sebagaimana yang ada dalam al-Qur'an dan Sunnah, sebenarnya lebih mengarah kepada pembentukan manusia yang bai, manusia ideal, *insan kamil*. Menurut Hanafi, bahwa kalimat *la ilaha illallah*, mencakup dua hal. Pertama, negasi yang terdapat dalam kalimat *la ilaha*. Kedua, afirmasi yang terdapat dalam kalimat *illallah*. Kalimat tauhid mengandung

²² *Ibid*, hlm. 85.

dua tindakan: tindakan negatif, yaitu menegasikan segala bentuk ketuhanan, dan tindakan positif, yaitu menempatkan perasaan dan kesadaran sebagai contoh ideal dan paripurna. Perasaan manusia melalui tindakan negatif akan terbebas dari segala bentuk hegemoni, penindasan, dan penghambaan kepada makhluk (segala sesuatu yang bersifat temporer). Sedangkan dengan tindakan positif manusia akan menjadi contoh ideal dan memproklamkan kesetiiaannya terhadap prinsip sempurna, yang menempatkan seluruh kelompok manusia pada derajat yang sama. Tindakan ini membebaskan manusia untuk berkreasi dan mengembangkan diri. Tindakan yang pertama membebaskan manusia dari subordinasi penguasa, sedangkan tindakan kedua menjadikan manusia sebagai pelaku tatanan nilai baru dan mengikat manusia dengan prinsip universal.²³ Dengan kata lain, tauhid berarti kesatuan kemanusiaan tanpa diskriminasi ras, tanpa perbedaan apa pun.

Apa yang dimaksud Tauhid menurut Hanafi bukanlah merupakan sifat dari Zat (Tuhan), deskripsi ataupun sekedar konsepsi kosong yang hanya ada dalam angan belaka, tetapi sebaliknya justru lebih mengarah kepada tindakan konkrit, baik dari sisi penafian maupun penetapan.²⁴ Sebab, apa yang dikehendaki dari konsep Tauhid tersebut tidak akan bisa dimengerti dan tidak akan bisa dipahami kecuali dengan ditampakkan. Jadi konsep Tauhid tidak akan mempunyai makna tanpa direalisasikan dalam kehidupan konkrit. Perealisasiian “penafian” adalah menghilangkan Tuhan-Tuhan modern yang menggerogoti umat Islam dan menimbulkan kerugian dikalangan umat Islam sendiri. Tuhan-Tuhan seperti ideologi, gagasan, kebudayaan dan pengetahuan yang menjadikan manusia terkotak-kotak, dan tidak bisa hidup tanpanya, yang kemudian menjadikan manusia terkungkung, harus ditinggalkan. Realisasi dari “penetapan” adalah dengan menetapkan suatu konsep ideologi tertentu yang bisa menyatukan dan membebaskan manusia dari belenggu Tuhan-Tuhan modern tersebut.²⁵ Sehingga bisa diambil sebuah

²³ Hassan Hanafi, *Islamologi 1: Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih (Cet. I; Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2003), hlm. xxii.

²⁴ Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tzaurah* (Kairo: Madbuli, 1991), hlm. 324.

²⁵ Sedikit berbeda dengan Hanafi, Murtadha Mutahhari juga

kesimpulan, bahwa dalam konteks kemanusiaan yang lebih konkrit, Tauhid adalah upaya pada kesatuan sosial masyarakat tanpa kelas, ras, dan warna kulit. Distingsi kelas bertentangan dengan kesatuan dan persamaan eksistensial manusia. Tauhid berarti kesatuan manusia tanpa diskriminasi ras, tanpa perbedaan ekonomi, tanpa perbedaan masyarakat maju dan berkembang, Barat dan bukan Barat, dan seterusnya.²⁶

Hanafi menilai, bahwa orang-orang terdahulu secara keliru memandang tema pokok ilmu ini adalah Zat Tuhan. Padahal sesungguhnya Zat Tuhan itu tidak mungkin dijadikan tema pokok keilmuan. Zat Tuhan tidak pernah menjadi objek kajian ilmu. Rumusan bahwa “tema pokok ilmu ini adalah Zat Tuhan” di dalamnya mengandung suatu kontradiksi. Sebab Allah itu Zat Yang Maha Mutlak, sedangkan ilmu berdasarkan karakteristik, metodologi, dan tujuannya mengubah sesuatu yang mutlak menjadi relatif. Ilmu menempatkan fenomena umum dalam fenomena khusus yang terikat oleh ruang dan waktu. Sifat kemutlakan Tuhan ini sering terkubur di bawah eksistensi manusia yang relatif. Jadi, sekali lagi menurut Hanafi, Tuhan bukanlah sebuah tema pokok ilmu pengetahuan, bukan objek pembahasan, bukan sesuatu yang perlu dipahami, dibenarkan atau diungkapkan, melainkan sesuatu yang menggerakkan perbuatan dan membangkitkan aktifitas, tujuan sebuah orientasi, dan puncak dari segala pengejawantahan. Tuhan, lanjut Hanafi, adalah kekuatan aktual pada diri manusia, yang menyebabkan ia hidup, berperilaku, bertindak, mengindera, merasa, berimajinasi, dan juga menerima berbagai stimulus. Tuhan adalah sebuah daya yang mungkin dapat diwujudkan melalui kesungguhan usaha manusia. Tuhan bukanlah sebuah pemaparan, melainkan tindakan. Tuhan bukan logos, tetapi sebuah praksis. Deskripsi Tuhan tentang Zat-Nya sendiri memberi pelajaran kepada manusia tentang kesadaran dirinya sendiri (*cogito*), yang secara rasional dapat diketahui dengan melalui perasaan diri (*self feeling*).

berpendapat bahwa Tauhid tidak akan mempunyai makna kalau tidak diwujudkan dalam aksi yang konkrit dan bermanfaat, namun ia mengkaitkan aksi ini dengan ritual ibadah. Lihat Murtadha Mutahhari, *Allah dalam Kehidupan Manusia* (Bandung: Yayasan Mutahhari, 1992), hlm. 7.

²⁶ Hanafi, *Min al-Aqidah*...hlm. 330.

Penyebutan Tuhan tentang dza-Nya sendiri, sama persis dengan *cogito* yang ada dalam diri manusia yang berarti menunjukkan tentang keberadaannya. Itulah sebabnya, deskripsi pertama dalam *aushaf* (sifat-sifat) Tuhan adalah wujud (keberadaan). Adapun deksrip-Nya tentang sifat-sifat-Nya, berarti ajaran tentang kesadaran akan lingkungan dan dunia, sebagai kesadaran yang lebih menggunakan desain, sebuah kesadaran akan berbagai persepsi dan ekspresi teori-teori lainnya. Akhirnya jika Zat mengacu kepada *cogito* dan sifat mengacu kepada *cogitotum*, keduanya akan menjadi pelajaran langsung dari Tuhan kepada umat manusia, agar mereka sadar akan dirinya sendiri dan sadar akan kondisi lingkungannya.²⁷ Rekonstruksi Tauhid ini digagas Hanafi agar Tauhid yang dijadikan pedoman oleh umat Islam tidak cenderung metafisis, namun juga lebih berorientasi pada realitas empirik manusia. Karena bagi Hanafi, Tuhan dalam istilah Islam bukan hanya Tuhan langit, namun juga Tuhan bumi, sehingga berjuang membela dan mempertahankan tanah kaum muslimin dari penjajah atau penguasa dzalim misalnya, adalah sama persis dengan membela dan mempertahankan kekuasaan Tuhan. Selanjutnya akan dibahas masalah sifat Tuhan menurut Hanafi.

Pertama adalah *Wujud*. Menurut Hanafi, konsep wujud Tuhan tidak menjelaskan wujud Tuhan, ke-Maha-an dan kesucian Tuhan sebagaimana ditafsirkan oleh para teolog. Tuhan tidak butuh pensucian maupun pengakuan manusia. Karena tanpa yang lainpun Tuhan tetaplah Tuhan yang Maha suci dengan segala sifat kesempurnaan-Nya. Wujud adalah tuntutan kepada manusia untuk bisa menunjukkan eksistensi dirinya.²⁸ Menunjukkan eksistensi dalam perilaku positif sudah mempunyai dalil yang jelas dalam al-Qur'an dan Sunnah, seperti hadist Rasulullah yang masyhur "sebaik-sebaik manusia adalah yang bermanfaat bagi manusia lain". Salah satu cara menunjukkan eksistensi diri seperti tergambar dalam hadist tersebut adalah dengan saling

²⁷ *Ibid.*, Hlm. 600.

²⁸ *Ibid.*, Hlm. 600. Seperti yang dikatakan oleh Sir Muhammad iqbal dalam syair fenomenalnya "kematian bukanlah ketiadaan nyawa, akan tetapi kematian adalah ketidakmampuan manusia untuk menunjukkan eksistensi dirinya". M. Iqbal, *Javid Namah*, terj. Sadikin (Jakarta: Panjimas, 1987), hlm. 8.

tolong-menolong, gotong-royong, penuh kepedulian kepada orang lain. Sehingga memberi efek positif dalam kehidupan sosial masyarakat.

Kedua *qidam* (dahulu) berarti pengalaman kesejarahan yang mengacu pada akar-akar keberadaan manusia di dalam sejarah. Qidam adalah modal pengalaman dan pengetahuan kesejarahan untuk digunakan dalam melihat realitas dan masa depan, sehingga bisa menghindarkan diri dari kesalahan taqlid, kesesatan dan kesalahan berifikir. Melihat kesejarahan umat Islam, adalah penting dilakukan. Karena umat Islam pernah menjadi pusat peradaban, pengetahuan dan kebudayaan dunia. Dengan menguasai 1/3 wilayah dunia, umat Islam layak disandingkan dengan imperium Romawi, imperium Mongol, imperium Macedonia (di masa Alexander the Great) dan juga imperium Persia. Islam yang bisa dikatakan “anak kemarin sore” pada masa itu, sudah mengalami kemajuan yang luar biasa, jauh melampaui bangsa Barat pada masa itu yang masih berada dalam kondisi *jahiliyyah* atau terkenal dengan *the Dark Age*.

Ketiga *Baqa* berarti kekal/abadi (*immortal*), pengalaman kemanusiaan yang merupakan lawan dari sifat fana/rusak. Berarti tuntutan kepada manusia untuk tidak cepat rusak, yang dilakukan dengan cara melakukan tindakan-tindakan yang positif, konstruktif, dan progressif, baik dalam perbuatan maupun pemikiran, dan menjauhi tindakan-tindakan yang bisa merusak keseimbangan alam dan manusia. Menjaga kelestarian alam merupakan salah satu tugas manusia di muka bumi sebagai wakil Tuhan (*khalifatullah*). Maka dari itu tidak dibenarkan perbuatan merusak, eksploitasi, destruktif dan lain-lain terhadap alam.²⁹ Begitupun dengan hubungannya kepada manusia lain. Manusia dituntut untuk meninggalkan karya-karya yang monumental yang bisa membuat namanya tetap abadi

Keempat dan kelima *Mukhalafatu li al-hawadist*

²⁹ Salah satu perintah menjaga alam Sebagaimana Hadist Rasulullah dalam Musnad Imam Ahmad “jika hari kiamat telah datang sedang di tangan salah satu diantara kalian terdapat bibit pohon kurma, maka jika dia tidak mampu berdiri untuk menanamnya, maka lakukanlah. HR. Imam Ahmad. Musnad Imam Ahmad bab Musnad Anas bi Malik r.a. Hadist no.12512. Maktabah Syamilah.

(berbeda dengan yang lain) dan *qiyam binafsihi* (berdiri sendiri). Keduanya merupakan tuntutan kepada manusia agar menunjukkan eksistensi dirinya secara mandiri tanpa bergantung kepada orang lain, dan tuntutan meninggalkan taklid buta pada pemikiran dan budaya orang lain.³⁰ Konsep ini diajukan Hanafi salah satunya adalah untuk membendung ekspansi Barat dalam setiap lini kehidupan umat Islam, dan juga untuk memunculkan kemandirian dikalangan umat Islam. Proses *qiyam binafsihi* tentu memerlukan perencanaan yang matang dan penuh kesadaran. Dalam aspek pemikiran, umat Islam dituntut kritis terhadap setiap bentuk pemikiran agar bisa menghasilkan pengetahuan yang komprehensif dan bisa membuat karya tanpa terus-menerus mengikuti pemikiran orang lain. Dalam konteks kenegaraan, kiranya sudah tepat apa yang dilakukan bangsa Indonesia dalam sikap politik luar negerinya, yaitu bebas aktif. Bebas melakukan kerja sama dengan negara manapun tanpa intervensi negara lain dan aktif dalam kegiatan-kegiatan internasional. Pemikiran non-blok memang sudah seharusnya dimiliki oleh umat Islam biar tidak terpengaruh kebudayaan lain yang nantinya akan menghilangkan kebudayaan sendiri.

kelima *wahdaniyyah* (keesaan), bukan merujuk kepada keesaan Tuhan, pensucian Tuhan dari kegandaan (*syirik*) yang diarahkan kepada paham trinitas maupun polyteisme, akan tetapi mengarah kepada kondisi sosial manusia. *Wahdaniyyah* adalah tuntutan kepada manusia untuk tidak melakukan praktek-praktek diskriminasi, eksploitasi tanpa batas, intimidasi kepada manusia lain. *Wahdaniyyah* merupakan ajaran tentang kesatuan manusia, kesetaraan manusia, keadilan umum dan lain-lain. Tidak ada yang membedakan antara manusia yang satu dengan manusia yang lain kecuali ketaqwaannya. Manusia dituntut untuk melakukan kasih sayang, baik kepada yang seagama maupun yang berbeda agama. Juga identitas yang diberikan para pemikir esensi kemanusiaan karena realitasnya adalah tunggal-unifikatif, tidak akan jatuh tergelincir di dalam lautan kolektif, tidak tenggelam dalam lautan misteri, tidak terhapus dalam kekacauan umum, dan tidak mungkin melihatnya karena dia adalah kesadaran murni yang tidak terformulasi dan tidak lahir dalam bentuk sensual.

³⁰ Hanafi, *Min al-Aqidah ila al-Tzaurah*....hlm. 143.

Oleh karena itu, esensi religius pada hakikatnya merupakan sampul yang menguak esensi kemanusiaan.³¹

Berdasarkan uraian di atas, dapat diketahui bagaimana corak atau watak pemikiran Hanafi yang hendak membawa dunia Islam bergerak menuju pencerahan yang menyeluruh. Sebagai anak zaman, Hanafi merupakan sosok pemikir yang unik. Ia tidak dapat dikategorikan sebagai pemikir tradisional dikarenakan ia membongkar dan mengkritik pemikiran tradisional. Ia bukan modernis karena ia mengkritik modernitas dan menjadikan wacana tradisional sebagai landasan pemikiran yang diproyeksikan pada masa kini dan yang akan datang. Bahkan ia tidak termasuk dalam kategori fundamentalis dikarenakan ia memakai analisis intelektual dengan penekanan rasionalitas. Pemikiran Hanafi senantiasa mempresentasikan hubungan dialektis antara subjek diri dan yang lain dalam proses sejarah. Demikian itu adalah dalam rangka melakukan reinterpretasi terhadap tradisi yang relevan dengan tuntutan kontemporer. Dengan begitu dapat dikatakan bahwa teori pengetahuan Hanafi mempunyai paradigma kebenaran relatif dengan rasio sebagai sarana untuk mencapai kebenaran. Untuk itu terjadi sebuah relasi kesadaran subjek dengan realitas objektif. Realitas dipandang sebagai objek sejauh ia dipersepsikan subjek dengan kesadaran. Jadi, terdapat relasi-unikatif di antara subjek-objek-dan kesadaran. Di sisi lain, dapat disaksikan bahwa Hanafi menyeru manusia untuk menelusuri historisitas akidah dengan menggunakan nalar hingga tauhid mempunyai ikatan dengan praksis, Allah dengan bumi, subjek Ilahiah dengan subjek insaniah, sifat-sifat ketuhanan dengan nilai-nilai kemanusiaan, dan kehendak Allah dengan perjalanan sejarah. Tujuan penelusuran rasional ini bukan untuk menyerang orang kafir dan membela akidah itu sendiri, melainkan untuk menunjukkan bukti-bukti kebenaran internal melalui analisis rasional terhadap pengalaman generasi masa lalu dan cara yang ditempuh untuk mengimplementasikannya. Langkah ini akan mampu memberikan kebenaran eksternal hingga akidah menjadi inklusif dan diterima orang untuk diterjemahkan dalam dunia.

³¹ Hassan Hanafi, *Islamologi 3: Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme*, terj. Miftah Faqih (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 75

Simpulan

Teologi yang selama ini dipahami oleh umat Islam menurut Hanafi, tidak membawa perubahan atau semangat kemajuan dikalangan umat Islam. Konsep-konsep Teologi yang ditafsirkan oleh para ahli teolog terlalu bersifat teosentris, dan sama sekali belum menjamah aspek antroposentri. Padahal manusia membutuhkan konsep-konsep Teologi yang bersifat antroposentris yang bisa diaktualisasikan dalam kehidupan empirik. Teologi merupakan dasar agama Islam, semangatnyalah yang mendasari lahirnya ilmu-ilmu pengetahuan dan semangat keagamaan. Maka dari itu konsep Teologi harus bisa dipahami manusia dalam kaitannya dengan perilaku kehidupan manusia, karena Teologi yang teosentris dan melangit akan tidak mempunyai arti apa-apa atau kosong bagi aktualisasi manusia di muka bumi.

Pemikiran Hanafi walaupun kontroversial, bahkan sampai menyeretnya ke dalam penjara, namun telah menginspirasi banyak umat muslim. Pemikirannya tentang *al-Yasar al-Islami* tidak menghilang begitu saja, walaupun jurnalnya hanya terbit satu kali. Pemikirannya Hanafi membuka persepsi banya orang, bahwa kita umat Islam bisa menandingi Barat. Peradaban Barat yang penuh dengan doktrin imperialisme, zionisme, dan kapitalisme harus dilawan dengan pemikiran-pemikiran yang progresif, salah satunya adalah rekonstruksi Teologi antroposentris. Terlepas apakah pemikiran besar Hanafi akan bisa direalisasikan atau tidak, jelas gagasan Hanafi adalah langkah berani dan maju dalam upaya untuk meningkatkan kualitas umat Islam dalam mengejar ketertinggalannya di hadapan Barat. Walaupun, ada anggapan miring yang menyebutkan bahwa rekonstruksi teologi yang dilakukan oleh Hanafi dengan cara mengubah term-term teologi yang bersifat spiritual-religius menjadi sekadar material-duniawi akan bisa menggiring pada pemahaman agama menjadi hanya sebagai agenda sosial, praktis dan fungsional, lepas dari muatan-muatan spiritual dan transenden. Namun sangat jelas bisa ditarik kesimpulan kalau pemikiran Hanafi dalam dunia Islam patut untuk dijadikan kajian dan tidak bisa dianggap remeh. *Wallahua'lam*

DAFTAR PUSTAKA

- Aziz, Ahmad Amir, *Pembaruan Teologi: Perspektif Modernisme Muhammad Abduh dan Neo-Modernisme Fazlur Rahman*. Yogyakarta: Teras, 2009.
- Baidlowi, Achmad, "Tafsir Tematik Menurut Hassan Hanafi", dalam *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*. Yogyakarta: Jurusan Tafsir Hadis Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Vol. 10, No. 1, Januari 2009.
- Hanbali, M. Ridlwan. "Hassan Hanafi: dari Islam Kiri, Revitalisasi Turats hingga Oksidentalisme" dalam M. Aunul Abied (ed). *Islam Garda Depan: Mosaik Pemikiran Islam Timur Tengah*. Bandung: Mizan, 2001.
- Hanafi, Hassan. *Agama, Ideologi, dan Pembangunan*. Jakarta: P3M, 1991.
- Islamologi 1: Dari Teologi Statis ke Anarkis*, terj. Miftah Faqih. Cet. I; Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2003.
- Islamologi 3: Dari Teosentrisme ke Antroposentrisme*, terj. Miftah Faqih. Yogyakarta: LKiS, 2004.
- *Min al-Aqidah ila al-Tzaurah*. Kairo: Madbuli, 1991.
- Hourani, Albert, *Arabic Thought in the Liberal Age*. London: Cambridge Unniversity, 1986.
- Iqbal, M. *Javid Namah*, terj. Sadikin. Jakarta: Panjimas, 1987.
- Murtadha, Mutahhari, *Allah dalam Kehidupan Manusia* (Bandung: Yayasan Mutahhari, 1992).
- Fundamentalis of Islamic Thought*. Berkeley: Mizan, 1985.
- Ridwan, AH. *Reformasi Intelektual Islam*. Yogyakarta: Ittaqa Press, 1998.
- Shimogaki, Kazuo, *Kiri Islam*, terj. M. Imam Aziz dan M. Jadul Maula. Yogyakarta: LkiS, 2012.
- Sholeh, A. Khudor, *Filsafat Islam*. Sleman: Ar-Ruzz Media, 2014.
- Sumaryono, *Hermeneutik Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1993.

PETUNJUK PENULISAN

1. Artikel merupakan karya orisinal penulis dan belum pernah dipublikasikan.
2. Artikel ditulis dalam bahasa Indonesia, dengan panjang antara 6.000-10.000 kata. Diketik menggunakan program Microsoft Word (Ms Word) jenis font Times New Roman, ukuran 12, spasi 1,5 ukuran kertas A4, margin kiri dan atas 4 cm, margin kanan dan bawah 3 cm.
3. Artikel dilengkapi abstrak sepanjang 150-200 kata dan 3-5 kata kunci dengan 1 spasi. Abstrak dalam bahasa Inggris apabila artikel ditulis dalam Bahasa Indonesia dan abstrak ditulis dengan Bahasa Indonesia apabila paper ditulis dalam Bahasa Asing (Arab/Inggris). Naskah, sebanyak 20-25 halaman.
4. Nama lengkap penulis disebutkan pada halaman awal artikel tanpa gelar, disertai lembaga tempat penulis bekerja dan email.
5. Format penulisan *footnote* model Kate L. Turabian: nama penulis (tanpa dibalik), Judul artikel (*italic*), (Kota: penerbit, tahun), dan nomor halaman yang dikutip.

Contoh: Nasaruddin Umar, *Islam Fungsional* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014), hlm. 23.

6. Format penulisan daftar pustaka:

- a. Rujukan dari buku

nama penulis (dibalik), “Judul Artikel [jika ada]”, Judul Publikasi, kota terbit: nama penebit, tahun terbit.

Contoh: Hidayat, Komaruddin, “Membangun Teologi Dialogis dan Inklusivistik”, dalam Abdurrahman Wahid, dkk., *Passing Over Melintasi Batas Agama*, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2001.

Saleh, Watjik, *Hukum Perkawinan Indonesia*, Cet. ke-2, Jakarta: Balai Aksara, 1987.

Tirmidzi, at- *Sunan at-Tirmidzi*, “Kitab an-Nikah”, Beirut: Dar al-Fikr, 1976, hlm. Hadis no. 1060. Hadis Diriwayatkan oleh Hasan

- b. Rujukan dari internet

Penulisan rujukan berupa artikel dari internet dengan urutan: nama penulis, tahun, judul diberi tanda petik, (alamat web, tanggal akses). Contoh:

Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional Republik Indonesia. 2011. “Kamus Besar Bahasa Indonesia”, (<http://pusatbahasa.kemdiknas.go.id/kbbi/index.php>, diakses pada tanggal 25 Juli 2011).

c. Rujukan dari jurnal

Penulisan rujukan berupa jurnal dengan urutan: nama pengarang, judul artikel (diberi tanda petik), nama jurnal (ditulis miring), volume/edisi, tahun dan halaman. Contoh:

Tengku Ghani Jusoh, “Terrorism According to Arabic Lexicography”,

Jurnal Millah, Vol. VI, No. 1, Agustus 2006, hlm. 45.

7. Istilah bahasa asing yang belum menjadi kata serapan dalam bahasa Indonesia diketik *italic*.
8. Artikel dikirim ke alamat email: fikrahjurnal@gmail.com