

WAWASAN AGAMA MADANI

Sebuah Keniscayaan Sosiologis dalam Bangsa Majemuk

Komentar [A1]: Finalisasi dan konsultasikan judulnya ke Prof Dadang

Prof. Dr. H. Dadang Kahmad, M.Si

Komentar [A2]: Biodata penulis disampaikan di halaman belakang

Daftar Isi

Komentar [A3]: Cover luar dan dalam yang ada isbn dan yang lainnya

UCAPAN TERIMA KASIH PENGANTAR

BAB I **MULTIKULTURALISME & KERUKUNAN UMAT BERAGAMA**

- Kemajemukan Perspektif Al-Quran
- Kemajemukan dan Pengalaman Indonesia
- Pancasila Di tengah Kemajemukan

BAB II **WAWASAN AGAMA MADANI PADA BANGSA MAJEMUK**

- Pluralitas Agama Perspektif Al-Quran
- Watak Masyarakat Agama dan Keniscayaan Konflik
- Reformasi dan Pluralitas: Tantangan Demokrasi
- Konsep dan Kontekstualisasi Agama Madani
- Agama Madani: *Universal Social Ethic*

BAB III **KESHALEHAN SOSIAL DALAM KEHIDUPAN BERAGAMA**

- Pendahuluan
- Keshalehan Sosial dalam Islam
- Wilayah Keshalehan Sosial
 1. Kesalehan Sosial dalam Kehidupan Bermasyarakat
 2. Kesalehan Sosial dalam dalam Berbisnis
 3. Kesalehan Sosial dalam Dunia Kerja
 4. Kesalehan Sosial dalam Berbangsa dan Bernegara
 5. Kesalehan Sosial dalam Melestarikan Lingkungan Hidup
 6. Kesalehan Sosial dalam Mengembangkan Iptek
 7. Kesalehan Sosial dalam Pengembangan Seni dan Budaya
- Penutup

BAB IV **VISI AL-QURAN TENTANG HAKIKAT MANUSIA**

- Pendahuluan
- Tugas dan Tanggung Jawab Manusia
- Potensi-Potensi Dasar Bagi Pengembangan Manusia

BAB V **MIGRASI POLITIK JAMAAH MUHAMMADIYAH**

- Pendahuluan
- Dinamika Agama Sebagai Sebuah Lembaga

- Krisis Lembaga Modern
- Perpektif Fungsionalis Terhadap Agama
- Persinggungan Agama dan Politik
- Titik Temu Agama dan Politik
- Penutup: Aspirasi Politik Umat Islam

BAB VI

RELIGIUSITAS TAREKAT HAKMALIYYAH

- Pendahuluan
- Temuan dan Pembahasan
- Kesimpulan

BAB VII

JIHAD YANG MENDAMAIKAN DI TENGAH PLURALITAS

- Mewaspada **Radikalisme** Islam
- Konsepsi Jihad Mendamaikan
- Melawan “Teror Teologis”
- Pencegahan Terorisme: *Universal Social Ethic*

DAFTAR PUSTAKA TENTANG PENULIS

Komentar [A4]: Salah ketik dan konsultasikan judul

UCAPAN TERIMA KASIH

Perkenankanlah saya menyampaikan ucapan terima kasih kepada sang pencipta kehidupan, Allah Swt. Berkat anugerah-Nya, saya bisa menuntaskan bunga rampai pemikiran saya tentang makna sosial dari kata JIHAD. Semoga apa yang saya kemukakan dalam tulisan ini dapat menyumbangkan pemahaman inklusif dan toleran dalam keberislaman kita di muka bumi ini.

Tak lupa juga, saya panjatkan shalawat dan salam kepada junjungan Nabi akhir zaman, Muhammad Saw., yang telah menyampaikan risalah Islam dengan segenap kedamaian, sehingga agama Islam dapat tegak dengan penuh percaya diri. Beliau adalah sumber inspirasi kehidupan saya.

Saya ucapkan terima kasih kepada kawan-kawan di UIN Sunan Gunung Djati Bandung atas pengabdian terhadap perkembangan gerakan Islam modern, sehingga bisa memenuhi paradigma berpikir lulusan UIN Bandung dengan pemikiran-pemikiran inklusif, plural, dan menempatkan hidup sebagai tempat hidupnya multikulturalitas. Untuk itu, saya mengucapkan banyak terima kasih pada guru dan senior saya, Prof. Dr. H. Rahmat Djatnika, Prof. Dr. H. Ahmad Tafsir, Prof. Drs. H. Acep Djazuli, dan Prof. Drs. H. O. Taufiqullah, dan Prof. Dr. H. Endang Soetari Ad., M.Si.

Pada kesempatan ini pula saya ingin menyampaikan rasa terima kasih saya kepada dosen- dosen saya di Fakultas Ushuluddin yang telah memperkenalkan saya kepada ilmu-ilmu sosial dan ilmu-ilmu keagamaan. Khususnya kepada Drs. H. Solihin Rasyidi, Drs. H. Farichin Chumaedy, MA, dan almarhum Drs. H. Mohammad Cholil yang telah memberi kesempatan kepada saya untuk menjadi asisten beliau, yang akhirnya saya “betah” menjadi dosen hingga saat ini.

Kepada sahabat saya Prof. Dr. H. Afif Muhammad, Prof. Dr. Wardi

Bachtiar dan teman-teman seangkatan yang tidak saya sebut satu persatu. Saya juga mengucapkan terima kasih pada Prof. Dr. Sudardja Adiwikarta, MA; Prof. H. Yudistira K. Garna, Ph.D; Prof. Dr. H. Kusnaka Adimihardja, MA dan Prof. Dr. Herman Suwardi dari Universitas Padjadjaran yang banyak memberikan tambahan inspirasi dan pemahaman terhadap ilmu sosiologi.

Pada kesempatan ini pulalah saya mempersembahkan penghormatan dan takzim yang tiada terhingga kepada orang tua saya: *Emak* Hj. Jubaedah dan Bapak K.H. Abdullah tercinta yang telah membesarkan dan mendidik saya tentang agama dan kehidupan. Merekalah peletak batu pertama yang kokoh fondasi kehidupan dan karir saya di atas kesabaran. Hal ini juga tidak terlepas dari bantuan mertua saya: Almarhum Bapak H. Anda Suhandana dan Ibu Hj. Aminah yang berperan sebagai orang tua sendiri.

Ungkapan terima kasih juga saya sampaikan pada kakak-kakak dan adik-adik saya yang telah membantu pendidikan sampai saya mencapai keadaan seperti sekarang ini. Akhirnya, saya ucapkan terima kasih kepada istri saya, Dra. Hj. Cahya Komala serta anak-anak dan menantu saya, Nida Hanifah, Rahmat Romadhon, ST, MT, Mohammad Zaky, Nisa Rahmania, dan Eky Mohammad Haekal yang telah memberi semangat dan bantuan sehingga studi dan karir akademik saya berjalan dengan cukup lancar.

BAB I

MULTIKULTURALISME & KERUKUNAN UMAT BERAGAMA

“Nasionalisme adalah sebuah komunitas imajiner (imagined community) yakni komunitas dalam sebuah wilayah politik yang terdiri dari beragam latar-belakang suku bangsa, agama, warna kulit, ras, bahasa, hingga ideologi (komunitas plural), yang bersepakat untuk membentuk sebuah bangsa.”
(Benedict Anderson, *The Imagined community*)

Masyarakat Global adalah masyarakat dengan tingkat kemajemukan bangsa, agama, ras, dan budaya yang tinggi. Dan, globalisasi itu sendiri telah membuka pintu besar kepada terjadinya interaksi antar bangsa, antar agama dan antar Negara. Orang lebih mudah berpindah dan berhubungan dari satu tempat ke tempat yang lain, komunikasi antar budaya sangat mudah dan lancar sehingga dalam satu komunitas memungkinkan terjadi berbagai ragam masyarakat, multi budaya maupun adat istiadat. Para pengamat sosial menyebut gejala tersebut sebagai *post-nations state*. (Rebeka Harsono, 2002: 496).

Globalisasi inilah yang paling mendorong terciptanya masyarakat berbagai macam latar belakang dalam satu tempat dan melahirkan masyarakat multi budaya. Masyarakat Indonesia ditakdirkan sebagai masyarakat yang paling beragam di dunia. Kadar kemajemukannya itu nampak pada keadaan geografis yang terdiri dari tigabelas ribu lebih gugusan pulau berada dalam kawasannya dan dalam satu pulau tidak hanya dihuni oleh satu kelompok suku bangsa saja melainkan ada yang terdiri dari berbagai kelompok suku bangsa. Seperti halnya di pulau Jawa, Sumatera, Kalimantan, Sulawesi dan pulau besar

lainnya. Sehingga di Indonesia terdapat lebih dari dua ratus lima puluh ~~duaratus lima puluh~~ kelompok suku bangsa dengan lebih dari dua ratus lima puluhan bahasa lokal (*lingua franca*). Di bumi pertiwi ini berdiri ribuan tempat ibadah yang berbeda-beda di bawah ~~dibawah~~ naungan lima agama resmi diakui negara maupun agama tidak resmi yang jumlahnya puluhan. Semuanya terikat oleh prinsip hidup *Bhineka Tunggal Ika*, yang berarti bersatu dalam kemajemukan, dan itulah Indonesia.

Pertanyaannya apakah multikulturalitas di negeri ini merupakan berkah atau sebuah titik lemah sebuah bangsa?

Kemajemukan Perspektif Al-Quran

Kemajemukan masyarakat merupakan keniscayaan kehidupan manusia, sehingga kalau kita melihat kepada dasar pijakan teologis dari agama-agama, maka akan kita dapatkan ajaran bahwa kebinekaan kultur itu merupakan sesuatu yang ditakdirkan dari Tuhan. Contohnya dalam agama Islam yang dengan tegas mengemukakan bahwa kemajemukan itu adalah sunatullah, ketentuan Tuhan yang tidak terbantahkan lagi. Dalam kitab suci Al-Quran, Tuhan mengisyaratkan bahwa multi kultur atau kemajemukan budaya merupakan desain Tuhan.

Dalam surah al-Hujurat ayat 13 dinyatakan, "*Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu (manusia) dari seorang laki-laki dan seorang perempuan serta menjadikan kamu berbangsa-bangsa juga bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah yang paling bertakwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.*"

Kata *Syu'ub* adalah jamak yang sepadan dengan kata bangsa dalam bahasa Indonesia. Sementara kata *qabilah* biasa diterjemahkan suku bangsa yang berdasarkan keturunan. *Qabilah* terdiri dari sekian banyak kelompok

keluarga yang dinamai *'Imarah*, dan *imarah* merupakan kumpulan komunitas yang disebut *bathn*. Kelompok kecil dibawah *bathn* terhimpun menjadi kumpulan *fakhdz* yang lebih dekat dengan konsep keluarga dalam masyarakat modern.

Kebenaran kitab suci seperti al-Quran adalah sebuah postulasi yang akurat. Demikian pula dengan fakta bahwa manusia cenderung untuk berkoloni, berkabilah, bermasyarakat dan berbangsa-bangsa, merupakan sebuah postulasi atau kebenaran yang didukung oleh kitab suci agama seperti al-Quran. Fenomena kabilah-kabilah (*al-qabail*) dengan demikian merupakan *sunnatullah* yang tidak mungkin dihindari manusia.

Pengelompokan manusia menjadi kabilah yang bermacam-macam menyimpan sebuah tujuan, untuk saling kenal mengenal (*li ta'araafu*). Konsep *ta'aruf* dalam sosiologi memiliki nuansa yang sama dengan konsep komunikasi, dialog, atau interaksi sosial. Mekanisme *ta'aruf* ini akan menghindarkan masyarakat yang berbeda-beda tersebut terlibat konflik dan perselisihan.

Studi terhadap masyarakat manusia, sebagaimana diisyaratkan al-Quran, sudah dilakukan jauh sebelum disiplin ilmu social (Sosiologi) muncul. Dalam buku *The Nature and Types of sociological Theory*, Don Martindale, dengan jujur mencatat bahwa kegiatan ilmiah yang sekarang disebut sebagai sosiologi, sesungguhnya sudah dilakukan oleh Ibnu Khaldun empat ratus tahun sebelum Auguste Comte menulis sosiologi. Inti gagasan sosiologi Ibn Khaldun terletak dalam konsep *Solidaritas Sosial (ashshabiyya)*¹ yang membedakan berbagai kelompok kabilah. Untuk mempertahankan eksistensinya masyarakat dituntut memenuhi berbagai kebutuhan dasarnya (*basic needs*). Setiap individu secara alamiah akan sulit bertahan hidup, kecuali dia bergabung

¹."The core of Ibn Khaldun's sociology is found in his concept of social solidarity (asabiyya), the distinctive property of society", Don Martindale, *op.cit*, hal 132.

dengan individu lain untuk membentuk kelompok atau koloni. Bagaimanapun kerjasama jauh lebih memberi peluang untuk terpenuhinya kebutuhan dasar tadi. Misalnya kebutuhan akan makanan, pakaian dan senjata untuk mempertahankan eksistensinya. Dengan berkelompok juga, menurut Ibn Khaldun manusia sekaligus mengikuti ketentuan Tuhan untuk tetap mempertahankan kelangsungan spesies manusia. Sehingga kontinuitas keberadaan manusia di muka bumi tetap lestari (Don Martindale, 132).

Komentar [A5]: Konsisten teknik sitasinya

Lebih jauh lagi Ibn Khaldun juga membaca kemunculan masyarakat dan negara, sebenarnya memiliki latar belakang dan tujuan yang sama. Fenomena terpenting, yang dimaksud adalah solidaritas. Jejak paling awal solidaritas sosial dikaitkan dengan persoalan silsilah keturunan dan pertalian darah, yang menjadi landasan pembentukan kelompok masyarakat kecil. Namun, ikatan darah semacam itu, tidak berarti apa-apa, kecuali komunitas tersebut membuka interaksi dengan kelompok lain dan kehidupan yang sama (*common life*).

Pertemuan antar komunitas ini menciptakan interaksi yang saling menguntungkan (*mutual interaction*). Pada gilirannya nanti akan melahirkan solidaritas sebagai kesatuan pertalian kekerabatan yang lebih luas. Karena itu relasi antar berbagai kelompok masyarakat yang berbeda akan menciptakan solidaritas yang lebih besar lagi. Solidaritas sosial, dalam analisisnya Khaldun lebih nampak dalam masyarakat kesukuan (*tribal society*). Hal ini diakibatkan karena kehidupan nomadiknya.

Kemajemukan dan Pengalaman Indonesia

Masyarakat plural dan multikultural merupakan fenomena masyarakat modern. Interaksi antar suku bangsa, ras dan etnis semakin menguat seiring pertumbuhan globalisasi dan modernisasi. Tetapi sebenarnya peradaban agama-agama sudah sejak lama mempraktikkan prinsip kemajemukan ini. Hal

tersebut dapat dilihat dengan contoh agama Islam sejak Nabi Muhammad merintis terbentuknya masyarakat di Madinah. Melalui *al-Shahifah al-Madinah (Madinah Charter)*, Nabi saw berusaha mencari titik temu antar kepentingan berbagai golongan, kabilah dan agama di Madinah. Langkah pertama Nabi adalah dengan mengakui hak eksistensi berbagai kelompok itu dalam dokumen “Konstitusi Madinah”. Hal sama juga dilakukan penerus beliau yaitu khalifah Umar bin Khatab dalam sikap baiknya terhadap penduduk Yerusalem yang terdokumentasikan dalam “Piagam Aelia” (nama lain Yerusalem)

Teladan Nabi (*sunnah*) secara estafet dipraktikkan oleh khalifah Umar dan juga pada masa Khalifah Umawi di Andalusia (Spanyol) yang memperlakukan politik multikultur yang gemilang. Dalam catatan sejarah Umawi di Spanyol yang mendapat sanjungan dari Max Dimont yang menyebutnya sebagai rahmat bagi Andalusia yang mengakhiri kezaliman dan kekelaman kolonoalisme dan pemaksaan agama waktu sebelumnya. Dibawah rezim pemerintahan Islam yang bertakhta selama 700 tahun, Spanyol diibaratkan sebagai negeri tiga agama dan “satu tempat tidur”: orang-orang Islam, Kristen dan Yahudi hidup rukun dan bersama-sama menyertai peradaban gemilang. Kesaksian Max Dimont termaktub dalam Buku *The Indestructible Jews*, sebagai berikut:

The Arab conquest of Spain in had put and end to the forcibleconversion of jews to Christianity begun by King Recared in the sixth century. Under the subsequent 500 years rule of the Moslems emerged the Spain of three religions and one bedroom Mohammedans, Christians, and Jews shared the same brilliant civilization, an intermingling that affected bloodlines even more than religious affiliation (Max I. Dimont, The Indestructible Jews, New York: New

American Library, 1973, h. 203).²

Penaklukan Spanyol oleh bangsa Arab pada tahun 711 telah mengakhiri pemindahan agama kaum Yahudi ke Kristen secara paksa yang telah dimulai oleh Raja Recared pada abad Keenam. Dibawah kekuasaan kaum muslimin selama 500 tahun setelah itu, muncul Spanyol untuk tiga agama dan satu tempat tidur. Kaum Muslim, kaum Kristen dan kaum Yahudi secara bersama menyertai satu peradaban yang cemerlang, suatu pencampuran yang mempengaruhi garis darah justru lebih banyak daripada mempengaruhi afiliasi keagamaan.

Teladan Nabi dan masa keemasan Islam mempunyai nilai relevansi dengan kondisi riil bangsa Indonesia. Pluralisme dan kemajemukan dinegeri ini semestinya menjadi berkah bukan menjadi masalah. Beberapa peristiwa konflik yang terjadi akhir-akhir ini mengoyak rajutan kebangsaan Indonesia. *Bhineka Tunggal Ika*, gejala primordialisme dan sparatisme di gelangang politik Indonesia harus dibayar dengan harga yang mahal.

Dari sejumlah fenomena konflik yang terjadi di Indonesia dapat dikategorikan menjadi tiga kategori. *Pertama*: tuntunan pengakuan identitas etnis dalam wujud negara merdeka (*ethnonationalism*) seperti yang disuarakan oleh Irian Jaya, Aceh dan Timor-Timur. *Kedua*, keinginan mempertahankan identitas etnis dan agama antar kelompok (konflik horizontal) seperti yang terjadi di Ambon, Halmahera, Poso, Sambas, Nusa Tenggara Timur. *Ketiga*, perjuangan perlindungan hak-hak masyarakat adat terhadap eksplorasi sumber daya alam sekitarnya.³

Kategorisasi di atas menginformasikan bahwa konflik etnik, ras dan antar kelompok hakikatnya muncul dalam konteks yang berbeda-beda. Karena itu

². Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 2000, hal. xxvii

³. Rebeka Harsono, opcit. Hal 496.

pula penyikapan dan setiap resolusi atas konflik yang mengemukan harus ditelaah sesuai dengan konteks dan latar belakang sumbernya. Konflik yang beridentitas ras, suku dan agama harus dipahami sebagai efek domino dari *missmanagement* dalam berbangsa dan bernegara. Khasanah keragaman selama ini lebih sering diperlakukan sebagai penghambat pembangunan, daripada sebagai anugerah dari Tuhan untuk dijadikan kekuatan .

Pancasila di Tengah Kemajemukan

Komentar [A6]: Judul dikoreksi lagi

Bangsa Indoneisa sendiri sebenarnya bukan tanpa prestasi **Prestasi**, Pengalaman berbangsa dan bernegara hingga mencapai usia 60 tahun adalah bukti nyata bahwa Indonesia mempunyai formula untuk mengatasi konflik internal yang hakikatnya secara prinsipil memiliki *spirit* dengan pengalaman dengan bangsa lain. Semua itu tidak terlepas dari azas berbangsa dan bernegara yaitu Pancasila. Peranan Pancasila dalam menejmen konflik bangsa adalah merupakan sebuah titik temu (*kalimatussawa*) yang menyatukan keragaman dan pluralitas bangsa ini.

Persoalannya sekarang, bagaimana nilai Pancasila sinergis dengan fakta sosiologis masyarakat Indonesia yang majemuk. Dalam konteks demokrasi, kenyataan kemajemukan menjadi persoalan yang cukup serius. Sebab demokrasi pada prinsipnya sangat menjunjung tinggi realitas perbedaan seperti perbedaan suku, agama dan etnisitas yang disandang secara askriptif oleh manusia. Karena itu usaha-usaha untuk menghilangkan atau menegaskan identitas kesukuan, kelompok agama dan ras merupakan tindakan yang bertolakbelakang dengan nilai-nilai luhur demokrasi yang memberi ruang kebebasan dan rasa aman (*social security*) sebagai ruang bagi terciptanya interaksi antar kelompok warga secara wajar (*being existence with the other*).

Rasa aman dan pengakuan akan eksistensi bahkan dapat menjadi modal social bagi berbagai kelompok etnik dan atau etnisitas dalam menyokong

proses pembangunan. Dengan situasi yang kondusif perbedaan kelompok dan etnis serta agama berpeluang besar untuk saling berdialog, bersimbiosis, dan dapat hidup berdampingan secara harmonis, tanpa harus kehilangan jati diri identitas primordialnya masing-masing.

Situasi yang kontras akan terjadi jika rasa aman dan ruang bebas bagi masyarakat terusik. Pluralitas dan kemajemukan justru berbalik menjadi potensi disintegrasi sehingga dapat mengakibatkan lepasnya ikatan kebangsaan yang selama ini ditegakkan di atas unsur-unsur kesukuan. Maka untuk mewujudkan integrasi nasional, haruslah diawali dengan beberapa langkah strategis untuk melakukan pengakuan (*recognisi*) serta mempelajari dan memahami persoalan SARA secara terbuka, arif dan jujur. Dengan demikian akan dihasilkan beragam pandangan yang didasarkan pada fakta yang sesungguhnya, bukan berdasarkan opini subjektif.

Harapan tersebut tentu tidak semudah membalikan tangan. Sebagai negeri dengan himpunan garis pantai yang terpanjang di dunia, serta rangkaian kepulauan dengan bentangan hampir setara panjang Eropa, dan dihuni oleh aneka gugus etnis, agama, dan budaya, serta khasanah kekayaan peradaban yang berlapis, Indonesia tak pelak lagi merupakan sebuah negeri plural *par excellence*.

Memang, dalam masyarakat plural, "kehendak bersama" (*common will*) sulit diraih. Kehendak untuk merawat kerukunan nasional dalam masyarakat plural sulit diwujudkan, kecuali lewat penguatan penghormatan terhadap seluruh hak eksistensi semua elemen masyarakat. Di sini, basis legitimasi kebangsaan tidak lagi didasarkan kepentingan politik dominan. Identitas berbangsa harus didasarkan pada keragaman etnis, bahasa, dan keagamaan yang dikukuhkan dengan loyalitas terhadap seperangkat aturan hukum, ide-ide dan institusi politik yang dipandang adil dan efektif. Lagi-lagi peran Negara menjadi signifikan untuk menegakkan *the rule of law* yang menjamin

keseimbangan dan keadilan antar gugus kebangsaan.

Persoalan yang mendesak adalah menemukan paradigma baru dalam rangka mengayomi keragaman di Tanah air. Paling tidak ada beberapa prinsip strategis yang bisa dijadikan alternatif.

Pertama, regulasi pemerintah harus lebih berdasarkan pada keragaman yang ada di Nusantara. Tidak boleh ada monopoli baik mayoritas terhadap minoritas, atau sebaliknya.

Kedua, semua elemen bangsa berhak mendapat pengakuan atas identitasnya masing-masing.

Ketiga, pluralitas dan multikultural tidak hanya menjadi agenda masyarakat saja, melainkan juga menjadi persoalan krusial dalam proses kepemimpinan nasional. Tanpa dukungan struktural, khazanah kebudayaan yang dipraktikkan masyarakat hanya tinggal cerita.

BAB II

WAWASAN AGAMA MADANI PADA BANGSA

MAJEMUK

Komentar [A7]: Diskusikan dengan Prof Dadang judul ini

Pluralitas Agama Perspektif Al-Quran

Pluralitas atau kebhinekaan agama merupakan suatu keniscayaan sejarah (*historical necessary*) yang bersifat universal. Dalam bahasa teologi, pluralitas atau kebhinekaan agama ini, merupakan *sunnat Allah* (kepastian hukum Tuhan) yang bersifat abadi (*perennial*). Al-Quran berulang kali menegaskan isyarat akan pluralitas agama tersebut seperti antara lain termuat dalam surah al-Baqarah [2]: 148:

~~“Dan bagi tiap-tiap umat ada kiblatnya (*wijhat*) sendiri yang ia menghadap kepadanya; maka berlomba-lombalah kamu (dalam berbuat) kebaikan. Di mana saja kamu berada, niscaya Allah akan mengumpulkan kamu sekalian (pada hari kiamat). Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu.”~~
~~(Qs. Al-Baqarah [2]: 148).~~

Komentar [A8]: Konsistenkan

Kata *wijhat* dalam terminologi para sarjana tafsir (mufassir) memiliki banyak pengertian, diantaranya berarti arah atau kiblat, tujuan, pandangan dan orientasi. Artinya bahwa setiap umat atau komunitas agama (*ahl al-adyân/al-millat*) memiliki arah atau kiblat, tujuan, orientasi dan cara pandang masing-masing yang satu sama lainnya berbeda. Ide tentang pluralitas sebagai kepastian hukum Tuhan (*sunnat al-Allâh*), yang bersifat abadi (*perennial*) tersebut, juga dinyatakan dalam Al-Quran surah al-Maidah [5]: 48 yang terjemahannya sebagai berikut:

Untuk tiap-tiap ummat di antara kamu, Kami berikan aturan (*syir'at*) dan jalan yang terang (*minhaj*). Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah dalam berbuat kebajikan.” (QS. al-Maidah [5] : 48).

Kata *syir'at* dan *minhâj* yang biasa diterjemahkan sebagai aturan dan jalan yang terang, dapat diartikan juga sebagai praktik keagamaan. Artinya bahwa setiap umat atau komunitas agama (*ahl al-adyân/al-millat*) memiliki praktik keagamaan masing-masing yang satu sama lainnya berbeda. Dengan demikian, berdasarkan penafsiran kedua ayat di atas, dapat disimpulkan setiap umat atau komunitas agama (*religious community*) mempunyai arah atau kiblat, tujuan, orientasi, pandangan serta praktik keagamaan masing-masing, yang berarti menunjukkan pembenaran adanya pluralitas agama.

Pembenaran terhadap pluralitas agama tersebut semakin bertambah tegas apabila membaca penggalan surah al-Maidah [5]: 48 di atas, “*Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu ummat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberian-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah dalam berbuat kebajikan.*”

Ayat lain yang senada dengan dua ayat pluralitas Agama tersebut di atas, di antaranya: QS. Hud [11]: 118; QS. As-Syura [42]: 8; dan QS. Al-Nahl [16]: 93. Penggalan ayat ini menegaskan bahwa pluralitas umat beragama merupakan suatu yang memang menjadi tujuan dan kehendak Tuhan dalam ciptaan-Nya supaya dapat menguji manusia dalam merespons kebenaran yang telah disampaikan-Nya dan supaya manusia berkompetisi dalam melakukan pekerjaan yang baik (*musâbaqat fi al-khair*).

Ibnu ‘Arabi, seorang sufi yang dikenal sebagai Guru Yang Agung (*Syaikh al-Akbar*) memberikan penjelasan *teologis-filosofis* yang sangat menarik

berkenaan dengan proses terjadinya pluralitas agama tersebut. Dalam *the magnum opus*-nya, *Futûhât al-Makîyat*, Ibnu ‘Arabi menjelaskan bahwa pluralitas atau kebhinekaan syari’at (agama) disebabkan oleh pluralitas relasi Tuhan (*devine relationships, nasab al-Ilâhiyat*); sementara pluralitas relasi Tuhan disebabkan oleh pluralitas keadaan (*states, hâl*); pluralitas keadaan disebabkan oleh pluralitas masa-waktu atau musim (*times al-waqt*); pluralitas masa-waktu disebabkan oleh pluralitas gerakan benda-benda angkasa (*movement, harâkaṭ al-aflâq*); pluralitas gerakan disebabkan oleh pluralitas perhatian Tuhan (*attentivenesses, taw-jihat al-Ilâhiyat*); pluralitas perhatian disebabkan oleh pluralitas tujuan Tuhan (*goals, al-qashd*); pluralitas tujuan disebabkan oleh pluralitas penampakan diri Tuhan (*self disclosures, tajliyat al-Ilâhiyat*); dan pluralitas penampakan Tuhan, disebabkan oleh pluralitas syari’at (*revealed religion*).

Sementara secara historis empiris, menurut Ismail Raji al-Faruqi kebhinekaan atau pluralitas agama tersebut disebabkan oleh perbedaan tingkat perkembangan sejarah, peradaban dan lokasi umat yang menerimanya. Lebih lanjut Ismail Raji al-Faruqi menjelaskan bahwa asal dari agama itu satu karena besumber pada yang satu, Tuhan; yaitu apa yang disebutnya sebagai *Ur-Religion* atau agama fitrah (*Din al-Fithrat*), sebagaimana firman Allah, “*Maka hadapkanlah wajahmu kepada (Allah) dengan lurus; (tetaplah) atau fitrah Allah yang telah menciptakan manusia di atas fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. Itulah agama yang benar, akan tetapi, kebanyakan manusia tidak mengetahui.* (QS. QS. Rum [30]: 30). Tetapi kemudian, sejalan dengan tingkat perkembangan sejarah, peradaban dan lokasi umat yang menerimanya, *Din al-Fitrah* atau *Ur-Religion* tersebut berkembang menjadi suatu agama historis atau tradisi agama yang spesifik dan beraneka (plural).⁴

⁴. Dikutip dari MTPPI PP Muhammdiyah, *Tafsir Tematik Al-Qur’an Tentang Hubungan Sosial Antar ummat Beragama*, op. cit., h. 15.

Watak Masyarakat Agama dan Keniscayaan Konflik

Watak dasar dari masyarakat beragama adalah akan menganggap apa yang dilakukan dalam agamanya benar dan cenderung menganggap apa yang dilakukan oleh pemeluk lain agama (*the religious other*) sebagai yang tidak benar. Dalam bahasa sosiologi agama, watak dasar untuk selalu menganggap benar apa yang diyakini (*otodoksi*) dan yang dipraktikkan (*ortopraksi*) tersebut dikenal dengan *truth claim* (klaim kebenaran).⁵

Klaim kebenaran (*truth claim*) inilah yang menjadi karakteristik dan identitas suatu agama, tidak ada agama tanpa klaim kebenaran. Sebab, tanpa adanya *truth claim* yang oleh Withead disebut sebagai dogma atau oleh Fazlur Rahman disebut normatif (*transendent aspect*), maka agama sebagai bentuk kehidupan (*form of life*) yang *distinctive* tidak akan memiliki kekuatan simbolik yang menarik bagi pengikutnya.

Ashley Montagu, salah seorang Antropolog Barat, menamakannya sebagai emosi keagamaan (*religious emotional*). Menurutnya, emosi keagamaan merupakan salah satu unsur *framework* agama yang bersifat universal. Watak dasar inilah yang kemudian melahirkan kristalisasi iman (*faith*) dan kecintaan terhadap suatu agama yang diyakininya, serta mendorong timbulnya minat untuk mempelajari, mengamalkan dan menyebarkan ajaran agamanya (*dakwah* atau *missi*, *zending* dan sebagainya), bahkan mempertahankan eksistensinya.

Dengan demikian, bila semua agama memiliki watak dasar tersebut, maka

⁵. Secara normatif-teologis, watak dasar *truth claim* tersebut merupakan fitrah keagamaan. Dalam Alquran dinyatakan bahwa Tuhan menjadikan setiap umat akan memandang setiap perbuatan (praktek keagamaan)nya baik dan benar: “Dan janganlah kamu memaki sembahyan yang mereka sembah selain Allah, karena nanti mereka akan memaki Allah dengan melampaui batas tanpa pengetahuan. Demikianlah Kami jadikan setiap umat memandang baik perbuatan mereka. Kemudian kepada Tuhan merekalah tempat mereka kembali, lalu Dia memberitahukan kepada mereka apa yang dahulu mereka kerjakan” (QS. al-An’am [6]: 108).

dapat disimpulkan bahwa pluralitas atau kebhinekaan, sebenarnya menyimpan potensi konflik serta ketegangan sosial-politik yang sangat rawan, bahkan menjadi suatu keniscayaan. Keniscayaan konflik inter dan antar umat beragama ini sebagaimana secara implisit disebutkan di atas, setidaknya disebabkan oleh tiga hal, yaitu: *pertama*, masalah paradigma dan interpretasi keagamaan; *kedua*, masalah implementasi pemahaman keagamaan dalam kehidupan sosial; dan *ketiga*, masuknya dimensi-dimensi kepentingan politis dalam interpretasi dan implementasi keagamaan.⁶

Masalah paradigma beragama dan interpretasi keagamaan yang secara sosiologis dapat dikelompokkan kepada tradisional, fundamentalis dan modernis, ¹ kerap kali menjadi pemicu terjadinya perbedaan yang mengarah kepada konflik inter dan antar umat beragama. Demikian pula dengan fatwa-fatwa keagamaan yang dikeluarkan oleh para pemuka agama berkembang ke arah ideologisasi, di mana pandangan keagamaan dalam putusan-putusannya menjadi semacam kompilasi doktrin pemikiran keagamaan yang bersifat *aksiomatik-positivistik-monistik* (sebagai satu-satunya kebenaran yang bersifat final dan tidak dapat diganggu gugat).

Himpunan fatwa keagamaan tersebut oleh sebagian besar kalangan beragama dianggap sakral dan diterima apa adanya (*taken for granted*), tidak menerima pengurangan, perubahan dan pembaruan (*ghair qâbil li al-nuqâsh wa al-taghyîr wa al-ishlâh*). Pensakralan pemikiran keagamaan sebagaimana dalam kecenderungan tersebut, tentu saja mengandung *truth claim* sepihak

⁶. Dalam kategori politis-keagamaan, ketiga kelompok keagamaan di atas, dikenal juga dengan kelompok fundamentalisme-formalis dan kelompok substansialisme-reformis. Kelompok fundamentalisme-formalis memiliki kecenderungan untuk mempertahankan suatu penafsiran literal atas sumber-sumber keagamaan; sedang kelompok substansialis-reformis, memiliki kecenderungan untuk mempertahankan suatu penafsiran substansial yang dikandung dalam sumber-sumber keagamaan.

yang berimplikasi pada sikap keagamaan yang lebih menganggap apa yang menjadi keyakinan dan yang di-praktekannya sebagai yang paling benar, serta menganggap pemeluk agama lain (*the religious other*) dan keyakinan lain sebagai yang salah dan bahkan dituduh “kafir”.

Kecenderungan di atas, semakin membuka luas potensi terjadinya konflik intern maupun antar umat beragama dengan masuknya kepentingan-kepentingan politis yang mengatasnamakan agama. Kesalehan dan pemihakan terhadap pandangan keagamaan tertentu seringkali ditonjolkan dengan maksud hanya untuk memenuhi kepentingan pragmatis, seperti untuk memperoleh dukungan atau agar tidak kehilangan suara dalam pemilihan umum. Kesalehan serupa juga, hanya sering ditampilkan sebagai persyaratan untuk memperoleh dukungan atau berbagai jabatan politis tertentu. Karena itu, baik paradigma dan interpretasi keagamaan, implementasinya dalam sikap dan kehidupan keberagamaan, serta terlebih dengan masuknya dimensi-dimensi politik yang mengatasnamakan agama, maka potensi konflik antar dan intern umat beragama semakin terbuka dan seiring dengan itu, konflik juga akan menjadi suatu keniscayaan.

Reformasi dan Pluralitas: Tantangan Demokrasi

Adalah merupakan suatu kenyataan historis bahwa di Indonesia, telah hidup kebhinekaan (pluralitas) agama, termasuk di dalamnya kebhinekaan faham keagamaan intern umat beragama. Pluralitas atau kebhinekaan agama tersebut, kini se-makin dikukuhkan melalui arus reformasi yang dalam wacana politik telah mendorong lahirnya multi-partai serta menuntut iklim yang lebih demokratis dan terbuka (inklusivitas), termasuk dalam sikap keberagamaan. Dengan mengalirnya arus re-formasi tersebut, saya berpendapat bahwa saat ini telah terjadi transformasi kehidupan sosial-keagamaan di Indonesia, dimana kebebasan berekspresi, termasuk di dalamnya ekspresi ke-agamaan, semakin

Komentar [A9]: Judulnya dikonsultasikan lagi ke Prof

mendapat tempat yang terbuka.

Dalam konteks inilah, saya juga berpendapat bahwa pro-ses sosial seperti itu telah mendorong beberapa kalangan secara progresif untuk mempertimbangkan kembali keputusan politik dalam membatasi hanya lima agama anutan bagi masyarakat Indonesia (Islam, Kristen Katolik, Kristen Protestan, Hindu dan Budha). Sebab bagaimanapun juga, arus demokratisasi kehidupan beragama pada gilirannya akan menuntut keterbukaan untuk menerima berbagai keyakinan, kepercayaan dan agama-agama lainnya. Jika tidak, maka Indonesia akan dianggap sebagai penghambat demokrasi yang disadari atau tidak, justru akan melahirkan pelanggaran hak asasi manusia dalam beragama. Lebih jauhnya, keputusan politik yang membatasi kebebasan beragama, juga akan menumbuhkan rasa prustasi mendalam bagi suatu penganut keyakinan tertentu yang tidak terartikulasikan beberapa kepentingannya, yang pada gilirannya dapat mendorong mereka ke arah ekstrimisme keberagamaan yang lebih membahayakan.

Dengan mendasarkan pada kerangka pemikiran di atas, maka tibalah pada inti dari makalah ini, yakni pemaparan mengenai wawasan agama madani yang saya ajukan sebagai alternatif untuk menjawab berbagai problema sosial keagamaan dan politik dalam masyarakat plural di Indonesia.

Konsepsi dan Kontekstualisasi Agama Madani

Gagasan agama madani diilhami oleh konsepsi *civil religion* yang untuk pertama kalinya dipopulerkan oleh **R.N.Bellah**, seorang pensiunan Guru Besar Sosiologi pada Universitas Kalifornia, Berkeley, Amerika Serikat. Ia memfokus-an penelitiannya pada Agama-agama di Amerika, yang kemudian mendapat penghargaan “Sorokin Award” dari American Sociological Association pada 1976 untuk karyanya *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*.

Tetapi menurut pengakuannya sendiri, gagasan *civil religion* sebenarnya untuk pertama kalinya diintrodusir oleh J. Rousseau dalam karyanya *The Social Contract*. Dalam karya-nya tersebut, seperti dikutip Bellah, Rousseau membuat garis besar tentang dogma-dogma *civil religion* yang sederhana yaitu: eksistensi Tuhan, kehidupan yang akan datang, pahala bagi kebajikan dan hukuman bagi yang sebaliknya, serta pe-nyingkiran sikap keagamaan yang tidak toleran. Bellah lebih lanjut mengemukakan bahwa ide tentang *civil religion* tersebut, bukan hanya milik Rousseau saja, tetapi telah menjadi bagian dari iklim budaya akhir abad ke-18. Bellah misalnya mengutip Benjamin Franklin yang menulis dalam otobiografinya bahwa eksistensi Tuhan yang menciptakan dunia dan mengatur dengan kebijaksanaan-Nya adalah tidak diragukan lagi. Demikian pula bahwa pelayanan yang disukai oleh Tuhan adalah berbuat baik kepada manusia; bahwa jiwa bersifat abadi; bahwa semua kejahatan akan memperoleh hukuman dan kebajikan akan beroleh pahala baik di dunia atau di akhirat, merupakan esensi setiap agama.

Dengan mendasarkan pada penelitiannya, Bellah mem-berikan kesimpulan hipotetis akan adanya alasan yang kuat untuk mempercayai bahwa agama, khususnya ide tentang Tuhan, memiliki peran yang sangat besar dalam membentuk alam pikiran para negarawan Amerika yang awal. Menurutnya, hal tersebut sebagaimana dapat dibaca dalam teks pidato pelantikan Presiden John F. Kenedy pada 20 Januari 1961 yang memberikan tiga acuan sebagai simbol *civil religion* yaitu: pertama, sumpah kepresidenan yang ia nyatakan: “...karena saya telah menyatakan sumpah dihadapan anda sekalian dan Tuhan Yang Maha Kuasa, sumpah yang sebenar-benarnya yang sama dengan yang dituliskan oleh luluhur kita satu dan tiga perempat abad yang lalu”. Kedua, pernyataannya: “...keyakinan bahwa hak-hak manusia tidak datang dari pemberian negara, tetapi dari tangan Tuhan”. Ketiga, pernyataan dari bagian pidato penutupnya yang menyatakan: “...tetapi dengan menyadari

sepenuhnya bahwa di bumi ini, karya Tuhan harus benar-benar menjadi karya kita”.

Kecenderungan pengaruh agama dalam membentuk alam pikiran para negarawan Amerika yang awal, juga dapat dibaca dalam dokumen kenegaraan seperti pidato pelantikan pertama Washington, pada 30 April 1789, pidato pelantikan Presiden Johnson, pidato pelantikan Abraham Lincoln dan sebagainya. Dokumen penting lainnya, menurut Bellah adalah dokumen deklarasi kemerdekaan yang memuat empat acuan kepada Tuhan yaitu: pertama, yang berbicara tentang “hukum Alam dan Tuhan Penguasa Alam (*Laws of Nature and Nature’s God*); kedua, pernyataan bahwa “oleh Sang Pencipta, dianugerahi hak-hak tertentu yang tak dapat dicabut; ketiga, “Hakim Agung dunia atas niat luhur kita”; dan keempat, yang mengindikasikan “suatu kepercayaan yang teguh terhadap Tuhan Yang Maha Bijaksana”. Semangat ketuhanan yang kuat inilah barangkali yang kemudian dilembangkan dalam semboyan negara “kepada Tuhan kita percaya” (*In God we trust*).

Konsepsi ketuhanan dalam *civil religion* inilah yang dapat diterima oleh semua orang Amerika sebagai suatu konsep agama yang melampaui agama (*beyond belief*), di mana setiap kelompok agama disatukan secara politis, tetapi dengan tetap mempertahankan kebhinekaan secara kultural dan keagamaan-nya.

Bila melakukan kontekstualisasi konsepsi *civil religion* tersebut di Indonesia, maka gagasan serupa dapat ditemukan dalam dokumen-dokumen resmi kenegaraan sejak awal kemerdekaan hingga sekarang. Dalam hampir setiap pidato kenegaraan, presiden Republik Indonesia selalu memulainya dengan ungkapan atas nama Tuhan Yang Maha Pengasih dan Penyayang (*bismillahirrahmanirrahim*) atau atas nama Tuhan Yang Maha Esa. Konsepsi Ketuhanan ini secara tegas dikemukakan oleh Bung Karno dalam pidatonya yang terkenal *To Build the world Anew* dihadapan Sidang Umum

PBB pada 30 September 1960 bahwa kami menempatkan Ketuhanan Yang Maha Esa sebagai yang paling utama dalam falsafah hidup kami. Filsafat hidup Ketuhanan Yang Maha Esa ini, kemudian menjadi manifesto politik sebagaimana tercantum dalam UUD pasal 29 ayat 1 bahwa Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa.⁷

Demikian pula dengan pembukaan UUD 1945 yang diawali dengan pernyataan “atas berkat rahmat Tuhan Yang Maha Kuasa”, menunjukkan bahwa konsepsi ketuhanan telah menjadi *character building* (watak) bangsa Indonesia. Konsepsi Ketuhanan Yang Maha Esa inilah, yang saya sebut dengan agama madani, yaitu suatu konsepsi ketuhanan yang menjadi titik temu agama-agama, suatu “agama yang melampaui agama”, di mana berbagai kelompok agama disatukan secara politis, sekaligus dengan mempertahankan kebhinekaan secara kultural dan keagamaannya.

Konsepsi agama madani ini, mengandaikan adanya lima substansi isi keagamaan yang bersifat universal, yaitu: *pertama*, adanya orientasi hidup transendental yang meletakkan Tuhan sebagai otoritas tertinggi; *kedua*, ikatan batin pada nilai-nilai kemanusiaan; *ketiga*, kesadaran akan tanggungjawab bersama; *keempat*, pandangan yang lebih mendahulukan kepentingan masyarakat daripada kepentingan diri pribadi; dan *kelima*, kebebasan dan toleransi beragama.

Sikap keagamaan yang meletakkan Tuhan sebagai otoritas tertinggi ini, menjadi substansi agama madani di Indonesia, sebagaimana dipraktikkan dalam setiap pengangkatan dan pengucapan sumpah jabatan politis dengan ungkapan “Demi Allah”. Karena itu, kewajiban pejabat yang telah menyatakan sumpahnya adalah melampaui konstitusi, tidak hanya kepada rakyat, tetapi juga kepada Tuhan. Sebagaimana juga dalam konsepsi politiknya bahwa

⁷ . Dikutif dari sambutan Menteri Agama KH. Syaifudin Zuhri dalam T.M. Usman El Muhammady, *Ilmu Ketuhanan Yang Maha Esa*, (Jakarta: Pustaka Agus Salim, 1970).

memang kedaulatan ada di tangan rakyat, tetapi secara implisit dan bahkan kerap kali secara eksplisit, kedaulatan tertinggi dinisbatkan kepada Tuhan. Maka tidak heran jika ada ungkapan semacam adagium bahwa “suara rakyat adalah suara Tuhan”. Makna adagium ini adalah bahwa meskipun kehendak rakyat yang diekspresikan dalam suara mayoritas, menjadi sumber pelaksanaan otoritas politik, tetapi tanpa penisbatan kepada Tuhan (otoritas paling tinggi), maka kehendak rakyat itu akan kehilangan signifikansinya.

Dalam konteks pluralitas agama, maka orientasi transendental dengan meletakkan Tuhan sebagai otoritas tertinggi, maka segala bentuk absolutisme politik atau agama tertentu sekalipun mayoritas, tidak dapat diterima. Semua agama harus tunduk kepada konsepsi ketuhanan universal (yang melampaui agama-agama), dan dalam konsepsi ketuhanan ini pula, agama-agama mendapatkan titik temunya, tanpa harus meleburkan dalam satu agama.

Konsepsi agama madani seperti dikemukakan di atas, seyogyanyalah dapat melahirkan suatu ikatan batin bersama dan mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan, kesadaran akan tanggungjawab dan lebih mendahulukan kepentingan bersama daripada kepentingan diri pribadi, serta seyogyanyalah dapat melahirkan suatu sikap toleran dalam beragama dan kebebasan dalam mengekspresikan keyakinan (agama), dengan tidak mengganggu keutuhan lingkungan dan kemanusiaan pemeluk agama yang lain. Sehingga dengan demikian, sekali lagi, melalui agama madani kelompok-kelompok agama akan dapat disatukan secara politis, sekaligus dapat dipertahankan kebhinekaannya baik secara kultural maupun keagamaan. Demikian pula, konflik-konflik keagamaan akan sedapat mungkin diarahkan untuk proses dinamisasi dan akselerasi pembangunan di bawah otoritas ketuhanan universal yang menjadi titik temu dan titik kesepakatan bersama.

Agama Madani: *Universal Social Ethic*

Konsekuensi lain yang juga sangat signifikan dari kesadaran Ketuhanan Yang Maha Esa, pada kehidupan bermasyarakat adalah munculnya pola hidup dalam standar perilaku moral yang tinggi berupa “tindakan-tindakan bermoral”. Dalam semangat ketuhanan, hidup bermoral bukan lagi merupakan masalah kesediaan, melainkan merupakan sebuah keharusan, dan lebih dari itu, kehidupan bermoral merupakan kelanjutan yang wajar dari fitrah kemanusiaan yang berketuhanan. Oleh karena itu, dalam perspektif ini, gagasan agama madani lebih merupakan aktualisasi nilai-nilai *universal social ethic* dalam setiap tindakan kekaryaannya dan berkebudayaan.

Adalah merupakan hal yang niscaya bahwa iman atau kesadaran ketuhanan akan selalu berdialog dengan realitas sosial yang plural. Sebab hidup manusia tidak berlangsung dalam “suasana batin” yang tertutup, melainkan dalam proses dialog dengan lingkungannya. Dengan kata lain, manusia tidak dapat melepaskan kediriannya dari dialog dalam dialektika dinamika lingkungan dunia atau kebudayaannya. Karena itu, saya berpendapat bahwa dalam kerangka membangun kebudayaan yang sejalan dengan keimanan dan konsepsi ketuhanan, maka kerjasama intern dan antar umat beriman (beragama) dalam dialog kehidupan (menyelesaikan berbagai problem kemanusiaan), menjadi suatu keharusan.

Kerjasama intern dan antar umat beriman ini, dapat dilakukan melalui berbagai forum komunikasi atau perhimpunan agama-agama yang memiliki kepedulian iman bersama dalam menjaga keutuhan lingkungan dan kemanusiaan. Dalam konteks inilah, maka agama madani sebagai *universal social ethic* seperti keadilan sosial, perdamaian dan pembebasan, dapat dijadikan dasar pijakan bagi kerjasama intern dan antar umat beragama. Sebab, melalui pijakan *universal social ethic* tersebut, maka seluruh kaum beriman (penganut agama), secara universal menemui tantangan kemanusiaan yang sama, dan karena itu, dapat tersentuh “religiusitasnya”, untuk tidak

hanya menonjolkan “*having a religion*”nya, melainkan juga *being a religion*-nya sebagai suatu *promising and challenging*.

Dengan demikian, kerjasama antar ummat beriman seyogyanyalah dapat diikat dan diarahkan dalam gerakan ber-sama untuk misalnya mewujudkan keadilan sosial, perdamaian dan pembebasan. Gerakan bersama ini pula, yang tampaknya akan menjadi tugas kemanusiaan yang derdimensi perennial.

Pembagungan agama madani dalam konteks masyarakat plural di Indonesia, tidak dapat diselenggarakan dengan begitu saja, melainkan diperlukan suatu konsensus yang menjamin ketentraman hidup bersama dan terbuka pada kemajuan, berupa nilai dan norma umum yang harus dihormati serta mengikat semua aliran keyakinan dan golongan agama. Sebab dalam konteks kehidupan berbangsa dan bernegara, tujuan penciptaan dalam pluralisme bukan untuk mengeksploitasi manusia oleh manusia, melainkan untuk berlomba dalam berbuat kebajikan; memelihara cinta, kasih sayang, dan perdamaian.

Bagi bangsa Indonesia, konsensus bersama ini menjadi sangat penting karena sejarah perkembangan sosial yang se-menjak kebangkitan nasional hingga sekarang selalu bergumul dalam konsensus dan konflik. Konsensus ini menjadi lebih penting lagi terutama setelah arus reformasi mengukuhkan pluralitas seperti dalam sistem politik multi-partai yang tentu saja sangat rawan dengan konflik kepentingan dan ketegangan sosial politik.

Konsensus-konsensus inilah yang harus secara konsisten diperjuangkan oleh seluruh komunitas beriman, baik yang berada di pemerintahan, di parlemen maupun oleh para pemuka agama, dan terlebih lagi oleh para pahlawan tanpa tanda jasa yang bergelut di dunia pendidikan.

Pesan-pesan Pragmatis

Demikian pemaparan wawasan agama madani dalam konteks masyarakat

plural di Indonesia. Pada akhir makalah ini perkenankan saya menyampaikan beberapa pesan untuk dijadikan landasan pijakan dalam menata kehidupan pragmatis, serta untuk lebih mengembangkan wawasan agama madani bagi pengembangan kehidupan keberagamaan yang lebih aktif, kreatif, konstruktif, dinamis, dialogis, responsif, demokratis dan tranformatif, sebagaimana yang menjadi cita-cita sosial pembangunan masyarakat madani.

1. Untuk menanamkan nilai-nilai pluralitas serta memperkenalkan wawasan agama madani (*universal social ethic*), perlu mulai mempertimbangkan pentingnya memberikan wawasan dan pengetahuan kepada masyarakat sejak dini, seperti dengan memasukan muatan baru pada kurikulum pendidikan, mulai pendidikan tingkat dasar sampai perguruan tinggi.
2. Untuk memberikan wawasan yang lebih dewasa dan egaliter, melalui wibawa dan kharisma para pemuka agama, kita dapat mengembangkan sikap yang lebih arif dan inklusif serta lebih megedepankan aspek *universal social ethic* dalam merespons pluralitas inter dan antar ummat beragama.
3. Dalam merespons munculnya fenomena baru masyarakat kita, khususnya berkenaan dengan proses tran-sformasi sosial-keagamaan mengikuti munculnya kebebasan dan keterbukaan, ada baiknya kita dapat mengkaji ulang secara lebih serius dan fungsional kebijakan pembatasan lima agama bagi para pemeluk agama dan kepercayaan di Indonesia.
4. Dalam rangka menggairahkan kehidupan beragama secara lebih sehat dan dinamis, perlu dikembangkan Forum-forum Komunikasi Antar Ummat Beragama khususnya untuk lebih mengintensifkan sosialisasi aspek-aspek *universal social ethic* dalam pembinaan kehidupan sosial keagamaan.

BAB III

PRAKTEK KESHALEHAN SOSIAL DALAM KEHIDUPAN BERAGAMA

Pendahuluan

AGAMA pada dasarnya merupakan petunjuk manusia untuk melakukan komunikasi ruhani dengan Tuhannya. Lebih dari itu, agama juga petunjuk manusia untuk mencontoh sifat atau akhlak Tuhan sesuai kapasitas kemanusiaannya (*takhallaq bi akhlaqillah ala taqathil basyariyah*). Konsep agama tersebut mengandung implikasi ajaran yang lebih jauh bahwa tujuan kehidupan manusia adalah untuk beribadah, mengabdikan diri sepenuhnya kepada Allah.⁸ Doktrin bahwa hidup harus diorientasikan untuk pengabdian kepada Allah inilah yang menjadi pegangan utama manusia.⁹

Tetapi kemudian konsep agama ini memiliki arus balik kepada manusia. Agama tidak hanya berdimensi ritual-vetikal (*hablun minallah*), melainkan juga mencakup dimensi sosial-horizontal (*hablum minan nas*). Agama tidak hanya mengurus persoalan ibadah-ritual (iman) untuk pembentukan kesalehan individual (*private morality*), namun yang terpenting dari itu adalah perwujudan iman itu dalam pembentukan kesalehan sosial (*social morality*)nya. Sebab, kesalehan individual tidak akan memiliki makna apapun, jika tidak dapat menciptakan kesalehan dalam realitas sosialnya. Itulah makna hakiki dari kehidupan beragama. Karena itu, sikap keberagamaan yang tidak melahirkan kesalehan dalam dimensi sosial, maka akan kehilangan maknanya yang hakiki.

⁸. QS. al-Dariyat [51]: 56.

⁹. Ismail Raji al-Faruqi, *Tauhid*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Pustaka, 1988), hal. 61.

Keshalehan Sosial dalam Islam

Islam adalah agama yang selalu mempertautkan antara kedua kesalehan tersebut, yaitu kesalehan yang bersifat religius dengan kesalehan yang bersifat sosial. Al-Quran misalnya, membuat kriteria orang yang bertaqwa (*al-muttaqun*), yaitu di samping beriman kepada yang ghaib (Tuhan), kitab, hari akhirat dan mendirikan shalat (kesalehan religius), juga mau menginfakkan sebagian kekayaannya untuk kepentingan sosial.¹⁰ Sedang dalam ayat yang lain Al-Quran menggambarkan orang yang bertaqwa itu adalah selain beriman kepada Allah, hari akhir, kitab-kitab, dan beriman kepada para nabi, serta mendirikan shalat (kesalehan religius), juga mau memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, *musafir* (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; (memerdekakan) hamba sahaya; menunaikan zakat; menepati janji, serta bersabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan (kesalehan sosial).¹¹

Ayat lain yang menunjukkan perhatian Islam terhadap aspek kesalehan religius-individual dan kesalehan sosial di atas adalah penyebutan kriteria orang yang beriman (*al-mu'minûn*) dalam Al-Quran. Menurut Al-Quran surat al-Mu'minun [23]: 1-9, Orang Mukmin adalah selain khusyu` dan menjaga

10. QS. al-Baqarah [2]: 2-4, "Kitab (Al Qur'an) ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertakwa, (yaitu) mereka yang beriman kepada yang ghaib, yang mendirikan shalat dan menafkahkan sebahagian rezki yang Kami anugerahkan kepada mereka, dan mereka yang beriman kepada Kitab (Al Qur'an) yang telah diturunkan kepadamu dan Kitab-kitab yang telah diturunkan sebelumnya, serta mereka yakin akan adanya (kehidupan) akhirat".

11. QS. al-Baqarah [2]: 177, "Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa".

shalatnya (keshalehan religius), juga menjauhkan diri dari (perbuatan dan perkataan) yang tiada berguna, menunaikan zakat, menjaga kemaluannya, serta memelihara amanat-amanat dan janjinya (keshalehan sosial).

Keterpautan antara kesalehan religius yang bersifat individual dengan kesalehan sosial dalam Islam, juga dapat ditemukan dalam sejumlah riwayat (hadits Nabi Muhammad, SAW) yang sangat populer, di antaranya disebutkan dasar-dasar ajaran sosial yang dikaitkan dengan keimanan seseorang.

Barang siapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir, maka mulyakanlah tetangga; barang siapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir, maka mulyakanlah tamu; dan barang siapa yang beriman kepada Allah dan hari akhir, maka hendaklah berkata yang baik-baik atau kalau tidak bisa, hendaklah diam (HR. Mutafaq Alayh).

“Iman itu bermacam-macam dan memiliki tujuh puluh cabang. Tingkatan yang paling tinggi adalah berikrar tiada tuhan selain Allah dan tingkatan yang paling rendah adalah menyingkirkan duri dari jalan.” (HR. Bukhari dan Muslim).

Demi Allah, demi Allah, tidaklah beriman orang yang tetangganya tidak merasa aman dari kelakuan buruknya yakni kejahatan dan sikapnya yang menyakitkan. Demi Dia yang diriku ada di Tangan-Nya, kamu tidak akan masuk surga sebelum kamu beriman, dan kamu tidak beriman sebelum kamu saling mencintai. Tidaklah beriman seseorang sehingga mencitai saudaranya, sebagaimana mencintai dirinya sendiri.

Hadits senada diriwayatkan oleh Ahmad, bahwa orang yang beriman (mukmin) adalah orang yang memberikan keamanan kepada manusia, dan seorang muslim adalah orang yang memberikan keselamatan kepada kaum muslim yang lain dengan lisan dan tangannya (diplomasi dan kekuasaannya).

Sejumlah riwayat di atas, menggambarkan ajaran fundamental sosial dan keimanan dalam Islam bahwa keimanan harus memberikan implikasi pada

dimensi sosialnya. Inilah hakikat makna iman, yaitu memberikan arti terhadap makna sosialnya. Dengan kata lain, iman akan kehilangan arti pentingnya, jika tidak memiliki implikasi dalam dimensi sosialnya. Itulah sebabnya, dalam Al-Quran iman tidak kurang dari 36 kali selalu dikaitkan dengan amal saleh.

Menurut Thoshihiko Izutsu, kaitan terkuat dari hubungan semantik Al-Quran, mengikat *shalih* (kesalehan) dan *amal* sebagai kesatuan yang tak terpisahkan. Seperti bayangan mengikuti bentuk bendanya, di mana ada *amal* di situ ada *shalihat* (amal shaleh).¹²

Dengan demikian dapat jelaskan bahwa kesalehan sosial dalam Islam sesungguhnya lebih merupakan aktualisasi atau perwujudan iman dalam praksis kehidupan sosial. Terma-terma seperti tauhid sosial atau shalat sosial adalah menunjukkan pengertian dari kesalehan sosial tersebut, yakni aktualisasi tauhid (iman) atau shalat dalam praksis kehidupan sosial (*a faith of sosial action*).

Wilayah Keshalehan Sosial

Wilayah kesalehan sosial, sangatlah luas sebagaimana luasnya wilayah kehidupan. Berikut ini beberapa penjelasan mengenai kesalehan sosial dalam wilayah kehidupan bermasyarakat, bisnis, pengembangan profesi, berbangsa dan bernegara, pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi, serta lingkungan hidup dan pengembangan seni budaya.

1. Kesalehan Sosial dalam Kehidupan Bermasyarakat

Agar setiap muslim menjalin persaudaraan dengan sesama anggota masyarakat lainnya dengan memelihara hak dan kehormatan baik dengan sesama muslim maupun dengan non muslim. Menunjukkan keteladanan dalam bersikap kepada tetangga, memelihara kemuliaan dan memuliakan tetangga,

12. Toshihiko Izutsu, *Konsep Etika Religius Al-Quran*, terj. Agus Fahri Husein, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1993), hal. 204.

bermurah hati kepada tetangga yang ingin menitipkan barang atau hartanya, menjenguk bila tetangga sakit, mengasihi tetangga sebagaimana mengasihi keluarga/diri sendiri, menyatakan ikut bergembira/senang hati bila tetangga memperoleh kesuksesan, menghibur dan memberikan perhatian yang simpati bila tetangga mengalami musibah atau kesusahan, menjenguk/melayat bila ada tetangga meninggal dan ikut mengurusinya sebagaimana hak-hak tetangga yang diperlukan, bersikap pemaaf dan lemah lembut bila tetangga salah, jangan selidik-menyelidiki keburukan-keburukan tetangga, membiasakan memberikan sesuatu seperti makanan dan oleh-oleh kepada tetangga, jangan menyakiti tetangga, bersikap kasih sayang dan lapang dada, menjauhkan diri dari segala sengketa dan sifat tercela, berkunjung dan saling tolong menolong, dan melakukan amar makruf nahi munkar dengan cara yang tepat dan bijaksana.

Dalam bertetangga dengan yang berlainan agama juga diajarkan untuk bersikap baik dan adil, mereka berhak memperoleh hak-hak dan kehormatan sebagai tetangga, memberi makanan yang halal dan boleh pula menerima makanan dari mereka berupa makanan yang halal, dan memelihara toleransi sesuai dengan prinsip-prinsip yang diajarkan agama Islam.

Dalam hubungan-hubungan sosial yang lebih luas haruslah menunjukkan sikap-sikap sosial yang didasarkan atas prinsip menjunjung tinggi nilai kehormatan manusia, memupuk rasa persaudaraan dan kesatuan kemanusiaan, mewujudkan kerja sama umat manusia menuju masyarakat sejahtera lahir dan batin memupuk jiwa toleransi, menghormati kebebasan orang lain, menegakkan budi baik, menegakkan amanat dan keadilan, perlakuan yang sama, menepati janji, menanamkan kasih sayang dan mencegah kerusakan, menjadikan masyarakat menjadi masyarakat yang saleh dan utama, bertanggung jawab atas baik dan buruknya masyarakat dengan melakukan amar makruf nahi munkar, berusaha untuk menyatu dan berguna/bermanfaat

bagi masyarakat, memakmurkan masjid, menghormati dan mengasihi antara Yang tua dan yang muda, tidak merendahkan sesama, tidak berprasangka buruk kepada sesama, peduli kepada orang miskin dan yatim, tidak mengambil hak orang lain, berlomba dalam kebaikan, dan hubungan-hubungan sosial lainnya yang bersifat ishlah menuju terwujudnya masyarakat Islam yang sebenar-benarnya.

2. Kesalehan Sosial dalam Berbisnis

Kegiatan bisnis barang dan jasa haruslah berupa barang dan jasa yang halal dalam perdagangan syari'at atas dasar sukarela (*taradhin*). Dalam melakukan kegiatan bisnis-ekonomi, pada prinsipnya setiap orang dapat menjadi pemilik organisasi bisnis, maupun pengelola yang mempunyai kewenangan menjalankan organisasi bisnisnya, ataupun menjadi keduanya (pemilik sekaligus pengelola) dengan tuntutan agar ditempuh dengan cara yang benar dan halal sesuai prinsip mu'amalah dalam Islam. Dalam menjalankan aktivitas bisnis tersebut orang dapat pula menjadi pemimpin, maupun menjadi anak buah secara bertanggung jawab sesuai dengan kemampuan dan kelayakan. Baik menjadi pemimpin maupun anak buah mempunyai tugas, kewajiban, dan tanggung jawab sebagaimana yang telah diatur dan disepakati bersama secara sukarela dan adil. Kesepakatan yang adil ini harus dijalankan sebaik-baiknya oleh para pihak yang telah menyepakatinya.

Prinsip sukarela dan keadilan merupakan prinsip penting yang harus dipegang, baik dalam lingkungan intern (organisasi) maupun dengan pihak luar (*partner* maupun pelanggan). Sukarela dan adil mengandung arti tidak ada paksaan, tidak ada pemerasan, tidak ada pemalsuan dan tidak ada tipu muslihat. Prinsip sukarela dan keadilan harus dilandasi dengan kejujuran.

Hasil dari aktivitas bisnis-ekonomi itu akan menjadi harta kekayaan (*mâl*) pihak yang mengusahakannya. Harta dari hasil kerja ini merupakan karunia

Allah yang penggunaannya harus sesuai dengan jalan yang diperkenankan Allah. Meskipun harta itu dicari dengan jerih payah dan usaha sendiri, tidak berarti harta itu dapat dipergunakan semau-maunya sendiri, tanpa mengindahkan orang lain. Harta memang dapat dimiliki secara pribadi namun harta itu juga mempunyai fungsi sosial yang berarti bahwa harta itu harus dapat membawa manfaat bagi diri, keluarga dan masyarakat dengan halal dan baik. Karenanya terdapat kewajiban zakat dan tuntunan shadaqah, infaq, wakaf, dan jariyah sesuai dengan ketentuan yang terdapat dalam ajaran Islam.

Dalam kehidupan bisnis-ekonomi, kadangkala orang atau organisasi bersaing satu sama lain. Berlomba-lomba dalam hal kebaikan dibenarkan bahkan dianjurkan oleh agama. Perwujudan persiangan atau berlomba dalam kebaikan itu dapat berupa pemberian mutu barang atau jasa yang lebih baik, pelayanan pada pelanggan yang lebih ramah dan mudah, pelayanan purna jual yang lebih terjamin, atau kesediaan menerima keluhan dari pelanggan. Dalam persaingan ini tetap berlaku prinsip umum kesukarelaan, keadilan, dan kejujuran, dan dapat dimasukkan pada pengertian harta *fastabiq al-khairât* sehingga tercapai bisnis yang maabrur.

Keinginan manusia untuk memperoleh dan memiliki harta dengan menjalankan usaha bisnis-ekonomi ini kadangkala memperoleh hasil dengan sukses yang merupakan rejeki yang harus disyukuri. Di pihak lain, ada orang atau organisasi yang belum meraih sukses dalam usaha bisnis-ekonomi yang dijalankannya. Harus diingat bahwa tolong-menolong selalu dianjurkan agama dan ini dijalankan dalam kerangka berlomba-lomba dalam kebaikan. Adalah tidak benar membiarkan orang lain dalam kesusahan sementara kita bersenang-senang. Mereka yang sedang gembira dianjurkan menolong mereka yang kesusahan, mereka yang sukses didorong untuk menolong mereka yang gagal, mereka yang memperoleh keuntungan dianjurkan untuk menolong orang yang merugi. Kesuksesan janganlah mendorong untuk berlaku sombong

dan inkar akan nikmat tuhan, sedangkan kegagalan atau bila belum berhasil janganlah membuat diri putus asa dari rahmat Allah.

Harta dari hasil usaha bisnis-ekonomi tidak boleh dihambur-hamburkan dengan cara yang mubadzir dan boros. Perilaku boros disamping tidak terpuji juga merugikan usaha pengembangan bisnis lebih lanjut, yang pada gilirannya merugikan seluruh orang yang bekerja untuk bisnis tersebut. Anjuran untuk berlaku tidak boros itu juga berarti anjuran untuk menjalankan usaha dengan cermat, penuh perhitungan, dan tidak sembrono. Untuk bisa menjalankan bisnis dengan cara demikian, dianjurkan selalu melakukan pencatatan-pencatatan seperlunya, baik yang menyangkut keuangan maupun administrasi lainnya, sehingga dapat dilakukan pengelolaan usaha yang lebih baik.

Kinerja bisnis saat ini sedapat mungkin harus selalu lebih baik dari masa lalu dan kinerja bisnis pada masa mendatang harus diikhtiarkan untuk lebih baik dari masa sekarang. Islam mengajarkan bahwa hari ini harus lebih baik dari hari kemarin, dan besok harus lebih baik dari hari ini. Pandangan seperti itu harus diartikan bahwa evaluasi dan perencanaan-bisnis merupakan suatu anjuran yang harus diperhatikan.

Seandainya pengelolaan harus diserahkan pada orang lain, maka harusnya pengelolaan organisasi bisnis itu haruslah pada orang yang mau dan mampu untuk menjalankan amanah yang diberikan. Kemauan dan kemampuan ini penting karena pekerjaan apapun kalau diserahkan pada orang yang tidak mampu hanya akan membawa kepada kegagalan. Baik kemauan maupun kemampuan itu bisa dilatih dan dipelajari. Menjadi kewajiban mereka yang mampu untuk melatih dan mengajar orang yang kurang mampu.

Semakin besar usaha bisnis-ekonomi yang dijalankan biasanya akan makin banyak melibatkan orang atau lembaga lain. Islam menganjurkan agar harta itu tidak hanya berputar-putar pada orang/keompok mampu saja dari waktu ke waktu. Dengan demikian makin banyak aktivitas bisnis memberi

manfaat pada masyarakat akan makin baik bisnis itu dalam pandangan agama. Manfaat itu dapat berupa pelibatan masyarakat dalam kancan bisnis itu lebih banyak, atau menikmati hasil yang diusahakan oleh bisnis tersebut.

Sebagian dari harta yang dikumpulkan melalui usaha bisnis-ekonomi itu maupun melalui jalan lain tidak bisa diklaim bahwa seluruhnya merupakan hak mutlak orang yang bersangkutan. Mereka yang menerima harta sudah pasti, pada batas tertentu, harus menunaikan kewajibannya membayar zakat sesuai dengan syariat. Disamping itu, tentu dia juga dianjurkan memberi infaq dan sadaqah sebagai manifestasi rasa syukur atas nikmat rejeki yang dikaruniakan Allah kepadanya.

3. Kesalehan Sosial dalam Dunia Kerja

Profesi merupakan bidang pekerjaan yang dijalani setiap orang sesuai dengan keahliannya yang menuntut kesetiaan (komitmen), kecakapan (*skill*), dan tanggung jawab yang sepadan sehingga bukan semata-mata urusan mencari nafkah berupa materi belaka. Senantiasa menjunjung tinggi nilai kehalalan (*halâlan*) dan kebaikan (*thayibah*), amanah, kemanfaatan, dan kemaslahatan yang membawa pada keselamatan hidup di dunia dan akhirat.

Menjauhkan diri dari praktik-praktik korupsi, kolusi, nepotisme, kebohongan, dan hal-hal yang batil lainnya yang menyebabkan kemudharatan dan hancurnya nilai-nilai kejujuran, kebenaran, dan kebaikan umum. Pandai-pandai bersyukur kepada Allah di kala menerima nikmat dan bershahar serta bertawakal kepada Allah manakala memperoleh musibah sehingga memperoleh pahala dan terhindar dari siksa.

Dilakukan dengan sepenuh hati dan kejujuran sebagai wujud menunaikan ibadah dan kekhalfahan di muka bumi ini. Mengembangkan prinsip bekerja sama dalam kebaikan dan ketakwaan serta tidak bekerja sama dalam dosa dan permusuhan. Menunaikan kewajiban zakat maupun mengamalkan shadaqah,

infak dan amal jariyah lain dari penghasilan yang diperolehnya serta tidak melakukan *helah* (menghindarkan diri dari hukum) dalam menginfakkan sebagian rizki yang diperolehnya itu.

4. Kesalehan Sosial dalam Berbangsa dan Bernegara

Perlu mengambil bagian dan tidak boleh apatis (masa bodoh) dalam kehidupan politik melalui berbagai saluran secara positif sebagai wujud bermuamalah sebagaimana dalam bidang kehidupan lain dengan prinsip-prinsip etika/akhlaq Islam dengan sebaik-baiknya dengan tujuan membangun masyarakat Islam yang sebenar-benarnya.

Beberapa prinsip dalam berpolitik harus ditegakkan dengan sejujurnya dan sesungguhnya, yaitu menunaikan amanah dan tidak boleh mengkhianati amanat, menegakkan keadilan, hukum, dan kebenaran, ketaatan kepada pemimpin sejauh sejalan dengan perintah Allah dan Rasul, mengemban risalah Islam, memunaikan amar ma'ruf nahi munkar dan mengajak orang untuk beriman kepada Allah, mempedomani al-Qur'an dan Sunah, mementingkan kesatuan dan persaudaraan ummat manusia, menghormati kebebasan orang lain, menjauhi fitnah dan kerusakan, menghormati hak hidup orang lain, tidak berkhianat dan melakukan kezaliman, tidak mengambil hak orang lain, berlomba dalam kebaikan, bekerja-sama dalam kebaikan dan ketaqwaan serta tidak bekerjasama (konspirasi) dalam melakukan dosa dan permusuhan, memelihara hubungan baik antara pemimpin dan warga, memelihara keselamatan umum, hidup berdampingan dengan baik dan damai, tidak melakukan fasad dan kemunkaran, mementingkan ukhuwah Islamiyyah, dan prinsip-prinsip lainnya yang maslahat, ihsan dan islah.

Berpolitik dalam dan demi kepentingan ummat dan bangsa sebagai wujud ibadah kepada Allah dan islah serta ihsan kepada sesama, dan jangan

mengorbankan kepentingan yang lebih luas dan utama itu demi kepentingan diri sendiri dan kelompok yang sempit.

Para politisi berkewajiban menunjukkan keteladanan diri (uswah hasanah) yang jujur, benar dan adil serta menjauhkan diri dari perilaku politik yang kotor, membawa fitnah, fasad dan hanya mementingkan diri sendiri.

Berpolitik dengan kesalihan, sikap positif, dan memiliki cita-cita bagi terwujudnya masyarakat Islam yang sebenar-benarnya dengan fungsi amar makruf dan nahi munkar yang tersistem dalam satu kesatuan imamah yang kokoh. Menggalang silaturahmi dan ukhuwah antar politisi dan kekuatan politik yang digerakkan oleh para politisi secara cerdas dan dewasa.

5. Kesalehan Sosial dalam Melestarikan Lingkungan Hidup

Lingkungan hidup sebagai alam sekitar dengan segala isi yang terkandung di dalamnya merupakan ciptaan dan anugerah Allah yang harus diolah/dimakmurkan, dipelihara, dan tidak boleh dirusak. Melakukan konservasi sumberdaya alam dan ekosistemnya sehingga terpelihara proses ekologis yang menjadi penyangga kelangsungan hidup, terpeliharanya keanekaragaman sumber genetik dan berbagai tipe ekosistemnya, dan terkendalinya cara-cara pengelolaan sumberdaya alam sehingga terpelihara kelangsungan dan kelestariannya demi keselamatan, kebahagiaan, kesejahteraan, dan kelangsungan hidup manusia dan kesinambungan sistem kehidupan di alam raya ini.

Tidak melakukan usaha-usaha dan tindakan-tindakan yang menyebabkan kerusakan lingkungan alam termasuk kehidupan hayati seperti binatang, pepohonan, maupun lingkungan fisik dan biotik termasuk air laut, udara, sungai, dan sebagainya yang menyebabkan hilangnya keseimbangan ekosistem dan timbulnya bencana dalam kehidupan. Memasyarakatkan dan mempraktikkan budaya bersih, sehat dan indah lingkungan disertai kebersihan

fisik dan jasmani yang menunjukkan keimanan dan kesalihan.

Melakukan tindakan-tindakan amar makruf dan nahyu munkar dalam menghadapi kezaliman, keserakahan, dan rekayasa serta kebijakan-kebijakan yang mengarah, mempengaruhi dan menyebabkan kerusakan lingkungan dan tereksplotasinya sumber-sumberdaya alam yang menimbulkan kehancuran, kerusakan, dan ketidakadilan dalam kehidupan.

Melakukan kerjasama-kerjasama dan aksi-aksi praktis dengan berbagai pihak baik perseorangan maupun kolektif untuk terpeliharanya keseimbangan, kelestarian dan keselamatan lingkungan hidup serta terhindarnya kerusakan-kerusakan lingkungan hidup sebagai wujud dari sikap pengabdian dan kekhalifahan dalam mengemban misi kehidupan di muka bumi ini untuk keselamatan hidup di dunia dan akhirat.

6. Kesalehan Sosial dalam Mengembangkan Iptek

Menguasai dan memiliki keunggulan dalam kemampuan ilmu pengetahuan dan teknologi sebagai sarana kehidupan yang penting untuk mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Memiliki sifat-sifat ilmuwan, yaitu kritis, terbuka menerima kebenaran dari manapun datangnya, serta senantiasa menggunakan daya nalar.

Kemampuan menguasai ilmu pengetahuan dan teknologi merupakan bagian tidak terpisahkan dengan iman dan amal saaleh yang menunjukkan derajat kaum muslimin dan membentuk pribadi yang *ûl al-albâb*.

Mengajarkan kepada masyarakat, memberikan peringatan, memanfaatkan untuk kemaslahatan dan mencerahkan kehidupan sebagai wujud ibadah, jihad dan dakwah. Menggairahkan dan menggembirakan gerakan mencari ilmu pengetahuan dan penguasaan teknologi baik melalui pendidikan maupun kegiatan-kegiatan di lingkungan keluarga dan masyarakat sebagai sarana penting untuk membangun peradaban Islam. Dalam kegiatan ini termasuk menyemarakkan tradisi membaca di seluruh lingkungan warga

Muhammadiyah.

7. Kesalehan Sosial dalam Pengembangan Seni dan Budaya

Rasa seni sebagai penjelmaan rasa keindahan dalam diri manusia merupakan salah satu fitrah yang dianugerahkan Allah SWT yang harus dipelihara dan disalurkan dengan baik dan benar sesuai dengan jiwa ajaran Islam. Dalam menciptakan maupun menikmati seni dan budaya selain dapat menumbuhkan perasaan halus dan keindahan juga menjadikan seni dan budaya sebagai sarana mendekatkan diri kepada Allah dan sebagai media atau sarana dakwah untuk membangun kehidupan yang berkeadaban. Menghidupkan sastra Islam sebagai bagian dari strategi membangun peradaban dan kebudayaan muslim.

Penutup

Dalam konteks kemoderenan di mana iptek telah mengalami perkembangan dan kemajuan yang pesat, agama dan tradisi mulai dipertanyakan keefektifannya. Logika agama mulai bergeser dengan logika ekonomi dan industri. Kecenderungan ini berdampak pula pada budaya masyarakatnya. Budaya saling asih, saling asah dan saling asuh mendapatkan tantangan dan batu ujian dari modernitas. Dengan adanya kemajuan iptek dan budaya modernitas, tradisi saling asah, saling asih dan saling asuh mengalami pergeseran bahkan terjadi degradasi atau kemerosotan nilai. Budaya tegur sapa, gotong royong yang merupakan penjelmaan dari sili asih telah bergeser menjadi sangat individualis dan angkuh. Etos ilmiah dan keterbukaan yang merupakan pola budaya sili asah mengalami keterpisahan dengan dimensi transenden. Demikian pula dengan etos kontrol saling memberikan petunjuk (sili asuh) tidak lagi memberikan etos pembebasan. Oleh karena itu, moralitas menjadi nilai sekunder, ketergantungan dan kriminalitas semakin meningkat.

Dengan demikian, kemajuan dan perkembangan iptek serta kehadiran

budaya modernitas, selain memberikan pengaruh terhadap mentalitas masyarakat yang menganggap iptek sebagai segala-galanya, juga memberikan pengaruh destruktif terhadap sistem budaya dan kehidupan masyarakat.

Oleh karenanya, dalam budaya masyarakat modern, manusia mengalami keterasingan dirinya dalam masyarakat bahkan kehilangan citra dirinya. Sehingga tak jarang menimbulkan kegelisahan, kebingungan, penderitaan dan ketegangan etis yang pada akhirnya menghadirkan sejumlah pelanggaran hak dan tanggung jawab sosial. Dalam konteks ini, agama dan budaya religius tidak lagi dapat memberikan peran korektif. Agama dan budaya mengalami pengikisan nilai yang jika dibiarkan lebih lanjut, maka akan kehilangan makna, etos sosial dan kontrolnya.

Pemikiran inilah barangkali yang mengharuskan adanya upaya perumusan strategi budaya dalam mempertahankan dan mengembangkan agama, budaya atau tradisi di masa depan. Sebagaimana diungkapkan oleh Anselm von Peugrbach, bahwa agama dalam bentuk apapun ia muncul, tetap merupakan kebutuhan ideal umat manusia. Peranan agama menentukan dalam setiap bidang kehidupan . Manusia tanpa agama tidak dapat hidup sempurna. Demikian pula, dengan budaya atau tradisi sebagaimana dipahami bahwa budaya sili asah, sili asih dan sili asuh memiliki peran penting dalam menumbuhkan moralitas, etos musyawarah, etos egaliter ta'awun dan etos keadilan, di samping menumbuhkan etos ilmiah dan etos kontrol.

Agama dan tradisi inilah yang akan mampu menghadapi tantangan modernisasi dan budaya modernitas. Agama dan tradisi akan mampu mengembalikan citra diri manusia sehingga akan terbebas dari kegelisahan, kebingungan dan penderitaan serta ketegangan psikologis dan etis. Dengan agama dan tradisi, masyarakat akan memiliki otonomi yang kuat dan saling kontrol sehingga akan terlepas dari ketergantungan dan tindak kriminalitas serta konflik.

Dalam kerangka inilah, strategi pengembangan agama dan budaya dapat dilakukan dengan tiga cara yaitu, pertama, memperkuat orientasi pengabdian kepada Allah SWT. Kedua, memasyarakatkan kembali budaya sili asah, sili asih dan sili asuh. Dan ketiga, melestarikan agama dan budaya tersebut dengan tetap menangkap semangat zaman modern.

BAB V

VISI AL-QURAN TENTANG HAKIKAT MANUSIA

Pendahuluan

Manusia, Sebuah Misteri. Demikian judul buku yang ditulis oleh Louis Leahy, seorang guru besar Universitas Negeri Quebec dibidang filsafat. Dalam karyanya tersebut, guru besar yang juga dosen tamu di Universitas Ottawa dan Universitas Sudbury Kanada ini mengakui kesulitannya dalam merumuskan suatu filsafat tentang manusia. Senada dengan pengakuan Louis Leahy di atas, Dr. Alexis Carrel dalam tulisannya "*Man the Unknown*" yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab dengan judul "*Al-Insan Dzalika Al-Majhul*" menjelaskan kesukaran yang dihadapinya dalam memahami hakikat manusia.

Kesulitan memahami hakikat eksistensi manusia tersebut disebabkan karena selain kompleksnya permasalahan tentang manusia, juga karena pikiran manusia itu sendiri yang menjadi pembatas bagi pemikirannya. Walaupun hingga saat ini, pengetahuan manusia tentang dirinya telah banyak melahirkan berbagai disiplin ilmu sesuai dengan sudut pandangya terhadap manusia seperti biologi, embriologi, psikologi, sosiologi, antropologi dan etnologi; disamping disiplin lainnya yang lebih memperkaya pengetahuan tentang manusia seperti sejarah, seni dan sastra, termasuk teologi (agama) sendiri, tetapi belum ada satu disiplin pun yang secara tuntas dan memadai dapat mengungkap pengetahuan tentang hakikat manusia tersebut.

Agama (teologi) atau idiologi-idiologi yang lainnya sebagai suatu disiplin, juga banyak terlibat dalam pembahasan mengenai hakikat eksistensi manusia. Menurut M. Dawam Rahardjo, setiap idiologi apapun termasuk agama memiliki asumsi-asumsi atau pandangan mendasar tentang gambaran hakikat manusia. Asumsi-asumsi dasar inilah yang juga membedakan antara satu

ideologi (agama) dengan ideologi yang lainnya.

Islam sebagai suatu agama, tentu saja sama dengan agama atau ideologi yang lainnya, memiliki asumsi atau pandangan-pandangan mendasar tentang hakikat manusia sebagaimana dijelaskan dalam kitab sucinya, Al-Quran. Bahkan al-Qur'an secara tegas memerintahkan manusia untuk melakukan *intidhar* (*research*) mengenai hakikat penciptaannya. “*Dan hendaklah manusia memperhatikan (intidhar) dari apakah dia diciptakan.*” (QS. Ath-Thariq [86]: 5).

Oleh karena itu, disini akan dijelaskan bagaimana asumsi atau visi al-Qur'an mengenai gambaran hakikat manusia tersebut. Al-Quran dengan cara yang sangat khas dan penuh daya tarik mengungkapkan visinya tentang gambaran hakikat manusia melalui konsep-konsepnya. Dalam al-Qur'an, terdapat tiga konsep fokus (sentral) yang menunjukkan makna pokok tentang manusia yaitu *al-basyar*, *al-insan* dan *an-nas*.

Penelitian empirik terhadap penempatan konsep *basyar* dalam keseluruhan al-Qur'an mengindikasikan bahwa *al-basyariyah* di situ berarti dimensi fisik dan biologis manusia yang suka makan dan minum (QS. Al-Mukminun [23] : 33), jalan-jalan di pasar (QS. Al-Furqan [25]: 7, 20) dan memiliki kemauan biologis atau seks (QS. Ali Imran [3] : 47 ; Maryam [19] : 20). Kata *basyiruhunna* yang digunakan oleh al-Qur'an sebanyak dua kali (QS. Al-Baqarah [2]: 187), juga diartikan dengan hubungan seks. Dalam dimensi ini, seluruh manusia memiliki kesamaan kemanusiaan termasuk para Nabi (QS. Fushilat [41]: 6 ; Al-Kahfi [18] : 110). Karenanya, kenyataan akan kesamaan kemanusiaan ini juga yang menyebabkan orang-orang kafir mengingkari kenabian para Rasul. Mereka mempertanyakan kenapa Rasul yang diutus itu makan makanan dan berjalan di pasar-pasar, bukan malaikat. (QS. Al-Furqan [25]:7, 20).

Dengan demikian, secara singkat dapat dijelaskan bahwa konsep *basyar*

dalam Al-Quran selalu dihubungkan dengan sifat-sifat fisik dan biologis manusia, seperti makan, minum, seks dan berjalan-jalan di pasar. Manusia dalam pengertian *basyar* ini, lebih lanjut dapat dilihat antara lain dalam surat Ibrahim [14] : 10; Hud [11] : 26; Al-Mukminun [23] : 24; Asy-Syu'ara [26] : 154; Yasin [36] : 15 dan Al-Isra [17] : 93.

Adapun konsep *al-Insan* dalam al-Qur'an disebut sebanyak 65 kali dalam pengertian: *pertama*, konteks *insan* yang dihubungkan dengan keistimewaannya sebagai khalifah Allah di atas bumi (*khalifah al-Allah fi al-'ardh*) yang diberi tanggung jawab dan amanah (QS. Al-Ahzab [33]: 72), karena manusia memiliki kemampuan atau kapasitas intelegensia yang tinggi (QS. Al-Baqarah [2]: 31-33), mempunyai ilmu (QS. Al-'Alaq [96] : 4-5) dan kemampuan *al-bayan* (QS. Ar-Rahman [55]: 3).

Kedua, konteks *insan* yang dihubungkan dengan kekurangan dan kelemahan (predisposisi negatif) manusia. Dalam Al-Quran, manusia digambarkan sebagai makhluk yang lemah (QS. Al-Nisa', [4] : 28), zhalim dan kufur (QS. Ibrahim [14] : 34; Al-Isra [17] : 67; Al-Hajj [22] : 66; Al-Zukhruf [43] : 15), merasa dirinya puas dan cenderung untuk melupakan Tuhan ketika ia memperoleh nikmat dan bencana (QS. Hud [11]: 9-10). Predisposisi negatif lainnya, juga disebutkan dalam banyak ayat yang menggambarkan manusia sebagai makhluk pembangkang (QS. QS. Al-Nahl [16]: 4; QS. Yasin [36]: 77), banyak berdebat (QS. Al-Kahfi [18] : 54) dan suka menentang Tuhan (QS. Al-'Adiyat [100]: 6). Manusia juga digambarkan oleh Al-Quran sebagai makhluk yang suka melampaui batas (QS. Al-'Alaq [96] : 6), suka tergesa-gesa (QS. Al-Isra 17: 11; Al-Anbiya [21] : 37), kikir (QS. Al-Isra [17] : 100) dan bersikap keluh kesah (QS. Al-Ma'arij [70]: 19).

Ketiga, konteks *insan* yang dihubungkan dengan proses penciptaan yang antara lain terdapat dalam QS. Al-Hijr [15]: 26; Al-Mukminun [23]: 12-14; Ar-Rahman [55]: 14 dan As-Sajdah [32]: 7. Jika memahami lebih mendalam

mengenai konsep *al-insan* dalam Al-Quran sebagaimana yang telah diuraikan di atas, maka akan ditemukan intensitas makna *al-insan* yang berbeda dari manusia dalam konsep *basyar*. Keistimewaan dan kelemahan (predisposisi negatif) manusia yang digambarkan oleh Al-Quran, lebih bersifat psikologis ketimbang fisik atau biologis. Dengan demikian, secara singkat konsep *insan* dalam Al-Quran mengandung makna yang mengindikasikan manusia sebagai makhluk yang bersifat (berdimensi) psikologis.

Oleh karena itu, yang menarik dalam penggambaran al-Qur'an mengenai proses penciptaan manusia adalah penggunaan konsep *insan* dan *basyar* secara sekaligus. Hal ini menunjukkan bahwa manusia diciptakan sebagai makhluk yang memiliki fisik—biologis sekaligus psikologis. Misalnya al-Qur'an menyebut proses penciptaan manusia dari tanah liat, sari pati tanah dan tanah dengan menggunakan konsep *insan* dan *basyar* dalam QS. Al-Hijr [15]: 26, 28; Shad [38]: 71; Ar-Rahman [55]: 14; Al-Mukminun [23]: 12-14; As-Sajdah [32]: 7; Ar-Rum [30]: 20).

Dalam proses penciptaan manusia yang lebih penting lagi adalah pada saat dihembuskannya ruh Tuhan sebagai kesempurnaan ciptaan. Dalam Al-Quran disebutkan bahwa manusia setelah dibentuk sedemikian rupa, kemudian Tuhan meniupkan sebagian ruh-Nya kepada manusia (QS. As-Sajdah [32] : 9; Al-Hir [15] : 29; Shad [38] : 72 dan At-Tahrim [66] : 12). Ayat ini menunjukkan bahwa manusia merupakan makhluk ruhani atau spiritual karena manusia memiliki "ruh" Tuhan yang bersifat ruhani-spiritual.

Terakhir konsep *an-nas* disebut al-Qur'an sebanyak 240 kali dalam pengertian manusia sebagai makhluk sosial yang memiliki kesadaran kelas. Di antara **Diantara** surah dalam Al-Quran yang menjelaskan pengertian ini adalah surat al-Hujurat [49]: 13. Surat ini menunjukkan secara jelas kecenderungan bahwa manusia diciptakan dari seorang laki-laki dan perempuan dan dijadikannya berbangsa-bangsa dan bersuku untuk saling mengenal. Menurut

Murtadha Muthahhari, ayat ini menunjukkan bahwa manusia diciptakan sedemikian rupa sehingga cenderung untuk berkelompok-kelompok, bersuku-suku dan berbangsa-bangsa (bersosial).

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa hakikat manusia dalam visi al-Qur'an adalah makhluk yang berdimensi fisik, biologis, psikologis, sosial dan spiritual atau dengan kata lain manusia adalah makhluk fisiko-bio-psiko-sosio-spiritual.

Visi al-Quran tentang manusia di atas memberikan implikasi lebih jauh dalam pencapaian derajat kemanusiaan yang digambarkan Al-Quran sebagai *ahsanu taqwim* atau sebaik-baiknya penciptaan (QS. At-Thin [95]: 4) dan makhluk yang dimuliakan Tuhan (QS. Al-Isra [17]: 70).

Menurut Al-Quran derajat *fi ahsani taqwim* hanya dapat diperoleh dengan keimanan dan amal shaleh. Keimanan menuntut pengembangan serta pengasahan jiwa (psikologis) dan ruhani (spiritual). Sementara amal shaleh menuntut pengembangan fisik dan kesejahteraan biologis. Oleh karena itu, segala bentuk aktivitas kehidupan baik politik, ekonomi, sosial, budaya, pendidikan, ekologi maupun pekerjaan yang lainnya, harus diorientasikan bagi pengembangan manusia secara utuh baik dimensi fisik, biologis, maupun dimensi psikologi, sosial dan spiritualnya agar dapat memperkuat keimanan dan meningkatkan pekerjaan yang baik (amal shaleh).

Kelemahan manusia yang paling mendasar dan yang menyebabkannya terlempar ke dalam derajat yang paling rendah (*asfala safilin*) adalah "kepicikan" dan "kesempitan" akal pikirannya. Al-Qur'an secara terus-menerus menyebutkan kelemahan ini dalam berbagai bentuk dan konteks yang berbeda. Baik kesombongan dan lebih mementingkan diri sendiri (*self centred*), maupun sering menampilkan sikap ketamakannya, pada dasarnya adalah karena kepicikan pikirannya tersebut. Karena kepicikan inilah, manusia mempunyai sifat terburu nafsu dan karena sifat terburu nafsu inilah, manusia

menjadi sombong dan putus asa. Oleh karena itu, Al-Quran mengingatkan manusia untuk mempergunakan kemampuan intelegensi dan hati nuraninya (QS. Al-Hajj [22]: 46) agar manusia dapat selamat dari keterlemparannya ke dalam derajat *asfala safilin* dan kembali kepada derajat *fi ahnan at-taqwim* yang dimuliakan Tuhan.

Di antara kelemahan watak manusia yang lain adalah mudah melupakan Tuhannya pada saat mendapatkan nikmat dan kejayaan. Tetapi jika tertimpa musibah dan kesulitan, dia menunduk dan meratap dihadapan Tuhan (QS. Yunus [10]: 12). Al-Quran berulang kali menegaskan bahwa setelah memperoleh rahmat, manusia segera melupakan Tuhannya. Jika manusia merasa puas dan berkecukupan, maka manusia tidak melihat peranan Tuhan di dalamnya; tetapi jika mendapat kesusahan, ia menjadi putus asa dan berpaling kepada Tuhan (QS. Al-Ira' [17]: 67, 11, 83; Hud [11]: 9-11; Az-Zumar [39]: 8, 49 dan Asy-Syura' [42]: 48).

Kecenderungan melupakan Tuhan tersebut mengakibatkan manusia lupa akan hakikat dirinya sendiri yang tidak dapat melepaskan dari Tuhannya. Sebab sekali manusia terlepas dari Tuhannya, maka manusia akan mengalami fragmentasi eksistensi atau keterpecahan kepribadiaannya (*split personality*). Karenanya Al-Quran juga mengingatkan manusia untuk tidak sekali-kali melupakan Tuhannya, sebab Tuhan akan membuat manusia lupa akan dirinya sendiri (QS. Al-Hasyr [59]: 19).

Itulah karakter manusia yang selama dia hidup dalam kesungguhan menjalani proses kemanusiaannya, manusia akan selalu mendapatkan kesusahan dan mengalami cobaan sampai akhir hayatnya. Manusia akan banyak mendapatkan kesusahan karena harus menempuh jalan yang mendaki untuk mewujudkan eksistensi kemanusiaannya dan memenuhi tanggung jawab sosialnya (QS. Al-Balad [90]: 4, 5, 11, 12). Namun demikian, Tuhan dengan kemaha-pengasihannya, memberikan pengharapan dan optimisme kepada

manusia bahwa di dalam menempuh kesulitan tersebut, manusia akan mendapatkan jalan kemudahan (QS. Alam Nasrah [94]: 5-6), asalkan manusia menjalani tiga persyaratan yaitu *a'ṭha* (memberikan sebagian hartanya di jalan Allah), *at-taqa* (bertaqwa) dan membenarkan adanya pahala yang terbaik (*shaddaqa bil husna*) (QS. Al-Lail [92]: 5-7). Jika ketiga persyaratan tersebut dipenuhi, maka Tuhan akan memberikan jalan kemudahan kepadanya.

A'ṭha atau kedermawanan (*al-munfiqun*) adalah sikap mau menolong sesama manusia terutama mereka yang kurang beruntung. Sikap mau menolong kepada orang yang membutuhkan atau mereka yang kurang beruntung, akan mendatangkan keuntungan dan kemudahan bagi dirinya karena orang yang mendermakan hartanya tersebut akan mendapat bantuan secara langsung dari Tuhan. Allah menjanjikan akan hal ini dalam sebuah hadist qudsi yang menyatakan bahwa Allah akan menolong hambanya, selama hambanya tersebut mau menolong saudaranya.

Bahkan Al-Quran sendiri lebih menegaskan bahwa jika kamu berbuat kebaikan, (berarti) kamu berbuat baik bagi dirimu sendiri. Sebaliknya jika kamu berbuat jahat (tidak baik), maka (kejahatan) itu bagi dirimu sendiri (QS. Al-Isra [17] : 7).

At-taqa atau ketaqwaan adalah sikap sadar bahwa Allah selalu mengawasi kita, kemudian kita berupaya untuk berbuat sesuatu hanya karena dan yang diridhoi-Nya. Ketaqwaan pada tingkatan tertinggi menunjukkan kepribadian manusia yang benar-benar utuh dan integral. Inilah semacam “stabilitas” yang terjadi setelah semua unsur-unsur yang positif diserap masuk ke dalam diri manusia.

Sementara sikap *shaddaqa bil husna* (membenarkan adanya pahala yang terbaik), akan mendorong manusia untuk selalu bersikap optimis dan berkompetisi dalam menciptakan karya yang terbaik (*fastabiq al-khairat*). Dan dengan demikian, baik sikap *a'ṭha*, *at-taqa* maupun *shaddaqa bil husna*,

akan mengantarkan manusia kepada jalan kemudahan dalam menghadapi kesusahan dan ujian dalam proses menjalani kemanusiaannya.

Tugas dan Tanggung Jawab Manusia

Kemuliaan manusia dengan dimilikinya kapasitas intelegensia yang tinggi dan diperolehnya kemampuan ilmu pengetahuan serta kemampuan al-bayan (alat manusia dalam mengungkapkan isi hatinya, juga sarana mempraktekan kemampuan berpikir dan belajar), menjadikannya berhak atas kepemimpinan di atas bumi atau menjadi *khalifah fi al-'ardh*.

Manusia memiliki tugas dan tanggung jawab yang berat dalam mengemban amanah Tuhan yaitu perjuangan menegakkan sebuah tata sosial yang bermoral di atas dunia. Keberanian manusia dalam mengambil amanat ini menunjukkan kedudukan religiusnya sebagai khalifah di bumi beserta implikasi hak dan kewajibannya, juga ujian-ujian berat yang akan ditemui akal dan hati nuraninya. Sebab tanggung jawab dan amanah yang dibebankan Tuhan ini akan menentukan derajat kemanusiaan manusia. Manusia akan mencapai derajat yang lebih tinggi dibandingkan dengan malaikat, jika manusia benar-benar bertanggung jawab dan menjalankan amanah Tuhan tersebut di atas bumi. Tetapi derajat kemanusiaan manusia akan lebih rendah daripada hewan atau binatang, jika tanggung jawab dan amanah tersebut tidak dapat dijalankan.

Dalam kapasitasnya sebagai *khalifah fi al-'ardh*, manusia bertugas untuk membangun dan memakmurkan alam (QS. Al-Anbiya [21]: 11). Pesan yang secara mudah dapat diterima dari amanat kekhalifahan ini adalah bahwa manusia merupakan refsentasi dari Tuhan sekaligus refsentasi dari bumi (manusia) sendiri. Sebagai refsentasi dari Tuhan, maka khalifah (manusia) harus menjelmakan sistem akhlak Tuhan dalam penyelenggaraan kekhalifahannya (memakmurkan bumi). Dan sebagai refsentasi dari bumi,

maka khalifah (manusia) dalam penyelenggaraan kekhalfahannya harus menjelmakan kehendak atau aspirasi bumi. Dengan kata lain, sebagai khalifah, manusia harus merefektisasikan sistem akhlak Tuhan sekaligus merefektisasikan kehendak atau aspirasi bumi.

Menurut Nurcholish Madjid, muara dari semua prinsip kekhalfahan manusia adalah penegakan reformasi bumi. “Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi sesudah direformasi, dan berdoa kepada-Nya dengan rasa cemas dan harapan. Sesungguhnya rahmat Allah amat dekat kepada orang-orang yang berbuat baik.” (QS. Al-A’raf [7]: 10). *Al-ishlah* atau reformasi yang disebut dalam ayat di atas, berakar sama dengan kata-kata *shalih* (shaleh) dan *maslahah* (maslahat) yang mengandung makna baik, kebaikan dan perbaikan.

Pernyataan al-Qur’an “*janganlah membuat kerusakan di bumi sesudah direformasi*”, mengandung makna ganda. Pertama, larangan merusak bumi setelah dilakukannya reformasi atau perbaikan bumi itu oleh Tuhan pada saat menciptakannya. Makna ini menunjukkan bahwa tugas manusia sebagai *khalifah al-Allah fi al-’ardh* adalah untuk memelihara bumi, karena bumi itu sudah merupakan tempat yang baik bagi hidup manusia. Jadi tugas reformasi bumi di sini, berkaitan dengan usaha pelestarian lingkungan hidup yang alami dan sehat.

Kedua, larangan membuat kerusakan di atas bumi setelah terjadi reformasi oleh manusia sendiri. Hal ini merupakan tugas reformasi aktif manusia untuk berusaha menciptakan sesuatu yang baru, yang baik (saleh) dan membawa kebaikan (maslahat) untuk manusia. Tugas kedua ini, lebih berat daripada tugas yang pertama karena selain memerlukan pengertian yang tepat tentang hukum-hukum Allah yang menguasai alam ciptaan-Nya, juga memerlukan tindakan atau aksi sistematis yang sesuai dengan hukum-hukum itu melalui pengembangan teknologi. Dan oleh karena itu, pemanfaatan alam

tersebut harus dilakukan dengan daya cipta yang tinggi dan dengan memperhatikan prinsip-prinsip keseimbangan alam. Dalam hal ini, di antara semua makhluk hanya manusialah yang dapat melakukannya sejalan dengan pesan moral dari deklarasi kekhalfahannya.

Ayat lain yang senada dengan gagasan reformasi bumi di atas, terdapat dalam surat Al-A'raf [7]: 85 berkenaan dengan kisah Nabi Syu'eb a.s. : “Dan Kami telah utus kepada penduduk Madyan saudara mereka Syu'aib. Ia berkata : “Hai kaumku sembahlah Allah, sekali-kali tidak ada Tuhan bagimu selain-Nya. Sesungguhnya telah datang kepadamu bukti yang nyata dari Tuhanmu. Maka sempurnakanlah takaran dan timbangan dan janganlah kamu kurangkan bagi manusia barang-barang takaran dan timbangannya, dan janganlah kamu membuat keruksakan di muka bumi sesudah reformasinya. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika betul-betul kamu orang-orang yang beriman (QS. Al-A'raf [7] : 85).

Dalam konteks yang agak berbeda dengan ayat reformasi bumi di atas, ide reformasi bumi dalam ayat yang kedua ini (QS. Al-A'raf [7] : 85), berkaitan dengan ajaran tentang kejujuran dan keadilan ekonomi. Jelas sekali al-Qur'an mengisyaratkan bahwa reformasi bumi berkaitan langsung dengan prinsip kejujuran dan keadilan dalam kegiatan hidup, khususnya dalam kegiatan ekonomi yang melibatkan proses pembagian kekayaan dan pemerataannya antara warga masyarakat. Sebab bumi yang telah direformasi (*reformed earth*) tidak boleh mengenal terjadinya perolehan kekayaan secara tidak sah dan tidak adil.

“Janganlah kamu memakan harta sesamamu secara tidak benar dan kamu membawa urusan itu kepada para hakim supaya kamu dapat memakan sebagian harta orang lain dengan kejahatan padahal sebenarnya kamu menyadari” (QS. Al-Baqarah [2] : 188).

Bahkan juga tidak boleh terjadi penumpukan atau akumulasi kekayaan

begitu rupa sehingga harta benda dan sumber hidup masyarakat beredar diantara orang-orang kaya saja dalam masyarakat (QS. Al-Hasyr [59] : 7).

Inilah amanat kekhalfahan manusia dalam menciptakan tatanan masyarakat yang etis, egaliter dan berkeadilan secara ekonomi. Al-Quran secara terus-menerus melontarkan kecaman terhadap bentuk akumulasi (penumpukan) kekayaan berdasarkan etika keserakahan (QS. At-Takatsur [102]: 1; Al-Humazah [104]: 1-3) dan mengecam perputaran (sirkulasi, distribusi) kekayaan yang hanya terkonsentrasi pada kalangan elit tertentu sebagaimana telah dijelaskan di atas. Al-Qur'an juga mengecam bentuk pengembangan kekayaan yang manipulatif dan merugikan orang lain (seperti riba, Al-Baqarah [2]: 275-278). Di sisi lain, Al-Quran pun mengecam pola konsumtif yang berlebihan dan tidak memperhatikan penderitaan orang lain atau melepaskan tanggung jawab sosialnya.

Kenyataan menunjukkan bahwa disequilibrium dan ketidakadilan ekonomi, telah mengakibatkan ketimpangan-ketimpangan dan ketidakadilan sosial. Karenanya, reformasi bumi dalam penegakan equilibrium dan keadilan ekonomi, tidak dapat dilepaskan dari reformasi bumi dalam penegakan keadilan sosialnya. Dalam reformasi bumi, sistem sosial yang dibangun harus memiliki *platform* dan tujuan untuk membina perdamaian (*salam*) (QS. Muhammad [47]: 35; Al-Hujurat [49]: 9-10; Al-Anfal [8]: 61 dan Al-Nisa [4]: 90-91) dan dibangun di atas dasar persamaan (*musyawah*) (QS. Al-Hujurat [49]: 13 dan Al-Nisa [4]: 1) serta menolak sistem sosial piramida di mana di atas pundak yang miskin duduk yang kaya dan di atas pundak yang lemah duduk yang kuat. Suatu gambaran sosial yang menjalankan sistem *exploitation of man by human beings*.

Platform ini juga harus melahirkan konstruksi sistem sosial sama rata sama rasa seperti satu jasad (*kajasadin wahid*) apabila satu anggota sakit atau menanggung beban yang berat, maka yang lainnya ikut merasakan dan seperti

bangunan yang saling memperkuat satu sama lainnya (*kabunyani yasuddu ba'dhuhu ba'dha*) dengan didasarkan pada prinsip cinta kasih (*layukminu ahadukum hatta yuhibba liakhihi ma yuhibbu linafsihi*). Oleh karena itu, dalam sistem sosial seperti di atas, tidak boleh ada orang kenyang disamping orang yang lapar. Sistem sosial yang terbebas dari keterbelakangan dan kemiskinan (QS. Al-'Alaq [96]: 1; al-Nisa [4]: 9) dan hadits *kadza al-faqr an yakuna kufra*n). Tidak ada diskriminasi hukum dan di atas semua anggota masyarakatnya, hukum berlaku. (QS. Al-Nisa' [4]: 58; Al-Maidah [5]: 80).

Dalam sistem sosial ini juga, pemikiran anggota-anggotanya tidak boleh dibatasi, melainkan diberikan kebebasan seluas-luasnya dan diberikan kemerdekaan untuk berasosiasi, berekspresi secara terbuka, bebas dan kreatif serta dapat mengakses informasi yang relevan dan memiliki alat untuk mengontrol (*check and balance*) *accountabilitas* pemerintah. Dan sebagai bangsa atau *nation* anggota dari pergaulan bangsa-bangsa, harus terlibat dalam mewujudkan kebaikan dan kesejahteraan ummat manusia.

Kesulitan yang mungkin akan dihadapi dalam melakukan reformasi kehidupan sosial manusia di bumi adalah adanya halangan-halangan dari sistem politik dan legal formal (hukum resmi yang berlaku) yang memberi pembenaran kepada suatu kejahatan atau dilindungi oleh penguasa yang dzalim. Oleh karena itu, reformasi bumi dalam kehidupan sosial tidak boleh tidak harus juga ditempuh reformasi bumi dalam kehidupan politiknya. Sebab selama halangan-halangan tersebut tidak disingkirkan, maka jalannya reformasi tidak akan dapat berlangsung secara sempurna.

Reformasi kehidupan politik di bumi bukanlah hal yang mudah seperti membalikan telapak tangan, tetapi selain memerlukan waktu yang sangat panjang, juga harus dilakukan secara sistematis dari mulai pembenahan kembali mentalitas dan pendewasaan wawasan politiknya. Reformasi seperti itu, tidak boleh tidak menuntut suatu model pendidikan yang dapat melahirkan

transformasi atau perubahan-perubahan yang mendasar dalam perilaku politik masyarakat. Karenanya, reformasi bumi sebagai muara dari seluruh prinsip kekhalifahan manusia menghendaki dilakukannya reformasi bumi dalam segala bidang kehidupan termasuk pendidikan.

Satu hal dari pemikiran tentang reformasi bumi sebagai suatu muara dari seluruh prinsip kekhalifahan manusia adalah cita-cita moral untuk menciptakan perdamaian di atas bumi ini. Cita-cita moral ini, tentu saja harus ditangkap secara baik dalam perspektif penampakan Tuhan pada alam semesta. Tanpa penangkapan penampakan Tuhan dalam alam secara cermat, reformasi bumi tidak akan berhasil. Sementara ini, penampakan atau ekspresi Tuhan dalam alam hanya ditangkap dari sudut kekerasan atau kekuatan-Nya (*al-jabbar, al-mutakabbir*) dan mengabaikan kelembutan-Nya (*ar-rahman, ar-rahim*)-Nya. Sehingga yang tampil adalah kekerasan-kekerasan, konflik dan perang serta simbol-simbol dari kekerasan tersebut. Jika mengamati ekspresi Tuhan dalam alam semesta ini, kita mendapati penuh dengan keseimbangan (perpaduan) antara kekuatan Tuhan dan kelembutan-Nya.

Langit dan bumi atau yang dikenal dengan alam semesta ini, merupakan ekspresi Tuhan yang merefleksikan perpaduan antara kekuatan atau gerak dinamis dengan kelembutan. Langit yang dalam bahasa Al-Quran disebut *al-sama'*, berarti yang tinggi dan selalu berada di atas, mengekspresikan sifat *Jalal* atau kekuatan, keagungan dan gerak dinamis Tuhan. Dan bumi yang dalam bahasa al-Qur'an disebut *al-ard'*, berarti berusaha dan menghasilkan, membuahkan hasil, bersikap merendah dan menyerah serta secara alamiah terpanggil untuk berbuat kebaikan, mengekspresikan sifat *Jamal* atau kelembutan dan keindahan Tuhan.

Perpaduan antara *jalal* dan *jamal* atau kekuatan dan kelembutan inilah yang melandasi irama dasar alam semesta. Dengan kata lain, tatanan alam semesta merupakan suatu gerak harmonis atau keseimbangan dinamis antara

jalal dan *jamal* (kekuatan dan kelembutan). Oleh karena itu, ketenangan dan kedamaian kosmis (alam) hanya dapat terwujud apabila *jamal* dan *jalal* atau kekuatan dan kelembutan di atas berjalan secara seimbang. Jika *jalal* atau kekuatan dan gerak dinamis lebih dominan, maka yang akan muncul adalah kekerasan, permusuhan dan perang. Sebaliknya jika *jamal* atau kelembutan lebih dominan, maka yang muncul adalah kelemahan moral yang jauh lebih berbahaya daripada kekerasan dan perang.

Perpaduan antara *jalal* dan *jamal* (kekuatan dan kelembutan) merupakan jalan tengah yang terbaik bagi perwujudan suatu gerak kehidupan yang harmonis, keseimbangan, ketenangan serta kedamaian hubungan-hubungan sosial dan ekologis. Qur'an surat al-Baqarah, 2:143 menyatakan, "*Dan demikian kami telah menjadikan kamu (ummat Islam) sebagai ummat penengah agar kamu menjadi saksi atas manusia*".

Menurut ayat di atas, ummat Islam adalah ummat penengah (moderat); yang dalam konteks ini, tidak lebih mengedepankan kekuatan (kekerasan dan perlawanan), dan juga tidak lebih mengedepankan kelembutan (diam dan bertahan), tetapi berada di tengah-tengah antara kekuatan dan kelembutan. Ada saatnya untuk menampilkan kekuatan dan ada saatnya pula untuk menampilkan kelembutan; tetapi itupun tidak harus dengan berlebihan. Sebab kekuatan yang berlebihan hanya akan mendatangkan kedzaliman dan ketidakadilan. Sebaliknya, kelembutan yang berlebihan hanya akan mematikan nurani dan mata hati sehingga tidak peka terhadap berbagai kedzaliman dan ketidakadilan yang berlangsung di depan mata. Bahkan terkadang mendukungnya (berkhotbah untuk menguatkan dan memberikan pembenaran) serta memolesnya dengan berbagai alasan yang terkadang juga atas nama agama atau ayat-ayat Tuhan supaya kedzaliman dan ketidakadilan yang berlangsung menjadi suatu kebaikan dan kebenaran.

Kekuatan memang harus ditampilkan agar dapat menggentarkan dan

disegani oleh musuh; *“Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka (musuh) kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah, musuhmu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya; sedang Allah mengetahuinya. Apa saja yang kamu nafkahkan di jalan Allah niscaya akan dibalas dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dianiaya (dirugikan)”* (QS. Al-Anfal, 8:60).

Dalam ayat di atas, kekuatan bahkan tidak hanya sekedar harus ditampilkan, melainkan juga harus dipersiapkan. Hal ini agar kita dapat membela diri jika perlakuan secara dzalim dan bukan untuk dipamerkan. Sebab balasan suatu kejahatan adalah kejahatan yang serupa, *“wajazau sayyiatin sayyiatun mitsluha”* (QS. Asy-Syura, 42:40). Tetapi walau demikian, al-Qur’an dalam ayat selanjutnya mengingatkan bahwa apabila mereka membuka pintu perdamaian, maka kita harus cenderung pada perdamaian. *“Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Dialah yang Maha mendengar lagi Maha mengetahui”* (QS. Al-Anfal, 8:61). *“Barangsiapa mema’afkan dan berbuat baik (damai), maka pahalanya atas (tanggungan) Allah. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang dzalim”* (QS. Asy-Syura, 42:40).

Ayat selanjutnya lebih menegaskan lagi bahwa orang-orang yang membela diri sesudah teraniaya, tiada suatu dosa apapun atas mereka. Namun dosa tersebut ditanggung oleh orang-orang yang berbuat dzalim kepada manusia serta melampaui batas tanpa hak di muka bumi. Tetapi al-Quran menggariskan bahwa sikap bersabar dan mema’afkan, merupakan sikap moral yang lebih diutamakan (QS. Asy-Syura, 42:41-43).

Dengan demikian, perdamaian, sikap mema’afkan, berbuat baik dan sabar merupakan sikap keutamaan moral yang harus ditampilkan sebagai jalan

tengah antara perang (kekuatan) dan diam terdzalimi (kelembutan). Al-Qur'an surat Ali Imran, 3:159 lebih menjelaskan bahwa kekuatan (kasar dan keras hati) hanya akan menjauhkan mereka dari lingkungan sendiri dan karenanya sangat rentan terhadap timbulnya kembali kekerasan, permusuhan dan perang. *“Maka disebabkan oleh rahmat dari Allahlah, kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu, maafkanlah mereka, mohonkanlah ampunan bagi mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakal kepada-Nya”*. (QS. Ali Imran, 3:159).

Meski diingat bahwa kebaikan bukanlah terletak pada *jalal* (kekuatan) dan bukan pula pada *jamal* (kelembutan), melainkan keseimbangan dinamis antara keduanya. Demikian pula keburukan adalah ketidakseimbangan antara keduanya. Keseimbangan dinamis artinya bahwa hubungan keduanya (kekuatan dan kelembutan) saling melengkapi sehingga luwes dan terbuka untuk perubahan.

Cenderung kepada kedamaian, sikap mema'afkan, memohonkan ampunan dan bermusyawarah untuk damai adalah keutamaan moral sebagai hasil keseimbangan dinamis antara kekuatan dan kelembutan. *“Tidak ada kebaikan pada kebanyakan bisikan-bisikan (aspirasi atau pertemuan-pertemuan rahasia mereka); kecuali bisikan-bisikan orang yang menyuruh (manusia) memberi sedekah (mendermakan kekayaannya) atau berbuat ma'ruf dan mengadakan perdamaian di antara manusia. Dan barangsiapa yang berbuat demikian karena mencari keridhaan Allah, maka kelak kami akan memberi kepadanya pahala yang besar”* (QS. Al-Nisa [4]:114).

Namun jika mereka menipu (pura-pura damai padahal tetap masih merencanakan permusuhan dan pengkhianatan), maka cukuplah bagi kita

untuk menyerahkan segalanya kepada Allah. “Dan jika mereka bermaksud hendak menipumu, maka sesungguhnya cukuplah Allah (menjadi pelindungmu). Dialah yang memperkuatmu dengan pertolongan-Nya dan dengan para mukmin” (QS. Al-Anfal, 8:62).

Jika Allah menolong kamu, maka tidak adalah orang yang dapat mengalahkan kamu; jika Allah membiarkan kamu (tidak memberi pertolongan), maka siapakah gerangan yang dapat menolong kamu (selain dari Allah sesudah itu. Karena itu, hendaklah kepada Allah saja, orang-orang mukmin bertawakal” (QS. Ali Imran, 3:160).

Salam-salam (damai-damai) itulah yang digambarkan oleh al-Qur’an berkenaan dengan kehidupan di surga (QS. Al-Waqi’ah [56] : 26). Dan salam-salam inilah yang juga harus menjadi prinsip pemikiran dalam reformasi bumi sebagai tugas kekhilafan manusia yang harus termanifestasikan dalam kehidupan bumi agar kosmos atau alam semesta ini menjadi seimbang, harmonis dan dinamis.

Potensi-Potensi Dasar Bagi Pengembangan Manusia

Kedudukan manusia sebagai *khalifah al-Allah fi al-ardh* memberikan konsekwensi wajar terhadap penundukan semua yang ada di alam jagad raya ini kepada manusia. Sebab tidaklah wajar seorang khalifah tunduk dan merendahkan diri kepada sesuatu yang telah ditundukan Allah kepadanya. Al-Qur’an menyebutkan bahwa Allah menciptakan segala sesuatu yang ada di bumi untuk manusia (QS. Al-Baqrah [2] : 29). Tuhan menundukan untuk manusia segala yang ada di seluruh langit dan bumi (jagad raya) beserta segenap benda dan gejala alam seperti matahari dan rembulan, siang dan malam, lautan, angin, kapal yang berlayar dilautan, sungai-sungai dan hewan ternak (QS. [45] : 12-13; Ibrahim [14] : 32-33; An-Nahl [16] : 12-14; Al-Haj [22] : 36; [31] : 20).

Penggunaan kata *sakhhara* seperti disebutkan dalam ayat 13 surat Al-Jatsiyah; “Dan Ia menundukan untuk kamu apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi semuanya (sebagai anugerah) dari-Nya”

Secara harfiah mengandung makna “menundukkan” atau “membuat sesuatu lebih rendah”. Penundukan tersebut secara potensial terkandung dalam konstitusi-konstitusi atau hukum-hukum batinnya yang telah ditetapkan oleh Allah. Dan penundukan tersebut baru dapat diaktualkan jika manusia dapat memahami dan menemukan pengertian akan hukum-hukum alam tersebut. Untuk itu, Tuhan memberikan kepada manusia potensi-potensi atau kompetensi-kompetensi dasar yang harus ia latih dan ia asah. Dengan potensi-potensi dasar inilah, manusia dapat mengembangkan, mengolah alam dan menguasainya sebagai tempat untuk keberlangsungan hidupnya.

Diantara potensi-potensi dasar manusia di atas adalah: *pertama*, potensi nalar atau kapasitas intelegensia yang berfungsi untuk mengembangkan ilmu pengetahuan dan teknologi (QS. Al-Baqarah [2]: 31-33). *Kedua*, potensi imajinasi untuk mengembangkan kemampuan estetika yang wujud kongkritnya terlihat dalam seni. *Ketiga*, hati nurani untuk mengembangkan kemampuan moralitas (Qs. As-Sajdah [32] : 9; An-nahl [16] : 78; Al-Mulk [67] : 23). Dan *keempat*, potensi *sensus numinis* (kesadaran ketuhanan) yang merupakan suatu kemampuan untuk mengenal kualitas dan kehadiran Ilahi (QS. Al-A'raf [7] : 172; Ar-Rum [30] : 30).

BAB VI

MIGRASI JAMAAH MUHAMMADIYAH: SEBUAH KRITIK SOSIOLOGIS

Pimpinan Pusat Muhammadiyah akhirnya mengeluarkan ultimatum resmi. Surat keputusan bertariikh 1 Desember 2006 menyerukan konsolidasi organisasi dan amal usaha bagi pengurus Muhammadiyah di seluruh Indonesia. Surat Keputusan bernomor 149/KEP/1.0/B/2006 barangkali merupakan klimaks dari dinamika dan “krisis keorganisasian” yang melanda Muhammadiyah akhir-akhir ini. Surat tersebut tidak lain merupakan simbol kegerahan warga Muhammadiyah atas aktivitas “komunitas keagamaan” sekaligus partai politik Partai Keadilan Sejahtera yang dinilai menyabotase sebagian jemaah dan menunggangi amal-amal usaha Muhammadiyah untuk tujuan kelompoknya.

Peristiwa tersebut dilatar belakangi oleh fenomena migrasi sejumlah jemaah Muhammadiyah ke Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Dalam sebuah forum di Garut penulis sempat mendengar pengakuan salah seorang pembicara yang juga pengurus di Muhammadiyah Yogyakarta, menyatakan bahwa istrinya yang juga aktivis Aisyiah, kini berpaling ke komunitas pengajian Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Pada kesempatan lain, seorang pengurus Aisyiah juga bertutur dengan jujur tentang perselingkuhan organisasi yang sudah dijalankannya hampir setahun ini. Seorang kawan menginformasikan cerita yang sama yang dialami kader NA di Bantul dimana sepuluh orang anggotanya mengundurkan diri dari statusnya sebagai warga Muhammadiyah dan memilih bergabung dengan PKS yang konon lebih Islami.

Peristiwa-peristiwa tersebut berlangsung tidak hanya pada level *grass root*

(jamaah biasa), namun sudah muncul menjadi wacana elite dikalangan pengurus Muhammadiyah. Konon, ditingkat pusat banyak pengurus yang melakukan selingkuh organisasi antara Muhammadiyah dan Partai Keadilan Sejahtera. Meski tidak secara konfrontatif, perselingkuhan itu relatif berpengaruh pada keputusan dan sikap-sikap sejumlah pengurus Muhammadiyah. Bahkan baru-baru ini dalam tubuh Muhammadiyah mengemuka "perang" wacana antara kubu *Majalah Tabligh* versus *Suara Muhammadiyah*.

Gejala serupa tidak hanya dialami Ormas Muhammadiyah. Dikalangan civitas akademika terjadi fenomena yang kurang lebih sama. Organisasi-organisasi kemahasiswaan yang sudah mapan seperti Ikatan Mahasiswa Muhammadiyah (IMM), Pegerakan Mahasiswa Islam Indonesia (PMII) yang berafiliasi pada Nahdhatul Ulama (NU), serta Himpunan Mahasiswa Islam (HMI) sedang mengalami krisis kader. Situasi ini dapat disaksikan paling tidak dikampus Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Gunung Djati Bandung sebagai sebuah sampel. Lalu kemana para kader itu berpindah? Jawabannya adalah Kesatuan Aksi Mahasiswa Muslim Indonesia (KAMMI) yang tiada lain adalah sayap organisasi mahasiswa yang berafiliasi pada PKS.

Pada konteks diatas, sebenarnya Partai Keadilan Sejahtera, tidak hanya menghadirkan dirinya sebagai sebuah partai parexcellent, melainkan sebuah komunitas agama juga. Para jamaah -sebutan ini lebih tepat disandang dibanding anggota- berpartisipasi bukan hanya dalam kegiatan politik praktis untuk memenangkan Pilkada atau Pemilihan umum lainnya, mereka juga menjalani aktivitas dakwah dan kerja sosial yang terorganisir. PKS dengan anggotanya yang rata-rata profesional dan berbasis di kota¹³, sangat potensial

13. Padahal basis konstituen atau jamaah Muhammadiyah juga profesional yang berada di kota dan kampus-kampus. Secara riil Muhammadiyah dan Partai Keadilan Sejahtera berada pada gelanggang yang sama dalam menjalankan aktivitas organisasinya.

mengelola sebuah komunitas dengan baik. Barangkali hal inilah yang menjadi daya pikat bagi sebagian khalayak untuk memilih dan menjadikan PKS sebagai kiblat baru dalam bermasyarakat, berpolitik bahkan beragama.

Fakta inilah barangkali yang sulit diterima kalangan aktivis jemaah lain, dan barangkali dalam kadar tertentu oleh ormas sebesar Muhammadiyah sekalipun. Situasi ini semakin terkondisikan dengan semakin stagnannya gerakan-gerakan Muhammadiyah dalam beberapa aspek. Muhammadiyah yang semula menyandang label gerakan tajdid dan gerakan pembaharuan, justru mulai mengalami kelambanan. Dengan jumlah anggota yang konon mencapai 30 juta lebih, organisasi yang didirikan Ahmad Dahlan ini, justru agak lamban dalam merespon perubahan jaman, masyarakat dan mungkin juga agama. Akibatnya Muhammadiyah tetap berkuat pada paradigma lama dalam merespon dan mengelola masyarakat dan jamaahnya.

Fenomena tersebut bukan tidak disadari oleh para pengurus Muhammadiyah. Namun melakukan tajdid ulang bukanlah pekerjaan mudah dan instant. Dibutuhkan pemikiran, perencanaan dan kerja yang simultan oleh semua unsur. Muhammadiyah harus kembali menemukan spirit yang ditemukan Ahmad Dahlan ketika organisasi ini didirikan. Karena bagaimanapun spirit yang ditemukan Ahmad Dahlan dikerangkai oleh semangat jaman dan situasi sosial pada masanya. Dengan demikian jika Muhammadiyah ingin terus diminati jamaah sekaligus tetap mengabdikan pada masyarakat harus terus menerjemahkan gerakan, metoda dan fatwa-fatwanya dalam konteks jaman dan masyarakat yang terus berubah.

Dinamika Agama Sebagai Sebuah Lembaga

Spirit gerakan keagamaan yang dirintis K.H.Ahmad Dahlan secara alamiah berkembang dan kemudian terinstitusionalisasikan dalam organisasi Muhammadiyah. Pada masanya, Muhammadiyah tampil sebagai *religious*

subculture, sebagai gerakan alternative dari komunitas-komunitas agama *mainstream* pada waktu itu. Misalnya organisasi Syarikat Islam (SI) dimana Ahmad Dahlan pernah menjadi pengurus di dalamnya. Bahkan gagasan dakwah Muhammadiyah yang inovatif pada saat itu tidak lain merupakan realisasi dari rencana Syarikat Islam yang berdiri sejak 1912 M yang berusaha mendirikan sekolah agama yang dapat menyaingi *Sekolah Pendidikan Guru gubernemen*.¹⁴

Namun hukum sosial berjalan seiring dengan perkembangan organisasi tersebut. Syarikat Islam (SI) yang tadinya merupakan gerakan pembaharuan yang resisten terhadap kolonialisme, perlahan menjadi *status quo* dengan gerakan-gerakan keagamaan dan gerakan social yang diusungnya. Dalam situasi seperti itu, maka Muhammadiyah dengan spirit keberpihakannya pada masyarakat umum, tampil sebagai gerakan alternative. Di sisi lain gerakan yang dirintis Ahmad Dahlan tumbuh menjadi *religious subculture*¹⁵ bagi organisasi yang terlanjur mapan seperti Syarikat Islam (SI) pada waktu itu.

Proses institusionalisasi memang memiliki resiko tersendiri. Misalnya terjadinya formalisasi¹⁶ dan kemandegan gerakan. Jika tidak mawas diri, institusi akan tersandung pada repetisi (pengulangan) dan nostalgia ~~nostalgi~~ gerakannya sendiri yang semula merupakan inovasi. Pertumbuhan institusi

14. Mastuki HS (editor), *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Perkembangan Pesantren*, Jakarta, Diva Pustaka, 2003, hal. 317.

15. Religious subcultures adalah variasi norma dan nilai yang muncul dan dianut sebageian komunitas keagamaan ditengah komunitas agama yang dominant. Religious subculture tidak hanya menjadi alternative bahkan bias menjadi oposisi terhadap gerakan induknya. Gunter W Remmling, *Basic Sociology*, New Jersey, Littlefield, Adams and Co. 1976. hlm. 79.

16. Formalisasi organisasi dipahami sebagaimana Gunter W Remmling mengurai sebagai tahap-tahap yang dilalui dalam perkembangan gerakan social (social movements). "*with the formulation of tactics, discipline, rules, policies and the establishment of a bureaucratichierarchical organization the movement passes into the hands of a leader whose temperament resembles that of a statesmen. At this point many movements that have survived the second stage become arrested in their development because of their failure to realize desired goals and to attract new followers*". Ibid, hlm. 257.

perlahan menjadikan institusi tersebut menjadi komunitas yang *masintream* dengan menyanggah otoritas social yang besar. Secara sosiologis, situasi ini akan melahirkan kelompok-kelompok institusi pinggiran (*phery-phery*) sebagai repon terhadap *religious mainstream* yang baku dan formal. Dengan semakin formal institusi cenderung membenarkan status quo, maka institusi agama tidak hanya menjamin stabilitas social tetapi kadang-kadang juga mendukung konservatisme yang ekstrim. Sepanjang sejarahnya dari tubuh organisasi-organisasi keagamaan yang sudah mapan muncul kebangkitan-kebangkitan kelompok-kelompok dinamik yang mengklaim sebagai bentuk murni etika keagamaan tradisional yang telah diabaikan organisasi yang mapan tersebut. Sejarah menyaksikan kebangkitan Agama Kristen yang tidak lain merupakan gerakan social yang muncul dari kerangka agama Yahudi tradisional, demikian pula agama Budha terhadap agama Hindu.¹⁷ Kasus-kasus kelompok semacam itu bisa dengan mudah didapatkan dalam masyarakat modern yang semakin plural dalam banyak hal.

Dalam konstalasi sosial sekarang, kasus itu justru bisa jadi sedang menimpa Muhammadiyah. Kini gerakan dakwah ini malah berposisi sebagai *mainstream* dan sedang gundah dengan munculnya kelompok-kelompok *religious subculture*, baik berwajahkan agama seperti Partai Amanat Nasional (PAN), Partai Keadilan Sejahtera (PKS), maupun gerakan intelektual seperti Jaringan Intelektual Muda Muhammadiyah (JIMM). Kesemua gerakan justru lahir dan populer dari rahim Muhammadiyah sebagai gerakan induk. Bagaimanapun ormas keagamaan seperti Muhammadiyah, Nahdhatul Ulama dan persatuan Islam bukan sesuatu yang final. Sangat terbuka dan alamiah jika muncul gerakan keagamaan alternative yang dinilai lebih sanggup menyantuni kebutuhan masyarakat. Dan tidaklah berlebihan jika kita menominasikan Partai

¹⁷. Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997. hal. 134.

Keadilan Sejahtera (PKS) sebagai kandidat yang layak menjadi gerakan politik serta agama dan tumbuh mejadi madzhab kegamaan kelak.

Tentu saja, kita sebagai warga Muhammadiyah yang terlanjur identik dengan karakter yang rasional tidak perlu reksioner dan bertingkah seperti kebakaran jenggot menyaksikan ramainya anggota Muhammadiyah beralih ke Partai Keadilan Sejahtera (PKS). Toh, fenomena tersebut merupakan keniscayaan sosiologis yang wajar. Yang terpenting sekarang adalah bagaimana Muhammadiyah bisa menyikapi fenomena ini dengan bijak. Situasi ini justru merupakan otokritik yang serius bagi Muhammadiyah agar memperbaharui gerakannya.

Krisis Lembaga Modern

Salah satu *variabel* yang dimunculkan pada kertas kerja (working papers) ini ialah persoalan institusi beserta perannya (*institutions and its role*). Hipotesis ini tentu harus diverifikasi dalam fakta-fakta dan diuji lewat validitas teori yang relevan.

Gejala disfungsi pada sebuah lembaga dianggap krusial dalam kasus-kasus masyarakat kontemporer yang tak henti-hentinya berubah. Globalisasi telah mengakselerasi pergeseran sosial budaya dalam masyarakat. Efek dominonya, perubahan terjadi pada seluruh ranah kehidupan tanpa kecuali. Nilai, norma, perilaku, budaya, pola interaksi bahkan cara beragama sekalipun tak luput dari terpaan perubahan. Sayangnya tidak semua perubahan berarti positif. Adakalanya perubahan menjadi sebuah berkah, tapi tidak jarang justru malah menjadi bala.

Demikian juga perubahan sosial budaya tidak dengan niscaya direspon oleh perubahan fungsi-fungsi lembaga. Inilah yang dalam kajian kebudayaan disebut sebagai *cultural gap*. Gejala ini muncul akibat ketidak pekaan masyarakat membaca situasi. Secara sosiologis gejala tersebut lajim terjadi,

dengan argumen bahwa terbentuknya sebuah lembaga dan fungsinya adalah sebuah proses yang panjang dan berkala (*routine*) dalam tindakan sosial yang terpolakan.¹⁸

Menurut Horton dan Hunt, lembaga sosial muncul sebagai hasil kehidupan sosial yang tidak terrencanakan. Masyarakat berusaha mencari cara-cara praktis untuk memenuhi kebutuhan mereka sampai ditemukan pola yang berlangsung secara berulang-ulang (*routine*) dan menjadi standar kebiasaan.

Jika dikaitkan dengan lembaga agama (baca ormas Muhammadiyah) yang memerankan banyak peran (*roles*) tidak muncul seketika. Organisasi keagamaan, termasuk Muhammadiyah-muncul setelah melalui proses interaksi antar masyarakat Muslim dalam upaya memenuhi kebutuhan pokok mereka terhadap kehidupan sosial yang lebih baik. Secara bertahap ditemukan pola-pola yang berulang-ulang, yang selanjutnya berproses menjadi standar kebiasaan (*custom*) sampai muncul lembaga keagamaan. Proses ini disebut dengan proses pelembagaan atau *institutionalization*.

Pelembagaan menyangkut pemantapan norma-norma tertentu yang menandai adanya posisi-posisi status dan fungsi peran menjadi perilaku. Norma merupakan sekumpulan harapan terhadap perilaku. Serangkaian hubungan sosial dapat terlembaga jika, (1) sistem status dan peran (*role*) yang teratur berkembang, dan (2) sistem status dan peran secara umum diterima oleh masyarakat.

Sistem lembaga kemasyarakatan memiliki ciri-ciri tersendiri. *Pertama*, semua lembaga menuntut adanya simbol-simbol budaya. Simbol-simbol ini dapat mempererat ikatan dalam lembaga. *Kedua*, aturan perilaku (*codes of behavior*). Aturan formal dari suatu lembaga merupakan bagian dari

¹⁸ . Pembahasan secara komprehensif tentang tema ini, bisa dilihat pada Anthony Giddens, *The Constitution Of Society: Outline Of The Theory Of Structuration*, Cambridge, Polity Press, 1997.

keseluruhan perilaku yang memunculkan peran-peran. Setiap anggota masyarakat yang terlibat dalam lembaga dituntut untuk mengetahui peran-peran mereka. *Ketiga*, setiap lembaga kemasyarakatan memiliki ideologi. Ideologi merupakan sistem ide yang menjadi basis terbentuknya norma.

Ideologi dalam suatu lembaga bukanlah untuk mengukur kebenaran dari ideologi tersebut, tetapi untuk mengukur kemampuan ideologi tersebut dalam mendorong loyalitas dan kerjasama anggota-anggotanya⁷.

Ideologi **Ideology** jamaah menjadi motor bagi gerak dan keberlangsungan lembaga. Setiap lembaga dalam masyarakat memiliki siklus. Menurut Bernard dan Thompson siklus tersebut terdiri dari empat tahap⁸; (1) *Periode pengorganisasian awal*, yaitu periode awal ketika, sebagai akibat dari krisis atau gerakan sosial, kebutuhan akan lembaga mulai nampak dan masyarakat mulai mengorganisir. Pada periode ini lembaga mulai mengambil bentuk, misalnya dengan adanya pemimpin-pemimpin, aturan-aturan, definisi-definisi peran, dan fungsi-fungsi; (2) *Periode efisiensi*, pada periode ini lembaga tersebut dikenal dan diterima dan fungsi-fungsinya disadari oleh masyarakat, biasanya dengan antusias dan efisiensi; (3) *Periode formalism*, yaitu periode ketika beragam aturan dan ideologi telah merasuk ke dalam struktur lembaga; dan (4) Periode disorganisasi akan menyusul formalisme jika lembaga itu telah kehilangan fleksibilitas dan menjadi kurang vital dalam memenuhi kebutuhan kelompok.

Dengan teori siklus lembaga dalam masyarakat, kita bias memprediksi krisis dan fluktuasi sebuah lembaga. Dalam kasus ini, kita bisa membaca kemunculan aktivis-aktivis PKS, atau juga PAN dan JIM dalam tubuh organisasi Muhammadiyah. Sangat mungkin anggota Muhammadiyah mencari

⁷. Hanun Asrohah dkk. *Op.cit*, hal 11

⁸. Hanun Asrohah dkk. *Op.cit*, hal 13

lembaga baru yang dinilai lebih relevan dengan kebutuhannya.

Dalam proses pelembagaan (*institutionalization*), lembaga keagamaan yang merupakan sistem dari seperangkat norma dan prosedur yang berpusat pada aktivitas-aktivitas masyarakat, terbentuk tidak hanya dipengaruhi oleh budaya masyarakat masa lalu, tetapi juga perubahan kontemporer.

Perpektif Fungsionalis Terhadap Agama

Dalam karya klasiknya, *The Elementary Forms of Religious Life* (1912) Emile Durkheim meletakkan fondasi bagi analisa fungsionalis terhadap fenomena agama. Berbeda dengan kebanyakan sosiolog, yang menganggap agama sebagai sebuah peninggalan masa silam (*outmoded relic of times past*)⁹, sosiolog kebangsaan Perancis ini justru menganagap agama sebagai interplay penting dalam kehidupan masyarakat. Bagi Durkheim, semua agama lebih merupakan sebagai asal usul social (*social origin*) dibanding asal usul supranatural (*supernatural origin*). Dengan demikian semua agama bias dijelaskan secara sosiologis.

Durkheim juga berhipotesis bahwa semua institusi social-termasuk agama-berkontribusi pada pembentukan harmonisasi dan stabilitas masyarakat. Melalui proses ritual, tegas Durkheim, masyarakat dikondisikan berpartisipasi dalam jamaah dengan terlibat dalam aktivitas yang sama dalam waktu yang sama. Misalnya, Shalat Jumah, atau kebaktian bagi kaum nashrani yang dilaksanakan para jamaah dalam waktu yang periodik memberikan kepada para jamaah sesuatu yang sama dan mengafirmasi kembali persamaan norma dan nilai dari masyarakat luas. Terakhir, agama juga menyediakan perangkat symbol-simbol, seperti bulan bintang, mesjid, ka'bah bagi umat muslim, salib bagi umat kristiani. Symbol-simbol tersebut mewakili agama

⁹. Tim Curry, *Sociology For The Twenty-First Century*, New Jersey: Prentice Hall, 1996. hal. 320.

kepada yang lain seklaigus mengingtakan psrs pemeluk (jamaah) terhdsdp persamaan keyakinan dan persatuan jemaah.

Kelompok agama (religious groups) dapat bertahan sejauh bias memenuhi kebutuhan masyarakat tersebut. Demikian inti gagasan teori fungsional dalam menganalisa agama. Hal ini berlaku bagi semua institusi apapun termasuk agama dan politik.

Organisasi keagamaan sebagaimana layaknya organisasi sosial lain nya berfungsi untuk membentuk tingkah laku manusia dengan pola yang sudah ditentukan. Karena itu baik pola yang bersumber dari agama, maupun ajaran etik akan menghadapi dilema yang sama. Dilema tersebut adalah: apakah organisasi keagamaan akan melestarikan kemurnian etik dan spiritualnya dengan resiko lingkungan pengaruh sosialnya terbatas, atau jika organisasi tersebut ingin berpengaruh kuat dalam masyarakat tertentu, mungkin resikonya adalah mengorbankan semua atau sebagian dari cita-cita utamanya sendiri.

Hipotesis tersebut bias berlaku bagi komunitas agama apa saja. Barangkali Muhammadiyah juga mengalami dilema kelembagaan yang sama. Di satu sisi hendak mempertahankan identitasnya sebagai lembaga yang moderen, inovatif dan relevan. Tetapi disisi lain juga dibebani oleh semakin banyaknya anggota, bertambah luasnya wilayah gerakan yang resikonya pada melemahnya kontrol keorganisasian.

Dengan memperhatikan keterbatasan-keterbatasan pada semua lembaga kemanusiaan, sarjana sosiologi J. M. Yinger telah berusaha mendapatkan titik temu teoritik dari keefektifan yang maksimum bagi organisasi keagamaan tersebut. Titik temu itu akan segera tercapai apabila anggota-anggota dan kekuatan suatu organisasi telah cukup memadai untuk melancarkan pengaruh sosial yang kuat tanpa mengorbankan tujuan-tujuan etik dan keagamaanya yang esensial.

Organisasi keagamaan berawal dari gerakan keagamaan. Gerakan keagamaan melalui beberapa fase hingga akhirnya menjadi organisasi keagamaan. Fase pertama gerakan keagamaan dipengaruhi oleh pendirinya. Betapapun kadar pandangannya di bidang keagamaan, seorang pendiri yang berhasil mempunyai daya tarik yang sangat kuat, daya tarik yang mengikat yang menarik orang kepadanya. Sifat yang menarik ini kadang-kadang disebut kharisma.

Fase kedua, pada fase ini para pengganti pendiri dipaksa untuk memecahkan masalah yang dihadapi organisasi, kepercayaan, dan ritus yang dibiarkan tidak terurus selama pendiri masih hidup. Pada tahap ini gerakan tersebut secara khas menjadi apa yang sekarang disebut dengan *denominasi* atau *Ecclesia*. Yaitu organisasi formal dari suatu kelompok pemeluk yang mempunyai kesamaan dalam kepercayaan-kepercayaan dan ritus-ritus bersama yang tetap terhadap benda-benda dan wujud sakral yang mereka yakini. sembah.

Fase ketiga, gerakan keagamaan menghadapi masalah lain. Para pemimpin mempunyai tugas untuk menjawab, meskipun gerakan tersebut memperoleh banyak pengikut namun tujuan yang begitu dekat dengan para pemeluk belum begitu mendapat hasil yang konkrit. Masalah ini menjadi krusial bagi gerakan keagamaan yang membawa pesan wahyu ditengah tuntutan masyarakat yang terus berubah.

Persinggungan Agama dan Politik

Sekilas agama dan politik nampak sebagai dua wilayah yang terpisah bahkan, bertolak belakang. Namun, hakikatnya, secara fungsional keduanya merupakan kekuatan yang mengemban peran sosial dalam masyarakat. Agama dengan segala nilai moralitasnya berperan sebagai penjaga aturan, harmonisasi, norma, serta nilai dalam masyarakat.

Disisi lain, politik identik dengan kekuasaan dan peran regulasinya (*regulation*). Dalam tesis Herbert Spencers politik dan agama memainkan peran yang sama yaitu, *regulating and restraining*. Lebih lanjut dalam kajian perihal institusi, menurut Spencer kedua hal tersebut, yakni agama dan politik berperan ditengah masyarakat sebagai lembaga pengaturan dan mempertahankan nilai-nilai yang dianut dalam masyarakat¹⁰.

Uraian teoritis dari Spencer menjadi argument dan definisi perihal peluang hubungan atau relasi yang terjadi antara institusi agama (Muhammadiyah) dan institusi politik. Spencer dalam uraiannya mengkategorikan prinsip-prinsip institusi (*Principal Institutions*) menjadi tiga kategori berdasarkan fungsi:¹¹

Herbert Spencer meletakkan persoalan agama dan politik dalam satu kategori. Spencer berasumsi demikian dengan meletakkan keduanya, agama dan politik dalam konteks pemetaan proses institusionalisasi dan perannya. Sepencer membagi prinsip-prinsip institusi menjadi tiga. Yang *pertama*, institusi yang berfungsi mempertahankan dan melestarikan (*Maintaining And Sustaining Institutions*) diantaranya ialah perkawinan dan keluarga. *Kedua*, institusi produksi dan distribusi (*Producing and Distributing Institutions*) misalnya adalah institusi ekonomi. Dan *ketiga*, adalah institusi yang mengatur dan mengelola (*Regulating and Restraining Institutions*) yang bisa memerankan ini adalah agama dan politik¹².

Meski secara kategorial fungsi tersebut berbeda, namun pada relitasnya institusi tersebut tidak berjalan secara terpisah. Institusi dalam masyarakat terintegrasi satu dengan yang lainnya. Setiap institusi mensupport secara

⁰. Gunter W. Remmling, *Basic Sociology, An Introduction To The Study Of Society*, New Jersey: Littlefield Adams, 1976 hlm. 106

¹. Gunter W. Remmling, *Ibid*, hal. 106

². Gunter W Remmling and Robert B. Campbell, *ibid*

mutualis antara institusi tersebut. Misalnya institusi keluarga mendukung institusi pendidikan dengan menyekolahkan anaknya. Demikian juga dengan institusi ekonomi yang mendukung dan terjalin sebuah kerjasama antar institusi (*coordination of Institution*) dengan lembaga politik atau agama.

Pada perbincangan ini, persoalan antara Muhammadiyah dan partai apapun baik Partai Amanat Nasional (PAN) atau Partai Keadilan Sejahtera (PKS), bahkan Partai Matahari Bangsa (PMB) sebenarnya menemukan titik temu masalahnya. Keduanya berpeluang disatukan sebagaimana dilakukan banyak masyarakat sekarang. Hanya kebetulan Partai Keadilan Sejahtera justru mengambil kader dari jamaah Muhammadiyah.

Relasi antara agama dan politik sudah sejak lama menjadi persoalan pelik di kalangan dunia Islam. Sejak redanya kolonialisme Barat pada paruh abad ke dua puluh, politik-politik Islam seperti Turki, Mesir, Sudan, Maroko, Pakistan serta Aljazair mengalami kesulitan dalam upaya membangun hubungan yang memungkinkan (*viable*) antara agama (Islam) di satu sisi dan politik pada sisi lainnya¹³.

Dalam arena politik tersebut relasi antara keduanya ditandai oleh adanya ketegangan-ketegangan tajam, bahkan mengarah menjadi permusuhan. Melihat posisi penting Islam di wilayah-wilayah itu, yakni sebagai agama yang dianut mayoritas penduduk, kenyataan itu sungguh merupakan sebuah realitas yang mengherankan. Pada gilirannya, hal tersebut mendorong para pengamat politik Islam untuk mengajukan pertanyaan apakah sebenarnya Islam sesuai atau tidak dengan sistem politik moderen, dimana ide tentang politik-bangsa (*nation-state*) merupakan salah satu unsur utamanya.

Di Indonesia, situasi hubungan antara agama dan politik tak jauh berbeda

³. Harun Nasution, *Pembaharuan Dalam Islam Sejarah Pemikiran Dan Gerakan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1996.

dengan apa yang terjadi di dunia Islam lainnya. Dalam konteks demikian, untuk waktu yang agak lama, sejarah Islam Indonesia selama periode Orde Baru ditandai oleh kemandegan politik dalam hubungannya dengan agama. Bahkan, Islam politik (*political Islam*) sebagai bentuk perkawinan agama dan politik, pernah dianggap sebagai pesaing kekuasaan yang dapat mengusik basis kebangsaan politik.

Karena adanya persepsi yang demikian itu, pihak politik berusaha menghambat dan melakukan domestifikasi terhadap gerak ideologis politik Islam. Akibatnya, bukan saja para pemimpin dan aktivis politik Islam gagal untuk menjadikan Islam sebagai ideologi atau agama Politik (sebagaimana terjadi pada tahun 1945-an, masa ketika Republik hendak didirikan, serta pada dekade 1950-an, yaitu ketika periode perdebatan ideologi-politik dalam Sidang Konstituante untuk merumuskan konstruk ideologi dan Undang-Undang Dasar) tetapi para penggagas Islam politik juga dituduh sebagai kelompok yang secara politik bersifat "minoritas" atau "*out-siders*."

Pendeknya, sebagaimana yang sering dikatakan oleh sementara pengamat, politik Islam secara konstitusional, fisikal, elektoral, birokratik, dan simbolik telah terkalahkan. Yang lebih mengesankan adalah, Islam politik sering dicurigai sebagai anti ideologi politik Pancasila.

Situasi demikian telah menimbulkan respon balik. Sebagai reaksi, banyak pemikir dan aktivis politik Islam memandang dengan rasa curiga terhadap politik. Terlepas dari kesediaan politik untuk memberikan berbagai fasilitas dan bantuan bagi komunitas Muslim dalam menjalankan ajaran agamanya, mereka menganggap politik berusaha untuk menghilangkan arti penting Islam secara politik serta menerapkan kebijakan sekuler. Bahkan, dalam situasi demikian, berkembang anggapan bahwa politik menjalankan kebijakan ganda (*dual-policy*) terhadap Islam.

Sementara membiarkan atau bahkan mendorong dimensi ritual Islam

untuk tumbuh, politik tidak memberi peluang bagi Islam politik untuk berkembang. Dalam konteks hubungan semacam ini, dapatlah dikatakan bahwa rasa saling curiga antara pemikir dan aktivis politik Islam dan politik muncul di sebuah wilayah dimana mayoritas pendukungnya adalah Muslim.

Berkembangnya rasa saling curiga dan permusuhan politik seperti ini sebenarnya yang hendak direduksi (kalau tidak sama sekali bisa dihilangkan) oleh gerakan intelektualisme Islam yang muncul sejak awal periode 1970-an. Gelombang ini bergerak pada tiga tataran pemikiran yang berbeda, *pertama*, pembaharuan teologis keagamaan, *kedua*, pembaharuan politik/birokrasi, dan *ketiga*, transformasi sosial. Tujuan utama dari gerakan intelektualisme baru ini adalah untuk mengembangkan sebuah format baru politik Islam yang dianggap sesuai dengan konstruk ideologis politik kebangsaan Indonesia.

Gelombang pembaharuan tersebut banyak memberi kontribusi bagi tumbuh kembangnya gerakan yang lebih tersebar di berbagai level masyarakat sekarang. Momentum terakhir, yang mengantarkan pada “babak baru” hubungan politik dan agama bertumbuh seiring kolapsnya rezim Orde Baru. Reformasi Mei, demikian, peristiwa ini dikenal, memberi energi bagi bertumbuhnya partai-partai politik yang berbasiskan masa dan ideology agama. Di antara puluhan partai, tidak semuanya secara terang-terangan menggunakan identitas agama, namun tak dapat disangkal bahwa beberapa partai bertumpu pada sokongan organisasi, sentimen serta identitas kelompok agama (ormas) tertentu.

Panggung politik Indonesia pernah diramaikan dengan hadirnya partai-partai beridentitas agama. Di masa lalu (Pemilu I, 1955) politik Indonesia dikenal sebagai *cultural politics* atau *politics of meaning*, politik yang berdasarkan budaya (politik aliran, polarisasi politik). Kelompok politik diorganisasikan secara vertikal, bukan politik berdasarkan kelas secara horizontal. Agama, budaya, dan nilai-nilai yang sama bergabung menjadi satu. Demikian PNI mewakili budaya priyayi, Masyumi mewakili santri modernis,

NU mewakili santri tradisional¹⁴.

Politik aliran tersebut, bagi sebagian orang dianggap sebagai bentuk ijtihad dalam ranah politik. Alasan pragmatismenya, bagi para tokoh partai, isu agama dianggap merupakan strategi guna mengakomodir sentimen agama atau isme tertentu yang memang laku dijual. Umumnya, partai-partai tersebut lahir secara sosiologis dari basis komunitas ideologi atau aliran tertentu. Misalnya, di masa kemerdekaan silam kelompok-kelompok Islam menghimpun diri mereka dengan partai berideologi agama Islam, bernama Masyumi.

Dalam analisa A. M Fatwa¹⁵ keberadaan paratai politik untuk Indonesia dalam pendekatan sosio-kultural merupakan cerminan dari bentuk pluralitas masyarakat karena berbeda suku, agama, ras, dan golongan. Dengan mengutip Herbert Feith, bahwa untuk melihat fenomena politik di Indonesia (1948-1965) dapat dilihat dari perbedaan aliran pemikiran politik, yakni Islam Modernis, Islam Tradisional, Nasionalis Sekuler, Sosialis, dan Komunis.

Perkembangan dan dinamika agama dan politik tumbuh berbeda ketika Indonesia memasuki orde Reformasi. Hal itu dapat kita runut dari sejarah panjang pembentukan partai dan kiprah agama selama rejim-rejim kekuasaan berdiri. Misalnya pada masa Orde Baru dapat disimak partisipasi dan keterlibatan agama di ruang-ruang politik publik.

Memasuki era Orde Baru hubungan agama dan politik memasuki babak baru¹⁶ (yakni politik berdasarkan kelas). Diskurus agama dan politik pun tak kunjung reda, malahan eskalasinya semakin tinggi dengan keterlibatan pemerintah. Upaya domestifikasi rezim Orde Baru terhadap gerak politik Islam nyaris mematikan kiprah aktivis muslim di arena politik. Sebagai

⁴. Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, Bandung: Mizan, 1997, hlm 216

⁵. A. M. Fatwa, *Opcit*, hal. 178.

⁶. Kuntowijoyo, *ibid*

gantinya pemerintah memprakarsai tiga partai yang sah menurut peraturan pemerintah dan berhak hidup di politik Indonesia, yaitu Golongan Karya (Golkar) Partai Demokrasi Indonesia (PDI) dan Partai Persatuan Pembangunan (PPP), yang di desain guna menampung aspirasi keinginan umat Islam.

Kolapsnya rezim Orde Baru membuka pintu partisipasi politik massa yang sempat tersumbat. Bagai jamur dimusim hujan, partai-partai politik bermunculan dengan aneka identitas, ada Partai Buruh, Partai Demokrasi Kebangsaan, Partai Keadilan dan sederet nama-nama partai baru, termasuk Partai Amanat Nasional (PAN).

Babak baru sejarah berbangsa dan berpolitik sepertinya sedang di gelar dengan lahirnya Orde Reformasi. Munculnya arus kekuatan aspirasi yang berbasiskan agama tidak bisa disangkal. Fenomena tersebut merupakan konsekuensi dari fakta sosiologis bangsa Indonesia sebagai masyarakat beragama.

Titik Temu Agama dan Politik

Agama tidak bisa diatur oleh kekuatan politik, agama tumbuh tidak dengan logika kekuasaan, tapi dengan logika kepercayaan. Daya tarik agama berbeda dengan daya tarik politik, sehingga penindasan terhadap agama justru sering menyuburkan agama itu. Musa menyebarkan agama di bawah ancaman kekuatam Fir'aun. Agama Kristen tumbuh subur meskipun ada penindasan Romawi. Islam tersebar di Makkah, meskipun ditentang oleh elite Quraisy. Contoh mutakhir dan masih jelas di depan mata umat ialah peminggiran umat dari kekuasaan pada tahun 1970-1990. Peminggiran itu justru merupakan sebuah *blessing in disguise* bagi umat Islam. Apa pun interpretasi orang, agama mempunyai vitalitas (daya hidup) yang berbeda dari politik. Kalau tidak di permukaan, agama akan bergerilya di bawah¹⁷.

Agama dan Politik adalah dua satuan sejarah yang berbeda hakikatnya. Agama adalah kabar gembira dan peringatan sebagaimana dikemukakan dalam al-Quran: “*Sesungguhnya Kami telah mengutusmu (Muhammad) dengan kebenaran: sebagai pembawa berita gembira dan pemberi peringatan, dan kamu tidak akan diminta (pertanggungjawaban)*

7 7 17 Kuntowijoyo, *Op. cit.*, hal.182-183

tentang penghuni-penghuni neraka” (Qs: 2: 119).

Sedangkan Politik adalah kekuatan pemaksa (*coercion*). Agama punya khatib, juru dakwah, pengadilan, dan tentara. Agama dapat mempengaruhi jalannya sejarah melalui kesadaran bersama (*collective conscience*), politik mempengaruhi sejarah dengan keputusan, kekuasaan, dan perang. Agama adalah kekuatan dari dalam dan politik adalah kekuatan dari luar.

Agama dan Politik dapat bertemu, ketika keduanya dilembagakan dalam partai, suatu gejala yang bisa terdapat di Indonesia yang berdasarkan Pancasila. Semua partai mengklaim mewakili umat Islam, semua partai punya lembaga keislaman. Dalam pemilu sering terjadi perang simbol memperebutkan suara pemilih Muslim. Perang simbol itu semakin berkurang bersama kecenderungan pemilih meninggalkan politik simbolis menuju politik substantif, bahkan ada kecenderungan ke arah politik yang pragmatis. Adapun ormas-ormas agama relatif bebas dari pengaruh campur-tangan Politik, sepanjang mereka tidak berbuat yang negatif. Biasanya tokoh-tokoh mereka hanya mengatakan agama sebagai *moral force* atau menganut *high politics*, pendek kata semuanya sependapat bahwa ada keterkaitan antara agama dan Politik¹⁸.

Aspirasi Politik Umat Islam

Selama ini ada kerancuan berpikir. Kegiatan politik umat Islam didefinisikan terlalu umum, sama dengan kegiatan dakwah dan sosial sebagai *amar ma'ruf nahi munkar* dan gerakan *akhlaqul karimah*. Tentu saja semuanya adalah hak masing-masing, tetapi itulah yang menyebabkan agama “hanyalah” kekuatan moral. Dalam politik tujuan itu harus jelas-jelas bersifat politis, harus spesifik, sehingga orang tahu persis apa yang harus dikerjakan, dan untuk apa dia bergerak. Politik adalah kekuatan pemaksa (*coer-coin*) dan bukan “sekedar” kekuatan moral. Politik menyangkut kegiatan *public policy*, bukan kesalehan personal.

8 8 18 Kuntowijoyo, *ibid*, hal. 191-192

Selama ini umat hanya pasif. Karena itu sesudah “berjasa”, umat selalu ditinggalkan, seolah-olah umat hanya berguna pada waktu krisis memuncak. Kebetulan, umat Islam memang punya “*crisis psychology*”. Sangat terampil dalam suasana krisis, tetapi tidak tahu apa yang harus dikerjakan pada waktu normal. Rupanya benar sinyalemen bahwa umat punya *jihad psyche*.

Sekarang umat Islam tidak berada di luar, atau di pinggir, tetapi dalam pusaran dinamika bangsa. Sejarah politik Indonesia 1970-1990 menunjukkan adanya pergeseran peranan umat dari pinggiran ke tengah. Hubungan itu di mulai dengan ketegangan. Pada dasawarsa 1970-an ada peristiwa Komando Jihad yang akan mendirikan NII. Rekayasa atau bukan peristiwa itu, istilah “komando jihad” kemudian jadi *catchword* untuk untuk mendiskreditkan umat. Pada tahun 1984 terjadi peristiwa Tanjung Priok, dan tahun 1989 ada GPK Lampung. Tetapi *mutual hatred* antara pemerintah dan Islam itu akhirnya usai. Pada 1990-an istilah “Islam Phobi” balik digunakan untuk orang-orang yang memncoba mendiskreditkan Islam. Gugurlah mitos-mitos politik tentang pembangkangan Islam.

Umat merasakan kembali hak sebagai warga politik penuh, bukan sebagai *kawula*, dan bukan sebagai *wong cilik*. Umat bukan lagi *underdog* yang dapat mengelak dari tanggung jawab. Umat identik dengan bangsa. Peluang sekaligus tantangan, ini memerlukan reorientasi pemikiran. Dalam politik harus ada perubahan dari *power politics* ke *substantive politics*, yaitu politik yang secara konkret memikirkan masalah-masalah ekonomi, sosial, budaya dan problem keummatan lainnya.

Umat akan menghadapi persoalan bagaimana mengubah kesalehan pribadi menjadi kesalehan sosial. Sebagai ormas keagamaan yang mengurus politik, Muhammadiyah dihadapkan pada ketegangan antara pendekatan moral dengan pendekatan kekuasaan. Seperti dikatakan Kuntowijoyo, Semoga ketegangan itu adalah *creative tension* dan bukan kontradiksi yang tak terdamaikan¹⁹. Bagaimanapun kita, umat Islam menginginkan agama

9 9 ¹⁹ Kuntowijoyo, *Ibid*, hal. 206-212

yang mandiri, tetapi tetap terlibat dalam pergumulan sejarah. Islam bukanlah agama yang mengidealkan keterpencilan, Islam ingin menjadi pelayan Politik dalam masyarakat. Namun dengan caranya sendiri, yang bebas dari semua keterpengaruhan, baik dari Politik maupun masyarakat. Fungsi agama di antaranya adalah kritik sosial, kritis baik pada Politik maupun masyarakat²⁰.

²⁰ Kuntowijoyo, *Ibid*,

BAB VI

RELIGIUSITAS TAREKAT HAKMALIYAH DI TENGAH MODERNITAS

Pendahuluan

Menurut ramalan sarjana sosiologi maupun antropologi, agama akan tersisih peranannya dalam masyarakat oleh modernisasi.¹⁹ Sebab munculnya sekularisasi sebagai konsekuensi dari modernisasi menyebabkan masyarakat kota-kota dunia meninggalkan ketaatan mereka terhadap ajaran agama konvensional, seperti terlihat dalam keengganan mereka untuk masuk ke gereja atau ke tempat peribadatan lainnya.

Di Indonesia perkembangan modernisasi makin menampakkan kemajuan terutama di kota-kota besar, yang pada gilirannya, tidak mustahil akan menyerupai kemajuan fisik kota-kota besar di negara maju. Di Kotamadya Bandung sebagai salah satu kota besar di Indonesia menunjukkan kemajuan dan pertumbuhan fisik kota yang meningkat, tetapi gejala sekularisasi dan pengurangan pengamalan agama tidak menunjukkan trend yang berarti, bahkan sebaliknya, sementara ini terlihat kehidupan beragama masyarakat tetap bergairah. Hal ini dengan ditandai oleh semakin maraknya kegiatan ritual keagamaan dan semakin bermunculan tempat ibadah yang melibatkan banyak pengunjung.

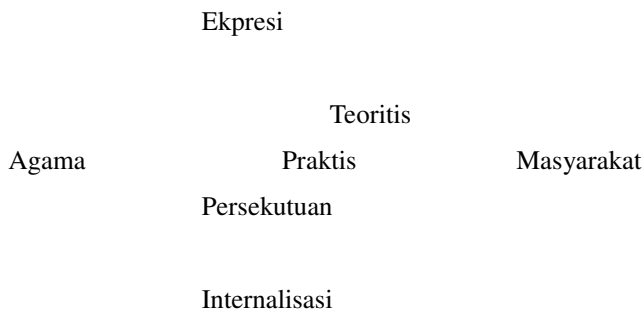
Hal tersebut menarik perhatian penulis dan berpendapat bahwa fenomena ini layak untuk diteliti. Tarekat yang selama ini dikenal sebagai bagian dari kehidupan masyarakat pedesaan karena coraknya yang mistis, kontemplatif, misterius dan menarik diri dari kehidupan dunia, sekarang muncul di masyarakat perkotaan, tarekat makin diminati orang dan pengikutnya makin hari menunjukkan peningkatan yang cukup pesat. Padahal masyarakat kota dikenal sebagai masyarakat rasional, terbuka, efisien dan menghargai

¹⁹. Lihat Durkheim, 1965; Frazer, 1960; dan Berger, 1967, 1969.

waktu.

Untuk menjawab pertanyaan sebagaimana telah dikemukakan di atas, maka dirumuskan pendekatan teoritis sebagaimana berikut: untuk perilaku keagamaan digunakan teori fenomenologis dari Joachim Wach (1984), Mariasusai Dhavamony (1995) dan Mircea Eliade (1987). Sedangkan untuk modernisasi digunakan teori fungsional- struktural dari Parsons (1965a), Durkheim (1950) dan Schroll (1991).

Model kerangka pemikiran adalah Sibernetik Struktural yang diturunkan dari empat prasyarat fungsional Talcott Parsons, Peter L.Berger dan dimensi keberagaman dari Joachim Wach dan Y.C.Glock. sehingga dapat tergambar sebagai berikut:



Situasi perkotaan berbeda dengan situasi pedesaan, di mana masyarakat perkotaan jauh lebih kompleks dibandingkan dengan masyarakat pedesaan yang relatif sederhana. Sejalan dengan itu, bagi masyarakat perkotaan tarekat akan memberikan pola, integrasi, tujuan, dan adaptasi yang berbeda dibandingkan dengan hal yang sama di pedesaan. Dengan demikian, perilaku keagamaan para penganut tarekat di perkotaan akan berbeda daripada perilaku keagamaan para penganut tarekat di pedesaan.

Proses adaptasi masyarakat pedesaan terhadap lingkungan fisik, sistem kepribadian, integritas kehidupan sosial, serta pelembagaan nilai-nilai agama yang dikembangkan tarekat akan berbeda dengan masyarakat perkotaan. Masyarakat perkotaan memiliki lingkungan fisik yang berbeda, sistem politik, hukum, dan budaya yang beraneka ragam.

Penelitian ini dilaksanakan di Kotamadya Bandung dengan menggunakan pendekatan dan analisis kualitatif. Dengan metode holistik dikumpulkan data di lapangan melalui observasi dan wawancara mendalam. Penentuan sample secara purposif yang ditentukan jumlahnya berdasarkan kebutuhan informasi yang dikumpulkan. Karena kesulitan pelacakan tempat domisili semua ikhwan, maka dengan *snowball system*, penunjukan satu sample ke sample yang lain berdasarkan dari penunjukan sample yang terdahulu, sehingga berakhir ketika jumlah data dianggap cukup.

Temuan Dan Pembahasan

Tarekat Hakmaliyyah di Kotamadya Bandung telah ada sejak sebelum perang dunia kedua. Dan dari sejak saat itu, tarekat ini telah mengalami perkembangan yang tiada putus, baik secara geografis maupun dalam jumlah pengikut. Diperkirakan sampai saat ini terdapat lebih 200 tempat manakiban dengan jumlah pengikut lebih dari sepuluh ribu orang.

Pengikut Tarekat Hakmaliyyah di Kotamadya Bandung, tidak hanya dari lapisan sosial tertentu saja. Para ikhwan ada di wilayah pusat kota sampai ke pinggiran kota, dan ada di antara semua kelompok profesi. Penyelenggaraan manakiban tertentu khusus dihadiri oleh mereka yang berstatus sosial rendah, sedangkan manakiban yang lain dihadiri oleh lapisan menengah dan lapisan yang lebih tinggi. Namun, yang menarik ternyata di kalangan masyarakat yang paling miskin yang hidup di pinggir rel kereta api, atau penghuni wilayah kumuh di pinggiran sungai sangat sedikit pengikut aliran tarekat ini. Pengikut tarekat ini; dari kalangan atas, dari perwira militer, birokrat, dokter dan dosen-dosen universitas yang jumlahnya tidak terlalu banyak, merupakan kebanggaan yang selalu dibicarakan oleh kalangan kebanyakan pengikut tarekat ini. Namun jumlah yang paling banyak dari kalangan menengah bawah. Pedagang pasar, pegawai negeri kecil dan pekerja kantoran lainnya, tukang warung dan mereka yang mencari nafkah di sektor informal lainnya, yang terakhir tadi merupakan golongan yang paling sering dijumpai di antara ikhwan tarekat tersebut yang aktif di upacara manakiban.

Asal usul dan motivasi orang masuk menjadi pengikut Tarekat Hakmaliyyah sangat berbeda dengan proses seseorang masuk ke dalam unsur kebudayaan atau organisasi sosial lainnya. Karena proses memasuki suatu aliran keagamaan berarti memasuki aspek kehidupan yang *sakral* dan penuh misteri, sulit dijelaskan melalui narasi logika biasa. Proses masuk tarekat melibatkan wilayah lubuk yang terdalam dari jiwa manusia, penuh dengan pertimbangan yang kompleks dari berbagai aspek: aspek psikologis, sosiologis dan antropologis dari dalam diri maupun dari lingkungan sosial budaya pelaku yang bersangkutan.

Ada tiga pola tahapan dalam proses menjadi pengikut Tarekat Hakmaliyyah: **pertama**, keadaan umum diri individu sebelum mengambil keputusan, **kedua**, keadaan pada waktu proses pengambilan keputusan, **ketiga**, keadaan subjektif pelaku setelah pengambilan keputusan. Ketiga pola tahapan tadi mengungkapkan bagaimana seseorang “menjadi” Ikhwan Tarekat; yaitu untuk menampilkan suatu pola *cross-cultural* tentang bagaimana identitas-identitas Ikhwan Tarekat Hakmaliyyah terbentuk secara sosial.

Pada tahapan awal, orang memasuki tarekat tidak terjadi begitu saja tanpa mengalami konflik batin sampai tingkatan tertentu. Pada tahapan ini individu menemukan suatu persoalan berat yang mengganggu dirinya. Berpangkal dari persoalan tersebut, diketahui adanya satu atau beberapa keputusan yang harus diambil. Sebagai tahapan interval, datanglah input, dimana beberapa hal yang tersebut merupakan faktor yang lebih memberikan kesempatan untuk mengambil keputusan untuk pindah keyakinan atau tidak. Jadi, hal itu merupakan pilihan yang tidak mudah dilakukan.

Sumber informasi awal diperoleh dari berbagai saluran sosialisasi primer, yakni dari orang dekat yang telah masuk tarekat (keluarga, tetangga, masjid dan sebagainya).
1). Ajakan langsung dari teman dekat yang telah lebih dahulu menjadi ikhwan.
2). Mengikuti kegiatan peribadatan rutin di suatu mesjid yang jamaahnya kebanyakan ikhwan.
3). Ajakan anggota keluarga atau saudara dekat yang sudah terlebih dahulu masuk tarekat hakmaliyyah.
4). Cara pengobatan tradisional melalui metode yang dikembangkan oleh

Komentar [A10]: Diperiksa lagi

tarekat hakmaliyyah. 5). Guru agama di sekolah dan guru ngaji di madrasah atau di mesjid yang mengajarkan tentang ajaran tarekat hakmaliyyah.

Persoalan yang dihadapi calon ikhwan sebelum mengambil keputusan menjadi pengikut; sebagai berikut: **Pertama**, terdapat masalah disekitar pekerjaan dan kebutuhan ekonomi. (dari kalangan menengah ke bawah); **Kedua**, adalah orang yang dalam keadaan tak puas hati. Kebosanan karena keadaan tertentu, apakah oleh sebab terus menerus mencurahkan perhatian dan fikirannya dalam hal tertentu sehingga merasa jenuh. (dari kalangan menengah ke atas); dan **Ketiga**, keadaan tidak puas terhadap aliran agama asal. (semua lapisan sosial)

Dari ketiga jenis keadaan itu dapat dikemukakan bahwa keadaan individu pada saat menerima informasi tentang tarekat hakmaliyyah sedang berada dalam kesusahan dan keresahan. Mereka merasa tidak mampu menanggulangi masalah dengan penggunaan akal nya semata, maka mereka mencari pegangan yang lain, yaitu jalan spiritual. Dengan datangnya informasi tersebut timbul harapan di diri mereka untuk mencoba mencari jalan keluar melalui tarekat tersebut. Maka dalam hal ini dapat dikatakan bahwa pengetahuan seseorang tentang tarekat hakmaliyyah adalah dianggap faktor penarik dalam pengambilan keputusan. Sedangkan keadaan khusus yang menimpa individu sebelum mengambil keputusan, dianggap menjadi faktor pendorong dalam proses pertimbangan untuk mengambil keputusan seseorang menjadi ikhwan.

Dari kesembilan orang yang dijadikan objek studi kasus oleh peneliti, sukar untuk ditarik garis atau rentetan proses sehingga orang-orang tersebut menjadi pengikut. Proses tersebut berbeda satu sama lain, sesuai dengan keadaan jiwa yang dilaluinya, pengalaman keagamaan sejak kecil, lingkungan tempat ia pernah tinggal, dan pengalaman terakhir yang menjadi penyebab perubahan keyakinan itu. Dan selanjutnya apa yang terjadi setelah itu. Namun ada satu proses umum yang dapat ditarik dari kasus-kasus peristiwa tersebut, berdasarkan hasil analisis, sebagai berikut:Orang yang mengalami krisis tidak sanggup memberikan jawaban yang dapat memenuhi kebutuhan rohaninya. Pada suatu ketika ia

menjumpai komunitas religius yang menawarkan diri, melalui intermediasinya, sebagai tempat untuk membangun hidup baru dimana tersedia jawaban-jawaban baru terhadap persoalan yang ia hadapi. Berjumpa dengan kelompok religius baru dalam hal ini yang menawarkan diri sebagai jawaban yang tepat bagi krisis batin yang dihadapinya. Jika dalam kelompok baru itu segala sesuatu dirasa sesuai dengan keinginannya, maka lalu orang itu memutuskan berhubungan dengan kelompok lama. Ia mengubah sikap-sikapnya yang lama dan membentuk sikap yang baru yang simpatik dengan kelompok baru itu. Akhirnya ia menggabungkan diri dengan kelompok.

Proses tadi dapat disimpulkan sebagai berikut: (1) akibat krisis terjadilah dis-integrasi sintesis kognitif dan motivasi seseorang; (2) reintegrasi kepribadian atas landasan religius baru; (3) penerimaan peran sosial dari aliran keagamaan baru; (4) kesadaran atas identitas aliran keagamaan baru.

Penyebaran tarekat di Kotamadya Bandung yang sedemikian luas jangkauannya, dan diterimanya oleh orang-orang awam dari berbagai latar belakang, mau tidak mau telah menyebabkan timbulnya variasi lokal dalam pengamalan yang merupakan bagian dari Tarekat ini. Perbedaan gaya dari macam-macam amalan jelas-jelas merupakan penyesuaian terhadap kebutuhan dan harapan penduduk setempat. Sebagai suatu proses adaptasi tarekat ini mampu menyerap berbagai kondisi keagamaan lokal sehingga bagaikan bola salju (*Snow ball*) makin lama makin membesar dan makin banyak variasinya. Namun begitu, Tarekat ini dalam aspek ritual dzikir hampir dimana-mana tetap mempertahankan watak khasnya, yang secara tajam membedakannya dari Tarekat lain.

Dalam aspek kepercayaan pada dasarnya ikhwan dari kalangan intelektual tidak terlalu peduli dengan ceritera aneh yang sering diceriterakan di kalangan pengikut tarekat tersebut; umpamanya seperti keanehan pada kehidupan para guru dan syeik.

Dalam memahami ceritera-ceritera ajaib yang menyangkut Syeik, terdapat perbedaan pemahaman di antara ikhwan, yang dapat penulis bedakan dalam dua pemahaman. *Pertama*, yang memahami ceritera itu apa adanya sebagaimana yang tertulis. *Kedua*, yang

memahami ceritera tersebut dari ma'na yang tersembunyi. Yang pertama biasanya dari kalangan ikhwan yang awam, sedangkan yang kedua kebanyakan dari ikhwan intelektual dan akademisi.

Pengelompokan sosial di antara pengikut tarekat hakmaliyyah tidak didasarkan kepada kesamaan sebagai sesama anggota tarekat tetapi lebih ditekankan kepada pertimbangan kesamaan profesi dan pertimbangan psikologis lainnya. Upacara manakiban bulanan dijadikan sarana berkumpul ikhwan lebih didasarkan kepada kesamaan dalam tingkatan sosial ekonomi.

Upacara keagamaan yang dilakukan ada hubungan dengan pemenuhan kebutuhan praktis yang sedang mereka hadapi. Bagi kalangan ekonomi lemah dan tidak terpelajar, ketika melaksanakan upacara keagamaan banyak di dasarkan kepada tujuan untuk memperoleh keuntungan nilai-nilai ekonomis. Bagi kalangan terpelajar lebih diorientasikan kepada pemenuhan kebutuhan spiritual dan moral. Bentuk kepercayaan yang diyakini juga berdasarkan kepada variasi tingkat intelektualitas dan orientasi pemikiran mereka.

Banyak kritikan yang dilontarkan oleh pengikut aliran keagamaan lain terhadap pengikut tarekat hakmaliyyah. Kritikan itu terutama ditujukan pada aspek kepercayaan tarekat hakmaliyyah yang dipandang terlalu mistik, melakukan kultus individu, dzikir yang keras, dan upacara keagamaan yang eksklusif. Kritikan dari lawan tersebut ditanggapi datar oleh sebagian ikhwan dan dianggap sebagai suatu respon positif dari orang yang tidak tahu yang nantinya diharapkan akan mengundang kepenasaranan dan mengadakan kajian lebih lanjut.

Kesimpulan

Dalam kehidupan beragama di Kotamadya Bandung modernisasi yang selama ini berlangsung tidak menimbulkan dampak yang dikhawatirkan oleh pemuka agama yaitu masyarakat menjadi sekuler dan individualistis. Bahkan sebaliknya, semakin modernisasi berjalan, semakin kuat pula komitmen keberagamaan dan ikatan sosial masyarakat. Hal

tersebut dimungkinkan karena dua hal; terdapatnya kesajajaran nilai agama yang dianut oleh masyarakat dengan budaya lokal, dan karena ajaran agama Islam itu sendiri memiliki semangat universalitas yang tinggi dan kondusif bagi terjadinya perubahan.

Nilai-nilai keagamaan ternyata masih berfungsi memelihara keseimbangan hidup lahir batin bagi masyarakat. Sejalan dengan hal tersebut, tarekat mampu berfungsi memberikan kesejukan dan ketenangan di tengah gejolak emosional masyarakat perkotaan sebagai akibat negatif dari modernisasi.

Status sosial dan derajat keberagamaan mempengaruhi motivasi serta ketertarikan seseorang dalam keanggotaan tarekat. Hal itu antara lain tampak pada kenyataan-kenyataan berikut:

- a. bagi kalangan menengah bawah ke bawah, menjadi anggota tarekat hakmaliyyah berkaitan dengan kebutuhan hidup primer, sedang bagi kalangan menengah atas ke atas menyangkut kebutuhan spiritual dan moral.
- b. Bagi kalangan santri menjadi anggota tarekat hakmaliyyah menyangkut intensifikasi keberagamaan, dan bagi kalangan awam merupakan pengenalan awal dalam kehidupan beragama.

Tingkat pendidikan mempengaruhi manifestasi keyakinan, praktek keagamaan dan pengelompokan sosial pemeluk tarekat hakmaliyyah di masyarakat perkotaan. Hal itu tampak antara lain:

- a. Di kalangan terpelajar tidak terlalu peduli dengan mitologi dan ceritera luar biasa mengenai wali dan guru-guru tarekat, sedangkan di kalangan tidak terpelajar terlihat sebaliknya.
- b. Di kalangan terpelajar lebih menyenangi praktek dzikir dengan suara perlahan (Naqsabandiyyah) yang dilaksanakan secara individual, sedangkan di kalangan tidak terpelajar lebih menyenangi dzikir suara keras (Qodiriyyah) dengan pelaksanaan secara berjamaah dalam manakiban dan khataman.
- c. Di kalangan terpelajar pengelompokan sosial berdasarkan kesamaan profesi dan

latar belakang psikologis, sedangkan di kalangan tidak terpelajar lebih berdasarkan kepada kesamaan sebagai penganut tarekat hakmaliyyah dengan kohesivitas sosial yang tinggi.

Perbedaan keyakinan melahirkan diskriminasi sosial antar pemeluk kelompok keagamaan. Seperti terlihat dalam kenyataan sebagai berikut::

- a. Kritik yang dilontarkan dari luar tarekat hakmaliyyah, bahwa pengikut tarekat hakmaliyyah dianggap eksklusif, sinkeritik, formalistik-kuantitatif dan terlalu mengkultuskan wali dan guru tarekat.
- b. Respon dari pemeluk tarekat, bahwa orang yang mengkritik dianggap tidak mengerti tentang tarekat hakmaliyyah: tarekat hakmaliyyah tidak eksklusif, sinkeritik sebagai keniscayaan akibat persentuhan tarekat dengan unsur budaya lokal, Formalistik-kuantitatif untuk pengembangan disiplin dan penguat spiritualitas penganut tarekat, dan kultus sebagai penghormatan terhadap orang yang telah memberi pengetahuan.
- c. Semakin sering manakiban dan hataman semakin kohesif hubungan sosial antar ikhwan; semakin sering ziarah semakin tinggi kepatuhan (loyalitas) ikhwan terhadap mursyid; semakin tinggi kohesifitas sosial dan loyalitas semakin eksklusif dan tidak toleran terhadap aliran lain; dan status sosial ikhwan mempengaruhi tingkat eksklusifitas dan toleransi terhadap aliran keagamaan lain.

BAB VII

JIHAD MENDAMAIKAN DI TENGAH PLURALITAS

Komentar [A11]: Didiskusikan dengan Prof Dadang terkait judul ini

Mewaspada Radikalisme Islam

MEMBACA substansi editorial HU *Media Indonesia* berjudul “*Perang Total Melawan Teroris*” (Rabu, 5/6/2013), ada sebuah kekhawatiran bahwa bakal terjadi dehumanisasi agama Islam di negeri ini. Betapa tidak, aksi bunuh diri seorang pengendara motor yang berhasil meledakkan diri di Mapolres Poso, Sulawesi Tengah, yang diduga dari kelompok Islam radikal, membuat sisi humanitarian agama Islam dipertanyakan. Pemahaman dangkal terhadap agama (*blind spot religious*) ini, tentunya mengakibatkan pelaku aksi radikal bertindak keluar dari semangat kemanusiaan.

Alhasil secara sosiologis, Islam tercoreng akibat perilaku tak berperikemanusiaan. Penulis setuju dengan pandangan redaksi HU *Media Indonesia* melalui *Editorial*-nya yang mengajukan gagasan penanggulangan bahaya terorisme di Indonesia sebagai tugas bersama: pemerintahan, ormas Islam, tokoh, akademisi, dan warga. Tanpa pencegahan dan penanggulangan bersama ini, maka aksi teror menyebabkan nilai-nilai kemanusiaan yang luhung dalam Islam akan punah.

Betul bahwa dalam setiap agama terkandung doktrin kebenaran tunggal agama (*truth claim*). Namun, rasanya tidak berperikemanusiaan bila harus diperjuangkan melalui jalan kekerasan. Sebab, kesantunan beragama merupakan aktus religiusitas yang mesti diejawantahkan umat Islam dalam keseharian. Keangkuhan, kesombongan, dan cinta berlebihan terhadap agama tentunya akan memicu radikalisme laku ketika berinteraksi dengan “si liyan”. Islam, bahkan, tidak menghendaki ajarannya disebarkan secara memaksa (*laa ikraha fi al-din*). Islam juga menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan dan menyukai umat yang menyebarkan ajarannya secara ramah, dipenuhi hikmah, kebijaksanaan, dan mengejawantahkan prinsip-prinsip *rahmatan lil alamin*.

Idealnya bagi umat Islam, kesadaran atas Tuhan (baca: iman) berpengaruh positif membentuk pola hidupnya dengan menampakkan “perilaku bermoral”. Dalam semangat ketuhanan, hidup bermoral tidak hanya persoalan “kesediaan diri”, namun juga “keharusan diri” sebagai bagian dari perwujudan fitrah kemanusiaan. Karena itu, agama Islam bukan persoalan ortodoksi *an sich*, melainkan juga soal kemampuan mempraktikkan (*ortopraktik*) ajaran sehingga nilai-nilai kebajikan dalam Islam memberikan peran signifikan bagi kehidupan umat manusia.

Tugas terberat bagi umat Islam kini ialah membangun kesadaran atas bahaya laten radikalisme yang berpotensi menelusup pada setiap agama apa pun – Islam, Yahudi, Kristen, Hindu, Budha, Konghucu – dan berpotensi melahirkan penganut agama fundamentalis. Memanusiawikan kembali Islam, ialah dengan memahami ajaran Islam berdimensi praktik (*ortopraksi*) dan menghargai nilai-nilai kemanusiaan. *Ortopraksi* sederhananya ialah praktik sosiologis ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari. Istilah ini berlawanan dengan *ortodoksi* yang menggambarkan bahwa penganut agama lebih memahami ajaran agama sebagai sebuah ajaran tanpa pengamalan. Ketika umat hanya memahami Islam hanya sekadar ortodoksi, jangan heran kalau dalam praktik keseharian ajarannya selalu diwujudkan dalam bentuk simbol-simbol ideologis.

Pihak terkait seperti pemerintah (Kemenag, BNPT, Polri, BIN, dan Densus 88 Antiteror Polri), ormas Islam, (Muhammadiyah, NU, Persis), tokoh, akademisi, cendekiawan, dan umat harus berusaha memanusiawikan kembali Islam. Sebab, ulah teroris telah mengakibatkan Islam sebagai agama yang kasar, bengis, dan keras. Apalagi target penyerangan pelaku bom bunuh diri yang terjadi di Poso, Sulawesi Tengah, ialah Mapolres sebagai elemen kenegaraan di Indonesia. Kobaran perang mereka ini disebut sebagai “*cosmic war*” yang dapat merenggangkan hubungan Islam dengan pemerintahan Indonesia karena menyerang simbol keamanan Negara (kepolisian).

Sepanjang 2000-April 2013 Detasmenent Khusus (Densus) 88 Antiteror Polri berhasil membekuk 845 terduga teroris. 83 tewas di tempat kejadian, 11 tewas akibat bom bunuh

diri, 6 orang divonis hukum mati, 5 orang divonis seumur hidup, 65 dikembalikan ke keluarga, 10 orang dalam penyuidikan, 47 orang dalam persidangan, dan 618 orang divonis dengan berbagai hukuman. (*Media Indonesia*, 5/6/2013)

Kekerasan atas nama Islam ini – terkait berita bahwa ada pihak ormas Islam radikal yang dicurigai berperan dalam aksi teror – kalau tidak ditanggulangi secara proaktif akan menjadi bom yang dapat meletus kapan saja dan merusak praktik hidup berbangsa dan bernegara. Kita pun, sebagai bagian dari Islam, akan diperspepsi sebagai bagian dari teroris, yang diawasi dan dicurigai menyebarkan paham radikalisme Islam. Karena itu, mewujudkan gerakan antikekerasan ialah upaya memanusiaawikan kembali Islam guna tegaknya perdamaian yang menjadi prinsip-prinsip kemanusiaan dalam Islam.

Prof Ahmad Syafi'i Maarif mengatakan bahwa yang harus diperangi itu ialah praktik radikalisme agama yang akan menimpa agama-agama di dunia. Radikalisme agama – khususnya dalam Islam – ialah ancaman berbahaya bagi kesatuan dan persatuan di Negara Indonesia. Hemat penulis, upaya memanusiaawikan kembali Islam dapat ditempuh melalui cara-cara penciptaan pemahaman ramah, pemeliharaan lingkungan sosial yang plural, dan meletakkan landasan pembacaan teks keagamaan yang inklusif. Tak hanya itu, kita juga dapat menciptakan kerjasama konsisten dengan merancang kurikulum antiteror di setiap lembaga pendidikan, baik umum maupun lembaga pendidikan berbasis agama.

Kekerasan yang terjadi di negeri ini meruak karena bangsa ini melupakan nilai-nilai pancasila dalam praktik kenegaraan. Pancasila sebagai landasan Negara tidak dihayati dan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari di Indonesia yang sedemikian plural dan majemuk. Pada akhirnya, kita selalu mengaktualkan emosi keberagamaan yang agresif, narsistik, bahkan tak segan-segan mendemonstrasikan laku teror. Secara historik pancasila lahir sebagai pengayom pluralitas dan kemajemukan bangsa baik dari sisi agama, suku, etnik, dan ideologi.

Penulis melihat bahwa secara sosiologis, pancasila merupakan nilai-nilai luhung yang dapat mempersatukan perbedaan dalam wujud harmonitas relasi sosial. Radikalisme agama,

dengan demikian mesti dilawan dengan radikalisasi nilai-nilai Pancasila dalam diri warga Negara agar terbentuk kecintaan terhadap Negara dan bangsa. Nilai-nilai yang terkandung di dalam Pancasila sangat sesuai dengan Islam sebagai agama kemanusiaan, sehingga radikalisasi Pancasila tidak bertentangan dengan doktrin Islam. Pada sila pertama, misalnya, mencerminkan bahwa *founding fathers* negeri ini menjunjung tinggi nilai-nilai ketuhanan. Kalimat “ketuhanan yang Maha Esa” sesuai dengan gagasan yang terkandung dalam “*Civic Religion*” yang dipopulerkan Robert N Bellah di Amerika Serikat, dimana Tuhan memiliki otoritas dalam membentuk moralitas warga. Sehingga di Indonesia patut dikembangkan gagasan “agama Madani” untuk menciptakan harmoni dan kedamaian di tengah pluralitas.

Radikalisasi Pancasila dilakukan untuk menumbuhkan semangat Pancasila sejati dalam setiap warga Negara yang menganut ragam agama yang berbeda. Kendati berbeda, dengan memiliki nilai-nilai Pancasila dalam diri mereka akan menciptakan tujuan bersama yang sama-sama (*common sense*) hendak menciptakan hubungan harmonis antar warga dengan warga, Negara dengan warga, dan agama dengan warga. Radikalisasi Pancasila ini dapat dilaksanakan dengan berbagai metode transformasi sosial, yakni internalisasi sosial dengan merancang kurikulum pendidikan Pancasila yang disatukan dengan kurikulum antiteror di setiap jenjang pendidikan. Sehingga dengan demikian nilai-nilai Pancasila dapat mengantarkan mereka memahami Indonesia sebagai milik bersama. Bukan milik sendiri atau kelompoknya saja.

Semoga dengan program radikalisasi Pancasila ini, setiap warga Islam mampu berbagi kekuasaan, politik, ekonomi, sosial, budaya, dan pendidikan dengan sesama saudaranya di negeri Indonesia. Kendati akan menciptakan sikap pro dan kontra atas gagasan radikalisasi Pancasila ini, alangkah baiknya bila kita diskusikan secara konseptual akademik agar memiliki kejelasan dan arahan sistematis untuk kebaikan Indonesia di masa mendatang. Utamanya, dengan proyek gagasan radikalisasi Pancasila ini dapat memanusiawikan

kembali Islam, yang kini sering menjadi tuduhan beberapa pihak atas perilaku makar sebagian penganut radikalnya.

Konsepsi Jihad Mendamaikan

TANTANGAN yang dihadapi Islam dan umatnya dewasa ini begitu berat dan berliku. Selain persoalan imoralitas para aktivis politik, dengan kasus korupsi, kolusi, nepotisme, dan pelanggaran moral susila; Islam beserta umatnya kini tengah ditempa berbagai tuduhan negatif, sebagai agama yang melegitimasi kekerasan disebabkan segelintir orang yang memahami makna jihad sebagai *war*, *fighting* dan *militancy* (perang, peperangan, dan militansi).

Akibat dari pemahaman itu, dimana ada ketidaksesuaian dengan aspek sosiologis dan teologis, pemahaman atas kata *jihad* telah menutupi riak keagungan *rahmatan lil alamin* Islam serta mengikis ajaran perdamaian dalam Islam. Karena itu, kita tidak menginginkan Islam dipersepsi sebagai agama kekerasan serta pencetak radikalisme dan terorisme. Tugas kita hari ini ialah membersihkan Islam dari tafsir *a-historis* dan rendah tentang makna jihad di dalam Islam.

Ashgar Ali Engineer, dalam buku bertajuk, *On Developing Theology of Peace in Islam* (Alenia, 2004: 7-8) mengatakan stereotipe Barat terhadap Islam selalu mengarah pada kecurigaan, bahwa Islam pencetak fanatisme, radikalisme, teror dan kekerasan. Hal ini karena kesalahan sebagian orang dalam memaknai terma jihad yang terkandung dalam Al-Quran, dengan pemaknaan jihad sebagai perang fisik yang pada konteks kekinian, kata Engineer, tidaklah sesuai dengan semangat zaman.

Ketika jihad dimaknai sebagai kekerasan, secara sosiologis akan menutupi keagungan Islam sebagai agama yang penuh perdamaian. Di dalam buku tersebut, Engineer, mengungkapkan jihad berasal dari akar kata *ja-ha-da*, yang bermakna menggunakan kemampuan, usaha, dan upaya sungguh-sungguh. Hampir sama dengan makna dari kata *juhud*, yang berarti kemampuan, kekuasaan, kekuatan, usaha keras, motivasi kuat, dan kerja sungguh-sungguh. Karena itu makna jihad sesungguhnya ialah segala usaha keras guna

menterjemahkan secara kreatif dan sungguh-sungguh ajaran Islam untuk mengaplikasikannya di dalam situasi baru.

Jadi, jihad ialah suatu wujud pengabdian dengan berusaha keras melakukan kontekstualisasi ajaran Islam dengan semangat zaman hanya untuk kepentingan di jalan Allah (*fi sabilillah*). Bahkan, di dalam Al-Quran, kita akan menemukan, penyebutan "perang" dengan kata *qatilu*, *qaatil*, *qiital*, dll. Tidak dengan menggunakan kata jihad untuk merujuk perang.

Kendati ada kata "perang" dalam Al-Quran, tetapi peperangan yang diperbolehkan Islam harus menjunjung tinggi aturan sosial yang berlaku dan mesti dilakukan dalam rangka mempertahankan diri (*defensif*) ketimbang menyerang (*ofensif*). Bahkan, dalam kondisi sedang berperang seorang muslim wajib melakukan perdamaian ketika musuh meminta damai. Nabi Muhammad Saw., malahan selalu memilih berdamai dengan musuh ketika mereka meminta perdamaian melalui perjanjian untuk menciptakan iklim kondusif. Di dalam Al-Quran dijelaskan, "*Dan jika mereka condong kepada perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Dialah yang Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.*" (QS. Al-Anfal [8]:61).

Perdamaian merupakan tujuan utama diturunkannya Al-Quran ke muka bumi. Sebagai *way of life* umat Islam, Al-Quran mengandung nilai-nilai etika sosial yang bersifat universal yang bakal menciptakan perdamaian kalau diperjuangkan sungguh-sungguh. Maka jika Al-Quran menginformasikan kepada umat Islam bahwa sesama manusia harus saling mencintai dan mengasihi (QS. 60:7), berbuat baik dan adil kepada musuh (QS. 60:8); mengindikasikan, kehidupan harus dipenuhi dengan perdamaian.

Islam, dalam kondisi ini akan menjadi agama damai dan mendamaikan. Muslim yang tidak egois, akan selalu berjuang membagikan kasih Tuhan kepada sesama manusia. Secara sufistik, muslim yang tidak egois ini akan memahami Islam sebagai agama yang mendamaikan di muka bumi dengan berusaha menciptakan iklim kondisi pemahaman agama inklusif, toleran, dan damai di tengah-tengah medan sosial.

Betul juga apa yang dikatakan Prof Komaruddin Hidayat (*250 Wisdoms*, 2010), beragama tidak hanya cukup percaya dan patuh pada perintah dalam agama saja, tapi juga harus meneladani setiap ajaran Tuhan dengan jalan merefleksikan kedamaian di semesta alam. Karena itu, lanjutnya, beragama pada awalnya sesuatu yang sangat privat, sementara ekspresi keberagamaannya harus membuat "aman" lingkungan sosial.

Keamanan merupakan salah satu wujud ekspresi Islam mendamaikan. Di dalam bahasa Arab juga, kata "iman" seakar kata dengan "aman", karena itulah seorang muslim yang beriman sejatinya mendatangkan rasa aman bagi semesta alam. Selain itu muslim yang beriman mengakui secara total eksistensi Tuhan, dan secara horizontal membangun kepercayaan sesama dengan menebarkan perdamaian.

Tidak tepat rasanya kalau *jihad fi sabilillah* diartikan berperang di jalan Allah; karena untuk konteks kekinian lebih tepat diartikan sebagai upaya menebarkan kedamaian di sekitar untuk menciptakan iklim aman di tengah medan sosial yang plural dan majemuk. Makna jihad yang sebetulnya ialah menciptakan daerah/wilayah yang aman dan sentosa (*daarul-amani*). Sir Muhammad Iqbal, penyair urdu kenamaan, dengan sangat cantik dan manis menulis makna jihad dalam kehidupan sehari-hari. *Yaqin muhkam 'amal payham muhabbat fatihi 'alam/Jihad-e-zinagani mein yeh hain mardon ki shamshiren*. Artinya, pedang (perang) bukan satu-satunya senjata dalam jihad. Senjata sesungguhnya ialah keyakinan diri dan usaha terus-menerus dengan cinta dan kepekaan.

Melawan "Teror Teologis"

Mencermati fenomena radikalisme dan ekstremisme Islam, saya khawatir terjadi dehumanisasi ajaran Islam di negeri ini. Betapa tidak, aksi bom bunuh diri, fremanisme Agama, kekerasan aktivis Islam radikal, dan *black campaign* bernuansa SARA mengakibatkan aspek humanitarian Islam degradatif. Pemahaman dangkal terhadap agama (*blind spot religious*) ini merupakan indikator yang akan mengakibatkan Islam keluar dari semangat kemanusiaan.

Memang betul, bila di dalam tiap agama terkandung “doktrin kebenaran tunggal” (*truth claim*). Namun, kebenaran tunggal itu tidak berperikemanusiaan bila harus diperjuangkan melalui jalan kekerasan. Kesantunan beragama merupakan aktus religius yang mesti diejawantahkan dalam keseharian. Keangkuhan, kesombongan, dan cinta berlebihan terhadap agama akan memicu radikalisme laku ketika berinteraksi dengan “*the other*”. Islam, bahkan, tidak menghendaki ajarannya disebar dengan cara memaksa (*laa ikraha fi al-din*). Islam juga menjunjung tinggi nilai-nilai kemanusiaan sebagai ejawantah prinsip-prinsip *rahmatan lil alamin*.

Idealnya bagi kita, kesadaran atas Tuhan (baca: iman) berpengaruh positif menjadi kesatuan psikomotorik “perilaku bermoral”. Dalam semangat ketuhanan, hidup bermoral tidak hanya persoalan “kesediaan diri”, namun juga “keharusan diri” sebagai bagian dari perwujudan fitrah kemanusiaan. Karena itu, agama Islam bukan hanya menyangkut persoalan ortodoksi *an sich*, melainkan juga soal kemampuan mempraktikkan (*ortopraktik*) ajaran *welas asih*, sehingga nilai-nilai kebajikan Islam memberikan peran signifikan bagi kehidupan umat manusia.

Maka, melawan "teror teologis" yang dilakukan garis keras Islam, ialah dengan membawa ajaran *welas asih* dalam bingkai praktikal (*ortopraksi*). Terma *ortopraksi* sederhananya ialah mempraktikkan ajaran agama dalam kehidupan sehari-hari. Istilah ini berlawanan dengan *ortodoksi* yang menggambarkan penganut agama lebih memahami ajaran agama sebagai sebuah ideologi. Ketika umat hanya memahami Islam sekadar *ortodoksi*, jangan heran kalau dalam praktik keseharian, Islam selalu diwujudkan dalam bentuk simbol-simbol ideologis.

Pihak terkait seperti pemerintah (Kemenag, BNPT, Polri, BIN, dan Densus 88 Antiteror Polri), ormas Islam (Muhammadiyah, NU, Persis), tokoh, akademisi, cendekiawan, dan umat harus berusaha melawan teror teologis yang dilakukan garis keras. Sebab, ulah radikal dan ekstremis telah mengakibatkan citra Islam sebagai agama yang kasar, bengis, dan keras. Sepanjang 2000-2013, misalnya, Detasmenent Khusus (Densus)

88 Antiteror POLRI berhasil membekuk 845 terduga teroris. 83 tewas di tempat kejadian, 11 tewas akibat bom bunuh diri, 6 orang divonis hukum mati, 5 orang divonis seumur hidup, 65 dikembalikan ke keluarga, 10 orang dalam penuyidikan, 47 orang dalam persidangan, dan 618 orang divonis dengan berbagai hukuman.

Kekerasan atas nama Islam ini kalau tidak ditanggulangi secara proaktif akan menjadi bom yang dapat meletus kapan saja dan merusak praktik hidup berbangsa dan bernegara. Kita pun, sebagai bagian dari Islam, akan diperspepsi sebagai organisme teror, yang diawasi dan dicurigai. Radikalisme agama – khususnya dalam Islam – ancaman berbahaya bagi kesatuan dan persatuan Negara Kesatuan Republik Indonesia. Hemat saya, upaya melawan "teror teologis", yakni ditempuh melalui aneka metode menciptakan lingkungan warga ramah, pemeliharaan pluralitas, dan menggalakan pembacaan teks keagamaan yang inklusif. Tak hanya itu, kita juga dapat menciptakan kerjasama lintas sektoral dengan merancang kurikulum antiteror di setiap lembaga pendidikan, baik umum maupun lembaga pendidikan berbasis agama.

Kekerasan yang terjadi di negeri ini meruak karena umat Islam melupakan nilai-nilai Pancasila dalam praktik kenegaraan. Pancasila sebagai landasan Negara tidak dihayati dan diamalkan dalam kehidupan sehari-hari di Indonesia yang sedemikian plural dan majemuk. Pada akhirnya, kita selalu mengaktualkan emosi keberagaman yang agresif, narsistik, bahkan tak segan-segan mendemonstrasikan laku teror. Secara historik Pancasila lahir sebagai pengayom pluralitas dan kemajemukan bangsa; baik dari sisi agama, suku, etnik, dan ideologi.

Saya melihat bahwa secara sosiologis, Pancasila merupakan nilai-nilai luhung yang dapat mempersatukan perbedaan dalam wujud harmonitas relasi sosial. Radikalisme agama, dengan demikian mesti dilawan dengan radikalisasi nilai-nilai Pancasila dalam diri warga Negara agar terbentuk kecintaan terhadap Negara dan bangsa. Nilai-nilai yang terkandung di dalam Pancasila sangat sesuai dengan Islam sebagai agama kemanusiaan, sehingga radikalisasi Pancasila tidak bertentangan dengan Islam.

Kalimat “ketuhanan yang Maha Esa” dalam butir pertama Pancasila, sesuai dengan gagasan yang terkandung dalam “*civic religion*” yang dipopulerkan Robert N Bellah di Amerika Serikat, dimana ajaran Tuhan memiliki otoritas dalam membentuk moralitas warga. Karenanya, dalam konteks kenegaraan, radikalisasi pancasila dilakukan untuk menumbuhkan semangat pancasila dalam diri setiap warga Negara yang dipenuhi pluralitas agama. Dengan nilai-nilai pancasila yang tertanam dalam diri mereka akan menciptakan kesamaan tujuan (*common sense*) guna menciptakan relasi harmonis antar warga dengan warga, Negara dengan warga, dan agama dengan warga.

Membangun Harmoni Kebangsaan

Persoalan kekerasan adalah persoalan ketidaksadaran akan realitas majemuk di tubuh bangsa. Muara dari kekerasan, disinyalir berasal dari tidak efektifnya projek dialog antarumat beragama yang dilakukan pemerintah, lembaga swadaya masyarakat, ormas keagamaan, dan lingkungan akademik. Kegiatan-kegiatan dialog antarumat agama (*interreligious dialogue*) maupun antarumat keyakinan (*interfaith dialogue*) belum menyentuh kesadaran warga di akar rumput (*grass root*). Ini mengakibatkan toleransi hanya dapat diserap kalangan elit, namun tidak demikian bagi kalangan alit masyarakat Indonesia. Sehingga rakyat dapat dengan mudah diprovokasi pihak yang tidak menghendaki terciptanya harmoni di Indonesia.

Dalam perspektif kemanusiaan tindak kekerasan – yang mencatut Islam sebagai landasan ideologis melakukan tindakan teror – merupakan penodaan atas prinsip perdamaian yang diusung Islam. Bagi manusia bertuhan, praktik toleransi dan saling menghargai akan dijunjung tinggi dalam hidup kesehariannya. Perdamaian ialah tugas suci yang wajib diemban dan diperjuangkan umat Islam. Menyebarnya perdamaian di muka bumi mengindikasikan berfungsinya doktrin kemanusiaan yang terkandung dalam setiap agama. Karena itulah, kekerasan atas nama apapun ialah *common enemy* setiap warga Negara.

Kekerasan atas nama Agama kalau tidak ditanggulangi secara proaktif akan menjadi bom yang dapat meletus kapan saja dan merusak praktik hidup berbangsa dan bernegara. Keberlainan yang niscaya dimiliki negara-bangsa (*nation-state*) dipandang sebagai anomali sosial yang harus diberantas. Dalam perspektif White Head, sebuah keyakinan doktrinal yang berasal dari Agama ternyata mampu memotivasi perilaku para penganutnya. Maka, ketika Agama dipahami sebagai ideologi yang Mahabener, akan terjadi peminggiran terhadap penganut Agama lain.

Tak heran jika kemudian muncul gerakan radikal yang mengakibatkan berjatuhnya korban jiwa sebagai “efek samping” dari gerakan radikalistik. The others dalam pemahaman mereka, diposisikan sebagai pemahaman sesat, buruk, jahat dan harus dibumi-hanguskan. Pemahaman fanatik seperti ini jika bermetamorfosa jadi keyakinan rigid akan mengancam harmonitas hidup berbangsa dan bernegara. Mereka yakin bahwa pemahamannya baik, suci-bersih, dan harus dilestarikan dengan cara bagaimanapun. Sementara itu, pemahaman di luar dirinya (the others) adalah sesat, jahat, buruk, dan harus dibasmi dari bumi Indonesia.

Padahal hidup damai merupakan kebutuhan-kebutuhan dasar manusia (human basic needs) yang menjadi hak asasinya yang paling urgen di tengah keberbangsaan. Doktrin kekerasan, dalam konteks kebangsaan, dapat merusak stabilitas Negara sehingga perlu diatur secara konstitusional oleh pemangku kebijakan. Menindak tegas ormas yang terbukti terlibat dalam kekerasan fisik adalah sebuah keniscayaan untuk menciptakan Negara aman dan sentosa. Keangkuhan, kesombongan, dan cinta berlebihan terhadap keyakinan Agama bakal memicu radikalisme laku ketika berinteraksi dengan yang liyan. Maka, kesadaran mengakui si “liyan” adalah fondasi kehidupan sosial dalam menjalankan aktus kenegaraan, kebangsaan, kemasyarakatan, dan keberagamaan (Abdul Munir Mul Khan, 2007).

Konflik horizontal (kekerasan), suka mencari kambing hitam, kesenangan merusak sesama, intoleransi, radikal, tidak bersedia hidup dalam perbedaan; merupakan karakter bangsa yang biadab. Karakter bangsa seperti ini akan menghambat kemajuan dan stabilitas

Negara, baik di ranah ekonomi, politik, sosial, budaya, dan agama. Praktik demikian erat kaitannya dengan kehilangan karakter baik, terutama kejujuran, toleransi, pengendalian diri (*self regulation*), dan tanggung jawab sosial.

Inilah yang disebut dengan krisis karakter yang mendera bangsa, di mana sejak tahun 1960-an almarhum Prof. Mukti Ali telah menggagas dialog antarumat beragama secara intensif di Indonesia. Hal itu dilakukan karena hubungan harmonis antar penganut keyakinan atau agama sangat diperlukan untuk mendukung program pembangunan bangsa serta Negara menuju Indonesia lebih baik. Dalam menghadapi krisis karakter yang menimpa Indonesia, tentunya kita mesti bercermin pada sosok teladan, sebagai warisan berharga untuk dijadikan bahan cermin diri.

Karena itu, memulihkan relasi sosial tanpa dikungkung aneka macam tindak kekerasan adalah satu upaya pengembalian misi profetik yang secara substantif diusung setiap sistem sosial keagamaan. Gagasan pemulihan pemahaman berbasis substansialisasi etika religius ketika menghadapi suasana konfliktual dalam konteks keindonesiaan harus digalakan. Ini dilakukan sebagai hasil dari usaha kritik reflektif atas gejala kehidupan yang karut marut dengan ragam pertentangan yang dapat memuaikan ikatan kolektivisme. Rekonstruksi pemahaman masyarakat ke arah inklusif dan pluralis adalah gagasan genius, ketika banyak terjadi peristiwa yang dapat memicu kekerasan di negara kita. Sebab, hembusan konflik yang menyebar di tubuh bangsa banyak bermula dari ketidaksadaran atas pluralitas pemahaman, keyakinan dan Agama.

Dalam menumbuhkan kesadaran praktikal dialogis pada sikap, pola pikir, dan laku masyarakat diperlukan langkah struktural dan kultural. Pemerintah disamping menelurkan Undang-undang konstitusional, tentunya mesti mensosialisasikan pentingnya membina kerukunan kepada masyarakat bawah. Sosialisasi tersebut dikerjakan dengan menciptakan lingkungan plural, kemudian menanamkan kesadaran toleransi di lingkungan masyarakat sehingga dapat meminimalisasi praktik kekerasan. Dalam konteks keragaman yang menghiasi negeri ini, si “liyan” adalah fartner yang mesti diajak bekerjasama melakukan

kerja praksis emansipatoris dalam membebaskan bangsa dari berbagai impitan.

Di dalam perspektif multikulturalisme, si liyan (*the others*) merupakan unsur terpenting ajegnya realitas sosial di negeri yang terbuka dan demokratis. Karena itu, radikalisme agama mesti ditempatkan sebagai musuh bersama guna memelihara berkembangnya pluralitas pemahaman dan keyakinan di negeri ini. Aksi teror, menurut Jhon L Esposito dan Dalia Mogahed (2008: 95), diinisiasi beberapa faktor di antaranya: faktor psikologis (teroris itu abnormal, terganggu mentalnya, irasional), sosiologis (mereka kurang berpendidikan, terisolasi secara sosial), ekonomi (mereka miskin, menganggur, tak punya harapan), politis (mereka menolak demokrasi, kebebasan, dan hak asasi manusia), dan agamais (fanatik, ideologis, kolot, menolak modernisasi, radikal).

Dalam konteks Indonesia, bom bunuh diri, misalnya, dapat disebabkan oleh faktor-faktor tersebut. Maka pemerintah dan warga, dalam memerangi aksi teror semestinya berpijak pada penanggulangan berbagai penyebab lahirnya aksi biadab ini. Dari sisi ekonomi-politik, misalnya, pemerintah harus mulai memerhatikan soal kemiskinan, pengangguran, dan menciptakan keadilan bagi setiap warga Negara. Sebab, ketika secara ekonomi dan politik negeri ini tak kunjung membaik, selama itu pula psikologis warga rentan dimasuki ideologi radikal yang dapat mengancam keutuhan NKRI.

Seluruh sektor kehidupan dapat saling memengaruhi, sehingga kewaspadaan atas tumbuhnya *radikalisme* sejatinya menyertakan penanggulangan bersifat holistik dan menyeluruh. Tidak bijak rasanya apabila yang disalahkan hanya satu sektor kehidupan (misalnya hanya menyalahkan agama atau ekonomi dan politik *an sich*). Apalagi kalau diterapkan di Negara multi-agama seperti Indonesia, yang terjadi adalah dapat mencederai dan menyudutkan salah satu agama *an sich*. Karena itu, selain melakukan tindak represif, Pemerintah juga seyogyanya melakukan solusi yang bersifat preventif dengan membenahi persoalan psikologis, ekonomi, politik, pendidikan, budaya, dan paham keagamaan warga.

Pencegahan Terorisme dan Radikalisme: “*Universal Social Ethic*”

Hari Senin (3/6/2013) aksi bom bunuh diri seorang pengendara motor di Mapolres Poso, Sulawesi Tengah, kembali mengusik iklim kondusif di negeri ini. Kendati hanya menewaskan sang pelaku, kejadian ini membuat kita kembali sibuk menunjuk Islam radikal berada dibalik peristiwa tak beradab tersebut. Sebagai warga yang aktif berorganisasi di ormas Islam dan bergelut di dunia akademisi, saya merasa gelisah. Betapa tidak, aktus biadab berbalut doktrin Islam – melalui aksi bom bunuh diri itu – dapat mengerdilkan kembali Islam di Indonesia.

Kejadian yang seolah saling berkaitan dengan penembakkan teroris di Solo, Bandung, dan Surabaya ini, tentunya membuat kita kembali memincingkan mata untuk tetap waspada atas persebaran teroris yang menjadikan agama sebagai landasan bertindak. Bukan hanya dalam Islam saja benih-benih radikalisme tumbuh dan berkembang. Di dalam setiap agama tersimpan potensi kuat melahirkan para penganut radikal.

Mungkin kita masih ingat aksi teror yang dilakukan Anders Behring Breivik di Negara Norwegia, yang menelan korban tak kurang dari seratus jiwa. Ini pertanda bahwa agama selain Islam, berpotensi melahirkan penganut agama yang keras dan radikal. Bagi seorang Anders Behring Breivik dan “teroris berbaju agama” masalah perbedaan merupakan ancaman, yang harus disingkirkan dari negaranya. Sebagai anggota Kristen Fundamental, misalnya, Anders Behring Breivik tidak menyukai keragaman hadir di Norwegia. Dia menulis pesan berikut sebelum melakukan aksi teror, *“untuk pertama kalinya saya cukup lama berdoa. Saya menjelaskan pada Tuhan, bahwa kalau Dia tak ingin muslim dan marxis bersekutu mengambil alih Eropa...Dia harus memastikan pejuang berperang untuk mempertahankan kemenangan umat Kristen Eropa.”*

Sebagai warga yang aktif berorganisasi di ormas Islam dan bergelut di dunia akademisi, saya merasa gelisah. Betapa tidak, aktus biadab berbalut doktrin Islam – melalui aksi bom bunuh diri itu – dapat mengerdilkan kembali Islam di Indonesia. Kejadian yang seolah saling berkaitan dengan penembakkan teroris di Solo, Bandung, dan Surabaya ini,

tentunya membuat kita kembali memincingkan mata untuk tetap waspada atas persebaran teroris yang menjadikan agama sebagai landasan bertindak.

Dalam perspektif religiusitas, aksi bom bunuh diri yang dilakukan teroris lebih tepat – meminjam bahasa Prof Syafi'i Ma'arif – disebut aksi berdasarkan “teologi keputusan”. Sebab karena ketidakberdayaan diri, mereka hanya menempatkan individu lain sebagai musuh yang pantas dibumihanguskan dengan cara menghabisi nyawa sendiri.

Sebetulnya aksi teror ini tidak sesuai dengan prinsip *rahmatan lil alamin*, yang dibawa ajaran Islam. Agama kita, Islam tidak pernah menghendaki perjuangan tegaknya ajaran Ilahi dengan aksi teror. Namun, karena pemahaman setiap orang berbeda, mereka membangun paradigma keagamaan radikalistik dalam diri, sehingga memengaruhi pola pikirnya kemudian menempatkan suatu kelompok sebagai ancaman. Bukan hanya dalam Islam saja benih-benih radikalisme tumbuh dan berkembang. Di dalam setiap agama tersimpan potensi kuat melahirkan para penganut radikal.

Keberadaan umat Islam radikal kendati jumlahnya tidak dominan di negeri ini, daya gedornya membuat perangkat kenegaraan seperti kepolisian dibuat kalang kabut. Betapa tidak, dalam dua tahun terakhir ini tercatat aksi teror pernah beberapa kali menyerang kantor-kantor kepolisian. Ini mengindikasikan ada perubahan target para teroris berbaju Islam, karena pemerintah melalui kepolisian membentuk Detasemen Khusus 88 (Densus 88) untuk memberantas teroris dengan cara represif dan korektif.

Dalam konteks bom bunuh diri di Mapolres Poso, Sulawesi Tengah, tindakan ini muncul karena diinisiasi doktrinasi agama dan politik kekuasaan. Keyakinan doktrinal yang berasal dari Agama mampu memotivasi perilaku para penganutnya secara ideologis kemudian muncul gerakan radikal yang menempatkan suatu kelompok sebagai musuh yang harus dimusnahkan. Namun selain persoalan doktrinasi Islam tersebut, inisiator lainnya adalah soal politik kekuasaan yang menyebabkan pergerakan jaringan teroris di Indonesia mendapatkan perlawanan dari pemerintahan SBY melalui Densus 88.

Sepanjang 2000-April 2013 Densus 88 Antiteror Polri berhasil membekuk 845 terduga teroris. 83 tewas di tempat kejadian, 11 tewas akibat bom bunuh diri, 6 orang divonis hukum mati, 5 orang divonis seumur hidup, 65 dikembalikan ke keluarga, 10 orang dalam penyidikan, 47 orang dalam persidangan, dan 618 orang divonis dengan berbagai hukuman. Angka ini tentunya mengundang perlawanan dari jaringan teroris di Indonesia terhadap pemerintah. Mereka menempatkan pemerintah (kepolisian) sebagai musuh dalam sebuah “*cosmic war*”, yakni perang antara kejahatan dan kebaikan.

Karena itu, pasca terjadinya bom bunuh diri di sebuah masjid di kota Cirebon beberapa tahun lalu, kita tahu bahwa teroris berusaha mengubah target perlawanan dan musuh. Kantor kepolisian menjadi target sehingga mengesankan mereka hendak mengobarkan perang melawan Negara, bukan lagi penganut agama lain. Kejadian ini tentunya menohok presiden SBY, yang sebelumnya mendapatkan penghargaan *World Statesman Award* (WSA) atas upayanya menciptakan perdamaian di Indonesia.

Lantas, kenapa aksi teror di Poso harus terjadi? Apalagi tempat kejadian merupakan simbol kenegaraan, yang giat memberantas pergerakan teroris melalui Detasement Khusus (Densus 88) Antiteror Polri. Apakah ada semacam perlawanan dari jaringan teroris di Indonesia karena satu bulan ke belakang, terjadi penembakan dan penangkapan orang-orang yang dicap sebagai teroris di tiga daerah: Bandung, Surabaya, dan Solo? Yang pasti, tidak arif kalau kita saling menyalahkan siapa yang paling bertanggung jawab karena realitas membuktikan, dari tahun 2000 hingga 2013 negeri ini tidak bebas dari aksi teror yang dilakukan gerakan organisasi radikal di Indonesia, sehingga teroris “mati satu, tumbuh seribu”.

Setidak-tidaknya ada tiga cara yang harus kita lakukan dalam upaya pencegahan dan penanggulangan teroris dan terorisme di Indonesia ini. *Pertama*, pembenahan aspek pemahaman warga. Dalam perspektif sosiologi agama, aksi biadab teroris bermuara pada rigiditas dan eksklusifisme pemikiran mereka atas keniscayaan majemuknya bangsa ini. Setiap kemajemukan mereka sikapi secara ortodok sehingga ijtihad pemikirannya

mengarah kepada aksi-aksi kekerasan. Dalam bahasa sosiologis, para penganut agama ini dikategorikan sebagai radikal, yakni penganut agama yang sekadar memahami dan mengamalkan agama secara kaku dan rigid.

Kedua, membenahan kondisi sosial-ekonomi. Dari sisi ekonomi-politik, misalnya, pemerintah harus mulai memerhatikan kemiskinan, pengangguran, dan menciptakan keadilan bagi setiap warga Negara. Sebab, ketika secara ekonomi dan politik negeri ini tak kunjung membaik, selama itu pula emosi warga rentan dimasuki paham radikalisme yang dapat mengancam keutuhan NKRI.

Ketiga, penanggulangan terorisme tidak hanya cukup dengan pendekatan represif; tapi juga harus menjadi tugas bersama (pemerintah, ormas, tokoh, akademisi, dan warga masyarakat) menciptakan pemahaman dan pengamalan agama yang damai. Sebab, aksi teror banyak diinisiasi pemahaman dan pengamalan ajaran agama yang eksklusif.

Saya yakin tidak ada satu pun orang – kecuali teroris – yang menyetujui aksi bom bunuh diri karena bertentangan dengan etika sosial universal (*universal social ethic*) yang dianut agama. Secara konseptual, *universal social ethic* merupakan intisari keagamaan yang secara etik berlaku universal di mana pun dan apa pun agamanya. Ada sekira lima substansi dalam setiap agama yang berlaku umum, yakni: 1). Orientasi ilahi sebagai otoritas tertinggi; 2). Pembathinan nilai-nilai kemanusiaan; 3). Kesadaran atas tanggung jawab bersama; 4). Mendahulukan kepentingan masyarakat daripada kepentingan sendiri; dan 5). Kebebasan dan toleransi beragama. Setiap agama manapun pasti memandang kelima substansi ajaran ini terkandung dalam agamanya masing-masing.

Merumuskan etika sosial yang berlaku bagi seluruh penganut agama, seperti *universal social ethic*, dapat mencegah persebaran radikalisme agama. Dengan demikian, pemahaman keagamaan akan dipenuhi dengan tafsir-tafsir perdamaian. Suasana damai merupakan satu dari beberapa perwujudan *universal social ethic* yang wajib disebarkan ke setiap penjuru negeri ini. Menyebarkan perdamaian di muka bumi mengindikasikan berfungsinya doktrin kemanusiaan yang terkandung di dalam agama. Gagasan pemulihan pemahaman berbasis *universal social*

ethic ke arah inklusif dan pluralis, kebebasan dan toleransi atau perdamaian, akan menyembuhkan pemahaman buta penganut agama (*blind spot religious*) sehingga menciptakan iklim kondusif di negeri ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Arabi, Ibnu, *Futuhât Al-Makiyyât*, (Beirut: Dar Shadr tt).
- Abdullah, Amin, *Studi Islam, Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- Alfian, *Pemikiran dan Perubahan Politik Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1981).
- Bellah, Robert N., *Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-Tradisionalist World*, terj. Rudy Harisyah Alam, (Jakarta: Paramadina, 2001).
- Chittick, William C., *Imaginan Worlds Ibnu "Arabi and the Problem of Religion Diversity*, (State University of New York Press, Al-Bany, 1994).
- El Muhammady, T.M. Usman *Ilmu Ketuhanan Yang Maha Esa*, (Jakarta: Pustaka Agus Salim, 1970).
- Harsojo, *Pengantar Antropologi*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1982).
- Leenhouders, P., *Manusia dalam Lingkungannya, Refleksi Filsafat Tentang Manusia*, terj. K.J. Veeger MA., (Jakarta: PT Gramedia, 1988).
- Madjid, Nurcholish, *Kebhinekaan Masyarakat Intra-umat Islam dalam Islam, Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992).
- _____, *Masyarakat Religius*, (Jakarta: Paramadina, 1997).
- MTPPI PP Muhammdiyah, *Tafsir Tematik Al-Qur'an Tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2000).
- Zaid, Nasr Hamid Abu, *Falsafat al-Ta'wil: Dirasat fi Ta'wil al-Qur'an 'inda Muhyiddin Ibnu "Arabi*, (Beirut: Markaz Ats-Tsaqafi al-Araby, 1996).
- Abdullah, Hawash. 1980, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, Surabaya, Al-Ikhlâs
- Al-Attas, Syed Naquib, 1963. *Some Aspect of Sufism as Understood and Practiced Among the Malays*, Singapore: Malaysia Sociological Research Institut.

Komentar [A12]: Diperiksa lagi agar ok

- Al-Ghazali, A .H. Muhammad, 1984, *Asrar Ash-Shalah wa Muhimmatuha*, Kairo, Dar At-Turats Al-Arabiy.
- Berger L. Peter, 1967, *Sacred Canopy*, New York: Doubleday.
- , 1969, *A Rumor of Angel: Modern Society and The Rediscovery of The Supernatural*, New York: Doubleday.
- Bruinessen, Martin Van, 1992, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, Bandung, Penerbit Mizan.
- Bruinessen, Martin Van, 1995, *Kitab Kuning : Pesantren dan Tarekat*, Bandung, Penerbit Mizan.
- Durkheim, Emile, 1965, *The Elementary Forms of The Religious Life*, New York: The Free Press.
- Eliade, Mircea, 1987, *The Sacred & The Profane: The Nature of Religion, The significance of Religious Mith, Symbolism, and Ritual Within Life and Culture*, Orlando, Harcourt Brace & Company.
- Frazer, James G, 1960, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, reprinted New York: St. Martin Press.
- Geertz, Clifford, 1960, *The Religion of Java*, Illionis: The Free Press of Glenco.
- , 1960, *The Interpretations of Cultures*, Selected Essays, New York: Basic Books, Inc.
- Nasution, Harun, 1986, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.
- , 1980, *Teologi Islam*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Ogburn, William F., 1964, *Social Change with Respect to Culture and Original Nature*, Gloucester, Mass: Peter Smith.
- Parson, T, and E.A. Sill (eds), 1976, *Toward a General Theori of Action*, Cambridge: Havard University Press.
- Parson, Talcot, 1954, *Essays in Sociological Theory*, revised edition, New York, Free Press.
- , 1937, *The Structure of Social Action*, New York, McGraw –Hill.

- , 1967, *Sociological Theory and Modern Society*, New York, Free Press.
- Redfield, R., 1961, *The Little Community and Peasant Society and Culture*, Chicago: The University Of Chicago Press.
- Ritzer, G., 1985, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*, Jakarta, Rajawali Press.
- Robertson, Roland, ed, 1988, *Sociologi of Religion*, New York: Blackwell and Schocken Books.
- , 1970, *The Sociological Interpretation of Religion*, New York: Blackwell and Schocken Books.
- Russel, Bertrand, 1957, *Misticism and Logic*, New York: The Modern Library.
- Sandreson, Stephen K, 1991, *Sosiologi Makro*, Jakarta, Penerbit P.T. Rajawali Press.
- Schoorl, J.W., 1991, *Modernisasi: Pengantar Sosiologi Pembangunan Negara-negara Sedang Berkembang*, di Indonesiakan oleh R.G. soekadijo, Jakarta , PT Gramedia Pustaka Utama.
- Simpson, G.M., 1955, *Political Cultism in West Kingston*, Jamaika, New York: Doubleday Anchor Book.
- Steenbrink, K.A., 1984, *Beberapa Aspek Tentang Islam di Indonesia Abad Ke-19*, Jakarta, Bulan Bintang.
- Trimingham, J. Spencer, 1980, *The Sufi Orders in Islam*, New York: Oxford University.
- Wach, Joachim, 1984, *Ilmu Perbandingan Agama: Inti dan Bentuk Pengalaman Keagamaan*, Jakarta, Rajawali Press.
- Weber, Max, 1958, *The Protestant Ethic and Spirit of Capitalism*, New York: Charles Scibners Son.
- , 1967, *The Sociology of Religion*, Boston, Boston Press.
- Wilson, B.R., 1973, *A Typology of Sect in a Dynamic and Comparative Perspective*, New York” MacMillan.
- ‘Arabi, Ibnu, *Futuhât Al-Makiyyât*, (Beirut: Dar Shadr tt).

- Abdullah, Amin, *Studi Islam, Normativitas atau Historisitas*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996).
- Alfian, *Pemikiran dan Perubahan Politik Indonesia*, (Jakarta: Gramedia, 1981).
- Bellah, Robert N., *Beyond Belief, Essays on Religion in a Post-Tradisionalist World*, terj. Rudy Harisyah Alam, (Jakarta: Paramadina, 2001).
- Chittick, William C., *Imaginan Worlds Ibnu "Arabi and the Problem of Religion Diversity*, (State University of New York Press, Al-Bany, 1994).
- El Muhammady, T.M. Usman *Ilmu Ketuhanan Yang Maha Esa*, (Jakarta: Pustaka Agus Salim, 1970).
- Harsojo, *Pengantar Antropologi*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1982).
- Leenhouders, P., *Manusia dalam Lingkungannya, Refleksi Filsafat Tentang Manusia*, terj. K.J. Veeger MA., (Jakarta: PT Gramedia, 1988).
- Madjid, Nurcholish, *Kebhinekaan Masyarakat Intra-umat Islam dalam Islam, Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1992).
- _____, *Masyarakat Religius*, (Jakarta: Paramadina, 1997).
- MTPPPI PP Muhammdiyah, *Tafsir Tematik Al-Qur'an Tentang Hubungan Sosial Antarumat Beragama*, (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2000).
- Zaid, Nasr Hamid Abu, *Falsafat al-Ta'wil: Dirasat fi Ta'wil al-Qur'an 'inda Muhyiddin Ibnu "Arabi*, (Beirut: Markaz Ats-Tsaqafi al-Araby, 1996).
- Ahmad Anees, Munawar, *Dialog Muslim-Kristen: Dulu, Sekarang, Esok*, Qalam, Yogyakarta, 2000.
- Garang, J. *Memasuki Masa Depan Bersama*, Balitbang PGI, Jakarta, 1989
- M. Natsir, *Islam Dan Kristen di Indonesia*, Bulan Bintang, Jakarta, 1969
- Kareel Steenbrink, *Kawan Dalam Pertikaian Kaum Kolonial Belanda Dan Islam Di Indonesia (1596-1942)*, Mizan, Bandung, 1995.
- Mastuki HS (editor), *Intelektualisme Pesantren: Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Perkembangan Pesantren*, Diva Pustaka, Jakarta, 2003.

- Gunter W Remmling, *Basic Sociology*, Littlefield, Adams and Co. New Jersey, 1976.
- Elizabeth K. Nottingham, *Agama dan Masyarakat*, PT. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1997.
- Kahmad, Dadang, *Sosiologi Agama*, Rosda Karya, Bandung, 2002.
- Giddens, Anthony, *The Constitution Of Society: Outline Of The Theory Of Structuration*, Polity Press, Cambridge, 1997.
- Curry, Tim, *Sociology For The Twenty-First Century*, Prentice Hall, New Jersey 1996.
- Nasution, Harun, *Pembaharuan Dalam Islam Sejarah Pemikiran Dan Gerakan*, Bulan Bintang, Jakarta, 1996.
- Kuntowijoyo, *Identitas Politik Umat Islam*, Mizan, Bandung, 1997.
- Anderson, Benedict, *The Spectre of Comparisons*, London: Verso, 1998
- Antoni, R. Juli (editor), *Living Together in Plural Society*, Jogjakarta: Pustaka Pelajar, 2002
- Chakravorty Spivak, Gayatri, *A Critique of Postcolonial Reason*, London: Harvard University Press, 1999
- Kristanto, JB, *Bentara Esei-Esei 2002*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2002
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin Dan Peradaban*, Jakarta: Paramadina, 2000
- Martindale, Don, *The Nature and Types of Sociological Theory*: The Riverside, 1960
- Shihab, M. Quraish, *Tafsir Al-Misbah Vol 13*, Jakarta: Lentera Hati, 2005
- Sassen, Saskia, *Globalization and Its Discontent*, New York, The New Press, 1998
- Toffler, Alvin, *The Future Shock, The Third Wave*,
- Abbas, Hafid 2001. dalam, "Agenda Strategis Pengembangan Pendidikan Islam Menuju Masyarakat Madani", Makalah, Kuliah Iftitah MSI-UII Yogyakarta.
- Abdullah, Amin 1998. "Problem Epistemologi Metodologi Pendidikan Islam", dalam Abdul Munir Mulkan et.al. *Religiusitas Iptek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Abrasyi, M. Athiyah al. 1996. *Beberapa Pemikiran Pendidikan Islam*. terj. Syamsuddin Asyrafi, Yogyakarta: Titian Ilahi Press.
- Abrasyi, M. Athiyah al. 1993. *Dasar-dasar Pokok Pendidikan Islam*. terj. A. Gani dan

- Djohar bahri, Jakarta: Bulan Bintang.
- Davis Gary A., Margaret Thomas 1989. *Effective Schools and Effective Teacher*. Boston: Allyn and Bacon.
- Jalal, Fasli dan Dedi Supriadi (Ed.) 2001. *Reformasi Pendidikan dalam Konteks Otonomi Daerah*. Yogyakarta: Adi Cita.
- Jalaluddin dan Said, U. (1996). *Filsafat Pendidikan Islam: Konsep dan Perkembangan*. Jakarta: Grafindo Persada.
- Langgulong, Hasan 1998. *Pendidikan Islam Menghadapi Abad 21*. Jakarta: Al-Husna.
- Maclaine and Selby Smisth, *Fundamental Issues in Australian Education*, Ian Novak Publishing, Sydney, 1971
- Mastuhu 1999. *Memberdayakan Sistem Pendidikan Islam*, Jakarta: Logos, 1999.
- Nashir, H. *Agama dan Krisis Kemanusiaan Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1999.
- Rahim, Husni 2001. *Arah Baru Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Logos.
- Sarijo, M. *Sejarah Pondok Pesantren di Indonesia*. Jakarta: Dharma Bakti, 1980.
- Santoso, Selamat Imam 1985. *Tantangan Ganda Pendidikan Agama pada Abad Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Sriyanto, H.J. 2003. "Pudarnya Citra Profesi Guru", *Harian Kompas*, 09 Januari 2003.
- Sternbrink. K.A, *Pesantren, Madrasah dan Sekolah*. Jakarta: LP3ES. 1986.

Biografi Penulis yah

Komentar [A13]: Biografi