



Contemporary Islam

Religion in Humanity Context

Proceedings of International Fikrah Annual Conference



October 10, 2019

Program Studi Aqidah dan Filsafat Islam IAIN Kudus
Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan

Contemporary Islam Religion in Humanity Context

**Proceedings of International Fikrah
Annual Conference**

Hak Cipta dilindungi oleh Undang-undang No. 28
Tahun 2014. Dilarang mengutip atau memperbanyak
sebagian atau seluruh isi buku tanpa izin.

Contemporary Islam Religion in Humanity Context

Proceedings of International Fikrah Annual Conference

October 10, 2019
IAIN Kudus, Indonesia



Contemporary Islam: Religion in Humanity Context

Proceedings of International Fikrah Annual Conference 2019

Penulis: Abdurrohman Kasdi, Ahmad Sahnan, Alya Siti Zulaikha,
Arif Rahman Majid, Aris Risdiana, Budi Kurniawan, Dicky Darmawan,
Fadhlu Rahman, Indra Ari Fajari, Lailiyatun Nafisah, Lutfianto,
Masrukhin, Muhammad Alwi HS, Neng Eri Sofiana, Nur Hasan,
Nurus Sa'adah, Pia Nuraripah, Reza Bakhtiar Ramadhan, Sholikhah,
Siti Halimah, Sukarman, Umi Mahmudah, Yuangga Kurnia Yahya

Steering Committee: Dr. H. Mundakir, M.Ag.

Dr. H. Masrukhin, S.Ag., M.Ag.

Organizing Committee:

Shofaussamawati, M.S.I. - Drs. H. Mohammad Afif, M.Pd.I.

Irzum Fariyah, S.Ag., M.Si. - Nus Khan Abid, M.Pd.

Moh. Muhtador, S.Ud., M.Hum. - Atika Ulfia Adlina, M.S.I.

Erina Rahmajati, M.Psi. - Rinova Cahyandari, M.Psi.

Muhamad Hasan Asyadily, M.Ud. - Kanti Santiko, S.E.

Anas Marzuki, S.Pd.I. - Suhirman, S.Kom.

Reviewer: Dr. Moh. Fahmi, M.Si. - Ahmad Sahidah, Ph.D.

Dr. Ustadi Hamzah - Dr. Hj. Ulya, M.Ag.

Dr. H. Fathul Mufid, M.S.I. - Dr. Hj. Umma Farida, M.A.

Dr. Hj. Nur Mahmudah, M.A.

Editor: Irzum Fariyah, S.Ag., M.Si.

Nus Khan Abid, M.Pd.

Moh. Muhtador, S.Ud., M.Hum.

Layout: Laila Zahiroh

Administrasi: Anas Marzuki

Cetakan Pertama, Oktober 2020

ISBN: 978-6026-179-55-5

Tebal viii + 230 hlm; 16x24 cm

Diterbitkan Oleh:



IAIN Kudus Press

Jl. Conge Ngembalrejo Kotak Pos 51 Bae Kudus

Jawa Tengah 59322

E-Mail: penerbit@iainkudus.ac.id



Fakultas Ushuluddin IAIN Kudus

Jl. Conge Ngembalrejo Kotak Pos 51 Bae Kudus

Jawa Tengah 59322



PRAKATA

MENAKAR KEMANUSIAAN DALAM KONTEKS KEIMANAN

Fenomena keagamaan modern mengajarkan model pemahaman yang instan dan rigid dengan ditandai dengan kemajuan arus informatika. Pada wilayah pertama seorang pemeluk agama dengan mudah mendapatkan dan belajar tentang ajaran agama murni dari pelbagai media tanpa harus melewati perjalanan panjang dan bertemu dengan orang yang otoritatif. Begitu juga dengan wilayah kedua, kekosongan otoritas dan mudahnya seorang belajar agama mempunyai tantangan sendiri, yaitu makna dan pemahaman yang diperoleh cenderung bersifat rigid dan puritan. Dengan bahasa sederhana, seorang mudah mendapatkan ajaran agama tanpa bimbingan langsung seorang otoritatif sehingga memunculkan pemaknaan yang dangkal.

Realitas demikian memberikan sinyal bahwa makna kemanusiaan dipertaruhkan atas dasar ajaran agama, yaitu keimanan. Penyebaran ajaran agama dan pemaknaan yang dangkal pada dasarnya bagian dari produk kemajuan yang disebut dengan modern, sehingga penyikapan makna kemanusiaan harus menjadi pertimbangan utama dalam memaknai atau pengartikulasikan ajaran agama dalam kehidupan konkret. Dalam konteks ini, setiap orang yang akan memahami atau mamaknai harus mengetahui betul wilayah kemanusiaan yang tidak harus dipertentangkan dengan keimanan, karena kemanusiaan bagian dari keimanan yang harus menjadi dasar bertindak.

Prosiding International Fikrah Annual Conference 2019 yang bertema “*Contemporary Islam: Religion in Humanity Context*” merupakan usaha dalam memberikan gagasan dan wacana tentang diskursus kemanusiaan dalam bingkai

keimanan. Beberapa artikel ini mempunyai paradigma dan pendekatan yang memperkaya wawasan pembaca tentang makna kemanusiaan dalam konteks modern, makna yang tidak hanya terbatas pada ajaran agama, tetapi juga mengandung ajaran dan nilai dalam kehidupan bersama. Kehidupan yang tidak mengenal agama, suku dan budaya, tetapi lebih mengedepankan nilai kemanusiaan dengan berdasarkan pada keimanan dari agama.

Kudus, 31 Maret 2020

Moh. Muhtador
Mohamad Hasan Assyadily



DAFTAR ISI

Prakata.....	v
Daftar Isi.....	vii
❧ Menangkal Radikalisme Beragama Melalui Pendidikan Kritis: Studi atas Kitab <i>at-Ta’lim wa Tarbiyah fi al-Islam</i> Muthahhari Pia Nuraripah, Alya Siti Zulaikha.....	1
❧ Membangun Peradaban Spiritual Melalui Hermeneutika Schleiermacher pada Ekspresi-ekspresi Sejarah Perjuangan Imam Husain Fadhlul Rahman, Dicky Darmawan.....	17
❧ Eid Rituals as the Result of <i>Taqwa</i> and Reinforcement of Nation Integration Neng Eri Sofiana.....	37
❧ <i>Takbir, Tabligh, dan Takfir</i> di Media Sosial: Mediatisasi Agama Era Digital Sukarman, Sholikah.....	49
❧ Metode Verbalisasi Al-Qur’an: Sebuah Tawaran dalam Menghadapi Kompleksitas Pemahaman Al-Qur’an di Era Media Muhammad Alwi HS.....	63
❧ Qatar Crisis and Saudi Hegemony: a Political Sociology View Budi Kurniawan.....	71
❧ Penafsiran Ayat-ayat Antropomorfistik, Solusi terhadap Penafsiran Mujassimah: Studi Kitab <i>Al-Qur’ān fi Tafsīr Al-Mīzan</i> Karya Muhammad Ḥusayn Ṭabāṭabā’i Siti Halimah.....	83
❧ Role of Content-Creator as a Medium in Inter-Religious Communication Yuangga Kurnia Yahya, Indra Ari Fajari, Umi Mahmudah.....	109

☞	Religious Values in the Performance of <i>Wayang Kekayon Khalifah</i> Yogyakarta <i>Lutfianto</i>	129
☞	The Role of Islamic Religions in Racism <i>Lailiyatun Nafisah, Arif Rahman Majid, Nurus Sa'adah</i>	141
☞	Ijtihad <i>Maqasidi</i>, Upaya Merumuskan Produk Pemikiran yang Dinamis di Era Modern: Studi Hasil Munas Alim Ulama Nahdlatul Ulama Tahun 2019 <i>Nur Hasan</i>	151
☞	Indonesian Religious Movement in the 4th Industrial Revolution Era: Case Study on <i>Shalat Khusyu'</i> Training <i>Reza Bakhtiar Ramadhan, Aris Risdiana</i>	167
☞	Etika Islam dalam Berinteraksi di Era Millennial: Analisis Fatwa MUI Nomor 24 Tahun 2017 Tentang Hukum dan Pedoman Bermu'amalah Melalui Media Sosial <i>Abdurrohman Kasdi</i>	183
☞	Models of Religious Education for Human Beings in the Contemporary Era <i>Masrukhin</i>	193
☞	Religion and Multiculturalism in Islamic Primary School <i>Ahmad Sahnan</i>	209



Menangkal Radikalisme Beragama Melalui Pendidikan Kritis: Studi atas Kitab *at-Ta'lim wa Tarbiyah fi al-Islam* Muthahhari

Pia Nuraripah¹, Alya Siti Zulaikha²
*Sekolah Tinggi Agama Islam Al-Azhary*¹
*Sekolah Tinggi Agama Islam Al-Azhary*²
pianuraripah123@gmail.com, alsizuallya@gmail.com

Abstrak

Intoleransi dan radikalisme di Indonesia mencapai status kondisi berbahaya. Kondisi seperti ini dalam aspek keindividuan berpengaruh pada cara pandangnya yang akan cenderung defensif, apologis dan pesimistis dalam beragama. Ini sekaligus menjadi sebab awal bagi lahirnya implikasi-implikasi sosial, politik dan pendidikan. Pendidikan kritis perspektif Murtadha Muthahhari mengantarkan manusia untuk senantiasa mengembangkan akal dan pikiran kritisnya, karena di dalam konsep pendidikan kritisnya yang di mana pendidikan ini disebut pendidikan memanusiakan manusia yang melibatkan dua aspek, aspek yang pertama adalah berusaha mengenal sekaligus mendidik potensi manusiawi pada diri manusia, yang kedua menciptakan sistem dinamis dan sesuai dengan potensi manusia yang secara alami membutuhkan keseimbangan, dimana setiap aspek dalam diri manusia harus memperolehnya secara seimbang. Dari kedua aspek tersebut pendidikan kritisnya dapat menjadi solusi bagi manusia untuk beragama yang melibatkan potensi berpikirnya juga menyesuaikan potensi manusia ke arah yang sesuai dengan potensi yang dia miliki

Kata Kunci: Murtadha Muthahhari, Pendidikan Kritis, Radikalisme

Abstract

Intolerance and radicalism in Indonesia reach dangerous status. This condition in the individual aspect influences the perspective which will tend to be defensive, apologetic and pessimistic in religion. This is at the same time the initial cause for the birth of social, political and educational implications. Perspective critical education Murtadha Muthahhari leads humans to always develop their minds and critical minds, because in the concept of critical education where education is called humanizing education which involves two aspects, the first aspect is trying to recognize and educate human potential in humans, the second create a dynamic system and in accordance with human potential which naturally requires balance, where every aspect of human beings must obtain it in a balanced way. From these two aspects, his critical education can be a solution for humans to have a religion that involves the potential of thinking and also adjusts the human potential in the direction in accordance with the potential he has.

Keywords: Critical Eduation, Murtadha Muthahhari, Radicalism

Pendahuluan

Pendidikan di Indonsia masih lemah akan pendidikan kritis yang ditanamkan oleh para pendidik, hal ini menjadikan pendidikan sekarang sangat mengkhawatirkan karena masih banyak doktrinisasi terhadap pelajar yang menjadi sasaran dari doktrinan tersebut dan yang akhirnya akan berdampak terhadap sikap radikalisme. Ini dibuktikan dengan penelitian yang dilakukan oleh Kepala Ban Intelejen Negara (BIN) pada tahun 2017 menyebutkan bahwa sekitar 39% mahasiswa telah terpapar paham radikal, dari survey yang dilakukannya diperoleh data sekitar 24% mahasiswa dan 23% pelajar siswa SMA dengan setuju tegaknya negara Islam (Media Indoneia.com/read/detail/Tanggal-Radikalisme Dengan Sikap Kritis, diakses pada tanggal 24 September 2019).

Artinya paham akan sikap radikelasime menjadikan manusia tertutup dan merasa dirinya yang paling benar di antara mereka. Dalam penelitian yang lain hal ini dibuktikan dengan penelitian yang telah dilakukan oleh Pusat Pengkajian Islam dan Masyarakat (PPIM) UIN Syarif Hidayatullah yang melakukan penelitian di 34 provinsi pada tahun 2017 di Indonesia, Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa pada level opini, siswa/mahasiswa cenderung memiliki pandangan keagamaan yang intoleran. Hal tersebut mereka buktikan dari persebaran antara opini radikal, toleransi eksternal, dan toleransi internal siswa. Dari ketiga kategori tersebut, pandangan keagamaan siswa yang paling intoleran terdapat pada opini radikal (58.5%) disusul opini intoleransi internal (51.1%) dan opini intoleransi eksternal (34.3%). Sedangkan pada level aksinya siswa/mahasiswa memiliki perilaku

keagamaan yang cenderung moderat/toleran. Ini ditemukan pada sedikitnya presentase aksi radikal, yang hanya 7.0% dan aksi intoleransi eksternal 17.3%. Namun pada aksi intoleransi internal, cenderung lebih tinggi, yaitu 34.1%. Sedangkan pada level dosen/guru, mereka cenderung toleran dari segi opini atau pemahaman, namun intoleran dari sisi tindakan dengan bukti opini intoleransi internal yang lebih rendah yaitu (33.9%), opini intoleransi eksternal (29.2%), dan opini radikal (23.0%) (PPIM, 2017: hal 3).

Demikian artinya, para pelajar masih sangat mudah terdoktrin yang disebabkan kurangnya kekritisitas yang dimiliki oleh siswa sehingga menyebabkan kemandegan dalam berfikir kritis. Ini juga menjadi penyebab awal lahirnya pada implikasi sosial, politik dan pendidikan (Lufaefti, 2017, hal. 1–28). Jika kekritisitas itu tidak diterapkan pada pola pikir manusia maka eksistensi dirinya akan hancur dan tidak memiliki kemandirian baik dalam berfikir ataupun bertindak, maka dari itu orang yang berfikir kritis tidak akan mudah terdoktrin. Pendidikan kritis perspektif Murtadha Muthahari mengantarkan manusia untuk senantiasa mengembangkan akal dan pikiran kritisnya, karena di dalam konsep pendidikan kritisnya yang dimana pendidikan ini disebut pendidikan memanusiakan manusia itu melibatkan dua aspek, aspek yang pertama adalah berusaha mengenal sekaligus mendidik potensi manusiawi pada diri manusia, yang kedua menciptakan sistem dinamis dan sesuai dengan potensi manusia yang secara alami membutuhkan keseimbangan, dimana setiap aspek dalam diri manusia harus memperolehnya secara seimbang. Dari kedua aspek tersebut pendidikan kritisnya dapat menjadi solusi bagi manusia agar tidak mudah terdoktrin karena melibatkan potensi berpikirnya juga menyesuaikan potensi manusia ke arah yang sesuai dengan potensi yang dia miliki. Merefleksi dari latar belakang di atas maka penulis memaparkan beberapa pertanyaan dalam rumsuan masalah, antara lain bagaimana pendidikan kritis menurut Muthahhari dan bagaimana pendidikan kritisnya tersebut mampu menangkal problem radikalisme dalam beragama.

Problem Radikalisme Islam dan Faktor-faktornya

Radikalisme merupakan paham atau aliran yang menginginkan suatu perubahan atau pembaharuan sosial dan politik dengan cara kekerasan dan drastis (Faiz, 2017, hal. 80). Adapapun inti sikap radikal yaitu mengusung akan perubahan jiwa manusia, selain perubahan jiwa manusia menurut penulis radikalisme dapat juga merubah sistem perpolitikan, perekonomian dan pendidikan, karena pada awalnya sikap radikalisme disalurkankan melalui pikiran manusia dan dibuktikan dengan aksi radikal.

Jika dilihat dari sisi keagamaan bahwa radikalisme beragama secara fanatis sehingga menafikan keeksistensian yang lain dengan mengarahkan pemahamannya harus masuk kepada pemikirannya. Problem akan sikap radikal sering kali ditujukan hanya untuk kepentingan satu golongan atau individu tanpa memandang golongan yang lain, maka dari itu problem radikalisme ini tidak akan jauh dari sebab-sebab yang direncanakan oleh oknum tersebut, oleh karena itu sikap radikalisme ini tidak akan terlepas dari media sebagai alat untuk menyampaikan suatu informasi jadi, semakin banyak pemberitahuan mengenai aksi intoleransi dan radikalisme, maka semakin sering pula khalayak menerima pesan radikalisme melalui media (Anastasia, 2018, hal. 47). Hal yang menjadi ironis yaitu memberikan suatu permasalahan bahwa isu-isu akan problem radikalisme lebih diarahkan kepada para pelajar di sekolah. Di sekolah bibit-bibit radikal mulai terlihat seperti yang terungkap oleh penelitian yang dilakukan Forum Serikat Guru Indonesia (FSGI) akhir bulan lalu di wilayah Jabodetabek. Menurut hasil survei FSGI yang diterima berita benar, tersebut sikap intoleran tampak pada hampir 90 persen di sekolah umum, dan terutama di wilayah-wilayah perbatasan Jakarta seperti Depok dan Bekasi, Hasil penelitian ini, menurut FSGI, juga menunjukkan bahwa peran sekolah cukup besar, seperti menetapkan aturan-aturan yang mengarah pada agama mayoritas, seperti membaca ayat al-Qur'an setiap pagi dan siswa putri diminta mengenakan kerudung di sekolah negeri, yang seharusnya mengajarkan keberagaman dan tidak memberlakukan aturan agama tertentu (<https://www.benarnews.org/indonesian/berita/laporankhusus/radikalisme211182015214217.html>). Diakses pada hari Selasa, tanggal 23 September 2019).

Ini artinya, pemasukan paham radikal diprioritaskan kepada kaum pelajar, hal ini dikarenakan populasinya sangat besar. Ini artinya jika kaum muda ditanamkan pemahaman radikal baik aksi ataupun non-aksi akan menghilangkan sikap toleransi sehingga akan melakukan tindak kekerasan. Dalam Hasil penelitian yang dilakukan oleh Lembaga Kajian Islam dan Perdamaian (LAKIP) Jakarta sungguh mengejutkan. Penelitian yang dilakukan antara Oktober 2010 hingga 2011 terhadap guru PAI dan siswa (SMP dan SMA) di Jabodetabek menunjukkan bahwa 49 % siswa setuju dengan aksi radikalisme demi agama (Rokhmad, 2012: hal 81). Artinya kontribusi akan pemahaman radikal di Indonesia sangat tinggi dan banyak, hal ini dibuktikan dengan berbagai penelitian di atas. Suatu akibat tidak akan terlepas dari sebab-sebab yang terjadi, demikian yang dilakukan oleh radikalisme terdapat faktor-faktor yang menyebabkan suatu kaum tersebut menjadi munculnya radikal (Rindha, 2017), diantaranya: Pemahaman keagamaan yang literal, sepotong-potong terhadap ayat al-Qur'an, bacaan yang salah terhadap sejarah umat Islam yang dikombinasikan dengan idealisasi berlebihan terhadap umat Islam pada masa tertentu, deprivasi politik, sosial dan ekonomi yang masih

bertahan dalam masyarakat, masih berlanjutnya konflik sosial bernuansa intra dan antar agama dalam masa reformasi. Melalui internet, selain menggunakan menggunakan media kertas, kelompok radikal juga memanfaatkan dunia maya untuk menyebarkan buku-buku dan informasi mengenai jihad.

Sedangkan hasil penelitian lain, yang dilakukan oleh Muhammad Najib Azca setidaknya ada tiga faktor yang bisa digunakan untuk menjelaskan fenomena radikalsime, ketiga faktor tersebut diantaranya: *pertama*, dinamika sosial politik di fase awal transisi menuju demokrasi yang membuka struktur kesempatan politik (*political opportunity structure*) yang baru di tengah tingginya gejolak dan ketidakpastian. *Kedua*, transformasi gerakan radikal Islam yang sebagian memiliki geneologi pada awal kemerdekaan. *Ketiga*, tingginya angka pengangguran di kalangan kalangan anak muda di Indonesia. Ketiga faktor itulah yang berjalan berkelindan bersama faktor lain sehingga menyebabkan radikalisme mendapat tempat yang subur di kalangan generasi muda (N. A. Muhammad, 2013, hal. 34). Faktor lain yang menjadikan manusia itu radikal dilihat dari aspek pendidikannya yaitu para pendidik sekarang menjadikan siswanya sebagai cawan kosong yang hanya diisi oleh air saja tidak melihat sisi aspek kebutuhan lain yang menjadi pondasi dari berfikirnya. Hal ini tentu menghasilkan pendidikan yang berbeda sekali antara peserta didik yang hanya diberi air saja dengan peserta didik yang tidak hanya diberi air saja (Octaviani, 2017, hal. 76).

Selain faktor-faktor di atas ada faktor lain yang lebih fundamental hal ini terjadi pada pemahaman radikalisme terhadap apa yang disebut sebagai manusia. Mereka melihat manusia sebagaimana paham materialis dimana manusia hanya terdiri dari bongkahan materi. Ini terlihat dari ukuran-ukuran kesejahteraan manusia yang mereka pahami. islamisme berusaha membangun kesejahteraan manusia berbasis ukuran-ukuran materialistis dengan klaim membangun manusia yang spiritual. Hal ini dapat ditemukan pada beberapa pernyataannya mengenai prinsip penciptaan manusia dan alam semesta serta aturan-aturan yang dibangun di dalamnya.

Uraian tersebut menunjukkan bahwa realitas rohani yang paling utama dalam ajaran islamnya islamisme dianggap sebagai ketergantungan-ketergantungan makhluk yang berifat materialistik, karena ketergantungan-ketergantungan tersebut adalah realitas jasmaniah yang dapat diindra. Hal ini sejalan dengan paham materialisme yang meyakini bahwa prinsip paling mendasar pada realitas dunia ini adalah materi sebagaimana yang dinyatakan Keith Campbel dalam *An Encyclopedia of Philosophy*: "*Materialism is the name given to a family of doctrines concerning the nature of the world that give to matter a primary position and accord to mind (or spirit) a secondary, dependent reality or even none at all.*"

Konsep Pendidikan Kritis

Perbincangan terkait pengertian pendidikan sangat luas, baik dari tokoh maupun dari pengertiannya itu sendiri. Secara bahasa pendidikan diambil dari bahasa latin yaitu “educere” yang artinya “memimpin” (*to lead forth*) (Uppal, 2014, hal. 3). Sedangkan menurut istilah pendidikan merupakan suatu upaya terus menerus yang bertujuan untuk mengembangkan seluruh potensi kemanusiaan peserta didik dalam mempersiapkan mereka agar mampu menghadapi berbagai tantangan dalam kehidupannya. Sedangkan menurut Ki Hajar Dewantara bahwa pendidikan dipandang sebagai tuntunan di dalam hidup tumbuhnya anak-anak, artinya pendidikan menuntun segala kekuatan kodrat yang ada pada anak-anak itu agar mereka sebagai manusia dan sebagai anggota masyarakat dapatlah mencapai keselamatan dan kebahagiaan yang setinggi-tingginya (Firdaus, 2017, hal. 46).

Selain itu Jhon Dewey mendefinisikan terkait pendidikan yaitu “Education as a necessity of life” (Dewey, 2001, hal. 5). Dari berbagai definisi di atas penulis mengambil kesimpulan bahwa pendidikan merupakan upaya untuk merubah manusia baik pola pikir atau sikap sehingga dirinya menjadi manusia yang sesuai dengan potensi yang dia miliki juga sesuai dengan kebutuhannya. Bagaimana pun juga pendidikan merupakan salah satu kunci yang sangat esensial dalam kehidupan (Masduki, 2012, hal. 69). Ini artinya baik buruknya manusia ada dalam pendidikan, karena pendidikan membicarakan terkait sumber daya manusia yang menjadi modal utama untuk merubah suatu keadaan. Berfikir adalah salah satu cara untuk menemukan fakta-fakta untuk suatu tujuan (Nur, 2014, hal. 100).

Dalam hal ini artinya kritis jika dilihat dari pendekatan psikologi adalah proses mental, strategi dan pengungkapan seseorang untuk menyelesaikan masalah, membuat keputusan, dan mempelajari konsep baru. Berpikir kritis adalah berpikir yang terjadi dalam sistem kognitif dengan membandingkan beberapa pengetahuan yang sudah ada dalam pikiran yang bertujuan untuk menyelesaikan suatu masalah dengan memutuskan pengetahuan yang lebih tepat digunakan untuk memecahkan suatu permasalahan yang dihadapi (Budi, 2017, hal. 52). Jadi, berfikir kritis merupakan proses pengolahan suatu informasi yang datang ke dalam pikiran dengan tujuan untuk mempertimbangkan pengetahuan tersebut sehingga menjadi kesimpulan yang benar dan dapat diterima. Pendidikan kritis adalah paradigma pendidikan yang menerapkan pola pikir kritis, kreatif, dan aktif kepada peserta didik dalam menempuh proses pembelajaran (A. Muhammad, 2015, hal. 101). Dilhat dari definisi lainnya, pendidikan kritis adalah proses pendidikan yang hendak memanusiasikan” kembali manusia yang telah mengalami dehumanisasi karena adanya struktur dan sistem yang tidak adil (A.-H. S. Muhammad, 1999, hal. 187). Menyongsong dari definisi tersebut bahwa pendidikan kritis merupakan

proses penanaman pola pikir yang mampu mengeksplor suatu pengetahuan sehingga akan menghasilkan tindakan yang sesuai dengan potensi yang dimiliki oleh manusia.

Konsep Pendidikan Murtadha Muthahhari

Dalam pandangan murtada mutahari bahwa pendidikan dan pembelajaran itu berbeda, Murtada menjelaskan mengenai pembelajaran dan pendidikan di dalam kitabnya *Ta'lim wa Tarbiyah*:

“Pembelajaran merupakan seseorang yang menyampaikan suatu ilmu saja, maka ada penilaian bertindak sebagai tempat yang mengumpulkan di dalamnya dari berbagai informasi, tetapi pendidikan tidak cukup terhadap penilaian-penilaian yang ada di dalamnya” (Murtadha, n.d., hal. 12).

Hal ini artinya bahwa pembelajaran merupakan seseorang yang mentransferkan suatu informasi atau ilmu kepada muridnya, tetapi dalam tarbiyah atau pendidikan tidak hanya mentransferkan ilmu dan lebih dari sekedar itu. Pendidikan atau tarbiyah Murtadha Muthahhari adalah membahas tentang bagaimana proses memanusiakan manusia; “Pendidikan merupakan proses membangun memanusiakan manusia” (Murtadha, n.d., hal. 11).

Murtadha juga menyebutkan bahwa pendidikan tidak akan terlepas dari aspek kehakikatan manusia itu sendiri (Murtadha, n.d., hal. 13). Ini artinya dalam setiap pendidikan selalu berkaitan dengan manusia. Adapun Maksud dari memanusiakan manusia di atas, harus mengetahui dulu mengenai manusia menurut Murtadha Muthahhari, penjelasan mengenai manusia sangat luas, ada yang mengatakan bahwa manusia itu adalah makhluk sosial dan ada juga yang mengatakan manusia merupakan makhluk yang sempurna, namun di sini Murtadha Muthahhari mendefinisikan bahwa yang disebut manusia itu hewan, maksud dari manusia hewan tersebut bahwa ada titik kesamaannya dengan manusia, maka dari itu menurut Murtadha manusia terbagi pada dua kategori, yang pertama dilihat dari sisi materialnya dan tubuhnya. Ini artinya, segala materi yang ada pada hewan sama dengan sisi materi yang ada pada manusia, dari mulai organ tubuhnya, dan keinginan-keinginan manusia. Adapun kategori yang kedua fakultas yang menjadi kekhususan dari manusia itu sendiri adalah jiwa, dan jiwa itu datang dari fitrah. Sedangkan fitrah hanya dimiliki oleh manusia saja, tidak dimiliki hewan, oleh karena itu Murtadha Muthahhari mengkalasifikasikan dari perbedaan antara hewan dan manusia dilihat dari dua tempat, yang pertama yaitu pengetahuan dan keinginan, keduanya sama-sama dimiliki oleh hewan, tetapi pengetahuan yang dimiliki oleh hewan berbeda dengan pengetahuan yang dimiliki oleh manusia, pengetahuan yang dimiliki oleh hewan hanya melewati hal-hal yang luar saja

tidak mencapai tingkatan yang bersifat internal. Tetapi pengetahuan manusia mencapai tingkatan yang dalam (internal). Dilihat dari sisi keinginan, hewan hanya memiliki keinginan sesaat saja dan tidak memandang aspek masa depan, sedangkan keinginan manusia melihat ke depan, hal ini artinya keinginan manusia tidak terbatas dan tidak terikat oleh waktu. Jadi, maka dari itu penulis berpendapat bahwa manusia merupakan makhluk yang memiliki kekhususan dari segala makhluk yang ada di dunia, dan kekhususan itu adalah fitrah. Murtadha Muthahhari menyebutkan dalam kitabnya mengenai pendidikan:

“Pendidikan diartikan sebagai pembuka kemampuan batin dan fitrah yang nyata” (Murtadha, n.d., hal. 49).

Pada awalnya manusia itu potensinya belum diaktifkan, diaktifkan di sini berperan dalam mengaktualkan potensi yang dia miliki. Maka dari itu fitrah ini adalah kekhususan Allah dalam menciptakan manusia, jadi fitrah hanya didapatkan dalam diri manusia tidak ada dalam diri hewan, maka dari itu yang membedakan antara manusia dan hewan dilihat dari fitrah yang dimiliki oleh manusia. hakikat dari fitrah manusia yaitu asanya akal, kecerdasan, beragama, dan sopan santun. Muthahhari mengkalsifikasikan yang termasuk fitrah dalam diri manusia yaitu adanya kecerdasan, moral, keindahan dan agama (Murtadha, n.d., hal. 14). Maka dari itu, penulis menyimpulkan adapun yang dimaksud dengan fitrah yaitu kekhususan yang ada pada manusia dan fitrah itu memiliki makna kebaikan bagi manusia. Mutadha Muthahhari mendefinisikan mengenai pendidikan, bahwa pendidikan merupakan proses mengaktualisasikan dan menyempurnakan hal-hal yang terdapat dalam diri manusia. Dalam hal ini, Murtadha Mutahari memandang dalam penddikan seorang guru tidak menjadikan siswanya bagaikan gelas kosong yang diisi oleh air:

“Tentunya harus ada penialaian seorang guru menamakan yaitu pendidikan di dalamnya terdapat penguatan berfikir (intelektual) dan penguatan berinovasi”

Artinya, dalam pendidikan seorang guru hendaknya menanamkan nilai-nilai sikap berpikir siswa dan kekuatan akan inovasi. Jadi, pendidikan menurut Murtadha lebih menekankan terhadap penguatan intelektual siswa yang melibatkan kekeritisan berfikir.

Metode

Adapun metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif analisis pada kitab Muthahhari yang berjudul *al-Taklim wa Tarbiyah fi al-Islam* terkait dengan konsep pendidikan dan pengajarannya. Data-data yang kemudian akan diteliti dan dianalisis bersumber dari kitab-kitab rujukan primernya. Selain

itu, juga menggunakan pemikiran tokoh filsafat khususnya filsafat akhlak yang relevan dalam konteks penelitian ini. Rujukan-rujukan tersebut kemudian akan dihubungkan dengan konsep-konsep pokok permasalahan penelitian ini yang telah disebutkan antara lain; radikalisme dan faktor-faktor yang menyebabkannya, pendidikan kritis, dan pendidikan Muthahhari dalam kitab *al-Taklim wa Tarbiyah fi al-Islam*. Data-data terkait ini didapatkan melalui pendapat-pendapat para peneliti sebelumnya baik buku maupun jurnal ilmiah.

Konsep-konsep problem inti ini kemudian dijadikan sebagai acuan relevansi antara konsep pendidikan Muthahhari dalam *al-Taklim wa Tarbiyah fi al-Islam* dengan konsep dasar tersebut sehingga menghasilkan kesimpulan. Dengan cara menyajikannya dan menghubungkan prinsip-prinsip utama antara konsep-konsep tersebut dengan konsep pendidikan Muthahhari untuk mencapai pemecahan masalah. Dengan demikian untuk mendapatkan jawaban dari masalahnya, pada sub-tema pertama akan dibahas secara konseptual problem radikalisme dan faktor-faktor penyebabnya karena mengacu pada problem yang ada dalam penelitian ini (radikalisme). Sehingga pada sub-tema ini akan dipaparkan inti-inti masalah radikalisme dan apa yang menyebabkannya. Hal ini guna untuk mengidentifikasi factor inti masalah yang ditimbulkan oleh radikalisme, sehingga dapat memberikan solusi yang tepat pada radikalisme beragama. Pada sub-tema ke dua akan memaparkan pengertian pendidikan kritis secara umum untuk memotret sekaligus acuan dasar bahwa konsep pendidikan tertentu dapat dikatakan pendidikan kritis. Pada sub-tema ke tiga barulah dibahas hakikat pendidikan menurut Muthahhari dalam *al-Taklim wa Tarbiyah fi al-Islam*. Hal ini untuk melihat apakah Muthahhari mengandung muatan-muatan konseptual terkait kritisisme dalam pendidikan.

Pada bab analisis akan dibahas pendidikan kritis Muthahhari sebagai jawaban dari rumusan masalah pertama. Pembahasan ini akan melihat model pendidikan kritis yang ditawarkan oleh Muthahhari untuk kemudian menjadi acuan pada subtema terakhir yaitu Aktualisasi Pendidikan Kritis Muthahhari dalam Menangkal Radikalisme Islam.

Pendidikan Kritis Murtadha Muthahhari

Pendidikan kritis perspektif Murtadha Muthahhari yaitu proses memanusiakan manusia dengan akalnyanya dan sesuai dengan potensi yang dia miliki. ini artinya pendidikan Murtdha Muthahhari mengedepankan pendidikan yang melibatkan akal manusia. Pendidikan kritis Murtadha Muthahhari terletak dari fitrah manusia, karena dalam fitrah manusia terdapat kecerdasan yang melibatkan potensi akal, yang dimana akal tersebut berguna untuk menembangkan potensi kreatif manusia. Bahwa akal adalah proses berpikir, dan kekuatan pikiran dalam diri seseorang itu dirancang (Murtadha, n.d., hal. 17).

Hal ini, artinya kecerdasan yang menjadi ciri manusia terdapat pada akal yang dirancang untuk menemukan suatu kesimpulan melalui proses-proses pengetahuan pendidikan Murtadha Muthahhari mengedepankan pendidikan yang melibatkan akal manusia. Pendidikan kritis Murtadha Muthahhari terletak dari fitrah manusia, karena dalam fitrah manusia terdapat kecerdasan yang melibatkan potensi akal, yang di mana akal tersebut berguna untuk menembangkan potensi kreatif manusia.

Hal ini, artinya kecerdasan yang menjadi ciri manusia terdapat pada akal yang dirancang untuk menemukan suatu kesimpulan melalui proses-proses pengetahuan yang sudah ada (ma'lumat). Maka dari itu, Orang yang selalu berpikir dia yang selalu menggunakan akal. Oleh karena itu, potensi manusia yang berkepribadian intelektual dan mental harus dibimbing sehingga mereka memiliki kekuatan analisis dan meninterpretasikan dalam berbagai permasalahan (Murtadha, n.d., hal. 15).

Kata aqliyah dan fikriyah di sana menunjukkan kekuatan yang menjadikan manusia yang kritis, dengan adanya kedua tersebut pendidikan kritis dapat melahirkan manusia yang berinovasi sehingga akan mendapatkan hal-hal yang baru. Muthahhari juga menyebutkan bahwa otak manusia dengan tepat apabila harus diberi ruangan untuk berfikir supaya mereka menyukai, menyenangkan akan suatu inovasi. Inovasi ini didapat ketika melibatkan pikiran manusia, artinya adanya inovasi karena adanya berfikir, adanya berfikir karena ada pengetahuan (maklumat) yang sudah ada. Pendidikan menurut Murtadha itu berbeda dengan pembelajaran, ini artinya pendidikan mengarahkan seluruh potensi yang ada pada manusia itu sendiri, potensi di sana yaitu berupa fitrah manusia. Maka dari itu pendidikan kritis Murtadha Muthahhari merupakan proses memanusiakan manusia melalui fitrahnya dengan mengolah beberapa pengetahuan dalam pikiran yang bertujuan untuk menyelesaikan suatu masalah dengan memutuskan pengetahuan yang lebih tepat guna digunakan untuk memecahkan suatu permasalahan yang dihadapi (Murtadha, n.d., hal. 15).

Aktualisasi pendidikan kritis Muthahhari dalam menangkal radikalisme beragama dapat terjadi tiga prinsip dasarnya antara lain: pertama, akal sebagai basis fitrah pendidikan kritis Muthahhari; kedua, fungsi akal sebagai daya analisis pengetahuan yang didapatkan dengan pengetahuan sebelumnya; ketiga, tujuan utama pendidikan Muthahhari yaitu memanusiakan manusia (mengaktifkan seluruh potensi manusia). Akal sebagai basis fitrah memegang prinsip teguh bahwa hakikat manusia dalam penciptaannya adalah akal di mana akal merupakan pembeda antara manusia dengan fitrah makhluk lainnya. Peran pendidikan kritis Muthahhari dapat terjadi pada paradigma akal sebagai basis penilai di

mana sebab permasalahan radikalisme adalah absolutisme keyakinan pada masa periode masa sejarah tertentu. Jika paradigm awal mengedepankan aspek akal sebagai hal yang harus dikembangkan dalam pendidikan, maka tentu akan mengikis keyakinan absolutism pada masa sejarah tertentu, di mana paradigm akal menekan sepenuhnya prinsip kebenaran pada akal yang universal. Sehingga akal sebagai prinsip kebenaran dalam pendidikan membuat seseorang memiliki keindependenan dalam memiliki cara pandang dan terhindar dari radikalisme (Murtadha, n.d., hal. 17).

Kedua aktualisasi dalam aspek fungsi akal sebagai daya analisis terjadi pada problem radikalisme berupa model pendidikan satu arah di mana hanya melibatkan pengajar sebagai satu-satunya subjek sumber pengetahuan. Ini artinya peserta didik tidak mendapatkan peran aktif dalam proses mengetahui sesuatu. Daya analisis memberikan solusi pada model proses mendapatkan pengetahuan, di mana peserta didik aktif dalam memberikan timbal balik pada pengajar, sehingga peserta didik memiliki keindependenan dalam suatu gagasan. Keindependenan dalam memiliki gagasan mengantarkan pada pencegahan problem doktrisasi radikalisme (Murtadha, n.d., hal. 18)

Aktualisasi ketiga dalam pendidikan kritis Muthahhari dapat terjadi pada memanusiakan manusia yang mengaktifkan seluruh potensi manusia yang terdiri dari jasmani dan rohninya. Di mana kaum radikal bertujun hanya untuk memenuhi kebutuhan aspek manusia yang melibatkan materi, sedangkan pendidikan kritis Murtadha Muthahhari tidak hanya melibatkan pada aspek-aspek materi, sehingga ukuran kesejahteraannya tidak menyebabkan radikal karena tujuannya tidak hanya memfokuskan pada materi saja tetapi terdapat yang spiritual. Maka dari itu spiritual menjadi tolak ukur batin seseorang untuk beragama dalam mendekatkan dirinya terhadap Tuhan sehingga toleran dalam dirinya akan terbentuk (Murtadha, n.d., hal. 11).

Ada setidaknya lima penelitian sebelumnya yang berhubungan dengan pembahasan ini antara lain: *The Concept of Taklim and Tarbiyah in Muthahhari Thought*, *Preventing Islamic Radicalism Through Integrative Epistemology of Sadrian Philosophy: The Case Study of HTI*, *Diskursus Pendidikan Kritis dalam Kajian Pendidikan Kewarganegaraan*, *Membangun Pendidikan Berbasis Kritis, Humanis dan Populis*, terakhir *Konsep Pendidikan Menurut Murtadha Muthahhari*.

Penelitian pertama berfokus pada menemukan konsep utama pendidikan dan pengajaran dalam perspektif Muthahhari. Penelitian ini menyimpulkan bahwa konsep pendidikan dalam perspektif Muthahhari adalah tidak lain untuk

meningkatkan atau mengaktualkan fakultas-fakultas jiwa manusia yang kemudian jika aktual akan mencapai kesempurnaan, selain itu peneliti juga menyimpulkan bahwa faktor utama yang dapat membantu upaya peningkatan tersebut adalah tafaqul atau refleksi. Menurutnya juga bahwa pendidikan yang digagas oleh Islam sudah mencerminkan model sempurna dari konsep pendidikan dalam mencapai kesempurnaan jiwa manusia (Zolghadr, 2004, hal. IV–V). Penelitian kedua berusaha menangkal radikalisme HTI khususnya, melalui pendekatan epistemologi filsafat Mulla Sadra, yang mana gagasan epistemologinya menggabungkan tiga pendekatan sekaligus antara lain; spiritual, rasional dan tekstual (Rahman, Nuraripah, & Layyinah, 2018, hal. 101).

Penulis menyimpulkan bahwa upaya pencegahan dan penyembuhan radikalisme dapat terjadi pada poin bahwa penggunaan tiga epistemologi Sadra sekaligus dapat memberikan cara pandang bahwa seluruh realitas adalah manifestasi Tuhan sehingga tidak berhak seseorang untuk menghakimi manifestasi-manifestasi tersebut karena status manusia yang sama (Rahman et al., 2018, hal. 117). Adapun penelitian ke tiga bertujuan untuk membahas tentang diskursus pendidikan kritis dalam kajian kewarganegaraan. Adapun kesimpulan yang didapatkan peneliti dalam penelitian ini adalah bahwa PKn berdasarkan teori kritis dapat dikonstruksi melalui 3 model rasionalitas yaitu rasionalitas teknis, rasionalitas hermeunetik, dan rasionalitas emansipatori yang menekankan metode dialogis dan peran guru sebagai pendidik transformatif. Dengan demikian peserta didik dapat berperan sebagai subjek pendidikan yang memiliki otonom kebebasan, dan kemampuan berpikir kritis untuk menjadi warga negara transformative (Ari, 2017, hal. 76).

Penelitian keempat tulisan singkat ini menawarkan konsep Pendidikan Kritis, Humanis, Populis dalam Konteks Dinamika Pendidikan di Indonesia. Peneliti menyimpulkan dalam era globalisasi sebagai rekomendasi wacana pemikiran ini, kita sebagai praktisi pendidikan harus selalu berusaha menjadikan *output* yang selalu memiliki keunggulan bersaing (*competitive advantage*) untuk menjadi subyek dalam percaturan di dunia global dan memiliki kepribadian yang utuh (*integrated personality*), sehingga dapat memakmurkan dan memuliakan kehidupan material dan spiritual diri (*li-nafsih*), keluarga (*li-ablihi*) dan masyarakatnya (*li-almujtamak*) (Basuki, 2008, hal. 126). Penelitian terakhir mencoba untuk mendeskripsikan serta mendapatkan data dan fakta mengenai pokok-pokok pemikiran pendidikan menurut Murtadha Muthahhari. Hasil penelitian ini diharapkan memberikan sumbangsih dalam pengembangan khazanah ilmu pengetahuan, khususnya dalam pendidikan Islam. Peneliti menyimpulkan bahwa pendidikan terkait erat dengan fitrah, kewajiban mencari ilmu adalah kunci dari semua kewajiban, sains (ilmu pengetahuan) dan agama (keimanan) adalah dua hal yang saling melengkapi satu

sama lain, dan sikap dunia pendidikan dalam menghadapi perubahan zaman adalah tidak secara buta menerima seluruh perkembangan zaman dan tidak seluruhnya menolak perkembangan zaman (Zahidah, 2014, hal. i).

Kelima penelitian ini meski sudah membahas beberapa domain yang sama dengan domain penelitian kami, namun belum menekankan sepenuhnya pendidikan kritis dalam perspektif Muthahhari dalam upaya menangkal radikalisme beragama. Penelitian pertama ada pada persamaan pembahasan pendidikan Muthahhari. Namun pendidikan yang dibahas belum sempat dikaitkan dengan kritisisme dalam berfikir dan radikalisme dalam beragama. Penelitian kedua menekankan solusi atas paham radikal yang secara khusus ditujukan pada HTI sebagai salah satu organisasi yang dianggap radikal, namun penelitian tersebut tidak menggunakan pendekatan pendidikan sebagai solusi melainkan epistemologi. Ini sehingga penelitian ini berbeda pada domain solusi yang diajukan dan tokoh yang diajukan. Penelitian ketiga dan keempat ada pada persamaan membangun konsep pendidikan yang humanis dimana Muthahhari dalam penelitian kami juga menekankan aspek humanism dalam berfikir namun, apa yang dimaksud manusia berbeda dimana Muthahhari menekankan aspek aspek kejiwaan sebagai hakikat potensi manusia sekaligus dihubungkan langsung pada persoalan radikalisme dalam beragama yang secara diskursus selalu menjadi antitesa dari humanism. Penelitian terakhir memiliki persamaan dengan penelitian pertama di mana penelitian pertama mendeskripsikan pokok-pokok pemikiran pendidikan Muthahhari

Dengan demikian penelitian ini berusaha untuk meleingkapi kesimpulan penelitian sebelumnya dan mengelaborasi lebih jauh wacana pendidikan dalam perspektif Muthahhari dalam upayanya menangkal persoalan radikalisme islam yang dalam latar belakang masalah dibuktikan pendidikan sebagai salah satu faktor penyebab penting dalam terjadinya sikap dan cara pandang radikal.

Simpulan

Pendidikan kritis Murtadha Muthahhari merupakan proses memanusiakan manusia melalui fitrahnya dengan membandingkan beberapa pengetahuan yang sudah ada dalam pikiran yang bertujuan untuk menyelesaikan suatu masalah dengan memutuskan pengetahuan yang lebih tepat digunakan dan memecahkan suatu permasalahan yang dihadapi. Adapun aktualisasi pendidikan kritis Murtadha Muthahhari dilihat dari tiga prinsip antara lain: akal sebagai basis fitrah pendidikan Kritis Muthahhari, kedua fungsi akal sebagai daya analisis pengetahuan yang didapatkan dengan pengetahuan sebelumnya, terakhir ketiga adalah tujuan utama pendidikan Muthahhari yaitu memanusiakan manusia (mengaktifkan seluruh potensi manusia).

Akal sebagai basis fitrah memegang prinsip teguh bahwa hakikat manusia dalam penciptaannya adalah akal dimana akal merupakan pembeda antara manusia dengan fitrah makhluk lainnya.

Kedua aktualisasi dalam aspek fungsi akal sebagai daya analisis terjadi pada problem radikalisme berupa model pendidikan satu arah dimana hanya melibatkan pengajar sebagai satu-satunya subjek sumber pengetahuan. Aktualisasi ketiga dalam pendidikan kritis Muthahhari dapat terjadi pada memanusiaikan manusia yang mengaktifkan seluruh potensi manusia yang terdiri dari jasmani dan rohaninya.

Referensi

- Anastasia, N. (2018). Terorisme, Radikalisme, dan Identitas Keindahan. *Jurnal Studi Komunikasi*, 2.
- Ari, S. (2017). Diskursus Pendidikan Kritis (Critical Pedagogy) Dalam Kajian Pendidikan Kewarganegaraan. *Jurnal Pancasila dan Kewarganegaraan*, 5(1).
- Basuki. (2008). Membangun Pendidikan Berbasis Kritis Humanis dan Populis. *Jurnal aT-Ta'dib*, 3(2).
- Budi, C. (2017). Analisis Ketreampilan Berfikir Kritis Dalam Memecahkan Masalah Ditinjau Perbedaan Gender. *Aksioma*, 8(1).
- Dewey, J. (2001). *Democracy Education*. The Penssylvania State University.
- Faiz, Y. A. (2017). Radikalisme, Liberalisme, dan Terorisme: Pengaruhnya Terhadap Agama Islam. *Jurnal Studi Alquran*, 15(1), 15.
- Firdaus, Z. (2017). Pengaruh Pendidikan Agama Islam dan Budaya Terhadap Kecerdasan Emosional dan Spiritual Siswa. *Jurnal Al-Hikmah*, 5(2).
- Lufaefi. (2017). Telaah Penafsiran Ayat-Ayat Kekerasan: Upaya Mewujudkan Perdamaian dalam Bingkai Keindonesiaan. *Jurnal Kajian Agama dan Filsafat*, 16(1), 1–28.
- Masduki. (2012). Orientasi Humanisme Pendidikan Islam. *Jurnal Madania*, 2(1).
- Muhammad, A.-H. S. (1999). *Kritik Sistem Pendidikan*. Banten: Pustaka Kencana.
- Muhammad, A. (2015). Paradigma Pendidikan Kritis Dalam Perspektif Islam. *Cendikia: Jurnal keislaman*, 1(1).
- Muhammad, N. A. (2013). Yang Muda Yang Radikal Refleksi Sosiologis Terhadap Fenomena Radikalisme Kaum Muda Muslim di Indonesia Pasca Orde Baru. *Jurnal Maarif*, 8(1), 14–44.
- Murtadha, M. (n.d.). *At-Taklim Wa Tarbiyatul Fil Islami*. Maktabah Imam Sodik.

- Nur, A. (2014). Kemampuan Berfikir Kritis Dalam Pembelajaran Sejarah. In *Prosiding Seminar nasional Teknologi Pendidikan*. Surakarta: Universitas Sebelas Maret.
- Octaviani, A. S. P. dan G. (2017). Aksi Bela Islam dan Ruang Publik Muslim: Dari Representasi Daring ke Komunitas Luring. *Jurnal Pemikiran Sosiologi*, 4(2).
- Rahman, F., Nuraripah, P., & Layyinah, R. (2018). Preventing Islamic Radicalism Through Integrative Epistemology of Sadrian Philosophy: The Case Study of Hizbut Tahrir Indonesia's Reasoning. *Jurnal Analisis*, 18(2).
- Rindha, W. (2017). Keberantakan Radikalisme Agama Di Kalangan Anak Muda. In □ *Pengembangan Sumber Daya Perdesaan dan Kearifan Lokal Berkelanjutan* (hal. 1556).
- Uppal, S. (2014). *Basics in Education, National Council Of Educational Research and Training*. New Delhi: Karant Press.
- Zahidah, I. N. (2014). *Konsep Pendidikan Menurut Murtadha Muthahhari*. Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah.
- Zolghadr, K. (2004). *The Concept of Ta'lim and Tarbiyah in Muthahhari Thought*. McGill University Canada.



Membangun Peradaban Spiritual Melalui Hermeneutika Schleiermacher pada Ekspresi-ekspresi Sejarah Perjuangan Imam Husain

Fadhlu Rahman¹, Dicky Darmawan²

Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra, Jakarta, Indonesia¹

Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra, Jakarta, Indonesia²

gt630111@gmail.com, dickydidama31@gmail.com

Abstrak

Cara pandang barat modern yang diprakarsai masa renaissance dan abad pencerahan berhasil mengukudeta realitas Tuhan. Ini dilakukan oleh beberapa pemikir dan intelektual barat, yang akhirnya memberikan kekaburan terhadap konsep manusia. Kekaburan konsep ini kemudian berimplikasi kepada makna kemajuan peradaban manusia. Lebih jauh ini memberikan masalah-masalah serius pada hampir seluruh tatanan sosial. Perjuangan Imam Husain sebagai sejarah abadi kemanusiaan yang ditafsir melalui Hermeneutika Scheleiermacher memberikan cara pandang lain terhadap konsep manusia dan kemajuan peradaban. Nilai-nilai tauhid yang dikandungnya melirik sisi-sisi spiritualitas sebagai ukuran kemajuan peradaban. Darinya definisi peradaban mendapatkan ruang baru dan membuka jalan bagi potensi-potensi manusia inheren sebagai landasan kemajuan peradaban. Tulisan ini berusaha menguak nilai-nilai perjuangan Imam Husain di Karbala melalui interpretasi psikologis dan gramatis Schleiermacher dan mengkontekstualisasikannya pada konsep peradaban spiritual Coomaraswamy, sebagai pijakan makna peradaban dengan metode historis hermeneutis dan deskriptif analisis. Sehingga paradigma kemajuan peradaban mendapatkan cara pandang baru, dan spiritualitas dapat dijadikan ukuran kemajuan peradaban.

Kata Kunci: Interpretasi Gramatis, Peradaban, Perjuangan Al-Husain, Psikologis Schleiermacher

Abstract

The modern western perspective initiated by the renaissance and the enlightenment century successfully couped the reality of God. This was carried out by some western intellectuals and thinkers, which ultimately gave obscurity to the human concept. The obscurity of this concept then has implications for the meaning of the progress of human civilization. This further gives serious problems to almost the entire social order. Husain's struggle as the eternal history of humanity interpreted through Hermeneutics Scheleiermacher provides another perspective on human concepts and the progress of civilization. The monotheistic values they contain glance at the sides of spirituality as a measure of the progress of civilization. From it the definition of civilization gained new space and paved the way for human potentials that were inherently the cornerstone of the progress of civilization. This paper tries to uncover the values of Imam Husain's struggle in karbala which is interpreted through Schleiermacher's psychological and grammatical interpretation and contextualizes it with the concept of Coomaraswamy spiritual civilization, as a foundation for the meaning of civilization using historical and descriptive analysis methods. So that the paradigm of the progress of civilization gets an alternative new perspective, and spirituality can be used as a measure of the progress of civilization.

Keywords: Civilization, Interpretation, Schleiermacher's Gramatical, Psychological Struggle of Al-Husain

Pendahuluan

Segala sesuatu di dunia tidak terlepas dari paradigma tertentu yang mengarahkannya. Menurut Thomas Khun dengan istilahnya *paradigm shift* yang dikutip oleh Fritjof Capra menyatakan bahwa suatu kebenaran ilmiah tidak lain didasari oleh kumpulan konsep, nilai, dan persepsi dari masyarakat tertentu yang darinya terbentuk sebuah cara pandang atau visi akan realitas dunia (Capra, 1996 M: 6). Menurut Khun bahwa objektivitas kebenaran bergantung pada kumpulan-kumpulan nilai tersebut. Artinya mayoritas kelompok tersebut menjadi penentu atas visi sebuah kebenaran. Visi barat yang dikonstruksi oleh abad renaissance dan pencerahan (enlightenment) memberikan dampak yang sangat signifikan pada peradaban, dan cara pandangnya terhadap dunia memberikan arahan materialistik pada masyarakat barat (Huff, 2003 M: 326-327). Visi ini lahir dari para filsuf serta saintis yang memiliki komunitas rasionalitas kuat. Descartes, Hobbes, dan Bacon menjadi sosok yang memelopori lahirnya paradigma modernism. Mereka mengistilahkan era ini sebagai *turning to nature directly, turning to mind directly dan turning to experience directly* (Borchert, 2006 M: 316), dari sini kemudian lahir istilah yang Nasr sebut sebagai "*removing God from the center of the reality and putting man in his place*" (Nasr, 2010 M: 209).

Otoritas Tuhan kemudian digantikan oleh manusia. Mereka menganggapnya sebagai konsep yang terletak pada diri manusia, bukan sebuah realitas yang ada secara independen. Secara jelas salah satunya, ini dapat dijustifikasi dengan teori identitas pikiran Mario Bunge. Ia adalah salah satu filsuf serta fisikawan modern barat yang menunjukkan bahwa setiap pikiran itu ada fungsi syaraf otak, artinya jika otak tidak ada maka pikiran tidak ada (Bunge 2010 M: 160) Begitu pula Tuhan sebagai hal yang dikonsepsikan oleh manusia dapat hilang seiring hilang atau rusaknya otak manusia. Pengkudetaan Tuhan oleh kebanyakan pemikir barat ini melahirkan konsep-konsep kemajuan peradaban materialistik adalah Maxwell J. Mehlman dan Jhon Harris contohnya, dua orang materialis yang mendefinisikan peningkatan kualitas manusia sebagai peningkatan performa fisik, penampilan dan kapabilitas (Cole-Turner, 2011 M: 1). Sehingga, manusia yang merupakan ikon peradaban dikatakan maju ketika berkembang atau meningkat aspek-aspek fisiknya. Dengan kata lain peradaban maju adalah tempat bagi kumpulan orang-orang yang berfisik maju. Ini yang kemudian mengarahkan manusia kepada perkembangan diri yang bersifat materialistik.

Cara pandang terhadap peradaban yang dianut oleh barat hampir berabad-abad ini melahirkan krisis pada berbagai aspek, tidak hanya sains, melainkan sosio-kultural. Ini senada dengan perkataan Capra yang melihat kegamangan objektivitas fisika modern sebagai sebab dari berbagai krisis serta menjadikan fisika modern sebagai paradigma untuk memandang alam semesta” *Accordingly, what we are seeing is a shift of paradigms not only within science, but also in the larger social arena*”. Selain itu, ia menambahkan bahwa hal ini memberikan masalah eksistensial pada umat manusia, “*their problem were not merely intellectual but amounted to an intense emotional and, one could say, even exsistential crisis. It tooks them a long time to overcome this crisis, but in the end they were rewarded with deep insights into the nature of matter and its relation to the human mind*” (Capra, 1996 M: 5). Dengan demikian paradigma tentang peradaban yang dianut Barat ini justru melahirkan berbagai macam masalah pada praktiknya. Ini kemudian mengakibatkan ke kaburan definisi kemajuan peradaban, yang sebelumnya diajukan oleh kaum materialistik barat sebagai peningkatan pada aspek-aspek fisik atau materi.

Ketika kaum materialis secara praktis mengalami kekaburan definisi kemajuan sebuah peradaban, Islam datang memberikan alternatif definisi kemajuan, dengan peristiwa Karbala Imam Husein. Peristiwa ini secara historis terjadi ketika pemerintahan Islam dipegang oleh Yazid Ibn Muawiyah yang dijustifikasi oleh beberapa sejarawan sebagai pemimpin yang otoriter dan bertolak belakang dari nilai-nilai Islam. Darinya pemerintahan tanpa nilai-nilai ketuhanan dijadikan dasar dari kekuasaan (Heriyanto, dkk., 2013 M: 346). Masyarakat muslim

ketika itu mengalami sebuah kegalauan spiritual dan kehausan akan nilai-nilai keadilan. Ini yang kemudian menyebabkan Husein mengangkat hatinya untuk melawan ketidakadilan pemerintahan tersebut. Ia bangkit sebagai penghulu kaum mustadafin dan revitalisator ajaran kakeknya Rasulullah, yang menjunjung tinggi peradaban maju (Rakhmat, 1991 M: 293-294). Proses yang dilakukan al-Husein serta seluruh fenomena yang terjadi pada masa perjuangannya berbagai nilai yang tinggi dan secara tidak langsung memberikan makna alternatif akan kemajuan sebuah peradaban. Melalui studi Hermeneutika Schleiermacher, ekspresi-ekspresi dalam fenomena tersebut dapat diungkap secara detail dan makna-makna tersebut dapat direproduksi kembali secara objektif menurut Schleiermacher, sehingga originalitas nilai-nilai dalam setiap ungkapan al-Husain dapat diterima secara objektif dan mendalam bahkan melampaui pemahaman si pengungkap (al-Husain). Ini karena Schleiermacher dengan hermeneutikanya (interpretasi gramatis dan psikologi) berusaha mereproduksi kembali makna-makna dalam suatu ungkapan sekaligus menelusuri detail-detail yang tak disadari oleh si pengungkap ketika mentransferkan isi pikirannya (Hardiman, 2015: 46-47). Namun, bagaimanapun juga, peradaban yang dimaksud oleh peristiwa ini tidak dapat lolos dalam klaim makna peradaban modern, karena terkait dengan perbedaan konsep manusia yang diajukan oleh keduanya. Demikian sehingga Ananda Coomaraswamy seorang filosof perenialis menjadi pijakan untuk mendefinisikan peradaban dalam konteks spiritualisme. Artikelnya yang berjudul *What Is Civilization?* secara singkat membahas tentang konsep peradaban spiritual. Ia menggunakan pendekatan literal dalam mendefinisikan peradaban yang memungkinkan nilai-nilai perjuangan Imam Husein dikatakan sebagai peradaban. Dengan demikian nilai-nilai perjuangan Imam Husein memiliki tempat untuk mendefinisikan kemajuan sebuah peradaban. Dalam konteks masalah ini, penulis berusaha untuk memaparkan lebih jauh peristiwa tersebut dengan menggunakan pendekatan historis analisis serta teori peradaban Coomaraswamy. Ini sehingga kemajuan peradaban mendapatkan definisi alternatif melalui nilai-nilai perjuangan Imam Husein, sekaligus membuktikan bahwa spiritualitas dapat dijadikan ukuran makna kemajuan peradaban. Dari hipotesis ini penulis mencoba untuk menjustificasinya dengan cara menjelaskan Konsep peradaban Spiritual, Nilai-Nilai Spiritualitas, dan Nilai-nilai perjuangan Imam Husein dan model kemajuan peradaban spiritual.

Konsep Peradaban Coomaraswamy

Salah seorang yang dapat mendefinisikan peradaban dalam konteks ini adalah Ananda Coomaraswamy, seorang filosof perenialis. Dalam artikelnya yang berjudul *What is Civilization?* ia berusaha menjelaskan makna intrinsik dari istilah “peradaban”, “politik” dan “purusa”. Tiga hal ini menjadi prinsip dasar dari

makna peradaban yang akan dibahasnya. Hal ini dia tujukan sebagai jawaban atas pertanyaan Abert Schwitzer, yang melihat kekaburan makna peradaban barat modern. Coomaraswamy memulainya dengan mendefinisikan peradaban dari bahasa Yunani dan Sanskrit. Dalam bahasa Yunani ini berakar dari kata *keisthai*, Sanskrit *si*, artinya bersandar, atau bertempat. Jadi secara bahasa ini diartikan sebagai tempat dimana warganya tinggal, atau ia istilahkan sebagai “*in which the citizen makes his bed*” (Coomaraswamy, 1989 M: 1).

Lalu siapa yang tinggal? atau siapa yang menjadi warga tersebut? Ia menyatakan bahwa purusa adalah yang tinggal didalamnya. Purusa adalah kesatuan dua kata makna politik yang berakar dari *pla* dan *pimplemi*. Dua kata ini berarti “melayani”, dan “benteng” (Coomaraswamy, 2004 M: 201). Artinya secara bahasa ada dua unsur yang tinggal di dalam tempat tersebut antara lain, pelayan dan penjaga sebagai benteng. Demikian sehingga jika kita kontekstualisasikan dua hal ini pada satu tempat, maka berarti adanya warga dan raja.

Warga ia artikan sebagai manusia yang rajanya adalah Tuhan. Coomaraswamy mengutip perbincangan Plato dengan Philo dalam *The Republic*. Philo mengatakan bahwa Tuhan adalah raja dari tempat tersebut: “*As for lordship (Kyrios), God is the only citizen*” sedangkan manusia yang ia nisbatkan pada Adam adalah warganya: “*Adam is the only citizen of the world*” (Coomaraswamy, 2004 M: 202). Kedua hal ini menjadi unsur dari tempat yang dimaksud, dan keduanya harus saling berkesinambungan agar tercipta sebuah keharmonisan dalam suatu pemerintahan.

Lalu dimanakah kota tersebut terletak? Coomaraswamy menyebutkan bahwa hal itu terliputi oleh diri manusia. Di dalam hati manusialah kota Tuhan sebagai realitas absolut bertempat. Darinya seluruh energi potensi manusia bersumber: “*Thus at the heart of the City of God inhabits the omniscient, immortal Self; “this self’s immortal Self and Duke,” as the Lord of all, the protector of all, the Ruler of all beings and the Inward Controller of all the powers of the soul*” (Coomaraswamy, 2004 M: 202). Tentu tidak bisa dipahami bertempatnya Tuhan berarti dzat atau eksistensinya ada pada diri manusia, melainkan kota Tuhan dapat ditemukan di dalam diri manusia sebagaimana yang Plato katakan: “*as of the city is within you and literally at the of the city*” (Coomaraswamy, 2004 M: 202).

Kota Tuhan berperan sebagai sumber dari seluruh tenaga bagi potensi - potensi manusia. Jiwa dan raga tanpanya lemah dan tak berdaya. Kehadirannya di dalam diri manusia bagaikan raja yang selalu menjaga eksistensi manusia tersebut. Coomaraswamy menganalogikannya seperti seseorang yang selalu memberikan persembahan pada Altar, di mana ia selalu berharap untuk bisa tetap tinggal dengan memohon perlindungan dan kesejahteraan hidupnya. Hubungan inilah yang

mampu memberikan harapan pada manusia untuk selalu eksis dan mendapatkan tempat yang nyaman sebagai warga. Dengan demikian warga yang baik adalah yang paling taat kepada rajanya (Coomaraswamy, 1989 M: 5). Jadi Tuhan dijadikan pusat untuk melakukan seluruh aktivitas manusia, karena Tuhan, seorang hambanya bergerak untuk melakukan apa yang diperintahkannya. Demikian hubungan antara Tuhan dengan manusia merupakan hal yang sangat erat, dan menjadi sebuah keharusan bagi manusia untuk mentaati Tuhan secara utuh agar kehidupannya di kota kedirian dapat berjalan baik.

Dalam sebuah pemerintahan tentu harus ada sebuah hukum yang berjalan. Hal ini Coomaraswamy sebut sebagai bentuk kealamiahannya (Coomaraswamy, 2004 M: 201). Kealamiahannya yang dimaksudnya merujuk pada seluruh potensi-potensi jiwa manusia, yang mana semua ini akan mengantarkan manusia pada hatinya sebagai sumber dari energinya.

Keadilan menjadi hal yang ditegakkan oleh sebuah pemerintahan yang baik, begitupun potensi-potensi jiwa. Jika seluruh potensi jiwa beraktual sesuai dengan kealamiahannya sebagai bentuk keadilannya, maka akan terjadi sebuah keharmonisan atau keadilan. Keharmonisan ini yang kemudian mengantarkan seseorang pada pusat dari seluruh pengatur energi potensi-potensinya, sebagaimana yang ia katakan: “*The right and natural life of the powers of the soul is then, precisely, their function of bringing tribute to their fountain-head, the controlling Mind and very Self*” (Coomaraswamy, 2004 M: 205).

Keadaan ini tentu membutuhkan sebuah pengenalan diri yang baik, serta mengetahui karakteristik potensi-potensi tersebut agar ia dapat menggunakannya sesuai dengan kealamiahannya. Al-Kashani seorang filosof Islam yang dijelaskan oleh K. Vasilov mengatakan bahwa pengenalan diri mampu menggapai sebuah kesadaran hakiki tentang realitas absolute (Tuhan): “*he aims at recognizing God’s sign in the “big” world through the recognizing of human world*” (Vasilov, Jurnal Orientalia, No. 4, Desember 2004 M: 10).

Untuk bisa menggapai hal ini maka Setidaknya ada beberapa unsur karakteristik yang diwajibkan agar terciptanya tatanan pemerintahan diri yang adil. Menurut Coomaraswamy hal itu diantaranya: kebijaksanaan (*wisdom*), ketenangan hati (*sobriety*) dan keberanian (*courage*). Seluruh potensi yang diberikan Tuhan seperti pendengaran dan penglihatan harus digunakan secara proporsional, karena ini yang menjadi syarat dari tercapainya karakteristik tersebut, sehingga manusia dikatakan menjadi manusia ketika seluruh potensinya dapat berfungsi sebagaimana mestinya. Hal ini yang mengantarkannya pada realitas absolut. Adapun sebaliknya jika manusia tidak dapat menggunakan potensinya secara proporsional, maka ia akan jauh dari realitas absolut (Coomaraswamy, 2004 M: 205).

Dari konsep yang dibangun dapat disimpulkan bahwa peradaban yang dimaksud adalah tempat yang berada di dalam diri seseorang. Peradaban yang berupa kota tak lain ditempati oleh Tuhan sebagai rajanya dan manusia sebagai warganya. Adapun keadilan yang terlaksana di dalam diri seseorang menjadi syarat bagi tercapainya kesempurnaan pemerintahan di dalam diri. Hal ini diperoleh oleh seluruh potensi-potensinya yang digunakan secara proporsional, sehingga prinsip yang dibutuhkan untuk terciptanya keadaan ini adalah memenuhi kebutuhan-kebutuhan material maupun nonmaterial yang ada di dalam diri seseorang, sehingga peradaban yang baik dalam konteks ini adalah seberapa jauh seseorang mampu memenuhi kebutuhan dirinya. Hal ini Coomaswamy kutip dari buku Republic: “*this purpose is to satisfy a human need*” (Coomaraswamy, 1989 M: 6).

Nilai-nilai Spiritualitas

Spiritualitas merupakan prasyarat kedua untuk dapat menjelaskan kehakikian nilai-nilai perjuangan Imam Husain, sekaligus menjadi gerbang atas konteks kemajuan peradaban yang dimaksud oleh Imam Husain. Dalam bahasa latin spiritualitas berasal dari kata *spirit* yang berarti ruh, jiwa, sukma, wujud yang tak berbadan, nafas, atau nyawa. Adapun spiritual berarti kejiwaan, ruhani batin, dan moral. Sedangkan spiritualitas adalah sebuah proses untuk mencapai kesadaran puncak tertinggi. Dari ketiga suku kata ini kita dapat mengeneralisir makna spiritualitas sebagai proses untuk mencapai aktualisasi diri yang didasari atau didorong oleh kekuatan ruhani (Irham, 2016 M: 37). Artinya hal yang menjadi inti dari tenaga aktualisasi diri berasal dari substansi yang ruhaniah. Substansi ruhaniah ini dipertegas oleh Nasr dalam *In Search of The Sacred: “spirituality is to be in contact with the world of the spirit and that transcends all particularities of the human state and of the material world”* (Nasr, 2010 M: 168).

Hal yang ruhaniah ini menjadi sebuah dimensi tersendiri di dalam diri manusia. Ruh adalah sebuah realitas inti dari manusia. Darinya seluruh tenaga potensi-potensi manusia berasal. Jika dikaitkan dengan konsep kota Coomaswamy, maka statusnya adalah kota Tuhan. yang sebelumnya disebutkan sebagai pusat dari seluruh keberadaan diri manusia. Irham Iqbal dalam disertasinya meletakkan posisi Ruh sebagai genus dari jiwa, realitasnya langsung berhubungan dengan aspek-aspek Ilahiah. Tanpanya jiwa tak dapat berfungsi, sehingga jiwa tak dapat menggerakkan potensi-potensi materi seperti penglihatan, pendengaran, penciuman, peraba dan perasa (Irham, 2016 M: 30-32).

Keberadaan ruh sangat berkaitan erat dengan jiwa. Jiwa yang menjadi hakikat manusia berposisi di antara dua realitas ontologis yaitu, spiritual yang berupa ruh, dan jasad yang material. Jiwa manusia bergerak menuju arah tertentu

gerakannya bergantung pada penggunaan potensi-potensinya. Banyak para filosof yang menyinggung tentang konsep-proses gerakan potensi-potensi jiwa, diantaranya yang paling terkenal adalah al-Ghazali dan Ibn Miskawaih dalam kitabnya *Kimiya al-Sa'adah dan Tahzib al-Akhlak*, yang dikutip oleh Nur Hanim. Keduanya secara rinci menerangkan potensi-potensi jiwa yang terdiri dari tiga fakultas inti antara lain: *al-quwwah al-natiqah*, *al-quwwah al-ghadabiyah*, dan *al-quwwah al-shahwiyah*. Sedangkan al-Ghazali mengistilahkan dengan istilah *nafs al-insaniyyah*, *nafs al-hayawaniyyat* dan *nafs al-hayawaniyyah*. Masing-masing dari ketiga potensi ini mempunyai dua posisi antara lain, kelebihan dan kekurangan *al-tafrit* dan *al-ifrat*. Al-Ghazali dan Ibn Miskawaih sama-sama menggunakan doktrin jalan tengah sebagai posisi utama *al-wasat*. Dengan demikian jiwa yang berhasil menggunakan potensinya adalah jiwa yang mendapatkan posisi tengah-tengah dari setiap potensinya diantaranya: *al-hikmah*, *al-saja'ah*, dan *al-iffah* (Hanim, Jurnal Ulumuna, No. 1, Juni 2014 M: 27). Keadaan ketiga jiwa ini yang dapat mengantarkan manusia ke pusat tenaga dirinya yang berupa ruh dan mendapatkan kesadaran tertinggi akan alam semesta.

Kesadaran tertinggi menjadi puncak dari keadaan manusia yang sejati. Dengannya seseorang dapat melihat realitas dunia sebagaimana adanya. Kemampuan ini didasari oleh hakikat manusia yang merupakan bagian dari Tuhan. Hal ini dijustifikasi oleh proses penciptaan kosmos yang para filosof muslim disebut sebagai emanasi (Nasr, 1996 M: 446), atau teori Suhrawardi yang secara khusus menyatakan bahwa manusia adalah bagian dari cahaya Tuhan yang bergradasi dari cahaya puncak immaterial menuju kegelapan puncak material (Goff, 2007 M: 201), begitu pula Mulla Sadra yang menyebutkan bahwa manusia bersumber dari realitas satu yang hakiki. Ia menjadi sumber penjelas realitas lain (Shirazi, 1999 M: 15). Teori-teori ini menunjukkan status manusia yang mempunyai karakteristik Tuhan karena tercipta dari bagian Tuhan (sifat-sifat), sehingga manusia dimampukan oleh Tuhan untuk mendapatkan kesadaran tertinggi.

Terkait dengan proses pemerolehan pengetahuan kesadaran tertinggi, Nasr dalam bukunya *Knowledge and The Sacred* menyatakan:

The answer of tradition is that the twin source of this knowledge is revelation and intellection or intellectual intuition which involves the illumination of the heart and the mind of man and the presence in him of knowledge of an immediate and direct nature which is tasted and experienced, the sapience which the Islamic tradition refers to as "presential knowledge" (al-'ilm al-huduri) (Nasr, 1989 M: 119).

Bahwa kesadaran akan realitas mutlak dapat diperoleh melalui dua epistemologi dasar yaitu, wahyu dan intuisi intelektual. Proses pemerolehan

pengetahuan tersebut dengan cara menghadirkannya dalam diri. Pengetahuan ini sering dinamakan oleh beberapa filosof muslim sebagai ilmu hudhuri yang berarti hadir dengan sendirinya. Apa yang membedakan antara hudhuri dengan hushuli adalah perantara yang digunakannya. Hudhuri tidak sama sekali menggunakan perantara mental untuk mendapatkan sebuah ilmu pengetahuan sedangkan hushuli menggunakan perantara mental (Labib, 2011 M: 158). Ibn Turkah yang dikutip oleh Khorsidi menyebut ini sebagai *angelic incoming thought*, di mana secara khusus manusia mendapatkannya setelah melalui proses pensucian diri (Khorsidi, Jurnal J.Basic Appl. Sci. Res, No. 3, 2013 M: 582).

Pensucian diri yang dimaksud tidak semena-mena tanpa proses berfikir akal teoritis. Ibn Turkah mengatakan bahwa kebaikan yang kita lakukan harus berdasarkan keputusan akal teoritis. Artinya, bagaimanapun juga peran akal teoritis harus seimbang dengan proses pensucian diri yang disiapkan untuk menerima pengetahuan Tuhan (Khorshidi, 2013 M: 582). Lebih jauh dalam praktiknya, dijelaskan oleh desertasi Fatemeh Tayefeh tentang Abdurrazaq al-Kashani dengan kitabnya *Tuhfah al-Ikhwān Fi Khasais al-Fityan* menyatakan bahwa pengetahuan tentang realitas mutlak dapat diperoleh melalui sifat-sifat terpuji. Sifat-sifat ini ia kutip dari Imam Ali antara lain: loyalitas, keamanan, kerendahan hati, murah hati, tobat, nasihat, perlindungan dan kejujuran (Hastroodi, Desertasi, 2015 M: 144). Dengan sikap-sikap terpuji ini manusia akan mendapatkan sebuah kesadaran sejati tentang keberadaan dirinya dan mendapatkan pengetahuan hakiki tentang realitas ketuhanan. Kesadaran ini seperti yang telah al-Ghazali dan Ibn Miskawaih singgung sebagai penggunaan seimbang potensi-potensi jiwa manusia, atau Coomaraswamy sebut sebagai penghambaan sejati kepada Tuhan yang berada di dalam hati manusia. Semua ini tak lain didasari oleh ruh spirit manusia yang selalu menuju pada Tuhan.

Schleiermacher: Hermeneutika Sebagai Seni Memahami

Hermeneutika Schleiermacher dilatarbelakangi oleh berbagai kesulitan dalam proses memahami seperti kesenjangan waktu antara kita dan penulisnya, bahasa yang dipakai penulis, konteks kebudayaan penulis, dan terutama pengalaman-pengalaman subyektifnya. Kalimat-kalimat yang tertulis di sana tidak secara transparan mengungkap isi penghayatan batin penulisnya atau apa yang kita sebut “dunia mental” penulis. Bagaimana lalu proses memahami makna berlangsung? Jawaban ini yang kemudian akan mengungkap hakikat dari seni memahami menurut Schleiermacher (Hardiman, 2015 M: 31-35).

Menurutnya, proses memahami diterangkan sebagai proses hermeneutis sebagai pembalikan dari proses penulisan teks. Ini ditandai dengan proses penulis

bergerak dari pikirannya ke ungkapannya dalam susunan kalimat-kalimat, dan lawannya pembaca bergerak sebaliknya: dari susunan kalimat-kalimat itu dia memasuki dunia mental, yaitu pikiran penulisnya. Penjelasan proses ini secara tidak langsung, menunjukkan visi utama dari sistem Hermeneutika yang dibangun oleh Schleiermacher, dimana sistemnya berusaha untuk mereproduksi makna (Hardiman, 2015 M: 31-33) Ini artinya Schleiermacher dengan sistemnya berusaha mengungkap kembali atau menarik kembali makna objektif yang pernah diungkap oleh penulis saat ia (penulis) sedang menulis.

Seni Interpretasi Gramatis dan Psikologis dalam Lingkaran Hermeneutis

Dalam penjelasan lebih jauhnya, bahwa sebuah proses memahami sebagai seni memiliki pendekatan. Pendekatan ini yang kemudian akan mengantarkan pembaca dalam memahami isi pikiran kulit penulis, sehingga dapat mengungkap kembali makna yang diungkap oleh penulis pada saat ia (penulis) hendak mentransferkan isi pikirannya dalam bentuk tulisan (Hardiman, 2015 M: 40-41). Menurutny ada dua pendekatan yang mungkin dilakukan oleh si pembaca untuk dapat mereproduksi makna, yaitu dengan cara memahami teks sebagai sebuah ungkapan si penulis dan kedua keadaan psikologis si penulis dimana akan menjadi konteks dari proses penyampaian penulis pada si pembaca (Schleiermacher, 1998 M: 9-10).

Di sini Schleiermacher menyebut pemahaman teks dan hubungan-hubungannya sebagai “interpretasi gramatis” dan mengalami keadaan psikologis si penulis sebagai “interpretasi psikologis”. Adapun yang dimaksud dengan interpretasi gramatis atau teknis adalah proses memahami sebuah teks bertolak dari bahasa, struktur kalimat-kalimat, dan juga hubungan antara teks itu dan karya-karya lainnya dengan jenis yang sama (Marina, 2006 M: 4-5). Sedangkan interpretasi psikologis memusatkan diri pada sisi subyektif teks itu, yaitu dunia mental penulisnya. Yang dicari di sini adalah—seperti disebut Palmer yang dikutip oleh Hardiman “individualitas si pengarang, kejeniusannya yang khas” (Hardiman 2015 M: 41-44) Dua metode ini yang kemudian diasumsikan dapat memahami isi pikiran si penulis yang merupakan makna objektif ungkapan penulis. Menurut Schleiermacher bahwa dua metode ini memiliki nilai penting yang sama dalam proses memahami isi pikiran si penulis:

The task of understanding his utterance therefore includes both in itself, but the understanding of language appears to be higher. But if one now regards language as originating every time in particular speech-acts then it all, because it goes back to the individuality cannot be subordinated to calculation the language itself is an individual in relation to others and the understanding of the language in the

perspective of the particular mind of the speaker is an art like that other side, therefore is not something mechanical, therefore both sides are equal (Scheleiermacher, 1998 M: 11-13)

Artinya pemahaman objektif dan komprehensif tidak dapat diperoleh melalui hanya dengan menggunakan salah satu metode tersebut (gramatis dan psikologis), melainkan harus digunakan sekaligus. Ini karena dua hal tadi saling berketerkaitan dan menjelaskan satu sama lain makna isi pikiran si penulis. Ini sehingga kedua hal tadi (interpretasi gramatis dan psikologis) memiliki kedudukan yang setara dalam proses memahami.

Kedudukan setara antara interpretasi gramatis dan psikologis dalam memahami makna teks itulah yang kemudian dikenal dengan istilah lingkaran hermeneutis (*hermeneutische Zirkel*), yang intinya adalah bahwa “setiap bagian dapat dipahami hanya dari keseluruhan yang mencakupnya, dan sebaliknya” (Hardiman, 2015 M: 42-43). Memasuki dunia mental si penulis, yakni mengalami kembali pengalamannya, adalah menjalani lingkaran hermeneutis ini dalam proses interpretasi.

Interpretasi Gramatis-Psikologis Pengorbanan Imam Husain dan Konstruksi Peradaban Spiritual

Perjuangan Imam Husain, secara historis menyisakan nilai-nilai tertentu yang dapat diambil hikmahnya. Hikmah yang dikandungnya menjadi buah interpretasi bagi kaum-kaum atau kelompok-kelompok tertentu. Namun ada standar nilai universal yang diberikan oleh kisah tersebut. Nilai itu tidak lain adalah kemanusiaan. Semua umat manusia yang memahami sejarahnya tidak dapat mengelak keniscayaan sejarah imam Husain sebagai bentuk penyadaran hati manusia (Heriyanto, dkk., 2013 M: 160). Arti yang diberikan oleh kisahnya selalu dikenang dan memberikan banyak misteri pada nilai-nilai kemanusiaan. Nilai ini yang kemudian akan dieksplorasi lebih jauh oleh interpretasi gramatis dan psikologis yang tersirat pada beberapa ungkapannya di Karbala. Karena nilai inilah yang menjadi pusat penggalan ilmu dan penyemangat atas perjuangan berbagai bangsa untuk bergerak maju mengembangkan peradabannya, bahkan al-Husain dipandang oleh setiap masyarakat yang ada di belahan dunia sebagai “Pahlawan Internasional” yang menjunjung tinggi kebenaran tanpa memandang ras, kelompok, nasionalitas, keturunan dan lain-lain, sebagai mana yang dikatakan oleh Ahmed Ali: “*People in every part of the world, without any distinction of caste, creed, colour or nationality, love Husain and hold him in reverence, recognizing and hailing him as a Great Hero of Truth*” (Ali, 2005 M: 213). Hal ini tak lain didasari oleh kualitas pengorbanannya. Menurut Husain Shahab untuk mengukur

parameter pengorbanan seseorang, kita dapat menilainya dari tiga hal. *Pertama* maksud tujuan dari pengorbanan itu sendiri, *kedua* apa yang dijadikan sebagai bahan pengorbanannya, *ketiga* siapa yang berkorban (Heriyanto, dkk., 2013 M: 181-182).

Maksud atau tujuan dari berkorban menentukan sebuah kualitas pengorbanan. Darinya seseorang tau pencapaian dari apa yang dia korbakan. Tentu berbeda, orang yang berkorban untuk menegakan kebenaran universal dengan orang yang berkorban untuk sekedar mensejahterakan keluarga. Seperti Socrates misalnya, seorang yang rela nyawanya dijadikan korban, agar kebijaksanaan di masa itu tetap hidup dibandingkan dengan pengorbanan seorang suami yang menafkahi keluarganya agar tercapai sebuah kesejahteraan keluarganya. Sama halnya dengan kualitas apa yang dikorbakan seorang. Pengorbanan uang tentu tidak lebih berarti dibandingkan nyawa. Begitu juga tentang siapa yang berkorban, ini sangat menentukan kualitas pengorbanan yang diberikan. Sederhananya akal kita akan menilai jika orang biasa yang mengorbankan dirinya untuk mati dibandingkan dengan ulama atau presiden, maka ulama atau presidenlah yang lebih berarti, mengingat kesiapaan mereka dalam status sosial yang amat penting.

Demikian kesiapaan, tujuan, dan apa yang dikorbakan oleh perjuangan Imam Husain menjadi parameter untuk menilai pengorbanannya. Dengan itu, kita mengetahui nilai-nilai yang diberikan sejarah pengorbanannya. Pengetahuan ini yang, kemudian kita bandingkan dengan konsep peradaban dan spiritualitas. Ini sehingga kita dapat mengetahui relasi antara nilai-nilai ini dengan konsep sebuah peradaban Coomaraswamy dan spiritualitas yang diajukan oleh para *urafa* sekaligus mengetahui bagaimana nilai-nilai tersebut teraplikasikan dalam konteks peradaban spiritual.

Interpretasi Psikologis Imam Husain

Dalam mengungkap psikologi penulis tentu tidak bisa terlepas dari kesiapaannya dari hubungan sosialnya, karena itulah yang kemudian membentuk karakter si penulis yang mengantarkan kita pada pemahaman komprehensif mengenai keadaan-keadaannya dalam mengungkapkan isi pikirannya (Farhan, 2016: 64). Kesiapaan Imam Husain tak lain dapat dikenali dari sejarah hidupnya. Mulai dari kecil ia diasuh oleh orang paling mulia di dunia. Kakeknya Rasulullah menjadi pendidik langsung Imam Husain, sehingga hari-harinya selalu dilalui bersama Rasulullah. Nama Husain merupakan perintah langsung dari Allah. Rasulullah yang dikutip oleh Sayyid Abbas Salehi dari kitab *Mu'jam al -Kabir* mengatakan: "*Harun (saudara Nabi Musa a.s.) memberikan nama kepada putra-*

putranya dengan nama “Syabbar dan Subbair, akupun menamai kedua cucuku dengan Hasan dan Husain” (Heriyanto, dkk., 2013 M: xxviii)

Setelah penamaan tersebut hari-hari al-Husain selalu diisi dengan cinta Rasul sebagai cara didikannya. Rasa cinta Rasulullah terungkap pada perilaku dan perkataannya tentang al-Husain. Tak jarang ia menampakkan rasa cintanya di depan umum. Ia menggendong dan mencium al-Husain hingga tak jarang para sahabat terheran-heran dan mengatakan, “*Aku punya seorang putra, tetapi sama sekali tidak pernah aku menciumnya*”. Beliau (Rasulullah) berkata: “*Seandainya Allah SWT, mencabut rasa kasih sayang dari hatimu, apakah dosaku?*” (Ibn Hanbal, Vol. 2, 1403 H: 769). Pada kesempatan lain, ketika salah seorang sahabat melihat beliau mencium Husain, ia berkata, “*Aku mempunyai sepuluh anak yang tidak satupun dari mereka yang aku ciumi*.” Rasul menjawab, “*Orang yang tidak memberikan kasih sayang, maka ia tidak akan mendapatkan rahmat Allah SWT*” (Heriyanto, dkk., 2013 M: xx).

Ungkapan Rasulullah tentang derajat al-Husain dimata penduduk alam semesta, selalu ia ekspresikan dalam perkataannya. Perkataan Rasulullah yang paling populer salah satunya adalah, “*Husain adalah bagian dariku dan aku bagian darinya [Husayn minni wa ana minhu]*” Sayyid Abbas Salehi menganalisis pernyataan Rasulullah. Ia mendapatkan kesimpulan bahwa apa yang dikatakan Rasul tentang Husain bukanlah sekedar hubungan genetik. Betul jika kita menyimpulkan bahwa “*Husain adalah bagian dariku*” merupakan pernyataan genetik, namun hal ini menurut Salehi tidak berlaku dalam pernyataan “*aku bagian darinya*”. Artinya tidak mungkin seorang cucu dijadikan patokan genetik kepada kakeknya, karena hubungan genetik harus satu arah mulai dari yang tua kepada yang muda, mulai dari Rasul kepada Husain bukan sebaliknya. Ini sehingga Salehi melihat hubungan keduanya merupakan hubungan diluar jangkauan fisik (metafisik) (Heriyanto, dkk., 2013 M: xxv).

Pada umatnya Rasulullah pernah memberitahu sebuah hubungan kausal cinta, antara dirinya dengan Husain. Rasul mengatakan, “*Siapa mencintai orang ini [Husain], maka dia telah mencintaiku [man ahabba hadza faqad ahabbani]*” atau pernyataan, “*Siapa mencintaiku, maka cintailah kedua orang ini [Man ahabbani, falyuhibbu hadzayn]*”. Begitu eratnya cinta yang dibangun oleh Rasulullah kepada al-Husain, sehingga kita tahu bahwa cinta yang dibangunnya tidak sebatas tataran materialitas (Heriyanto, dkk., 2013 M: xxv).

Sosok Imam Husain yang kita ketahui melalui perkataan Rasulullah ini menjadi alasan dari prediksi terhadap Imam Husain sebagai manusia yang sempurna secara spiritual. Bukti atas klaim ini terdapat pada hadits Rasulullah

yang diriwayatkan oleh Abu Hasan yang dikutip oleh Husain Sahab, ketika itu Rasulullah menjawab pertanyaan Ubai yang mengira tak ada orang lain lagi selain Rasul yang dapat menjadi penghias langit dan bumi (zany al-samawati wa al-aradhi). Jawaban Rasul:

Hai Ubai, demi Dia yang mengutusku dengan benar sebagai Nabi, sungguh Husain ibn Ali ini lebih agung di langit ketimbang di bumi. Telah tertulis di sisi kanan Arasy Allah sebuah kalimat, “Husain adalah pelita hidayah, bahtera keselamatan, pemimpin kebaikan, kemuliaan kebanggaan, ilmu dan kekayaan. Sungguh Allah ‘Azza wa Jalla telah menempatkan di sulbinya benih yang baik, berkah dan suci; dan telah diajarkan kepadanya doa-doa yang sekiranya makhluk ini berdosa dengannya maka ia akan bersamanya, dan akan mendapatkan syafaatnya di akhirat nanti; dan dukanya juga akan diangkat, hutangnya ditunaikan urusannya akan digampangkan, jalannya akan diterangi, musuhnya akan dikalahkan dan aib-aibnya akan ditutupi” (Heriyanto, dkk., 2013 M: 184).

Jika dikaitkan dengan konsep Coomaswamy maka al-Husain dipandang sebagai pemilik kota diri yang baik. Karena di dalam dirinya terdapat sifat-sifat mulia seperti apa yang Rasulullah sebutkan, sehingga sebuah keadilan tercipta secara utuh di dalam peradaban dirinya. Semua hal yang dipredikasikan kepada al-Husain mencerminkan keagungan dirinya pada tataran nonmaterial, dan jika dikaitkan dengan irfan maka Karakteristik spiritualnya yang telah disebut oleh Rasulullah menandakan status Ruh yang berkontak langsung dengan Tuhan. Tanpa harus menguji prilaku al-Husain, umat Islam tau bahwa ia secara potensial telah mencapai ketinggian akhlak, karena karakteristik pribadi al-Husain disebutkan dalam perkataan Rasulullah, yang setiap perkataannya tidak ada sedikitpun kesalahan, *”Wa ma yanthiqu ‘al-hawa in huwa illa wahyun yuha”, (Dia [Muhammad] tidak berucap apapun dari hawa nafsunya, melainkan semua itu adalah wahyu yang diwahyukan kepadanya)* (QS Al-Najm: 3).

Dengan sekilas pendeskripsian sosok Imam Husain ini, maka dapat disimpulkan bahwa al-Husain teruji untuk mengemban status pemilik peradaban diri sempurna, sebelum kemudian diuji prilakunya. Prilakunya tak lain akan mencerminkan keutamaan-keutamaan yang dapat diambil nilai-nilainya sebagai bentuk kemajuan peradaban. Ini tercermin jelas pada perjuangan al-Husain di Karbala, yang berupa tujuan pengorbanan serta apa yang dikorbarkannya.

Interpretasi Gramatis Ekspresi-ekspresi dalam Sejarah Perjuangan Imam Husain

Tujuan pengorbanan Imam Husain dalam kemanusiaan dapat dilihat dari kisah perjuangannya di medan Karbala. Hal ini yang kemudian dapat menjadi

acuan untuk memahami nilai-nilai gramatisnya yang mengkonstruksi sebuah cara pandang khususnya tatanan pemerintahan yang dicita-citakannya. Perkataan Imam Husain pada saat perang Karba ia memberikan gambaran akan tujuan utamanya: “*Sungguh aku tidak bangkit atas dasar kejelekan dan kesia-siaan, atau kerusakan, dan berbuat kezaliman, namun aku bangkit dengan tujuan untuk memperbaiki keadaan umat kakekku*” (Al-Muqarram, 1047 H: 156). Perkataan ini mengindikasikan tujuan utama dari apa yang ingin al-Husain lakukan pada waktu itu. Kalimat yang menjadi kunci dalam gagasan tersebut terletak pada “aku bangkit dengan tujuan memperbaiki keadaan umat kakekku” kata memperbaiki yang menjadi inti dari kalimat tersebut mengindikasikan adanya hal yang ingin di rubah dari kondisi sosio kultural pada masa itu. Lalu keadaan seperti apa yang dimaksud oleh Imam Husain?

Secara historis hal itu dapat diungkap bahwa setelah kepergian Rasulullah, dan kemudian kekuasaan dipegang penuh oleh Umayyah, masyarakat muslim mengalami perubahan yang cukup signifikan. Adapun Perubahan dari suatu zaman ke zaman setelahnya bisa diinterpretasi dua hal: pertama perubahan itu terjadi tanpa adanya perubahan pada aspek atau nilai -nilai fundamental, yang mana dalam konteks ini adalah al-Qur’an dan Sunnah nabi sebagai pondasi hukum. Kedua perubahan yang merubah seluruh aspek atau nilai dari zaman sebelumnya.

Perubahan yang dilakukan oleh pemerintahan ini menurut Syakh Muhammad Mahdi Al-Asifi yang diterjemahkan oleh Umar Kumo berada pada jenis kedua jika melihat aspek historisnya. “*The Muslims reverted to pre-Islamic (Jahilliyah) customs and values although they did not renege on Islam. However pre-Islamic customs, values and ideas returned and the umayyads regained, in the new dispensation, the position of influence which they occupied during the pre-Islamic period, base on the same values and concepts*” (Al-Asifi, 1425 H: 117). Keadaan ini yang ditafsirkan al-Asifi sebagai tidak berfungisnya fitrah manusia (innate nature) sebagaimana fungsinya.

Latar belakang sejarah juga menyebutkan kondisi tersebut bahwa pemerintahan yang dipegang oleh tabuk kepemimpinan Muawiyah yang dilanjutkan anaknya Yazid menyapu habis kecendrungan fitrah manusia. Al-Asifi mengukur ini dari hilangnya sifat-sifat tertentu yang sebelumnya ada dan diperjuangkan oleh kepemimpinan Rasulullah: “*To explain this point further, when human nature is unimpaired, qualities flow from it such as mercy, faith, sincerity, righteousness, affection, piety, decency, loyalty, gratitude, chastity, self-esteem, truthfulness, trustworthiness, knowledge and justice*” (Al-Asifi, 1425 H: 118). Sifat-sifat yang disebutkan ini menjadi tolak ukur untuk membedakan keadaan kepemimpinan yang di pegang oleh Rasulullah dengan Muawiyah dan Yazid.

Karakteristik yang diajukan oleh al-Asifi sebagai pengukur sebuah kepemimpinan antara lain kepercayaan (faith), keikhlasan (sincerity), kebenaran (righteousness), kasih sayang (affection), kesalehan (piety), kesopanan (decency), loyalitas (loyalty), rasa terima kasih (gratitude), kesucian (chastity), harga diri (self-esteem), kejujuran (truthfulness), terpercaya (trustworthiness), pengetahuan (knowledge) dan keadilan (justice) berkaitan erat dengan karakteristik yang dibangun oleh para urafa dan Coomaraswamy dalam melihat kualitas peradaban dan spiritualitas diri. Dalam pandangan para spiritualis Keadaan-keadaan yang diajukan ini menjadi modal pendorong atas hubungan yang kuat antara Tuhan dan manusia dalam pemerintahan diri. Atas dasar kehilangan keadaan inilah al-Husain bangkit dan ingin menegakan kembali nilai-nilai kepemimpinan yang diperjuangkan oleh kakeknya, Rasulullah.

Proses yang al-Husain lakukan dalam memperjuangkannya mencerminkan secara utuh tujuannya. Ia tidak lain berpijak pada cara-cara cinta. Tak sedikitpun terbesit cara-cara yang mengundang nafsu dan amarah sebagaimana yang dikatakan oleh Haidar Bagir: "*Karbala bukan persoalan kebencian. Karbala boleh jadi melibatkan kejahatan dan kekejian besar sepanjang sejarah, tetapi tetap saja ia adalah persoalan cinta*" (Heriyanto, dkk., 2013 M: 352). Pernyataan ini secara tidak langsung terafirmasi oleh Murtadha Muthahhari dalam *The Truth About Al-Husayn's Revolt* yang diterjemahkan oleh Najim al-Khafaji: "*His revolt was free from any angry reaction; rather, it was a purely Islamic uprising*" (Muthahhari, 2002 M: 6). Rasa cinta ini yang kemudian membuka pintu maaf bagi musuh-musuhnya, hingga seorang Hur yang sempat melawannya bertobat dan patuh pada apa yang dibawakan al-Husain.

Sikap terbuka dan tenggang rasa yang Husain tebarkan pada saat itu hanya mempengaruhi sebagian kecil dari musuh-musuhnya. Menurut al-Asifi sebab dari keadaan ini adalah berkurangnya kecendrungan fitrah ketuhanan yang menjadi pusat dari kesadaran manusia terhadap realitas absolut. Ia menyimpulkan bahwa kekuatan materialistik yang diusung oleh Yazid telah mengkaburkan pandangan Ilahiah umat Islam pada masa itu (Al-Asifi, 1425 H: 119).

Dalam keadaan ini al-Husain memberikan percikan-percikan kesadaran spiritual. Kesadaran yang diberikan al-Husain berbunyi: "*tidakkah kau lihat bahwa kebaikan kini tidak terlaksana?*" (Al-Asifi, 1425 H: 119). Perkataan ini menandakan bentuk penyadaran bagi orang-orang di masa itu. Makna kebaikan yang dimaksud al-Husain jika dilihat dari konteks dan kepribadiannya merupakan penyadaran spiritualitas diri manusia, yang sebelumnya telah disebutkan mengalami kekaburan, karena pemerintahan materialistik Yazid. Kebaikan menjadi patokan dari sebuah kesadaran penuh akan sebuah pengetahuan absolut sebagaimana yang dikatakan

al-Kashani yang dikutip oleh William Chittick: “*The divine attributes and qualities that people must actualize if they are to be fully human are frequently identified with “virtues” which is a word full of Koranic resonance*” (Chittick, 2001 M: 73). Dengan kebaikan menurut al-Kashani dapat mengaktifkan kembali atribut-atribut ketuhanan (divine attributes). Perkataan al-Husain yang berupa pertanyaan tadi menyadarkan seseorang untuk mengenal kembali aspek-aspek batiniah. Ini sehingga apa yang ingin al-Husain perjuangkan adalah manusia-manusia yang memiliki keterikatan batin yang kuat dengan Tuhan, dengan cara mengaplikasikan kebaikan sebagai jalan untuk memperoleh kesadaran Ilahiah.

Dalam tujuan perangnya tak sedikitpun al-Husain mempunyai pikiran untuk berkuasa. Ini termanifestasi dari prosesnya dalam berperang. Apa yang ia siapkan pada pengikutnya dalam berperang bukanlah kesiapan fisik, melainkan kesiapan batin untuk menghadapi kematian. Kesiapan batin yang diberikan al-Husain dapat diidentifikasi dari perkataan-perkataan, dan pidatonya dalam perjalanan ke Iraq, baik secara publik maupun personal kepada setiap orang. Salah satu pidatonya dikutip oleh al-Asifi dari Ibn Tawus dalam kitabnya *Al-Luhuf* yang telah ia terjemahkan kedalam bahasa Inggris:

“Praise be to God. Whatever God wills [is going to happen], there is no power except God. May God’s blessings be on His Apostle. Death has been destined for the children of Adam the way a necklace is destined [to hang from] a girl’s neck. My yearning for my forefather is like Jacob’s yearning for Joseph. A [form of] death has been chosen for me and I will meet it. It is Nawawis and Karbala. Then, surely, empty stomachs and starved bellies will be filled with remains. There is no escape from a day that has been inscribed with the pen [of destiny]. God’s pleasure is our pleasure, we who are the Ahl al-Bayt. We shall persevere in His trial and He will give us in full the rewards of the patient ones. The piece of flesh of God’s Messenger (S) will never be separated from him; it will be gathered for him in paradise, and by this he will be delighted, and with them [those who are his flesh], what he has been promised will be fulfilled. Therefore, he who is prepared to lay down his life for our sake and has made up his mind to meet God should set out with us for I am setting out in the morning, by will of God” (Al-Asifi, 1425 H: 32).

Dari apa yang disampaikan oleh al-Husain sangat jelas menandakan persiapan yang ia buat. Ia menginginkan semuanya memperjuangkan agama atau nilai-nilai yang diperjuangkan oleh kakeknya dan bersiap untuk mendapatkan kematian yang membahagiakan, karena itu bagian dari kebahagiaan Tuhan. Ia mengajarkan umatnya untuk mengetahui kebahagiaan sesungguhnya yang ada dibalik kematian. Ini yang kemudian menyadarkan umatnya untuk bersiap-siap secara batin dalam berperang. Tak sedikitpun keinginan al-Husain terindikasi untuk berkuasa. Bahkan ia yakin bahwa akhir hidup fisikalnya akan terjadi di Karbala. Artinya

secara logis, ia dengan pengetahuan transendennya tahu bahwa kekuasaan itu tidak akan mungkin ia dapatkan.

Hal ini menandakan bahwa apa yang Husain ajarkan kepada pengikutnya adalah kesadaran penuh terhadap dirinya sendiri untuk kembali kepada sumber dari segala kekuatan yang ada di dalam dirinya. Tuhan menjadi prinsip utama dari seluruh usahanya. Ia mengajarkan mereka untuk memasrahkan seluruh usaha pada Tuhan. Ajaran al-Husain kepada pasukannya yang berjumlah kurang lebih 72 termasuk keluarganya berhasil masuk ke dalam lubuk hati mereka. Ketika Ali Akbar anaknya bertanya, “*bukankah kita dalam kebenaran?*” Imam menjawab, “*tentu saja kita sedang berada dalam kebenaran*”. Merespon perkataan Imam sang anak menjawab, “*maka kita tak gentar dengan kematian!*” dengan seluruh ajarannya ia harus menerima konsekuensi terbunuhnya keluarga dan para sahabat. Melihat keadaan ini al-Husain tetap pada ketauhidannya. sebagaimana respon doanya ketika melihat keadaan ini. “*Wahai Tuhanku, aku rida dengan segala keridhaan-Mu, aku bersabar terhadap segala bencana ini, dan aku berserah pada segala perintah-Mu, tak ada yang layak disembah selain Engkau.*” Jika hal ini dilihat dari sudut pandang teori peradaban Coomaswamy maka al-Husain telah berhasil mengajarkan umatnya untuk membangun peradaban ideal dalam diri pengikutnya sekaligus dirinya, karena hubungan antara Tuhan dan Manusia (umat-umatnya dan dirinya) sudah melebur dalam satu kesadaran atau biasa disebut para sufi sebagai *al-fana* (Heriyanto, dkk., 2013 M: 146). Dari keadaan inilah kebutuhan spiritualitas manusia terpenuhi sebagaimana yang dicita-citakan oleh prinsip peradaban spiritualitas Coomaswamy.

Simpulan

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa peradaban dalam konteks spiritual dimaknai sebagai peradaban yang ada di dalam diri manusia. Di dalamnya Tuhan menjadi raja, manusia menjadi rakyatnya dan fitrah menjadi undang-undangnya. Ini memandang kualitas ketauhidan sebagai bentuk tercapainya fitrah yang merupakan undang-undang sempurna. Al-Husain sebagai pejuang kemanusiaan mengangkat nilai-nilai ilahiah sebagai prinsip dasar perjuangannya, yang mana merupakan makna kemajuan peradaban spiritual Coomaswamy. Ini dapat dibuktikan dengan penafsiran psikologis-gramatis pada kualitas pengorbannya yang berupa, tujuan, pribadinya, dan apa yang ia korbankan, sekaligus cara yang ia lakukan dalam menghadapi tragedi Karbala dimana secara penuh menunjukkan penghambaan mutlak pada Tuhan yang merupakan puncak idealitas peradaban spiritual.

Referensi

- Ahmad bin Muhammad, Abu Abdillah, Ibn Hanbal. (1403) *Fadhâ'il al-Shahabah*. 2. Beirut: Muassasah al-Risalah.
- Ali, Ahmed, S.V. Mir. (2005). Husain: *The Savior of Islam*, Qum: Ansarian Publication.
- Al-Asifi, Syekh Muhammad Mahdi, Ashura. (1425). *terj. Umar Kumo*, Najaf: ABWA Publishing and Printing Center.
- Borchert, Donald M. (2006). *Encyclopedia of Philosophy*, New York: Thompson Gale Corporation.
- Bunge, Mario, Matter and Mind. (2010). Montreal: Springer.
- Capra, Fritjof. (1996). *The Web of Life*. New York: An Anchor Book.
- Chittick, William C. (2001). *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in Teachings of Afdal al-Din Kashani*. New York: Oxford University Press.
- Cole-Turner, Ronald. (2011) *Transhumanism and Transcendence*. Washington DC: George Town University Press.
- Coomaraswamy, Ananda K. (2004) *The Essential Ananda K. Coomaraswamy*. Bloomington: World Wisdom.
- , Ananda K. (1989). *What is Civilization?.* United Kingdom: Lindisfarne Press.
- Farhan, Ali. (2016) Hermeneutika Romantik Schleiermacher Mengenai Laba dalam Muqaddimah Ibn Khaldun. *Akuntansi Multiparadigma*, 7(1), 64.
- Groff, Peter. S., Leaman, Oliver. (2007). *Islamic Philosophy A-Z*. Edinburg: Edinburg University Press.
- Hanim Nur. (2014). Pendidikan Akhlak: Komparasi Konsep Pendidikan Ibnu Miskawaih dan al-Ghazali. *Ulumuna*, 18(1), 27.
- Hardiman, F. Budi. (2015) *Seni Memahami: Hermeneutika dari Scheleiermacher sampai Derrida*. Depok: PT Kansius.
- Hastrodi, Tayafeeh, Aghakhan. (2015). Hashtroodi. Concept of Chivalry (Futuwwah) According to Abd al-Razzaq Kashani: Analysis on His Tuhfah al-Ikhwan fi Khasais al-Fityan. Desertasi, Fakultas Akidah dan Pemikiran Islam Universitas Kuala Lumpur, Kuala Lumpur, 144.
- Heriyanto, Husain, et.al. (1435) *Hikmah Abadi Revolusi*. Jakarta: Sadra Press.
- Huff, Toby E. (2003) *The Rise of Early Modern Science*. New York: Cambridge University Press.

- Irham, Iqbal, Muhammad. (2016). *Menghidupkan Spiritualitas Islam: Kajian Terhadap Konsep Hudur Ibn al-Arabi*. Jakarta: Semesta.
- Jacqueline, Marina. (2005). *The Cambridge Companion to Friedrich Schleiermacher*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Khorsidi, Faridi, Mona. (2013) Comparing Mulla Sadra and Ibn Turka Viewpoints Regarding Angelic Inspiration. *Basic. Appl. Sci. Res*, 3(2), 582.
- K. Vasilov. (2004). Afdal al-Din Kashani and His Treaties: The Book of Everlasting. *Orientalia*, 10(4). 10
- Labib, Muhsin. (2011). *Pemikiran Filsafat Ayatullah M. T. Misbah Yazdi*. Jakarta: Sadra Press.
- Muthahhari, Murtadha. (2002). *The Truth about al-Husayn's Revolt, terj. Najim al-Khajifi*. London: MIL London.
- Al-Muqarram. (1392) *Maqal al-Husayn*. Najaf: Adab.
- Nasr, Seyyed, Hossein. (1989). *Knowledge and the Sacred*, New York: State University of New York Press.
- (2010) *In Search of the Sacred*, Colorado: Praeger.
- Rakhmat, Jalaluddin. (1991). *Islam Aktual*. Bandung: Mizan.
- Schleiermacher, Friedrich. (1998). *Hermeneutics and Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shirazi, Sadr al-Muta'alihin. (1999). *Mazahir al-Ilahiyyah fi asrar al-Ulum al-Kamaliyyah*. Tehran: Sadra Foundation of Islamic Philosophy.



Eid Rituals as the Result of *Taqwa* and Reinforcement of Nation Integration

Neng Eri Sofiana

Institut Agama Islam Negeri Ponorogo, Jawa Timur, Indonesia

nengrisofiana@yahoo.com

Abstract

Eid rituals in Indonesia are not just religious rituals, but they come as a part of national culture and as the representative of every local culture in Indonesia. They became the spirit from Indonesian Muslim community as a result of takwa after fasting for a month and as the reinforcement of national integration, the reinforcement of national unity, and this also indicates that Eid rituals which is the result of takwa as expected by Al-Baqarah verse 183 in the word *la'allakum tattaquun* which means that in order to make you be a pious or takwa person which is then interpreted by surah al-Imran verses 133-134 that the behavior of a pious person who likes to give away his wealth under various conditions, restrain anger, and easily forgive reflected clearly in rituals there at the time of Eid where are Muslims make serious effort to welcome Eid by preparing various things, such as offerings, residences, clothing, gifts, etc. without seeing difficult or easy conditions, then forgive each other with humility.

Keywords: Eid Rituals, Takwa, National Integration.

Introduction

Integration is very important for the interests of the Indonesia people today, because many factorrs are threatening the integrity and national unity. National integration itself is a process of adjustment between different cultural elements so as to achieve a unified function in the life of society (Putu Ari Aswata, 20017, hal. 7). Many factors that threaten national unity will become weapons of destruction

for Indonesia if there is no effort to maintain national unity. The spreading of hate speech and hoaxes is very quickly, as well as easy access to information so that people are easily ignited and deceived. Especially with the many tribes and cultures that exist in Indonesia which gave a diversity of traits and characters.

The case of a very strong disintegration lately is a case that arose from the April 17th presidential election event. Society became divided into many part and appeared the prolonged hostility as a indication of national disintegration. Political narratives emerge, curses, judging reactions to one another that indirectly fade humanity in the community. Even friends and family are considered enemies because of different choices. This of course risks threatening national unity.

Indonesia's culture does not only make the different characters and characteristics, but it is a wealth and color for Indonesia. It accompanies the life of the community and has become a root that can not be released, then Islam as the majority religion in Indonesia has a major role for Indonesia, especially Islam which is known as a universal religion that carries the doctrine of benefit and goodness for all of nature with a flexible Islamic position towards culture certainly has a solution for existing national integration, because the Muslim holy book (al-Qur'an) which is also used as a guide of life. So, what solutions does Islam offer to strengthen national integration? Can the local culture that gives variety of characters and traits be used as a medium for strengthening national integration?

Although there are other writings that discuss the Eid rituals, such as Wildan Rijal Amin's article about kupatan, traditions to preserve the teachings of alms, strengthen the brotherhood, and glorify guests that focus on the kupatan tradition in the Durenan area of Trenggalek as a living hadith that forms a practice of local community on the teachings of the Prophet Muhammad SAW relating to alms, strengthen the brotherhood and glorify guests so that life becomes more blessed. Then Agus Maladi Irianto's article about homecoming and cultural cracks categorizing homecoming as a tradition in Indonesia, which accelerates the distribution of money from cities to villages, then develops into uncontrolled urbanization, contains spiritual, psychological and social dimensions and illustrates the strong primordial ties of society in urban. However, this paper will explain the view of Islam as a religion that always able to answer the challenges of the times, so that as provide a solution for the case of disintegration and reinforcement of national integration while strengthening the position of Islam towards local culture in the context of Eid rituals as a result of takwa and reinforcement of national integration.

National Integration

National Integration comes from two words, namely integration and national. The word integration comes from the English language, which is to integrate which means to unite, unite, and combine (Putu Ari Aswata, 20017). Meanwhile, according to the Big Indonesian Dictionary, integration is a renewal to become a unified whole or round (Budaya, 1995). The national according to KBBI is nationality (Budaya, 1995). Then the integration of the nation in the KBBI is the process of uniting various cultural and social groups into the territorial integrity and the formation of a national identity (Budaya, 1995). So, national integration is an effort or process to unite any differences that exist, whether ethnic, cultural and religious in a country so that the creation of harmony and national harmony.

Indonesia, which is known as gemah ripah loh jinawi, does not mean meaning fertile and prosperous in terms of natural resources, but rather rich in ethnicity, culture, and religion. According to data from the Directorate General of General Government of the Republic of Indonesia Ministry of Internal Affairs, that in Indonesia there are 17,504 islands with islands that have been named and registered with the United Nations organization as many as 16,506 islands, and Indonesia has an area of 1, 91 Million KM square with a population of 265 million people (trubus.id). Then according to data from the Central Statistics Agency (BPS) in 2010, that Indonesia has 1,340 tribes and 300 ethnic groups with the largest ethnic group being Javanese, which is 41%, then Sundanese as much as 15% (neutralnews).

Indonesia with a variety of tribes and cultures that will certainly produce a different character and characteristic. So that it can cause friction and differences in interests between tribes, races, and religions. Many phenomena that occur lately that threaten national unity. Like war between tribes, burning houses of worship, prohibition of the call to prayer with sound, and so forth. This certainly threatens the sustainability of the Indonesian nation if there is no attempt to strengthen the unity and integrity of the nation. National integration is one way to unite the various differences that exist in Indonesia.

National integration efforts must continue to be carried out to achieve the goals of a united, sovereign, just and prosperous nation by maintaining the motto of unity in diversity. So that differences can still be recognized and valued, and can stop the prolonged conflict that harms the Indonesian nation.

Islam, Culture and Local Culture

The culture in Indonesia is exist in a variety of ways. The culture in one region is different from the culture in another region. This adds to the wealth and uniqueness of the Indonesian nation. Culture is a cultural system, activities, and the results of human physical work in a society whose emergence is obtained through a learning process, both formal and informal. According to Ralph Linton, “a culture is the configurations of learned behavior and results of behavior whose components are shared and transmitted by the members of a particular society” (Sumpena, 2012, hal. 105), which indicates that culture belongs to typical of humans who cannot be separated.

A culture or local wisdom is divided into customs and customary law. The word adat is used to smooth actions, treatments, which make the good of others, which are the same as the customs and procedures generally found in one village or one State (Mustapa, 2010, hal. 1). Culture or customs are not only understood in the form of art or performance, but are the result of the creation, intentions, and work of a society in the form of language, science, economics, art, and belief (religion). The culture itself is divided into two, namely small culture and large culture. Small culture that called local culture is a culture that is in a community whose scope is small or adhered to by just a few people, while a large culture is a culture that is embraced by a large scale. Small culture or local culture contained in the community is a culture that has been built since the existence of mankind on earth that was formed from the success of humans in defending themselves.

Islam as the majority religion in Indonesia, it has a culture and enters into a region that has culture, but does not necessarily eliminate culture that is contrary to Islamic teachings but instead inserts Islamic values on that culture. It has been explained in Surah Al-Hujurat verse 13 that:

“O people! Indeed, we have created you from a man and a woman, then We made you a nation and tribe so that you know. Indeed, the most noble of you in the sight of Allah is the most pious person. Truly, Allah is All-knowing, All-pervasive. “

This verse explains that humanity must accept the reality of cultural pluralism, that God created humans from the sexes of men and women, made them national and ethnic, which means that cultural diversity such as gender, race, ethnicity, and nation in order to bring goodness and peace on earth. This also confirms that Islam as a universal religion gives the blessing for all of nature and its presence on the earth mingles with local culture, so that Islam and local culture cannot be separated, but rather support one another. The presence of Islam in the midst of a society that

already has a culture is experiencing acculturation so that the procedures for the implementation of Islamic teachings become diverse and Islam in Indonesia has a local flavor and it is the result of the propagation process which is also carried out culturally, so that Islam is able to develop and be accepted easily in Indonesia .

The entry of Islam into Indonesia, or one of them into the Java region marked the encounter of two traditions namely Islam and Java. Although there are groups which want to separate culture from religion on the grounds that religion must be pure and must not be mixed with culture so it must be cleansed with culture, according to other groups, religion and culture need not be separated, because of the meeting between religion and culture, the meeting between Islam and Java can make Islam more down-to-earth and widely accepted in the region, in the Java region, in the Indonesian region (Nurdin Zuhdi, 2017, hal. 142). Islam with its holy book al-Qur'an which is not only a scripture (scripture) alone, but also as a guide and guide to life in life. This is confirmed by the word of Allah surah al-Baqarah verse 2 that:

“This book (Al-Qur'an) has no doubt about it, guidance for those who fear Allah.”

This is the reason why the Koran was invented as a reference and dialogue partner in solving life's problems faced by humans. Various forms and models of reception practices and community responses in treating and interacting with the Qur'an that gave rise to the term Living Qur'an or the Qur'an that lives in the community (Murni, 2016, hal. 74). In the study of interpretation, Muslims are expected to be able to understand the messages of the Koran well, then apply it in everyday life, apart from that, the Koran is a book that is very relevant to be studied and used as a guide for life throughout time . So even for the problems of the nation, namely the problem of the fracture of national unity and unity, the Qur'an presents its best solution.

Method

This research is a qualitative research based on the philosophy of postpositivism, used to examine the conditions of objects that are natural, full of meaning, and what is there (Sugiyono, 2010, hal. 8). In the research process the author uses participatory observation and library research, namely the type of research conducted by using literature (literature) in the form of books, notes, and research reports from previous researchers (Mustapa, 2010, hal. 5).

Discussion

According to MA Salamun, Eid is considered a sign of the end of fasting time. There is also a mention that Eid is derived from the Betawi language, which is *lebar* which means broad or is interpreted as a freedom and relief after a month of fasting (compass). While the linguist from Yogyakarta State University, Zamzani said that Eid is derived from Javanese, which is *lebar*, which means finished or over, or means to celebrate or do something when it is wide. In addition to the above understanding, Sunan Kalijaga also gives the meaning of Eid contained in the Ketupat tradition which is short for *Ngaku Lepat* or pleading wrong and *Laku Papat* or which consists of *lebaran* (Eid), *luberan* (overflow), *leburan* (fused), and *laburan* (scattered).

Eid is derived from the word *lebar* which means that the door of forgiveness has been opened wide, it also means that the end of fasting is over or indicates the end of fasting, then the *luberan* means overflow or abundant as a symbol of giving alms to the poor by issuing zakat fitrah, while *leburan* which means exhausted or melted or sin and guilt will dissolve and run out because of forgiveness. The *laburan* or which comes from the word *labor* or chalk (a substance commonly used for water purification or wall whitening) which means that with the rituals of Eid can maintain the purity of birth and mind to one another. This illustrates clearly that Eid is a celebration and a warning full of meaning.

Eid becomes a moment that comes after fasting during the month of Ramadan, which is on every date of Shawwal. Eid which is in the concept of religion called Eid al-Fitr is welcomed as a reflection of joy as a sign of spiritual success fasting for one month and Eid becomes important to be welcomed because as a foothold that always reminds that in the next eleven months reflects a whole person who will not lose his religiosity (Salahudin, 2017, hal. 316).

The presence of Eid is certainly highly anticipated, even well prepared by all Muslims. In Indonesia which has Islam, the local flavor also has a variety of unique ways to welcome and enliven the Eid. Eid rituals in an area become a tradition or culture that is rooted in the region. As in the Javanese and Sundanese as the two largest tribes in Indonesia, many rituals welcome Eid which becomes the color of cultural diversity in Indonesia. The rituals that are available at Eid are:

Bazaar or Charity Market

Towards Eid arrived, there is a tradition for shopping needs and the need to welcome the arrival of Eid. Like the Prepegan tradition found in Brebes, East Java.

This tradition is a tradition that must be done, where people go to the market to shop for the needs of Eid on the last day of fasting, even if only just buying flowers for the grave pilgrimage (detiknews). So, in order to help the poor in celebrating Eid, various agencies, charitable institutions, the environment and others organized a bazaar or charity market by giving members discounts on items sold, such as clothing, food, and other necessities. This certainly signifies the spirit of mutual help, care for others and share in the difficulties of those who are less able.

Eid Parcel, Greeting Card, and Nganteuran

The tradition of mutual member gifts before *lebaran* is applied in the giving of Eid parcels that are packaged attractively in a basket which is commonly called a parcel. These gifts are usually in the form of food, snacks, cakes, even household utensils such as plates and cups, then insert a greeting card that is usually given to family, coworkers, friends or relatives a week before or when Eid arrives. Whereas *nganteuran* is a Sundanese tradition derived from the word *anteur* which means inter (kompasiana), while *nganteuran* has the meaning of delivering typical dishes of Eid which are arranged in a stacking basket that usually contains rice and rendang beef or rhombus and chicken opor, stir-fried rice vermicelli, and potato balado then delivered before *lebaran* day and given to families and closest neighbors. This clearly indicates the spirit of sharing with each other.

Takbiran and Ngadulag

Takbiran or chanting takbir which is held on the eve of Eid is usually accompanied by the sound of drum. While *ngadulag* is derived from the word *dulag* which means drum, while *ngadulag* is the activity of hitting drum. In Sunda, *ngadulag* is held in mosques, go around villages while parades in the streets by involving fathers, youth, and children. This activity is sometimes accompanied by fireworks and firecrackers. This indicates the spirit of welcoming Eid by the activities of the mosque and bertakbir together.

New Clothes

The tradition that is never lost when Eid is the new clothes bought by parents, brothers or sisters as a sign of sharing and the spirit of welcoming Eid by using his best clothes.

Eid Serving

When Eid arrives, a variety of offerings will be prepared by the homeowner, be it cakes, snacks, sweets, even heavy foods such as rhombs and chicken chips

or fried rice and rending typical beef dishes of Eid or Sundanese. This serving is prepared to welcome guests, neighbors, friends or family who visit. This is an applicative form of respect for guests. In a typical dish of *lebaran* itself there are diamonds or according to Angelina Rianti (2018) in her article that “diamonds are a rice-based food that is wrapped in the webbing of young coconut leaves or leaf in Javanese language”, or is food made from rice wrapped in coconut or young coconut leaves in Javanese. It is not just a food, but has a high philosophical value, starting from the form of woven to the form of diamond. The intricate woven of the packaging shows human error, while the white diamond content reflects the cleanliness and purity of the human heart after forgiving others, and the perfect form of diamonds symbolizes the victory of Muslims after a month of fasting before Eid. For the Durenan Trenggalek community, there is a kupatan tradition, which is the selamatan tradition that is celebrated by the community by carrying giant jetupats around, then they visit the houses of residents to enjoy the prepared rhombus dish (Rijal Amin, 2017, hal. 270).

Distribution of Allowance

When Eid arrives, parents or relatives who are married or working will prepare an allowance that will be distributed to children, nephews or relatives who have not worked and married. Sometimes an allowance is put in an attractive envelope, even tied to a children’s snack. This is certainly a sign of the enthusiasm of gift members and foster affection among people.

Going Home

Homecoming is a tradition that has existed since before the Majapahit kingdom, originally a tradition of Javanese wanderers who returned to their villages to clean the graves of their ancestors, *sungkem* to parents, and gather with relatives (Herawatti, 2015). Homecoming comes from the Betawi language, which is *udik* which means village, but for Javanese people, homecoming comes from the Javanese *Ngoko* language which is *mulih dbilik* or which means to go home for a while, because the tradition of going home is usually only about one week. Homecoming is a tradition that can be seen from three dimensions, namely the spiritual-cultural dimension for pilgrimage to the tombs of ancestors, then the psychological dimension to eliminate the workload and noise of the city, and the social dimension to communicate success stories while in town. Homecoming tradition is a form of enthusiasm to meet and gather with family.

Sungkem

The usual ritual during Lebaran is a *sungkem* or apologizing to an older person as a form of respect by kneeling and bowing his head to the knees of the parents. This indicates humility and enthusiasm for forgiving one another.

Visit and Gathering

The obligatory rituals of Eid are to visit each other and stay in touch. In Javanese society, a visit to a neighbor's house in a neighborhood and a visit to the family will take place until the seventh day of Shawwal. In fact, every house is required to eat the dish that has been provided as a witness of the visit. Every home will open the door of the house and receive a visit from anyone, this visit is accompanied by an apology and forgiveness of each other.

Alms

The obligation of zakat fitrah before *lebaran* is the spirit of sharing and caring to those who need to get zakat. So everyone can welcome Eid with joy and happiness.

Grave Pilgrimage

Another tradition carried out during Eid is a pilgrimage or visit to the tombs of elders or families who have died. This is certainly a spirit of remembering death and not forgetting a family that has died.

This variety of rituals is actually the fruit of piety after fasting for a month. As explained in surah al-Baqarah verse 183 that:

Meaning: "O believers! Required for you to fast as required by people before you so that you fear Allah".

This verse is a madaniyah verse revealed in Medina which contains the command of Allah SWT to fast those who have faith to laugh. The word *la'alla* above has several meanings, one of which is as ta'lil or the reason that the reason for fasting is that the fasting person reaches the degree of piety, then the meaning of *tarajji 'indal mukhattab* or hope from the side of the person being spoken to or that people are fasting hoping that through his fast he can be a righteous person (Syarifuddin, 2013, hal. 180).

The connection of fasting with piety according to Shaykh Abdurrahman bin Nashir As Sa'di is that fasting is one of the biggest causes of piety because fasting people have carried out God's orders and away from their prohibitions, distance themselves from being forbidden by Allah, training themselves to draw closer to Allah, narrows the motion of Satan in the flow of human blood, increases obedience to God, and the rich feel the pain of the hungry. Meanwhile, according to Imam Al-Baghawi, the purpose of the above verse is to be cautious because of fasting because fasting is an intermediary towards piety that can subdue lust and defeat lust. As according to the interpretation of jalalain, to fear the immoral, because fasting defeated lust which is a source of immorality (muslim.id).

Fasting in this case leads people to piety better than before. The piety that is born is nurtured by faith which will act as a driver of good behavior, so that his soul is imbued with noble character (Musbikin, 2007, hal. 276). As for the piety according to Shaykh al-Islam Ibn Taymiyyah in Majmu Fatawa XX that piety is not only leaving immorality, but doing what Allah commands and leaving what God forbids (rumayso.com). In the interpretation of verse by verse, if surah al-Baqarah verse 183 is interpreted by surah al-Imran verses 133-134 which reads:

It means: "And hasten you seek forgiveness from your Lord and get a heaven that is as wide as the heavens and the earth provided for the righteous (133) (ie) those who give, both in the field of time and narrow, and those who hold his anger and forgiveness (mistakes) of others. And God loves those who do good".

This verse describes the behavior of piety which consists of people who act, both in the field of time and narrow, and people who hold their anger and forgive (mistakes) of others. The three characteristics of the righteous are clearly illustrated in each of the Eid rituals, such as:

First, people who like to be active in all conditions, both in the field of time and narrow, difficult or easy, happy or difficult, healthy or sick, and other conditions. This is reflected in the rituals of Eid which everyone tries to welcome Eid well without regard to existing conditions. Such as efforts to welcome guests in serving meals at home, gifts for families, giving pocket money and even buying new clothes for children or relatives as a form of affection or gifts to those who have run fast.

Second, those who hold back their anger. In the Lebaran ritual, all are in a state of happiness and joy, withholding anger and not giving up anger even though being scolded, meeting enemies or other things that invite anger, and thirdly, forgiving others as identical characteristics contained in the Eid rituals, where all people humble themselves apologize and forgive everyone's mistakes, this is

evidenced by sungkeman, visits and hospitality made, both to neighbors, friends, relatives, family, even to strangers.

The behavior of piety that is reflected in every Eid ritual is the fruit of piety that was born after fasting for one month. But not only as a fruit of piety, Eid ritual is also a reinforcement of integration that can unite the people and be the best solution for the fracture of national unity and integrity. In fact, Eid is not only celebrated by Muslims alone, but the Indonesian people also enliven this Muslim holiday. Many neighbors of different religions give each other gifts and THR (holiday allowances) to their Muslim neighbors, and vice versa. The harmony that was present added to the spirit of the unity and integrity of the Indonesian nation.

Conclusion

Eid ritual is not just a ritual, but it is a meaningful ritual, as a result of takwa after fasting for a month and strengthening national integration that can unite the nation. Islam as the majority religion in Indonesia is able to answer the thirst for national integration by integrating religion and culture, combining the celebration of the feast with traditions that exist in each region of Indonesia. In fact, if the spirit of welcoming Eid and the fruit of piety continues to be embedded in the soul of the people, then unity and integrity will become stronger, the life of the people will continue to be harmonious, without friction and there will be no cases of disintegration that threaten the Indonesian nation.

References

- Angelina, R., Novenia, A. E., Christopher, A., Lestari, D., & Parassih, E. K. (2018). Ketupat as traditional food of Indonesian culture. *Journal of Ethnic Foods*, 5(1). Diambil dari <https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S2352618117301890#!>
- Budaya, D. P. dan. (1995). *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (2 ed.). Jakarta: Balai Pustaka.
- Herawatti, N. (2015). Lebaran Menjadi Magnet Untuk Mudik Bagi Masyarakat Jawa. *Jurnal Magistra*, 93(2).
- Murni, D. (2016). Paradigma Umat Beragama tentang Living Qur'an; Menautkan antara Teks dan Tradisi Masyarakat. *Jurnal Syhadah*, IV(2).
- Musbikin, I. (2007). *Rahasia Puasa bagi Kesehatan Fisik dan Psikis*. Yogyakarta: Mitra Setia.
- Mustapa, H. (2010). *Adat Istiadat Sunda*. Bandung: Alumni.

- Nurdin Zuhdi, M. (2017). Dialog al-Qur'an dengan Budaya Lokal Nusantara: Resepsi al-Qur'an dalam Kebudayaan Sekaten di Keraton Yogyakarta. *Jurnal Maghza*, 2. Vo. 2.(1).
- Putu Ari Aswata, I. (2017). *Materi Kuliah Kewarganegaraan; Integrasi Nasional*. Bali: Universitas Udayana.
- Rijal Amin, W. (2017). Kupatan, Tradisi untuk Melestarikan Ajaran Bersedekah, Memperkuat Tali Silaturahmi, dan Memuliakan Tamu. *Jurnal Al-Araf*, 16(2).
- Salahudin, A. (2017). *Sufisme Sunda; Hubungan Islam dan Budaya dalam Masyarakat Sunda*. Bandung: Penerbit Nuansa.
- Sugiyono. (2010). *Metode Penelitian Kuantitatif*. Bandung: Penerbit Alfabeta.
- Sumpena, D. (2012). Islam dan Budaya Lokal: Kajian Terhadap Interelasi Islam dan Budaya Sunda. *Jurnal Ilmu Dakwah*, 6(1).
- Syarifuddin, A. (2013). *Puasa Menuju Sehat Fisik dan Psikis*. Jakarta: Gema Insani.



Takbir, Tabligh, dan Takfir di Media Sosial: Mediatisasi Agama Era Digital

Sukarman¹, Sholikhah²

*Universitas Islam Nahdlatul Ulama, Jepara, Indonesia¹
Sekolah Tinggi Ilmu Tarbiyah (STIT) Makhдум Ibrahim, Tuban,
Indonesia²*

pakar@unisnu.ac.id, sholihah86@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini bertujuan untuk menganalisis fenomena keberagaman umat Islam di era 4.0. Era digital yang menandai era tersebut berdampak besar pada pola keberagaman umat Islam. Pola keberagaman umat Islam mengalami pergeseran. Ada tiga permasalahan yang menjadi fokus kajian dalam tulisan ini. Pertama, *tabligh*. Pada bagian ini penulis menganalisis pola dakwah atau penyampaian pesan agama di era digital. Kedua, *takbir*. Pada bagian ini penulis menganalisis pola umat Islam menjalankan ritual ibadah di era digital. Ketiga, *takfir*. Pada bagian ini penulis memaparkan bagaimana media menjadi medan perseteruan antar aliran keagamaan. Penelitian ini merupakan penelitian deskriptif yang menganalisis data dan fakta dengan menggunakan pendekatan kualitatif. Simpulan dari penelitian ini adalah era digital dalam hal ini media sosial telah menyebabkan pergeseran pola *tabligh*, pola pelaksanaan ritual ibadah. Media juga menjadi ajang perseteruan antar kelompok aliran keagamaan.

Kata Kunci: Dakwah, Ibadah, Perang, Media Sosial

Abstract

This paper aims to analyze the phenomenon of the religious diversity of Muslims in the 4.0 era. The digital era that marked the era had a major impact on the religious patterns of Muslims. The religious pattern of Muslims has shifted. There are three issues that are the focus of the study in

this paper. First, *tabligh*. In this section the authors analyze the pattern of preaching or delivery of religious messages in the digital age. Second, *takbir*. In this section the authors analyze the pattern of Muslims running rituals of worship in the digital age. Third, *takfir*. In this section the author describes how the media becomes a battlefield between religious sects. This research is a descriptive study that analyzes data and facts using a qualitative approach. The conclusion of this research is the digital era in this case social media has caused a shift in the pattern of *tabligh*, the pattern of the implementation of ritual worship. The media is also a venue for feuds between religious groups.

Keywords: Da'wah, Worship, War, Social Media

Pendahuluan

Pada awal kehadirannya Islam disebarkan melalui kegiatan *tabligh* atau dakwah dengan menggunakan media konvensional yakni dari mulut ke mulut dan bertatap muka secara fisik dalam satu majlis. Sebagaimana yang dilakukan oleh Rasulullah saw kepada para kerabat dan sahabat dekat secara sembunyi-sembunyi hingga berkembang secara terang-terangan kepada masyarakat luas. Meskipun media dakwah ini ini berhasil. Namun jangkauan akses dan membutuhkan durasi yang lama. Dengan berkembangnya zaman kegiatan dakwah atau *tabligh* mengalami perkembangan dari waktu ke waktu. Era 4.0 yang identik dengan era digital berdampak besar terhadap media *tabligh*. *Tabligh* tidak hanya dilakukan secara tradisional dengan menggunakan media konvensional. Media dakwah berkembang mengikuti perkembangan teknologi.

“Perkembangan teknologi yang serba canggih ini adalah sebuah peluang besar para kader dan juru dakwah untuk terus memikirkan cara berdakwah. Tiada lain sebuah ijtihad dalam mencari peluang-peluang. Pesan dakwah yang bisa disalurkan ke berbagai media. Seperti yang sudah terlihat dilakukan oleh para penggiat bisnis dengan terus melakukan inovasi produknya ke berbagai media yang bisa menjangkau luas masyarakat konsumennya.” (Dulwahab, 2010: 21)

Televisi menjadi salah satu media dakwah yang populer dan mudah diakses oleh hampir semua kalangan dan lapisan masyarakat. Televisi mampu menyita perhatian masyarakat sehingga media ini pernah dan masih menjadi media dakwah yang masih populer. Bahkan pada saat ini di era digital media *online* juga dimanfaatkan sebagai media dakwah.

“Televisi digunakan sebagai dakwah karena memiliki beberapa keunggulan yaitu: pertama, keunggulan dan ciri khas yang dilahirkan televisi terutama dalam hal kedekatannya dengan kehidupan sehari-hari. Televisi merupakan produk kultural yang unik. Bentuk-bentuk pemberitaan, perbincangan, visualisasi dan

dramatisasi yang dikembangkan oleh televisi melahirkan suatu kultur publik yang sama sekali berbeda dari yang pernah ada sebelumnya. Kedua, sebagai media *audio visual* (dengar pandang) keunggulan televisi terletak pada daya persuasinya yang sangat tinggi, karena khalayak dapat melihat gambar hidup dan suara sekaligus. Bahkan suara dan gambar hidup itu dapat diterima oleh khalayak pada saat sebuah peristiwa tabligh atau khutbah yang sedang terjadi, melalui liputan secara langsung. Ketiga, televisi memiliki daya jangkau (*converage*) yang sangat luas dalam menyebarkan pesan secara cepat dengan segala dampaknya dalam kehidupan individu dan masyarakat.” (Zaini, 2015: 1)

Di era digital, masyarakat memiliki kecenderungan untuk mencari dengan mengakses rujukan secara *online*. Bahkan bisa dikatakan bahwa media online menjadi media dakwah primadona bagi masyarakat. Hal ini karena kemudahan yang ditawarkan. Untuk memperoleh pengetahuan agama, masyarakat tidak perlu melakukan jauh untuk mencari informasi tentang agama. masyarakat dapat memangkas durasi waktu dibandingkan dengan menempuh jarak tertentu untuk mendatangi majlis ta’lim atau dekedar berkunjung kepada ulama tertentu untuk memperoleh informasi keagamaan. Masyarakat cukup menyediakan perangkat elektronik seperti *laptop*, gawai, *smartphone* atau telepon pintar dan akses internet (Usman, 2016: 1).

Demikian halnya dengan pola keberagamaan masyarakat. Semula aktifitas keagamaan dilakukan oleh masyarakat dengan menggunakan sarana tradisional dan secara konvensional. Namun seiring dengan perkembangan teknologi aktifitas ibadah masyarakat mengalami kemajuan. Ibadah haji salah satunya. Proses pendaftaran dan pemberian informasi menjadi lebih mudah, cepat dan akurat dengan bantuan media internet.

“... Dengan sistem informasi yang dibangun maka calon jamaah haji akan lebih mudah dalam mendapatkan informasi yang diperlukannya, Biaya pemuatan informasi yang tadinya berupa brosur bisa ditekan dan menjadi lebih murah.” (Fahrudin, Eka, Berliana, & Riasti, 2011: 43)

Dengan bantuan media *online* masyarakat menjadi lebih cepat dan mudah untuk mengakses informasi apapun dan sangat membantu dalam pelaksanaan ibadah.

Media sosial seharusnya menjadi media untuk dapat bersosialisasi menebarkan cinta dan kasih sayang, Sotoudeh dalam penelitiannya *Digital romance : the sources of online love in the Muslim world* menyatakan bahwa sosial media menjadi media untuk menemukan cinta.

“These preliminary findings suggest the Internet has become an important vehicle for the pursuit of romance in the Muslim world. There is no doubt that young people’s

desire for love under conditions of gender restrictiveness is driving its expansion ... In the Muslim world, these romantic cyberspaces differentially afford the romantic agency of men. When women from these countries find themselves outside this world, they dramatically increase their use of the Internet in pursuit of partners” (Sotoudeh, Friedland, & Afary, 2017: 437)

Namun perkembangan teknologi informasi selain membawa dampak positif, media juga berpotensi besar menjadi ajang perseteruan antar individu maupun kelompok. Ujaran kebencian (*hate speech*), berita bohong (*hoax*) banyak dijumpai di media sosial. Isu-isu yang sensitif dan berpotensi memicu konflik banyak beredar di media sosial. Isu tersebut adakalanya berkenaan dengan ranah politik. Media bisa menjadi tidak obyektif karena pengaruh rezim ataupun kepentingan politik tertentu (Sudibyo, 2013: 21).

Kajian Teori

Era digital ditandai dengan perkembangan teknologi informasi (internet dan media) berdampak luas dalam aspek kehidupan masyarakat muslim. Aktifitas religius umat Islam tidak terlepas dengan internet. Shirley dalam penelitiannya berjudul *Muslim surfers on the internet: using the theory of planned behaviour to examine the factors influencing engagement in online religious activities* menyatakan bahwa internet memberi pengaruh pada komunitas muslim. Religiusitas secara positif terkait dengan keterlibatannya dalam kegiatan keagamaan secara online. Sedangkan usia secara negatif terkait dengan keterlibatan dengan kegiatan keagamaan online (*“Media & Society examine the factors influencing engagement in online religious activities,”* 2014). Penelitian tersebut menegaskan bahwa media memiliki peran besar dalam aktifitas keagamaan tanpa memandang usia.

Media menjadi alat bagi aktivis wanita muslim untuk memberika pengaruh proses perubahan sosial melalui blog. Salah satu blog yang populer yakni *Muslimah Media Watch*. Sekelompok wanita muslim membangun forum diskusi dan saling berbagi informasi tentang gender dan seputar isu-isu terkini melaui blog. Blog juga dimanfaatkan oleh kaum muda muslim sebagai ruang diskurdif dan performatif. Melalui blog kaum muda Muslim bersaing dan berdebat modernitas dan lain sebagainya (Echchaibi, 2013: 852). Blog juga digunakan oleh minoritas muslim di Jerman sebagai ruang untuk menantang wacana publik untuk menantang wacana public yang dominan memalui berbagai praktikif diskursif (Eckert & Chadha, 2013: 926). Kaum Muda muslim di italia juga memanfaatkan blog sebagai sarana untuk membentengi diri dan mempertahankan eksistensi mereka. Hal ini dilakukan karena selama ini Islam dianggap tidak sesuai dengan nilai-nilai Eropa (Evolvi, 2017).

Kombinasi penyebaran teknologi media dan kombinasi pesatnya perkembangan media, pertumbuhan dari ruang media transnasional dan proses liberalisasi dari ekonomi media nasional. Politik dan budaya populer mengubah prose dodial yang terjadi dalam masyarakat. Media secara signifikan dan mengarahkan kecenderungan kehadiran publik, wacana dan simbol-simbol keagamaan keagamaan yang merupakan bentuk dari publikasi agama. Kehadiran publik atas agama meningkat melalui media.

“...and tending to increase the public presence or distribution of religious symbols and discourses, a process described as religious ‘publicization’. These processes have implications for religious authority...” (Herbert, 2011: 626)

Melalui media, masyarakat muslim membentuk wajah baru Islam dengan menegaskan identitas Islam publik melalui beberapa aspek yakni kesalehan, agensi dan komodifikasi (Hasan, 2009).

Metode

Artikel ini merupakan penelitian deskriptif dengan pendekatan kualitatif. Penelitian ini menganalisis fenomena sosial keagamaan dan kemasyarakatan di era digital dengan mengkaji melalui berbagai literatur yang relevan. Artikel ini mencoba menganalisis dampak kemajuan teknologi informasi (internet dan media) terhadap corak keberagaman umat Islam. Artikel ini mencoba mengupas tiga kajian utama yakni; pertama, bagaimana internet dan media sosial sebagai media ibadah umat Islam. Kedua, bagaimana internet dan media sosial menjadi media dakwah atau tabligh. Ketiga, bagaimana internet dan sosial media menjadi ajang untuk saling serang dan berseteru antara satu kelompok dengan kelompok lain. internet dan sosial media menjadi sarana yang mudah dan terjangkau untuk memobilisasi masa, hingga internet dan sosial media sebagai sarana untuk mempropagandakan idiologi dan ajaran tertentu.

Hasil

Ibadah di Era digital

Shalat

Corak keberagaman masyarakat muslim mengalami pergeseran dari masa ke masa. Era digital mengubah model pola keberagaman/ibadah masyarakat muslim dari pola konvensional menjadi ibadah berbasis daring (*online*). Untuk memahami fiqh thaharah (bersuci), tayamum, najis, syarat shalat, rukun shalat, hal-hal yang membatalkan shalat, cara menghilangkan hadas dan najis, wudlu diciptakan aplikasi fiqh berbasis android (Atiroh, Bunyamin, & Satria, 2014: 1-9) . Untuk memahami dan memperoleh informasi tentang keIslaman kaum

muslim remaja misalnya, mereka informasi tentang sejarah tempat-tempat wisata dunia Islam yang terkenal, atau makam para raja- raja Islam yang terkenal (Halim, 2015: 132).

Era industri 4.0 mayoritas masyarakat memiliki banyak aktivitas dalam lingkup yang tidak hanya lokal bahkan global demikian halnya dengan masyarakat muslim. Implikasinya adalah mereka memiliki molitas tinggi dan menjelajah ke berbagai tempat, Negara dan destinasi lainnya di seluruh dunia. Sebagai muslim yang memiliki kewajiban untuk shalat. Urusan ibadah shalat di era digital masyarakat muslim tidak perlu lagi dipusingkan dengan waktu shalat. Misalnya sedang berada di Negara lain yang berbasis nonmuslim dimana untuk menandai waktu shalat tentu tidak ada adzan. Untuk menentukan waktu shalat masyarakat era digital terbantu dengan *web mobile*. Sehingga siapapun dan dimanapun dapat mengakses waktu shalat dengan mudah (Faulina & Faulina, 2016). Persoalan berikutnya adalah bagaimana menentukan arah kiblat. Untuk arah kiblat saja ada teknologi robot untuk yang berfungsi menentukan arah kiblat (Hakim, Raharjo, Waluyo, Elektronika, & Surabaya, 2014). Atau mungkin berada dalam Negara mayoritas muslim namun masyarakat mengalami kesulitan mencari masjid. Untuk urusan shalat umat Islam tidak perlu lagi memusingkan hal tersebut. untuk mengetahui waktu shalat, arah qiblat, rekomendasi masjid terdekat telah tersedia aplikasi melalui smartphone berbasis android yang terhubung dengan Google (Utama, Tasrif, & Hendriyani, 2016).

Zakat

Zakat di era digital menjadi lebih modern secara teknis mulai dari kelembagaan, penggalangan hingga proses distribusinya. Manajemen zakat mengalami pergeseran dari pola manual menjadi berbasis daring (*online*). Masyarakat muslim era digital menginginkan seala sesuatu menjadi mudah termasuk dalam urusan zakat. Kesibukan dan aktifitas masyarakat muslim masakini menuntut kemudahan. Mereka tidak mau repot harus mencari sendiri fakir miskin atau asnaf untuk mendistribusikan zakatnya. Dengan manajemen zakat berbasis daring memudahkan umat Islam semakin mudah (N. N. Ahmad, Tarmidi, Ridzwan, Hamid, & Roni, 2014; Ngayesah, Hamid, Jamaliah, & Jusoh, 2016; *Organized by*, 2010; Pratama, 2015; Yusoff & Densumite, 2012).

Al-Qur'an

Al-Qur'an di era digital mengalami metamorfosa. Orang-orang biasanya membaca Qur'an menggunakan versi cetak tradisional pada format *paperback* yang disebut Mushaf. Munculnya teknologi pintar baru-baru ini seperti ponsel pintar,

perangkat digital dan tablet telah mengumpulkan rutinitas kehidupan sehari-hari di bawah satu sentuhan dan Muslim mengadopsi alat-alat baru ini dengan pertumbuhan eksponensial (Khan & Alginahi, 2013). Semula al-Qur'an berbentuk mushaf konvensional yang disajikan dalam bentuk cetak / *printed* menggunakan kertas. Namun dengan kemajuan teknologi informasi al-Qur'an berubah bentuk menjadi al-Qur'an digital (Zakariah, Khurram, Omar, & Salah, 2017). Al-Qur'an digital ini ditampilkan dapat diakses melalui beberapa media seperti *smartphones* dan *tablets* (E. Ahmad et al., 2017).

Selain al-Qur'an digital, amalan yang menjadi kebiasaan umat Islam juga mengalami pergeseran. Semula ritual membaca Qur'an dengan cara menghatamkan al-Qur'an (*khotmil Qur'an*) secara bersama-sama dilakukan dengan hadir dan berkumpul dalam satu majlis. Namun di era digital hal tersebut mengalami pergeseran. Kegiatan yang semula dilakukan dengan pertemuan secara fisik di dunia nyata kemudian dapat dilakukan dengan tanpa harus hadir dan bertemu secara fisik melainkan di dunia maya dan terkondisikan melalui media sosial semacam *Whats App* (Tilawah, Di Pekanbaru, Lubis, & Si, 2017), *Twitter*, dan *facebook*. Kegiatan *khotmil Qur'an* terkordinir dan terkondisikan dengan melalui media sosial mulai dari pembagian bacaan (maqro') dan penentuan batas waktu serta notifikasi bagi yang sudah membaca bagiannya. Jam'iyah *khotmil Qur'an* di sosial media ini umumnya berupa *One Day One Juz* (ODOJ), *One Week One Juz* (OWOJ) dan lain sebagainya (Nisa & Nisa, 2018).

Dakwah di Era Digital

Melalui media wajah Islam mengalami metamorfosa menjadi bentuk baru yang disesuaikan dengan format dan kreatifitas supaya Islam dapat diterima dengan mudah. Misalnya penggunaan media whatsapp sebagai media dakwah melalui komunitas *One Day One Juz* (ODOJ).

“... the use of social media in dakwah by *One Day One Juz* (ODOJ), which endeavours to encourage Muslims to revive the spirit of reading the Qur'an through the mobile application *WhatsApp*. Given that ODOJ has successfully recruited more than 140,000 followers in Indonesia and abroad, this article investigates the key actors of ODOJ and the extent to which it has mobilised religious sentiments among Muslims from diverse affiliations” (Nisa & Nisa, 2018)

Selain sebagai media dakwah, *One Day One Juz* (ODOJ) ini juga dikatakan sebagai agama digital. Melalui ODOJ digunakan sebagai cara baru untuk menjadi religius. Fenomena ini tidak hanya terjadi di kalangan muslim Indonesia bahkan Asia Tenggara (Muslim, 2017).

Meskipun demikian dakwah melalui media juga pernah dan masih dilakuakn oleh para penceramah ternama misalnya penceramah muda Jeffry al-Buchori yang mencitrakan Islam di kalangan anak muda. Memalalui media televisi dan *Youtube channel*, ia membuat *branding* terhadap pangsa pasar bagi muslim muda. Kaum muslim muda didekati dengan pendekatan yang dekat dengan kecenderungan anak muda yang gaul.

“... popular preacher, Jeffry al-Buchori, began his career just recently but succeeded in putting himself on the map of the most popular Indonesian religious figures. With his outstanding rhetoric and ability to recite the Qur’an fluently he mesmerizes congregations of Islamic sessions and religious gatherings held on various occasions and aired by different national television channels. He is known as a friendly religious teacher (ustadh gaul), who prefers to address his congregation not only with “assalamu’alaikum” but also with friendly greetings popular among urban youth, such as “Hello Friends!” or “Hello Choy!” Wearing his distinctive baju koko motifs and white cap, he also appears on television screens almost every day, delivering short religious lectures full of improvisations. Sometimes he sings and laughs and another time he cries. He works with the slogan “have fun with religious wisdom”. Under the auspices of the Majelis Mim, he serves as the host of numerous religious programmes on television...” (Hasan, 2009).

Radikalisme di era digital

Internet menjadi media yang efektif dalam penyebaran idiologi paham baik yang sesuai dengan kaidah dan norma agama maupun yang menyimpang. Salah satunya gerakan anti hadis modern yang menolak penggunaan hadis sebagai sumber kedua menyiarkan visinya melalui internet (Azmi, Ismail, & Nor, 2011).

Tidak dapat dipungkiri bahwa media dan internet telah berpengaruh terhadap penyebaran radikalisme di Indonesia. Meskipun pada dasarnya penyebaran paham radikalisme di Indonesia memlalui banyak jalan seperti organisasi kader, pidato masjid yang dikelola oleh kelompok radikal, penerbitan majalah, dan buku-buku serta melalui berbagai web di internet (Munip, 2012).

Contoh kongkrit propaganda ajaran radikal yang diusung oleh majalah dabiq yang diterbitkan secara online. Propaganda tersebut mengusung misi jihat dengan mengeksploitasi ayat-ayat tertentu untuk membakar semangat jihad dan mengarah kepada tindakan anarkis.

“Since the establishment of the Islamic State, Da’esh has been extremely successful in producing English-language propaganda for the purposes of recruiting extremists and radicalizing the disenfranchised. This study utilizes Spier’s 500,000+ word corpus of Da’esh extremist periodicals and specifically examines the extent to which

particular verses from Qur'anic scripture are utilized in the first 14 issues of Dabiq, which were published during a period of 22 months (July 2014 to April 2016). Almost three-quarters of the 624 quoted or referenced verses are cited only once or twice, and approximately 70% of these are unique. The six most frequently attested verses come from five books of the Qur'an (Al-Ma'idah, Al-Anfal, Al-Hashr, At-Tawbah and Al-Imran) and account for 8.17% of all the cited scripture. This study considers the translations and content of each verse and the manner in which they are included in the periodicals as reflective of their significance" (Spier, 2018).

Sebenarnya penggunaan media internet untuk propaganda paham radikal tidak hanya digunakan oleh kelompok Islam radikal saja namun kelompok radikal dari umat bergama lain. Di era digital kelompok-kelompok tersebut memanfaatkan teknologi komunikasi telepon seluler, komputasi dan internet untuk menjalankan aktifitasnya.

"Hindu nationalist organizations, Islamic radicals and Christian fundamentalists rank among the most creative, effective users of network technologies – telecommunications, computing, mobile telephony and the internet." (Tangkudung, Najoan, & Mamahit, 2018)

Penyebaran paham radikal melalui media dan internet ini sangat berbahaya karena paham radikal ini merupakan benih yang dapat tumbuh dan berkembang menjadi ancaman terorisme. Gerakan ini memiliki ciri intoleran fanatik, eksklusif dan revolusioner. Dalam kata lain kelompok ini tidak mau menghargai pendapat dan keyakinan orang lain, mencapai tujuan dengan menggunakan cara-cara kekerasan, membedakan diri dengan umat Islam lainnya, dan merasa paling benar sendiri (Hendropriyono, 2009).

Tidak dipungkiri bahwa media massa berkontribusi besar dalam propaganda dan penyebaran paham radikalisme dan terorisme secara efektif. Bagaimana tidak, faktanya hampir setiap orang tidak lepas dari media dan internet sehingga propaganda paham radikal akan mudah menyebar dan samapai pada sasaran yang dituju (Winarni, 2014).

Pembahasan

Penggalan informasi melalui internet atau android memiliki kelebihan yakni cepat, mudah, efisien. Namun hal tersebut juga memiliki kekurangan yakni validitas, kebenaran keabsahan sumber. Umumnya sumber pengetahuan yang berasal dari internet bukanlah berasal dari sumber pertama namun berasal dari sumber kedua, ketiga dan seterusnya. Untuk lingkup ilmu pengetahuan sains dan humaniora tidak masalah. Namun akan berbeda kasusnya ketika mencari informasi tentang agama ataupun aqidah melalui internet maka perlu dikonfirmasi

pada ulama yang kompeten. Sehingga kebenaran informasi yang diperoleh dari internet terjamin kebenarannya.

Al-Qur'an digital memiliki sisi positif, diantaranya pembaca menjadi lebih mudah mengakses dan membacanya dimanapun karena tidak perlu membawa mushaf. Dengan al-Qur'an digital al-Qur'an menjadi simple. Namun di sisi lain al-Qur'an menjadi komoditas yang *marketable* atau bernilai jual tinggi dengan kemudahan yang ditawarkan. Al-Qur'an menjadi komoditi untuk meraup keuntungan karena laris manis di pasaran. Adakalanya ada motif lain yakni publisitas. Hal yang menghawatirkan adalah ada pihak yang memodifikasi ayat-ayat al-Qur'an dengan membuat perubahan-perubahan yang menyesatkan sehingga al-Qur'an menjadi tidak terjamin keaslian dan keakuratan (Hakak et al., 2017).

Praktek *One Day One Juz* (ODOJ) dari satu sisi memiliki dampak positif yakni peningkatan religiusitas umat Islam dengan secara melanggengkan (istiqomah) membaca al-Qur'an secara teratur. Namun disisi lain mengurangi nilai silaturrami dan kebersamaan. Meskipun mereka berkumpul/berjamaah namun bersifat *cyber* jamaah. Tidak menutup kemungkinan tidak saling mengenal.

Tabligh di media sosial memiliki kelebihan. Pertama, kemudahan dan kecepatan mengakses materi atau informasi dakwah. Kedua, media sosial dapat memperpendek jarak jarak antara pemberi dan penerima informasi. Ketiga, biaya yang dikeluarkan lebih rendah ketika harus mendatangkan penceramah baik *da'i* atau *mubaligh*. Keempat, materi dakwah dapat di sebarkan melalui media sosial dengan cara yang sangat mudah hanya dalam hitungan detik. Dengan menggerakkan jari saja materi akan tersebar ke khalayak. Kelima, materi dapat disimpan dan diputar kembali kapanpun dan dimanapun. Meskipun memiliki banyak kelebihan, Tabligh di media sosial memiliki banyak kelemahan. Pertama, keaslian yang perlu dipertanyakan. Dengan semakin canggihnya teknologi data-data digital baik berupa foto ataupun video dapat diedit sesuai dengan kebutuhan dan motif. Satu hal yang paling berbahaya adalah penyebaran paham radikalisme yang berpotensi munculnya terorisme (Hendropriyono, 2009).

Simpulan

Implikasi teoritis era digital bagi umat Islam adalah mediatisasi agama. aktifitas agama tidak lepas dari media dan internet. Hampir semua aktifitas keagamaan umat Islam berlalu lalang melalui internet. Satu sisi media menguntungkan karena menjadikan agama berkembang dengan pesat, informasi tentang keagamaan mudah, aktifitas keagamaan juga menjadi terbantu dengan internet.

Implikasi manajerial era digital bagi umat Islam adalah umat Islam perlu menguasai Teknologi Informasi (TI) karena di era digital semua aktifitas keagamaan berbasis digital. Untuk berdakwah, beribadah hampir semua berbasis digital. Institusi keagamaan juga perlu menyiapkan SDM yang kompeten dalam bidang TI dan aktifis *cyber* dengan maksud untuk meredam propaganda radikalisme. Karena medan peperangan di era digital tidak hanya terjadi di dunia nyata namun lebih dominan di dunia maya.

Referensi

- Ahmad, E., Engku, Z., Anas, N., Ibrahim, M. S., Fadhir, A., & Dahan, M. (2017). Digital Quran Applications on Smart Phones and Tablets : A Study of the Foundation Programme Students, *10*(15), 212–216. <https://doi.org/10.5539/ass.v10n15p212>
- Ahmad, N. N., Tarmidi, M., Ridzwan, I. U., Hamid, M. A., & Roni, R. A. (2014). The Application of Unified Theory of Acceptance and Use of Technology (UTAUT) for Predicting the Usage of E-Zakat Online System, *3*(4), 63–67.
- Atiroh, M. Z., Bunyamin, & Satria, E. (2014). RANCANG BANGUN APLIKASI FIQIH IBADAH SHALAT BERBASIS ANDROID. *Jurnal Algoritma Sekolah Tinggi Teknologi Garut III.*, *11*(1), 1–9.
- AZMI, A. S., ISMAIL, M. Y., & NOR, Z. M. (2011). GERAKAN ANTI HADITH MODEN: KAJIAN TERHADAP PENYEBARAN PEMIKIRAN MELALUI INTERNET. *Jurnal Penvelidikan Islam.*
- Echchaibi, N. (2013). Muslimah Media Watch : Media activism and Muslim choreographies of social change. <https://doi.org/10.1177/1464884913478360>
- Eckert, S., & Chadha, K. (2013). Muslim bloggers in Germany : an emerging counterpublic, (March 2012). <https://doi.org/10.1177/0163443713501930>
- Evolvi, G. (2017). Hybrid Muslim identities in digital space : The Italian blog Yalla. <https://doi.org/10.1177/0037768617697911>
- Fahrudin, A., Eka, B., Berliana, P., & Riasti, K. (2011). Pembangunan Sistem Informasi Layanan Haji Berbasis Web Pada Kelompok Bimbingan Ibadah Haji Ar Rohman Mabrur Kudus, *3*(1), 35–43.
- Faulina, S. T., & Faulina, S. T. (2016). SISTEM INFORMASI PENJADWALAN PETUGAS Shalat 5 WAKTU DAN JUM ' AT PADA MASJID JAMI ' HUJJATUL ISLAM BERBASIS WEB MOBILE Program Studi Manajemen Informatika , AMIK AKMI Baturaja Jl . A . Yani No . 267 A Baturaja , OKU , Sumatera Selatan. *JUSIM*, *1*(1), 53–62.

- Hakak, S., Kamsin, A., Tayan, O., Yamani, M., Idris, I., Gani, A., & Zerdoumi, S. (2017). Preserving Content Integrity of Digital Holy Quran : Survey and Open Challenges. *IEEE Access*, 5, 7305–7325. <https://doi.org/10.1109/ACCESS.2017.2682109>
- Hakim, L., Raharjo, R. B., Waluyo, D. D., Elektronika, P., & Surabaya, N. (2014). PROTOTYPE ROBOT UNTUK MENENTUKAN ARAH KIBLAT DENGAN TANDA SHAF Shalat. In *Prosiding Elektronik (e-Proceeding) PIMNAS Program Kreatifitas Mahasiswa Karsa-Cipta (PKM-KC)* (pp. 1–8). Jakarta: Direktorat Penelitian dan Pengabdian Kepada Masyarakat DITJEN DIKTI KEMENDIKBUD RI.
- Halim, N. A. (2015). PENGGUNAAN MEDIA INTERNET DI KALANGAN REMAJA. *Jurnal RISALAH*, 26(3), 132–150.
- Hasan, N. (2009). The making of public Islam : piety , agency , and commodification on the landscape of the Indonesian public sphere, 229–250. <https://doi.org/10.1007/s11562-009-0096-9>
- Hendropriyono, A. M. (2009). TERORISME – ISIS Oleh ;, 1–6.
- Herbert, D. E. J. (2011). Theorizing religion and media in contemporary societies : An account of religious “ publicization .” <https://doi.org/10.1177/1367549411419981>
- Khan, M. K., & Alginahi, Y. M. (2013). The Holy Quran Digitization: Challenges and Concerns. *Life Science Journal*, 10(2), 156–164.
- Media & Society examine the factors influencing engagement in online religious activities. (2014). <https://doi.org/10.1177/1461444807085323>
- Munip, A. (2012). Menangkal Radikalisme Agama di Sekolah. *Jurnal Pendidikan Islam*, 1(2), 159–181. <https://doi.org/10.14421/jpi.2012.12.159-181>
- Muslim, A. (2017). Digital Religion and Religious Life in Southeast Asia. *Asiascape: Digital Asia*, 4, 33–51. <https://doi.org/10.1163/22142312-12340067>
- Ngayesah, S., Hamid, A., Jamaliah, W., & Jusoh, W. (2016). Corporate image of zakat institutions in Malaysia, 2(2), 47–57.
- Nisa, E. F., & Nisa, E. F. (2018). Social media and the birth of an Islamic social movement : ODOJ (One Day One Juz) in contemporary Indonesia Social media and the birth of an Islamic social movement : ODOJ (One Day One Juz) in contemporary Indonesia, 9811.
- Organized by.* (2010).
- Pratama, Y. C. (2015). PERAN ZAKAT DALAM PENANGGULANGAN KEMISKINAN (Studi Kasus : Program Zakat Produktif Pada Badan Amil Zakat Nasional), 1(1), 93–104.

- Sotoudeh, R., Friedland, R., & Afary, J. (2017). Digital romance : the sources of online love in the Muslim world. <https://doi.org/10.1177/0163443717691226>
- Spier, T. E. (2018). Extremist propaganda and Qur ' anic scripture : A " radical " corpus-based study of the Dabiq, 1–15. <https://doi.org/10.1177/0957926518770265>
- Sudiby, A. (2013). *Politik Media dan Pertarungan Wacana* (3rd ed.). Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara.
- Tangkudung, E. S., Najoran, M. E. I., & Mamahit, D. J. (2018). Aplikasi Tata Cara Ibadah Berbasis Android. *E-Journal Teknik Informatika*, 14(1), 1–7.
- Tilawah, M., Di, O., Pekanbaru, K., Lubis, E. E., & Si, M. (2017). PENGGUNAAN MEDIA ONLINE WHATSAPP DALAM AKTIVITAS KOMUNITAS ONE DAY ONE JUZ (ODOJ) DALAM MENINGKATKAN MINAT TILAWAH ODOJER DI KOTA PEKANBARU. *JOM FISIP*, 2(1), 1–15.
- Usman, F. (2016). Efektivitas Penggunaan Media Online Sebagai Sarana Dakwah, 1(1), 1–8.
- Utama, Y. P., Tasrif, E., & Hendriyani, Y. (2016). PERANCANGAN DAN PENGEMBANGAN APLIKASI JAM PENGINGAT WAKTU Shalat ARAH KIBLAT DAN REKOEMNDASI MASJID TERDEKAT. *Jurnal Vokasional Teknik Elektronika & Informatika Vol.*, 4(1), 72–81.
- Winarni, L. (2014). Media Massa dan Isu Radikalisme Islam. *Jurnal Komunikasi Massa*, 7(2).
- Yusoff, B., & Densumite, S. (2012). Zakat Distribution and Growth in the Federal Territory of Malaysia, 4(8), 449–456.
- Zaini, A. (2015). Dakwah melalui televisi, 3(1), 1–20.
- Zakariah, M., Khurram, M., Omar, K., & Salah, K. (2017). Digital Quran Computing : Review , Classification , and Trend Analysis. <https://doi.org/10.1007/s13369-017-2415-4>



Metode Verbalisasi Al-Qur'an: Sebuah Tawaran dalam Menghadapi Kompleksitas Pemahaman Al-Qur'an di Era Media

Muhammad Alwi HS

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Indonesia

muhawih2@gmail.com

Abstrak

Verbalisasi al-Qur'an merupakan metode memahami al-Qur'an yang penulis rancang berdasarkan kegelisahan selama menyaksikan berbagai perdebatan panjang atas pemahaman al-Qur'an antara kelompok tekstualis dengan kelompok kontekstualis, khususnya di era media ini. Penempatan metode ini dalam diskursus al-Qur'an era media disebabkan sifat media yang terbuka, sehingga menimbulkan pemahaman al-Qur'an yang tak terkendali. Akibatnya, al-Qur'an yang semula menjadi pedoman hidup manusia, menjadi ajang legitimasi pemahaman semata. Memang benar bahwa ragam penafsiran al-Qur'an telah terjadi sejak Islam awal. Akan tetapi, ragam penafsiran tersebut masih di dalam rambu-rambu *ulumul Qur'an* yang ditetapkan oleh ulama. Kompleksitas media telah menggeser otoritas pemahaman al-Qur'an yang semula terbatas pada ulama tafsir menjadi siapa saja yang 'ingin' menafsirinya. Untuk mengatasi keadaan ini, verbalisasi al-Qur'an hadir sebagai metode memahami al-Qur'an yang berdasar pada fakta al-Qur'an sebagai wahyu yang disampaikan secara lisan, yang pada dasarnya telah dilakukan sejak awal penyampaian al-Qur'an, yakni dari Nabi Muhammad (Allah) kepada masyarakat Arab.

Kata Kunci: Verbalisasi al-Qur'an, Teks, Konteks, dan Era Media.

Abstract

Qur'anic Verbalization is a method of understanding of the Qur'an that the authors designed based on anxiety during witnessing long debates over the understanding of the Qur'an between textualists and contextualists, especially in media era. This method placement in the Qur'anic discourse in media era is due to the open nature of the media, giving rise to uncontrolled understanding of the Qur'an. The complexity of the media has shifted the authority of the understanding of the Qur'an which was originally limited to interpreting scholars to be anyone who 'wants' to interpret it. To overcome this situation, the Qur'anic Verbalization is present as a method of understanding the Qur'an based on the facts of the Qur'an as a revelation delivered orally, which has basically been done since the beginning of the delivery of the Qur'an, namely from the Prophet Muhammad (Allah) to the Arab community.

Keyword: Qur'anic Verbalization, Text, Context, and Media Era

Pendahuluan

Penelitian ini akan mendiskusikan metode Verbalisasi al-Qur'an sebagai metode dalam memahami al-Qur'an, termasuk pada era media ini. Al-Qur'an sebagai pedoman hidup manusia (QS. al-Baqarah: 2 dan 185) senantiasa *shalihu likulli zaman wa makan*, akan tetapi term *shalihu likulli zaman wa makan* ini memunculkan perspektif berbeda, yakni antara kelompok tekstualis dan kelompok kontekstualis. Kelompok tekstualis menjadikan al-Qur'an sebagai *shalihu likulli zaman wa makan* dengan memahami al-Qur'an secara 'literal' (Zaid, 2013). Sementara kelompok kontekstualis berupaya mencari nilai yang terkandung pada teks al-Qur'an, dengan memahami sisi konteks yang mengitari al-Qur'an ketika diturunkan (Saeed, 2016b). Namun sayangnya, dalam perkembangannya, dua model penafsiran ini mengalami pertentangan satu dengan lainnya, penganut tekstualis 'menyalahkan' penganut kontekstualis, demikian juga sebaliknya.

Dari keadaan tersebut di atas, maka sekiranya dibutuhkan metode 'baru' yang bisa menjadi alternatif atas perdebatan tersebut. Metode verbalisasi al-Qur'an adalah metode yang penulis rancang guna memahami al-Qur'an yang mementingkan pemahaman tekstualis dan kontekstualis sekaligus (Ong, 2013). Hal ini berangkat dari asumsi bahwa (1) setiap kata/kalimat dalam al-Qur'an dipilih secara khusus dengan makna yang tepat oleh Allah SWT, sehingga pemahaman tekstualisnya penting dilakukan. (2) setiap kata/ayat dalam al-Qur'an berkait erat dengan konteks yang mengitari kata/ayat tersebut, sehingga pemahaman konteks kehadiran sebuah teks juga perlu dipahami. Metode verbalisasi al-Qur'an akan menggunakan dua pemahaman tersebut.

Lebih jauh, tujuan selanjutnya dimunculkan metode verbalisasi al-Qur'an ini adalah untuk mengatasi kompleksitas pemahaman yang terjadi akibat era media (Ong, 2013). Kerap kali pemahaman al-Qur'an oleh satu orang pada konteks tertentu dibenturkan oleh pemahaman al-Qur'an orang lain yang memiliki konteks yang berbeda (Saeed, 2016a). Keadaan ini pada dasarnya tidaklah tepat, hal ini karena setiap orang memiliki *pra-pemahaman* yang satu dan lainnya sangat mungkin berbeda. Faktor pra-pemahaman ini tidak dapat dipisahkan dari terjadinya keragaman pemahaman al-Qur'an. Sayangnya, pemahaman atas pra-pemahaman ini kurang menjadi perhatian ketika pemahaman al-Qur'an itu muncul. Sehingga, seorang pemikir (penafsir) tidak menyadari pra-pemahamannya dan pra-pemahaman pemikir (penafsir) yang 'dibacanya' (Al-Kawwaz, 2002; Mattson, 2013; Vansina, 2014). Karena itu, metode verbalisasi al-Qur'an senantiasa mementingkan pra-pemahaman penafsir dalam memahami al-Qur'an. Penafsir, dalam melakukan verbalisasi al-Qur'an, dituntut memahami bahasa dan konteks yang dihadapinya. Dengan demikian akan dapat menjadikan al-Qur'an sebagai pedoman hidup.

Definisi dan Landasan Verbalisasi Al-Qur'an

Verbalisasi al-Qur'an pada mulanya dipahami sebagai upaya menyampaikan kembali (ulang) kandungan al-Qur'an, yang berdasarkan pada al-Qur'an sebagai teks lisan. Selanjutnya, verbalisasi al-Qur'an dipahami sebagai metode memahami al-Qur'an yang berdasar kelisanannya, di dalamnya melibatkan makna literal dan konteks, yang kemudian disampaikan kepada konteks penafsir dengan menggunakan bahasa dan konteks yang dijalaninya. Penyampaian al-Qur'an secara verbal ini pada dasarnya menjadi jati diri al-Qur'an, yakni ketika disampaikan oleh Nabi Muhammad kepada umat Islam awal (sahabat). Dalam penyampaian al-Qur'an secara verbal tersebut, ada dua aspek besar yang penting diperhatikan, yakni (1) al-Qur'an sebagai pesan Ilahi, (2) Nabi Muhammad dan sahabat (sebagai audiens) yang berada dalam konteks Arab (Ong, 2013; Vansina, 2014).

Al-Qur'an sebagai teks verbal dapat disadari dengan –minimal- tiga argument penting, yakni *pertama* al-Qur'an sebagai *kalamullah*: firman Allah. *Kalam* dalam definisinya dipahami sebagai *huwa al-lafdzu* (lisan) *al-murakkab al-mufid*. Sementara itu, dalam teori kebahasaan bahasa pada awalnya adalah verbal (lisan). Selain itu, Ong, (2013) menyatakan bahwa *kata* berasal dari rangkaian suara yang memiliki fungsi. Dari sini dapat dipahami bahwa al-Qur'an sebagai *kalamullah* mestilah dipahami juga berdasarkan kelisanannya (verbal). *Kedua*, aspek *Qira'at* yang beragama menunjukkan bahwa al-Qur'an disampaikan dan menyesuaikan dialek pembacanya. Andaikata al-Qur'an disampaikan secara tulisan, maka mestilah

bacaan al-Qur'an ditentukan pada satu bacaan saja, hal ini sebagaimana yang terjadi pada bacaan al-Qur'an dalam bentuk *mushaf*. Dengan demikian ragam *qira'ah* menjadi landasan penting bahwa al-Qur'an disampaikan secara verbal. *Ketiga*, aspek dialog antara al-Qur'an (disampaikan oleh Nabi Muhammad) dengan audiensnya yang tergambar dalam al-Qur'an, hal ini misalnya ungkapan *qul, yas'alunaka*, dan seterusnya. Kesemuanya mengindikasikan al-Qur'an sebagai teks verbal.

Selanjutnya, dalam penyampaiannya, bahasa Arab digunakan untuk menyampaikan pesan Ilahi dalam al-Qur'an. Pada konteks ini, al-Qur'an sendiri menyatakan bahwa dijadikannya al-Qur'an menggunakan bahasa Arab adalah untuk memudahkan Nabi Muhammad menjelaskan ajaran Islam kepada audiens saat itu (QS. Ibrahim: 4). Bahkan pada tingkat tertentu, penggunaan bahasa Arab sebagai bahasa al-Qur'an dipahami sebagai respon al-Qur'an kepada kebanggaan bangsa Arab terhadap bahasa yang dimilikinya, hal ini terlihat dari kefashihannya dalam syair, misalnya (Al-Qaththan, 2005; Nabi, 1983). Dalam kajiannya, bahasa al-Qur'an kerap kali dibenturkan dengan bahasa non-Arab. Sehingga memunculkan isu bahwa al-Qur'an meminjam bahasa selain bahasa Arab, yang bahkan sampai menimbulkan wacana al-Qur'an tidak asli dari bahasa Arab. Perihal polemik ini, ulama ulumul hadis pada dasarnya telah lebih awal membahas persoalan bahasa al-Qur'an, mereka menyatakan bahwa hal yang wajar jika ada 'kata' dalam al-Qur'an yang mirip dengan bahasa dari daerah lainnya.

Penulis berpendapat bahwa penggunaan al-Qur'an pada istilah-istilah tertentu yang sama dengan istilah bahasa selain Arab adalah hal yang wajar saja, yang terpenting dipahami bahwa ketika al-Qur'an disampaikan kepada umat Islam, saat itu muncul kesepahaman bersama, jikalau belum dipahami maka sahabat akan menanyakan langsung maksud al-Qur'an tersebut. Artinya, bahasa yang digunakan al-Qur'an adalah bahasa yang dipahami oleh audiensnya (masyarakat Arab). Dalam konteks ini, Izutsu (Ong, 2013; Saussure, 1988) menempatkan bahasa hanya sebagai alat menyampaikan *risalah* (pesan) Tuhan. Dengan demikian, pemahaman kepada al-Qur'an berarti penting menggunakan pemahaman kepada bahasa al-Qur'an tersebut .

Akan tetapi, pemahaman atas al-Qur'an tidaklah cukup hanya menggunakan pendekatan tekstual semata, meski yang demikian boleh saja memberi pemahaman tersendiri, hal ini karena sebuah kata, bagaimanapun, hadir berkaitan erat dengan konteksnya. Vansina, (2014) menyatakan bahwa sebuah kata, dalam ungkapan lisan, dilingkupi oleh lingkup yang jelas. Sehingga pemahamannya bersifat jelas. Hal ini berbeda dengan ketika sebuah kata hadir dalam bentuk tulisan, maka pemahamannya bersifat kabur. Maka dari itu, untuk menyeimbangi pemahaman atas teks al-Qur'an, diperlukan pemahaman konteks ketika al-Qur'an itu

disampaikan. Dalam kajian konteks inilah akan diketahui ‘mengapa’ kata, ayat, atau kasus ini dan itu diturunkan.

Dari penjelasan di atas, dipahami bahwa verbalisasi al-Qur’an senantiasa berlandaskan pada fakta fenomena pewahyuan, yang dilakukan oleh Nabi Muhammad kepada umat Islam awal. Selanjutnya, metode yang dilakukan oleh Nabi inilah kemudian yang akan diterapkan dalam membacakan al-Qur’an di ruang dan waktu yang berbeda (Zaid, 2003, 2013). Penyampaian al-Qur’an secara verbalisasi al-Qur’an berupaya mengolaborasi pemahaman secara tekstual dan kontekstual sekaligus, tidak condong kepada pemahaman literal, sebagaimana yang terjadi pada kelompok tekstualis, dan tidak pula condong kepada pemahaman konteks, sebagaimana yang terjadi pada kelompok kontekstual.

Peluang Verbalisasi Al-Qur’an di Era Media

Sebelumnya telah dibahas tentang landasan verbalisasi al-Qur’an, yang merujuk pada penyampaian al-Qur’an, dalam bahasa dan konteks Arab, oleh Nabi Muhammad kepada umat Islam awal. Dengan memahami keadaan tersebut, akan memberi pemahaman bahwa al-Qur’an tidaklah turun di ruang dan waktu yang hampa, kosong (Mattson, 2013; Saeed, 2016b). Melainkan berada di ruang dan konteks yang konkrit, jelas. Pembacaan konteks yang jelas dan konkrit ini penting dilakukan, untuk melahirkan pemahaman yang tidak lepas dari keadaan atau pemahaman yang semestinya. Karena itu, sebelumnya telah disampaikan bahwa untuk mengenali pemahaman al-Qur’an maka diajukan pertanyaan ‘mengapa’ ayat atau kata ini diturunkan.

Dalam keadaan ini, era media telah mengaburkan konteks yang nyata tersebut. Kerap kali pertentangan pendapat terjadi padahal tidak saling terhubung, atau dengan kata lain masing-masing pendapat memiliki ruang, waktu dan konteksnya. *Likulli maqal makan, wa likulli makan maqal*, setiap perkataan memiliki tempatnya tersendiri, dan setiap tempat memiliki perkataan tersendiri. Ungkapan tersebut seakan tak berfungsi lagi pada era media ini, semua ungkapan dicampuradukkan menjadi satu keadaan, yang tidak jelas, tak pasti. Akibatnya, kerap kali ditemukan sebuah pemahaman disampaikan kepada bukan konteksnya. Inilah yang terjadi pada kasus-kasus ‘belajar’ ala youtube, misalnya. Pada tahap ini, maka sikap kritis terhadap pemahaman yang tersebar di berbagai media sangat penting dilakukan. Sikap kritis yang dimaksud di sini guna menempatkan pemahaman yang diterima kepada yang semestinya.

Di era media, semua orang memiliki kesempatan yang sama dalam menyampaikan pemahamannya, sehingga tidak jarang ditemukan ‘orang NU’

–misalnya- belajar dan mengikuti pola keagamaan ‘orang Muhammadiyah’, ‘orang Nu’ belajar keagamaan ‘orang Wahabi’, ‘orang awam’ diberi pemahaman keagamaan *ala* ‘pemikir tingkat tinggi’, dan berbagai fenomena-fenomena lainnya, yang kesemuanya disebabkan oleh keterbukaan media. Salah satu dampak serius dari keadaan ini adalah ketidakjelasan rujukan atas pemahaman al-Qur’an. Memang benar bahwa setiap orang (bisa) memiliki pemahaman tersendiri atas kandungan al-Qur’an, dan hal ini telah terjadi pada awal perkembangan Islam. Akan tetapi, perlu diingat bahwa memahami al-Qur’an tidak serta mudah dilakukan. Para ulama jauh sebelumnya, telah memberi rambu-rambu bagi pengkaji al-Qur’an, yang kemudian dikenal dengan *ulumul Qur’an* (Al-Kawwaz, 2002; Mattson, 2013).

Keterbukaan era media telah mengaburkan konteks pemahaman al-Qur’an, karena itu penting dilakukan pengembalian pemahaman al-Qur’an berdasarkan konteksnya. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, bahwa verbalisasi al-Qur’an menghendaki adanya pembacaan kebahasaan (tekstual) dan konteks yang nyata (Ash-Shalih, 1996). Dalam hal ini, menyampaikan pemahaman al-Qur’an perlu diimbangi dengan penggunaan bahasa yang tepat sesuai audiens yang dituju, sembari diimbangi dengan pemahaman konteks turunnya al-Qur’an (konteks satu) dan konteks yang dituju (konteks dua).

Metode Penafsiran Verbalisasi Al-Qur’an

Al-Qur’an sendiri menyebut dirinya sebagai *Hudan*: Pedoman Hidup (QS. al-Baqarah: 02; 185), siapa saja, dan di mana saja, mengkaji al-Qur’an akan memperoleh pemahaman atasnya. Kandungan dalam al-Qur’an berlaku pada setiap zaman dan tempat, *shalihul likulli zaman wa makan*. Untuk dapat menjadikannya pedoman hidup, maka diperlukan pembacaan pemahaman atasnya, yang sesuai pada kelisannya. Hal ini karena pada dasarnya sejak al-Qur’an pertama kali disampaikan secara lisan di kalangan masyarakat Arab, al-Qur’an mengandung makna yang sangat kontekstual, sehingga mengungkapkan maknanya kembali mesti dilakukan juga secara kontekstual (Al-Kawwaz, 2002; Zaid, 2003, 2013). Selanjutnya, tidak ada *nasikh wa mansukh*, hal ini karena setiap ayat (atau kasus/ isu) memiliki konteksnya masing-masing.

Adapun cara kerja metode verbalisasi al-Qur’an ini adalah (1) melakukan analisa yang cermat terhadap bahasa al-Qur’an, yakni bahasa Arab pada pra-al-Qur’an dan masa al-Qur’an. (2) melakukan analisa konteks al-Qur’an: teks yang berada sebelum dan setelah ayat yang dikaji. (3) melakukan analisa diluar al-Qur’an: hadis dan syair Arab. (4) memperhatikan konteks mikro (*asbab nuzul*) dan konteks makro (konteks Arab). (5) memperhatikan konteks penafsir di mana dan kapan penafsirannya dilakukan. (6) menangkap pedoman atau petunjuk yang

dimaksud al-Qur'an ketika diturunkan lalu kemudian disesuaikan dengan konteks kehidupan penafsir.

Simpulan

Sejak awal dan telah menjadi kesepakatan seluruh umat Islam –dari yang paling terpelajar sampai paling awam sekalipun- bahwa al-Qur'an adalah *Kalamullah*. Disampaikan dari Allah ke Malaikat Jibril lalu Nabi Muhammad kemudian kepada Umat Islam secara lisan. Karena itu, memahaminya juga mesti berdasarkan kelisanan al-Qur'an. Dalam penyampaiannya secara lisan, mengindikasikan perlunya memahami al-Qur'an berdasarkan kelisanan. Metode verbalisasi al-Qur'an ditujukan untuk mengungkap kandungan al-Qur'an dengan berdasar pada kembali kepada karakter utama al-Qur'an itu sendiri, yakni lisan. Sebagai pedoman hidup umat Islam, al-Qur'an mesti selalu dikaji berdasarkan generasi umat Islam. Pada era media ini, pemahaman al-Qur'an berdasar kelisnannya penting dilakukan, guna memahami kandungan ayat berdasarkan konteksnya, sehingga ditemukan pedoman (spirit) al-Qur'an.

Referensi

- Al-Kawwaz, M. K. (2002). *Kalam Allah: al-Janib al-Syafahi min al-Zahirah alQur'aniyyah*. Bairut: Dar al-Saqi.
- Al-Qaththan, M. (2005). *Pengantar Studi Ilmu Al-Qur'an* (A. R. El-Mazni, trans.). Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Ash-Shalih, S. (1996). *Membahas Ilmu-Ilmu al-Qur'an* (T. P. Firdaus, trans.). Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Mattson, I. (2013). *Ulumul Qur'an Zaman Kita: Pengantar untuk Memahami Konteks Kisah, dan Sejarah al-Qur'an* (R. C. L. Yasin, trans.). Jakarta: Penerbit Zaman.
- Nabi, M. bin. (1983). *Fenomena AL-Qur'an* (S. Mahfoed, trans.). Bandung: PT. Alma'arif.
- Ong, W. J. (2013). *Kelisanan dan Keaksaan* (R. Iffati, trans.). Yogyakarta: Penerbit Gading.
- Saeed, A. (2016a). *Al-Qur'an Abad 21: Tafsir Kontekstual* (E. Nurtawab, trans.). Bandung: Mizan.
- Saeed, A. (2016b). *Paradigma, Prinsip dan Metode Penafsiran Kontekstual atas al-Qur'an*. (L. I. N. Fina, trans.). Yogyakarta: Lembaga Ladang Kata.

- Saussure, F. de. (1988). *Pengantar Lingiustik Umum* (R. S. Hidayat, trans.). Yogyakarta: Gadjah Mada University press.
- Vansina, V. (2014). *Tradisi Lisan Sebagai Sejarah* (A. Reza & Dkk, trans.). Yogyakarta: Ombak.
- Zaid, N. H. A. (2003). *Teks Otoritas Kebenaran* (S. Dema, trans.). Yogyakarta: Lkis Yogyakarta.
- Zaid, N. H. A. (2013). *Tekstualitas al-Qur'an* (K. Nahdliyyin, trans.). Yogyakarta: LKiS Yogyakarta.



Qatar Crisis and Saudi Hegemony: a Political Sociology View

Budi Kurniawan

Universitas Sebelas Maret, Surakarta, Indonesia

budi@sociologist.com

Abstract

Since 2017, Qatar was blockaded by land, sea and air led by Saudi Arabia and followed by several arab country. These measures commonly are viewed as a biggest rift in middle east sunni groups especially in the GCC. There are many factors, include riyadh demand doha to cut ties with muslim brotherhood and other 'sectarian groups'. On the other hand, doha-based media network, al Jazeera, with its coverage of the Arab Spring and its criticism of the authoritarianism in Middle East, was also facing a closure threat. This paper is trying to explain the power contestations between Qatar and the Saudi Led Coalition from the perspective of political sociology. How this political dispute can affect beyond the political landscape of the gulf, such as in society, even until family relations are affected. This paper using library research method by analyzing secondary data and then analyzed with AGIL Perspectives or parsonian view. This paper also adresses the future of this crisis and give a solution from parsonian perspective.

Keywords: Qatar Crisis, Saudi Hegemony, Political Sociology

Introduction

Qatar crisis characterized by the severance of diplomatic relations and the embargo is one of the biggest rift in the history of the Sunni alliance in the Middle East which is accommodated in the GCC. Saudi Arabia, The United Arab Emirates, Bahrain and Egypt that followed the country the Maldives, Yemen, and Libya factions broke with Qatar and imposed an economic embargo.

Airline, sea, and land from Qatar toward boycotting country and otherwise closed. The only landline connected to Saudi Arabia closed. Four main actors in this boycott, namely Saudi Arabia, The United Arab Emirates, Bahrain, and Egypt has accused Qatar becoming a haven for terrorists who pose a threat to the country quartet. They have themselves also termed as the Anti-Terror Quartet (ATQ). Qatar firmly and repeatedly rejected the allegations.

Termination of a sudden shock that would give effect to the citizens of Qatar who live in countries that boycott and expatriate residents of Qatar. Termination of which occurred on June 5, 2017, coincide when the month of Ramadan, resulting food shortages at the supermarket and adversely affect investment in Qatar. Turkey and Iran to quickly provide food assistance to Qatar. Qatar depends on the supply of food coming from Saudi Arabia. When landline only with closed Saudi Arabia, Qatar automatic necessarily have to seek other supply sources. In addition, citizens of Qatar are located in the boycott country called upon within 14 days in order to leave the country.

In the case of boycotts by Saudi-led quartet against Qatar, various parties voiced various sounds and calls. President of the United States, Donald Trump, visiting Saudi Arabia month before the boycott, originally sided with Saudi. But then Trump trying to facilitate for dialogue. Secretary of State for the United States Rex Tillerson called on the parties involved in the conflict to use the path of dialogue in resolving the problem. Turkish President, Recep Tayyip Erdogan, called for dialogue between the parties in conflict and said that the boycott is contrary to Islamic values.

List of demand was given to Qatar and Qatar said it is unacceptable because violated international law and the sovereignty of the country. Noncompliance of Qatar of these requests viewed in Saudi-led quartet as a threat to regional security. But for Qatar, this boycott is not only related to politics. This boycott affects up personal relations between nations communities. The impact is felt in family relationships between states, education, logistics, to the profound memory that can not be forgotten as a result of this boycott.

This paper describes the sociological perspective of Qatar political crisis. Political sociology is one of the sub-discipline of sociology that study the relationship between society and politics that affect each other. This paper attempts to answer how people become victims of a power play in the region and emerge as an independent foreign policy maker in the middle east.

Theoretical Framework

This paper uses AGIL analysis in explaining the crisis of Qatar and Saudi hegemony in this case. AGIL is a sociological analysis tool that has the main purpose to perpetuate conservatism. In the sense of the word, AGIL principled adherence implementation of the values that have become the consensus and how to keep it still run in a society. AGIL concept is the development of structural functionalism theory to put forward four absolute prerequisite that must be satisfied by any society, group or organization (Ritzer, 1992). If no, then the social system can not survive and must be ended. Each social system from big countries, to the inner family (nuclear family) facing four problems that need to be addressed in order not to disappear. The function of the four requirements Parsons is defined as an activity that is directed towards meeting the needs or the needs of a system. Fourth functional requirements are as follows.

Adaptation, so that people can survive they must be able to adapt to the environment in order to suit environmental change in order to fit with the community. Adaptation refers to the necessity for the system to deal with social systems environment. Goal, namely a system should be able to set goals and strive to achieve the goals that have been formulated. Preferred destination here is not the individual's personal goal, but the common goal of the members of the social system. Integration, the people must govern the relationship between components in order to function optimally. Socializing has a very high integrative power in maintaining social control and the family unit. Integration refers to the requirement for a minimum level of solidarity so that members will be willing to cooperate and avoid conflict damage.

Latency, or the selection of the patterns that already exist (pattern maintained), namely that every society must maintain, improve, both individual motivation and cultural patterns that create and maintain motivation. Latency refers to the need to maintain the basic values and norms that are shared by members of society.

Method

The method used in this study is qualitative descriptive. Data was collected using library research. Data analysis technique is interactive qualitative analysis, which explains the findings and relevance with the theoretical framework used by the author.

Result and Analysis

Qatar Crisis: Demand and Dispute

Saudi-led quartet handed 13 Qatar's request to be fulfilled within 10 days to end the boycott. Thirteen of these requests by Qatar unreasonable and violates the country's sovereignty. Here are thirteen requests given to Qatar.

1. Scale back diplomatic relations with Iran and close the Iranian diplomatic mission in Qatar, expel the Iranian Revolutionary Guards and cut off military and intelligence cooperation with Iran. Trade with Iran must comply with US and international sanctions in a way that does not endanger the security of the Gulf Cooperation Council.
2. Immediately close the military base of Turkey, which is currently under construction, and to stop military cooperation with Turkey in Qatar.
3. Cut ties with all the "terrorist organization, sectarian and ideological," especially the Muslim Brotherhood, ISIS, al-Qaeda, Fateh al-Sham and Hezbollah. Officially declared that these parties as a terror group as announced by Saudi Arabia, Bahrain, UAE and Egypt, and approve all the update of this list in the future.
4. Stop all of funding for individuals, groups or organizations that have been labeled as terrorists by Saudi Arabia, UAE, Egypt, Bahrain, the United States and other countries.
5. Submit "terrorist leaders", fugitives and individuals who sought Saudi Arabia, UAE, Egypt, and Bahrain to their home countries. Freeze their assets, and provide the desired information regarding place of residence, movement and their finances.
6. Shut down Aljazeera and its affiliated stations.
7. Stopping intervention internal relations of state sovereignty. Stop giving the nationality of the fugitive Saudi Arabia, UAE, Egypt, and Bahrain. Revoke the citizenship of Qatar for citizens who violate the law in these countries.
8. Pay for repairs and compensation for loss of life and other financial losses caused by the policy of Qatar in recent years. The amount will be determined after coordination with Qatar.
9. Straighten military policy, political, social and economic Qatar with Saudi and other Gulf states, as well as economic issues, according to the agreement reached in 2014 with Saudi Arabia.
10. Stop communication with the political opposition in Saudi Arabia, UAE, Egypt and Bahrain. Qatar handed over the dossier on contacts and support for opposition groups, as well as submit the relevant details of their personal information and Qatar support given to them.

11. Closing all news agencies are funded directly and indirectly by Qatar, including Arabi21, Rassd, Al Araby Al Jadeed, Mekameleen and Middle East Eye (MEE), etc.
12. Approve all requests within 10 days after the list was given to Qatar, or this list will become invalid.
13. Approved the monthly compliance audit in the first year after approving the request, followed by an audit of four months in the second year, and the annual audit in 10 years thereafter.

Qatar refuted all the allegations made by the Boycotting countries. Qatar Believes that such an act of isolation is in violation of international law and principles. Qatar also stated that it is a violation of its sovereignty by its neighbors. Qatar has refused to submit before the will of the Boycotting countries and has refused to accept the conditions laid down by the Boycotting quartet. Thus, the situation has resulted in a stalemate (Pradhan, 2018). Saudi Arabia has failed to demonstrate willingness to discuss its own ties to armed Syrian militant groups closely linked to al-Qa'ida and ISIS, insisting that the root of all evil was Qatar support of Syria, Libya, Yemen, and Iraq. The call for the payment of reparations serves to Reinforces the impression that the demands of Qatar's neighbors are designed to put it in a position of weakness is unacceptable (Zafirov, 2017)).

Conflicts between Qatar with other Arab countries not just happen. It is judged by the accumulation objection Arab countries against foreign policies Qatar different major foreign policy led Saudi Arabia and the UAE. Qatar to develop the principle of faith-based diplomacy that became his trademark compared to other Arab countries (Fahy, 2018). Qatar also has an important role in providing assistance to Palestine (Zureik, 2017).

Reports in Saudi newspapers regarding a Saudi proposal to build a canal along itsmborder with Qatar to turn Qatar into an island are a reflection of anger in Saudi decision-making circles. Qatar has taken a morally and legally upright position and has been looking for support from its other neighbors and the US. Kuwait and Oman have been trying to bring the warring neighbors to the negotiating table, but without much success, as of now (Pradhan, 2018).

Economic and social achievements attained by Qatar is also one important aspect that makes the neighbors do not like it as well as the independence of foreign policy. Qatar has initiated liberalization measures and democratic reforms (Rathmell & K, 2000; Yetim, 2014). Brannagan and Guilianotti (2018) describe Qatar success in pursuing a new, high-profile image as an ambitious, pioneering and vital actor in international affairs. In 2010, the state of Qatar Became the smallest,

and the first-ever Middle Eastern country to win the rights to hold the Fédération Internationale de Football Association (FIFA) World Cup (to be staged in 2022).

Then, in 2011, Al Jazeera, the state-funded international news broadcaster, won the Royal Television Society's "2012" News Channel of the Year 'award for its coverage of the Arab Spring. In 2015, the state-sponsored Qatar Investment Authority Became the majority shareholder in the UK property developer of the Canary Wharf Group, adding to its growing portfolio of high-status assets, the which already included Barclays, Miramax Films and Royal Dutch Shell.² And in 2017, the state-owned Qatar Airways was named 'the world's top airline' in the annual Skytrax World airline Awards for its high levels of passenger 'service excellence'.

In this Qatar crisis, a public relations war becomes noteworthy. This relates to the formation of public opinion for or against the blockade against Qatar. Qatar owns Al Jazeera, while Saudi led quartet has al arabiya media and sky news arabiya who have contributed to trigger the occurrence of this blockade.

Director of Saudi American Public Relation Affairs Committee (SAPRAC), Salman al-Ansari, said controversial statements that lead to such a call for a coup de etat to the regime of Qatar. They said in twitter, referring to the Emir of Qatar that regarding your taking the side of the extremist Iranian government, and Salman view as insulting of the custodian of the two holy mosques, He want to remind the Emir that Mohamed Morsi did the same thing and ended up isolated and Imprisoned.

Qatar Crisis and Society: AGIL Perspective

Adaptation (Affecting Economic Institutions)

In this point, the adaptation function is largely Referred to economic institutions. Qatari Suddenly economics is immediate after the blockade was not strong. One example is Qatar Airlines, Qatar Airways, suffered a loss of QR252m (\$ 69 billion). But after passing days of blockade, the Qatari economics looks resilience and self-reliance. Although Qatar is one country that has the highest GDP in the world and the economy of Qatar has sufficient financial reserves to make it survive, but the lack of food and other essential items can interfere with daily life. It makes Qatar perform stronger economic cooperation with Turkey and Iran amid blockade. Investigating Also Qatari government act that attempt to harm the Qatari economics especially in financial investment.

In January 2019, Qatar withdrew from the Organization of Petroleum Exporting Countries (OPEC). OPEC itself no longer possesses the potent political

and economic influence it projected in the 1970s (Strategic Comment, 2019). Despite the Qatari government denies that the reason is Because The economic boycott, there is Speculation that this action is representing defiants from Saudi hegemony.

Goal Attainment (Affecting Political Institutions)

Political institution with its authority have function on goal Attainment in a society. On the context of Qatar Crisis, Political Institution have bigger impact than otehr social institution. This institution produce a consensus or law that force of social institutions to adapt with it. Political institution is represented with the government and law enforcement. On this crisis, the blockading countries attempt to politicise law. This can be seen on Bahraini and Emirati new law on banning for sympathizing Qatar.

The punishment is Imprisonment for 15 years and a minimum fine of at least 500,000 dirhams (£ 105.446; \$ 136.115). UAE Attorney-General Hamad Saif al-Shamsi said that the Strict and firm action will be taken against anyone who shows sympathy or any form of bias towards Qatar, or against anyone who objects to the position of the United Arab Emirates, whether it be through the means of social media, or any type of written, visual or verbal form (H & Sayegh, 2017).

Then Bahrain declared it a crime, punishable by Imprisonment of up to five years and a fine, to show “sympathy or favoritism” to Qatar or to object in any way to Bahrain’s decision to break relations and impose economic and border restrictions on the neighboring Persian Gulf country (Karen DeYoung, 2017, Washington Post)

Latency (Affecting Family Institutions)

Doha International Family Institute in 2018 published a reprot entitled The Impact of the Blockade on Families in Qatar. This study provided a closer look at the daily challenges and conflicts that have arisen as a result of the blockade and its impact on families living in Qatar. There is found that the effects of this siege on families are countless and complex. The social, psychological, medical, and educational aspects of families’ lives have all been tested by challenges to which these families must now confront and adapt. Yet, families remain in a state of shock and are still suffering when it comes to adapting and co-existing with the new situation imposed by the blockade (Doha International Family Institute, 2018).

Adaptation may take time while appropriate strategies to achieve this are developed. Among its direct negative effects are family fragmentation, loss of access

to relatives, and estrangement from relatives. Addressing this requires psychosocial counseling and treatment tailored for the sensitivity of the situation, which may not always be available without adequate cultural training for the providers of these services.

While families face these challenges, there is also have seen many of them demonstrating wisdom and resilience, working hard to adapt and rely on each other. Some institutions have provided extensive support, such as the National Human Rights Committee or the hotline provided by the Aman Protection and Social Rehabilitation Center, which provides expert opinions on what is necessary and what can be done to move forward.

While some families face health/psychological problems as a result of not being able to see their relatives, others face financial or educational challenges that are difficult to address. However, families have said they remain hopeful and patient despite everything. Some questions remain unanswered as there are no immediate signs that the blockade against Qatar will end soon. The long-term impact of the blockade remains difficult to assess, requiring further research and investigation.

Integration (Affecting Religious and Cultural Institutions)

Religious and cultural institutions play a role in maintaining the integration in order to remain within a society. Religious and Cultural Institutions have been influenced by adaptation to the norms issued by the political institutions. tangible impact for the community. This is reflected in in the case of politicization of Hajj and politicization of religion made by both sides of the country. The parties to a conflict to use religious institutions as a bargaining position that could not be ignored. Various agencies and stakeholders issued statements and recriminations in the politicization of this religion. not only that, religious practitioners or religious leaders took part in the conduct of political legitimacy from both sides.

The International Committee for Observing Hajj Administration has condemned Saudi Arabia's ban on Qatari and Syrian citizens performing the pilgrimage (Middle East Monitor, 2018a). The Saudis have prevented Syrians from performing the Hajj for seven years, and Qataris for the second year running, for what are said to be purely political reasons. The committee called for the participation of other organization's and Islamic governments in administering the Hajj given Riyadh's alleged lack of transparency in the role. On similar case, Endowment Ministry of Qatar has called on Saudi Arabia to remove all obstacles placed on Qatari citizens who want to perform Umrah (pilgrimage) during the holy month of Ramadan. The ministry said that direct flights from Qatar to Saudi

Arabia are still banned and the only seaport between the two countries is also closed. Meanwhile, Saudi Arabia does not allow the organizers of Umrah journeys to enter the Kingdom to make arrangements for their clients, as organizers from other countries are allowed to do.

Ani Zonneveld, president of Muslims for Progressive Values, a US-based nonprofit organization said that Muslims should boycott hajj, because to do so only feeds the regime. She referring to the devastation and starvation of the Yemeni people and claiming that hajj indirectly empower the very regime that has imprisoned many women and human rights advocates. (Middle East Monitor, 2019)

Ayed Al-Qarni, a Saudi scholar with 12 million followers, declared that “our religion, our nation, our leaders and our people are a red line that cannot be crossed; gambling with those things is not acceptable,” as if Qataris belonged to an alien religion. Around 200 descendants of Sheikh Mohammed bin Abdul Wahab, Wahhabism’s founder, issued a statement in the Saudi newspaper Okaz asking Qatari rulers to drop the name of Abdul Wahab from Qatar’s main mosque. Demand that seem ridiculous, that the mosque was opened in 2011 and they hadn’t objected to the decision then. Ali Gomaa, a former grand mufti of Egypt, dropped an Islamic bombshell by predicting the destruction of Qatar within two years (Middle East Monitor, 2017).

Qatar has accused Saudi Arabia of barring its citizens from this year’s Hajj, something Riyadh denies, saying a diplomatic dispute is not stopping Qataris from making the pilgrimage to Mecca. Although 1,200 Qataris are eligible to perform the Hajj under a quota system, Qatar says it has become impossible to get permits, blaming the campaign by Saudi Arabia, the United Arab Emirates, Bahrain and Egypt to cut trade and diplomatic ties with the country. Abdullah Al-Kaabi as Qatar National Human Rights Committee said that Saudi Arabia had shut down an electronic system used by travel agencies to obtain permits for pilgrims from Qatar. Saudi Arabia has said Qatari pilgrims can arrive on any airline other than Qatar Airways (Middle East Monitor, 2018b).

On 7 June 2017, the FPPMS (The Forum for Promoting Peace and Democracy) make a statement, said that The Forum has followed with extreme unease the activities of the Qatari government in ripping apart Arab ranks, rebelling against the Gulf family, and insulting the generous faith of Islam by supporting terrorist groups, inciting political instability in safe countries, and inflaming sectarian conflict. This has led to remedial efforts by the countries of the Gulf Cooperation Council and several Arab and Islamic countries to limit the evil that stems from the actions of the Qatari government that aim at demolishing the

foundations of stability and security in the region. The sign that it was coordinated quickly after the blockade emerged. Firstly, it was issued less than 48 hours after the surprise announcement of the boycott. Secondly, its highly-charged language is so well-aligned with UAE foreign policy that it doesn't resemble the deliberations of an independent scholarly body. Finally, and most revealingly, the statement appeared on the UAE's state-owned Emirates News Agency, before its publication by the forum (Al-Azami, 2017).

Under the present political system, the Saudi government has absolute control over who can and cannot perform Hajj or Umrah, the lesser pilgrimage. Those calling for Vaticanisation argue that if Makkah and Madinah are meant for all Muslims, then nobody should be excluded from visiting them. The only solution, they say, is that the two cities must be freed from Saudi sovereignty (Fakude, 2018). The Saudi official warned that the attempt to internationalisation of holy sites can be viewed as a declaration war with the kingdom. He explained that the whole world recognises the Kingdom's great efforts to serve Muslim pilgrims (Middle East Monitor, 2018c).

In a move which many have described as further proof that Saudi is normalisation relations with israel, Sheikh Abdullatif Bin Abdulaziz Al-Sheikh said that The state of Israel has not banned Muslim pilgrims from coming to the Kingdom of Saudi Arabia to take part in their religious obligation, however one of the countries, have banned pilgrims from travelling (Middle East Monitor, 2018d).

After Saudi Arabia, UAE, and Bahrain ordered their citizens to leave Qatar, students and visiting scientists had to pack their bags, along with Qataris in the blockade countries. Scientists in the emirates could face jail time and fines if they show sympathy for Qatar, creating "an environment of fear," says one Doha-based U.S. scientist. Even without a directive to halt collaborations, UAE's ban on money transfers from Qatar complicates efforts to pay some of the grants, a Qatar Foundation official says (Kaiser, 2017).

Conclusion

This paper conclude that economic boycott led by Saudi Arabia, The UAE, Bahrain, and Egypt have complicated effect on its society. There are some issues that must be concern of the parties involved in this conflict, to immediately fixed because it related to gassroot issues such as interstate family connection. Qatar crisis and Saudi Hegemony can be viewed in other disciplinary studies and can be developed into another complexed studies.

References

- Al-Azami, U. (2017). Gulf Crisis: How autocrats use religious scholars against Qatar.
- Brannagan, P. M. & G. R. (2018). The soft power–soft disempowerment nexus: the case of Qatar. *International Affairs*, 94(5). <https://doi.org/10.1093/ia/iiy125>
- Doha International Family Institute. (2018). *The Impact of the Blockade on Families in Qatar*. Qatar: Hamad Bin Khalifa University Press.
- Fahy, J. (2018). International Relations and Faith-based Diplomacy: The Case of Qatar. *The Review of Faith & International Affairs*, 16(3). <https://doi.org/10.1080/15570274.2018.1509279>
- Fakude, T. (2018). The khashoggi case leads to calls for the vaticanisation of makkah and madinah.
- H, W. S., & Sayegh, A. (2017). UAE bans expressions of sympathy towards Qatar: media.
- Kaiser, J. (2017). Qatar's science suffers under arab blockade.
- Middle East Monitor. (2017). Pulpit politics how saudi clerics complicated the gulf crisis.
- Middle East Monitor. (2018a). Hajj Observation Committee Condemns Saudi Ban On Qataris And Syrians.
- Middle East Monitor. (2018b). Qatar accuses saudis of barring hajj pilgrims riyadh says untrue.
- Middle East Monitor. (2018c). Saudi official israel better to pilgrims than muslim countries.
- Middle East Monitor. (2018d). Saudi official rejects politicisation of hajj.
- Pradhan, P. K. (2018). Qatar Crisis and the Deepening Regional Faultlines. *Strategic Analysis*, 42(4). <https://doi.org/DOI: 10.1080/09700161.2018.1482620>
- Rathmell, A., & K, S. (2000). Political reform in the Gulf: the case of Qatar. *Middle Eastern Studies*, 36(4).
- Yetim, M. (2014). State-led Change in Qatar in the Wake of Arab Spring: Monarchical Country, Democratic Stance? *Contemporary Review of the Middle East*, 1(4). <https://doi.org/DOI: 10.1177/2347798914564847>
- Zafirov, M. (2017). The Qatar Crisis—Why the Blockade Failed. *Israel Journal of Foreign Affairs*. <https://doi.org/10.1080/23739770.2017.1382072>
- Zureik, E. (2017). Qatar's humanitarian aid to Palestine. *Third World Quarterly*. <https://doi.org/10.1080/01436597.2017.1392087>



**Penafsiran Ayat-ayat Antropomorfistik, Solusi
terhadap Penafsiran Mujassimah:
Studi Kitab *Al-Qur'ān fi Tafsīr Al-Mīzan* karya
Muhammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i**

Siti Halimah

Sekolah Tinggi Filsafat Islam Sadra, Jakarta, Indonesia

halimah4612@gmail.com

Abstrak

Penafsiran ayat-ayat antropomorfistik yang dijelaskan secara harfiah, terlalu literal dapat menimbulkan pandangan mujassimah dan itu adalah problem karena Tuhan dibatasi oleh pembatasan fisik. Sebaliknya, penafsiran yang terlalu bebas atau terlalu rasional juga menjadi masalah, karena keluar dari koridor redaksi ayat. Untuk menjelaskan ayat-ayat antropomorfistik tersebut dibutuhkan penafsiran yang menggunakan takwil yang berpijak pada makna zahir ayat. Adapun penelitian ini dilakukan untuk menelaah ayat-ayat antropomorfistik berdasarkan Tafsir Al-Qur'an fi Tafsir Al-Mizan karya Ṭabāṭabā'i. Penelitian ini bersifat kualitatif dan menggunakan metode tematik tokoh. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui penafsiran Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i tentang ayat-ayat antropomorfistik dalam Tafsir Al-Mizan dan juga untuk mengetahui metodologi yang digunakan Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'i dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfistik Tuhan. Penelitian ini menunjukkan bahwa dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfistik, Ṭabāṭabā'i menafsirkan dengan metode tahlili dan secara sistematis, Ṭabāṭabā'i menjelaskan ayat-ayat antropomorfistik dengan menyebutkan kinayah, siyaq atau konteks ayat dan menjelaskan munasabah ayat yakni metode qur'an bil qur'an dalam sebagian besar ayat-ayat antropomorfistik dengan ayat-ayat yang berkaitan. Secara pemikiran, dengan konsisten Ṭabāṭabā'i menjelaskan dari makna hingga

menuju batin ayat tersebut. Hal ini sesuai dengan pemikiran Ibn Arabi. Tafsir Al- Mīzan bercorak multi tafsir, yaitu mencakup corak berbagai ilmu, baik teologi, sufistik maupun filsafat.

Kata Kunci: Ayat-Ayat Antropomorfistik, Mujassimah, Penafsiran

Abstract

Anthropomorphic verses case which is explained literally, too literally so as to cause a miraculous view that is a problem because God is limited by physical limitations. Conversely, interpretation that is too free / too rational is also a problem, because it comes out of the corridor editorial verse. So, to explain the anthropomorphic verses requires interpretation that uses takwil based on the meaning of zahir verse. The research was carried out to review the anthropomorphic verses based on the interpretation of Ṭabāṭabā'ī in the Tafsir Al-Mīzan. This research is qualitative in nature and uses descriptive-analytic method. This study aims to determine the interpretation of Ṭabāṭabā'ī about anthropomorphic verses in Tafsir Al-Mīzan. This research is qualitative and uses a thematic method of figures. This study aims to determine the interpretation of Ṭabāṭabā'ī about anthropomorphic verses in Tafsir Al-Mīzan and also to find out the methodology used by Muḥammad Ḥusayn Ṭabāṭabā'ī in interpreting anthropomorphic verses in Tafsir Al-Mīzan. This research uses the thematic method of character. This research shows that in interpreting anthropomorphic verses, Ṭabāṭabā'ī interprets the tahlili method and systematically, Ṭabāṭabā'ī explains anthropomorphic verses by mentioning the kinayah, siyaq or context of the verse and explaining the verses of the verse namely the qur'an bil qur 'method and in most anthropomorphic verses with related verses. Ideally, Ṭabāṭabā'ī consistently explains from the meaning to the inner verse. This is in accordance with Ibn Arabi's thoughts. Tafsir Al-Mīzan has a multi-interpretation style, which includes various sciences, both theological, sufistik and philosophical.

Keywords: Anthropomorphic verses, mujassimah, interpretation

Pendahuluan

Al-Qur'an adalah wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad saw, dan sebuah pedoman bagi seluruh umat manusia (Departemen Agama RI, 2004, hal. 2). Pedoman disini berarti bahwa Al-Qur'an mengandung nilai-nilai penting, seperti ilmu akhlak, fiqih, tauhid dan lain-lain. Dalam memahami nilai-nilai tersebut perlu adanya pengkajian yang mendalam agar bisa dipahami sesuai dengan kaidah al-Qur'an yang berlaku. Khususnya ajaran tauhid perlu dipahami dengan benar. Seperti yang dikatakan M. Yunan Yusuf, bahwa dalam ajaran tauhid, islam mengajarkan dengan jelas tentang keesaan Allah dan menghadirkan suatu konsepsi bahwa Tuhan itu terhindar dari antropomorfistik dan mitologistik (ajaran tentang

mitos/dewa kayangan) (Yusuf, 2014, hal. 16). Pernyataan ini juga didukung dengan adanya beberapa ayat dalam al-Qur'an yang menegaskan bahwa Allah itu Esa dan tidak ada yang menyerupainya, seperti dalam QS. Al-Ikhlās:1-4, "Katakanlah: 'Dialah Allah, Yang Maha Esa, Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu. Dia tiada beranak dan tiada pula diperanakkan, dan tidak ada seorang pun yang setara dengan Dia'." Dan QS. Asy-Syūrah(42):11, "(Dia) Pencipta langit dan bumi. Dia menjadikan bagi kamu dari jenis kamu sendiri pasangan-pasangan dan dari jenis binatang ternak pasangan-pasangan (pula), dijadikan-Nya kamu berkembang biak dengan jalan itu. Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia, dan Dialah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat."

Meski telah ditegaskan dalam al-Qur'an tentang ketauhidan Tuhan, akan tetapi masih terdapat pernyataan yang bertolak belakang dengan ayat di atas. Seperti adanya kata atau kalimat dalam ayat-ayat al-Qur'an yang seolah-olah mendeskripsikan bahwa Allah memiliki sifat atau melakukan suatu perbuatan seperti manusia, yang disebut dengan ayat-ayat antropomorfistik Tuhan. Sebenarnya hal ini bukanlah masalah, karena pada dasarnya ayat al-Qur'an terdiri dari dua macam, yaitu ayat muhkamat dan mutasyabihat. Seperti yang ditegaskan dalam QS. Ali Imran (3):7, "Dia-lah yang menurunkan Al Kitab (Al Qur'an) kepada kamu. Di antara (isi) nya ada ayat-ayat yang muhkamat itulah pokok-pokok isi al Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyabihat...". Adapun ayat-ayat antropomorfistik Tuhan adalah bagian dari ayat mutasyabihat yang perlu dijelaskan secara mendalam.

Adapun permasalahannya ketika terdapat kaum mujassimah yang menjelaskan ayat-ayat antropomorfistik. Mujassimah adalah kelompok yang berpandangan bahwa Tuhan memiliki fisik, yang dipelopori oleh Dawud al-Jawaribi, ia berkata, "Tuhan adalah jisim, daging, dan darah. Dia mempunyai anggota tubuh, seperti dua tangan dan dua kaki, kepala dan lidah, dua mata dan dua telinga. Meskipun demikian, Dia adalah sebuah jisim yang berbeda dengan jisim-jisim lainnya." (Syahrastani, 2004, hal. 166).

Dalam realitas zaman sekarang pun masih ada penafsiran yang mengarah pada kaum mujassimah. Abu Isma'il Muslim al-Atsari menyatakan bahwa, 'Allah Azza wa Jalla itu Maha Tinggi. Dia berada di tempat yang tinggi, di atas langit, di atas 'arsy-Nya. Sebagian ulama juga mengatakan, "Di dalam al-Qur'an terdapat seribu dalil atau lebih yang menunjukkan bahwa Allah Maha Tinggi di atas seluruh makhluk-Nya dan bahwa Dia berada di atas seluruh makhluk-Nya' dalam (Majmu' Fatawa Ibnu Taimiyah 5/121)', 'Arsy secara bahasa artinya singgasana; kursi tempat duduk raja. Adapun 'arsy Allah Azza wa Jalla, sebagaimana ditunjukkan oleh dalil-dalil, adalah tempat duduk yang dimiliki kaki-kaki, dipikul oleh para malaikat, dan 'arsy itu seperti kubah di atas alam, dan merupakan atap seluruh makhluk (Atsari,

2016). Abu Isma'il Muslim al-Atsari juga menyatakan bahwasanya pendapat yang menganggap bahwa Allah berada dimana-mana, bertentangan dengan al-Qur'an, hadist dan ijma' para ulama salafi. Karena yang termasuk dimana-mana berarti mempersepsikan bahwa Allah berada di tempat-tempat yang kotor dan najis.

Permasalahan di atas merupakan penafsiran yang cenderung mendeskripsikan Tuhan bersifat fisik. Hal ini menimbulkan perbedaan pendapat di kalangan ulama dalam menjelaskan ayat-ayat mutasyabihat sifat/antropomorfistik Tuhan. Di antaranya sebagian ulama menjelaskan secara tekstual dan mengembalikannya makna takwilnya kepada Allah, seperti ulama salaf yang berpandangan mufawwiḍah. Adapun dalilnya, dari Aisyah ia berkata: "Rasulullah saw. Membaca ayat ini 'huwalladzi anzala 'alaikal kitab' sampai dengan 'ulul albab', kemudian berkata: "apabila kamu melihat orang yang mengikuti ayat-ayat mutasyabihat mereka itulah yang disinyalir oleh Allah, maka waspadalah terhadap mereka" (Anṣōri, 2013, hal. 139).

Adapun contoh penafsirannya dari golongan mufawwiḍah, berasal dari Imam Asy-'ari. Ia menjelaskan tentang tangan dan genggaman Allah dalam firman Allah, Allah berfirman: "Hai iblis, apakah yang menghalangi kamu sujud kepada yang telah Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku. Apakah kamu menyombongkan diri ataukah kamu (merasa) termasuk orang-orang yang (lebih) tinggi?". (QS. Sad (38):75). Seperti yang dikutip oleh Rami Awang dalam Usul Ahlu al-Sunnah wa al-Jama'ah, bahwa Al-Asy'ari menyatakan,

Telah bersepakat (Ahli Sunah) bahwa sesungguhnya Allah Azzawajalla mendengar dan melihat, dan bagi Allah SWT itu ada dua tangan yang senantiasa terbuka. Dan bahwa bumi seluruhnya dalam genggaman Allah pada hari kiamat sementara langit dilipat dengan tangan kanan-Nya, tanpa melakukan takwilan yang berlebihan, dua tangan Allah tidak boleh diartikan dengan nikmat-Nya. Sesungguhnya telah menunjukkan yang demikian itu akan kemuliaan-Nya kepada Adam yang dijadikan dengan tangan-Nya dan menghinakan iblis karena tidak mau bersujud kepada apa yang telah dimuliakan-Nya, seperti dalam firman-Nya QS. Sad(38):75. (Awang & Roslan, 2017, hal. 130).

Seperti yang dijelaskan dalam Al-Milal wa Al-Niḥal, beberapa tokoh masa awal begitu melebih-lebihkan eksistensi sifat-sifat tersebut hingga mereka menyamakan Tuhan dengan sifat-sifat makhluk (mujasssimah/musyabbihah). Sebagian lagi membatasi diri pada sifat-sifat operatif, Al-Asy'ari termasuk dalam kelompok masa awal yang meyakini bahwa Allah tiada memiliki sekutu dan tiada yang serupa dengan-Nya, yang telah ditunjukkan tanpa ada keraguan (Tawaquf) (Syahrastani, 2004, hal. 147).

Ayat-ayat antropomorfistik juga ditafsirkan secara harfiah oleh salah satu tokoh Nusantara, yaitu Mahmud Yunus dalam kitab Tafsirnya yang berjudul Qur'an Al-Karim pada QS. Al-Fath (48):10. Sama halnya dengan Al-Asy-'ari, Mahmud Yunus juga cenderung dengan pandangan mufawwiḍah. Adapun tafsirannya,

“Orang-orang yang bersetia teguh dengan Nabi Muḥammad (yaitu bahwa mereka akan menolongnya dan mempertahankan agama yang dibawanya dengan harta dan jiwa), maka sebenarnya mereka bersetia dengan Allah, karena Nabi Muḥammad itu hanya semata-mata utusan-Nya. Mereka berjabat tangan dengan Nabi Muḥammad, sebagai menguatkan setia itu, maka seolah-olah tangan Nabi Muḥammad yang di atas tangan mereka itu, ialah tangan Allah. (Allah Maha Suci dari tangan seperti manusia). Sebab itu adalah maksudnya, bahwa bersetia dengan Nabi Muḥammad itu ialah seperti bersetia dengan Allah. Oleh sebab itu wajiblah mereka menepati setia itu dengan sepenuh-penuhnya” (Firdaus, 2014, hal. 758).

Sedangkan kaum khalaf memilih untuk menakwilkan ayat-ayat antropomorfistik. Kaum khalaf berargumen bahwa ayat al-Qur'an bisa ditakwilkan dengan cara ilmu-ilmu tertentu. Hal ini karena kaum khalaf meyakini bahwasanya huruf wawu pada kata warrāsikhūna dalam QS. Ali Imran (3):7 adalah wawu sebagai huruf 'athaf). Sehingga menimbulkan pernyataan bahwa ayat-ayat mutasyabihat itu bukan hanya dikembalikan kepada Allah, orang-orang yang dalam ilmunya (arrāsikhūna fi 'ilmi) juga bisa menakwilkan ayat-ayat mutasyabihat (Kerwanto, 2018, hal. 242). Anṣori mengutip pendapat an-Nawawi, dalam Syarh muslim-nya ia menyatakan: “inilah pendapat yang paling shahih, karena tidak mungkin Allah menyeru kepada hamba-hamba-Nya dengan sesuatu yang tidak dapat diketahui maksudnya oleh mereka.” (Anṣori, n.d, hal. 139). Ayat-ayat antropomorfistik harus ditakwilkan dengan penggunaan bahasa yang pas dan sesuai dengan sifat-sifat keagungan dan kesempurnaan Allah swt. Maka menurut pendapat ini, kata yadullah (misalnya) harus ditakwilkan menjadi kekuasaan Allah, ma'akum ditakwilkan menjadi kebersamaan dalam ilmu dan muraqab-Nya. Dan begitu seterusnya. Salah satu contoh penafsirannya, seperti penafsiran Az-Zamakhsyari dari kalangan Mu'tazilah, dijelaskan bahwa,

Tangan Allah, Allah itu suci dari anggota badan, dari sifat jism. maka maknanya: Keterangan: bahwa kontrak perjanjian dengan Nabi sama halnya kontrak dengan Tuhan tidak berbeda di antara mereka, karena Yang Mahakuasa mengatakan, barang siapa yang mematuhi Rasul, maka ia telah menaati Tuhan. Maksudnya: perjanjian/baiat Ridwan, ketika ia jatuh pada dirinya sendiri tidak mengembalikan kerusakan kerusakan hanya kepadanya (Dhofier, 1994, hal. 335).

As-Suyuthi menanggapi perbedaan penggunaan takwil di atas. Bahwasanya jika takwil lebih dekat dari lisan orang Arab, maka takwil tidak diingkari, atau takwil jauh dari lisan orang Arab maka kami berhenti memaknainya dan kami percaya dengan makna-maknanya sesuai dengan bentuk yang diharapkan dan tanzih.” (Umar, 2001, hal. 213–215).

Penafsiran yang mengacu pada lisan Arab, artinya ketika menafsirkan tidak lepas dari makna literalnya akan tetapi dalam keliteralannya itu tetap diizinkan upaya untuk menakwilkan. Tapi penakwilannya harus sesuai koridor literalnya dalam arti tidak keluar dari koridor kebahasaan. Dari permasalahan di atas, penulis mencoba untuk merumuskan terkait bagaimana menjelaskan ayat-ayat antropomorfistik dan metodologi penafsirannya. Adapun dalam penelitian ini, penulis bertujuan untuk mengetahui penafsiran ayat-ayat antropomorfistik Tuhan dalam tafsir Al-Mizan dan metodologi penafsiran Ṭabāṭabā’i dalam menafsirkan ayat-ayat antropomorfistik.

Ayat-Ayat Antropomorfistik, Mujassimah

Meski dalam al-Qur’an tidak terdapat kata antropomorfistik, akan tetapi yang penulis bahas di sini adalah ayat-ayat al-Qur’an yang mendeskripsikan Tuhan dengan gambaran-gambaran yang menyerupai manusia (antropomorfistik). Antropomorfistik merupakan kata yang berasal dari bahasa Yunani yang berarti sifat-sifat manusiawi dari Allah yang dilukiskan dalam Kitab suci, tidak dimaksudkan untuk menciutkan konsep Tuhan ke dalam dimensi dan batas-batas kemanusiaan, akan tetapi justru untuk menjelaskan bahwa Tuhan itu bukan sesuatu dan bukan serupa dengan seseorang. (Lorens, 2002, hal.60). Sedangkan dalam kajian islam, antropomorfistik memiliki keterkaitan arti dengan kata tajassum, tasybih atau mutasyabih (Budhy, 2001, hal. 8). Meskipun demikian Harun Nasution (Nasution, 2012, hal. 137), Aminullah el-Hady, dan sebagainya menggunakan kata antropomorfistik dalam kajian Islam.

Ayat penyerupaan Tuhan dengan karakter kemanusiaan (antropomorfistik) itu bisa bersifat abstrak dan bisa pula bersifat material atau fisik. Yang bersifat abstrak seperti bersemayam, melihat, mendengar merupakan tindakan (nonmaterial) karena menggunakan kata kerja. Sedangkan kata wajhuh, a’yun, yad merupakan kata benda atau bukan tindakan, yang lebih kongkret karena merupakan citra material atau jismiyah. Adapun yang tindakan atau kata tindakan itu mengesankan kejisiman.

Pembicaraan tentang antropomorfistik kaitannya dalam al-Qur’an, menurut beberapa ulama ada gagasan-gagasan. Pertama tentang tasybih dan yang kedua tentang tajassum. Salah satu bentuk tasybih adalah penyerupaan, tapi tajassum

lebih spesifik. Artinya penyerupaan ini memberikan penggambaran-penggambaran yang bersifat fisik atau yang bersifat jism/kemanusiaan. Mengingat definisi dari antropomorfistik itu adalah berhubungan dengan manusia atau kemanusiaan seperti ḥakim, sami', baṣir. Sedangkan tajassum itu fisik, seperti tangan, betis, mata. Jadi, antropomorfistik ini bagian dari tasybih. Tasybih itu ada yang secara umum dan khusus. Secara umum itu contoh yang nonfisik, sami', baṣir, menunjukkan kemakhlukan (antropomorfistik:dalam pengertian agama islam menyerupai makhluk), sedangkan yang tajassum itu yang khusus, fisikal.

Lafaz Allah/Tuhan dalam al-Qur'an terdiri dari dua unsur pembahasan, yaitu adanya penyebutan dengan menggunakan sifat yang mengarah pada aktifitas fi'liyah/kata kerja misalnya maha mendengar (sami'), maha melihat (baṣir), dan sebagainya (Halim, 2012, hal. 149). Adapun dalam penyebutan lain ada pula penyebutan secara isim atau kata benda, seperti tangan, betis, mata, wajah, duduk di singgasana, dan sebagainya. dalam penyebutan inilah yang bisa dinamakan tasybih yang termasuk dalam pembahasan tajassum (Sarinah, 2017, hal. 41).

Ayat-ayat antropomorfistik termasuk dalam kategori mutasyabih al-mufrad. Karena ditinjau dari segi keghoribannya, seperti kata al-yamin, al-yadu (Chirzin, 2003, hal. 74). Ayat-ayat ini dibahas untuk menunjukkan bagaimana mengatasi penjelasan secara harfiah atau tekstual yang dilakukan oleh kelompok musyabbihah. Ada yang merujuk pada al-Qur'an dan hadith dan ada pula dengan menggunakan metode takwil yakni mengungkap makna lain di balik kata-kata ini.

Dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat antropomorfistik yakni yang mengidentikkan bahwa Allah itu memiliki jism, hal tersebut bisa ditemukan dengan adanya kata wajhullah, yadullah, 'ayn, dan sebagainya. Rasyid Ridho mengklarifikasikan ayat-ayat antropomorfistik ke dalam dua kategori, yaitu ayat-ayat tajassum dan ayat-ayat sifat. Ayat-ayat tajassum adalah ayat-ayat yang mengidentikkan bahwa Allah memiliki anggota tubuh. Diantaranya: wajah, yad (tangan), a'yun (mata), s q (betis). Menurut Rasyid Ridho jumlah ayat-ayat tajassum ada 21 ayat sedangkan ayat yang berbicara tentang penyerupaan dari sisi sifat ditemukan sebanyak 13 ayat dalam surat yang berbeda (Athallah, 2006, hal. 93).

Ayat tentang wajah: QS. Al-Baqarah(2):115, QS. Al-An'am (6):52, QS. Al-Ra'd (13):22, QS. Al-Kahf(18):28, QS. Al-Qaṣaṣ (28):88, QS. Al-Rum (30):38, Al-Rahman (55):27, Al-Insan (76):9, QS. Al-Lail (92):19-20. Yad (tangan): QS. Ali Imran(5):26, QS. Al-Hadid (57):29, QS. Al-Mulk (67):1. A'yun (mata): QS. Hud (11):37, QS:Al-Mu'minin (23):27, QS. Al-Thur (52):48, QS. Al-Qamar (54):14. Saq (betis): QS. Al-Qalam (68):42. Al-Janb (Lambung): QS.

Al-Zumar (39):56. Istiwa' (bersemayam): QS. Al-Baqarah (2):29, QS. Al-A'raf (7):59, QS. Yunus (10):3, QS. Al-Ra'du (13):2, QS. Taha (20):5, QS. Al-Furqan (25):59, QS. Al-Sajadah (32):4, Al-Fussilat (41):11, Al-Hadid (57):4. Jā'a dan ityān (kedatangannya): QS. Al-Baqarah (2):210, QS. Al-An'am (6):158, QS. Al-Fajr (89):22.

Dalam menyikapi ayat-ayat antropomorfistik, para ulama berbeda pendapat. Kelompok yang pertama adalah kelompok yang memiliki pandangan musyabbihah. Kelompok ini dipelopori oleh Muhammad Ibnu Karam Abu Abdullah as-Sijistani (Zainuddin, 1996, hal. 57). Musyabbihah yaitu pandangan yang menjelaskan bahwa Tuhan itu memiliki jism sebagaimana makhluknya. Aminullah el-Hady juga membenarkan bahwa kelompok musyabbihah (termasuk kaum mujassimah dan hashwiyah) adalah mereka yang berpandangan bahwa Tuhan mengandung atribut-atribut yang menyerupai apa yang ada pada manusia dan makhluknya. Mereka semula adalah ahl-al-hadith, tetapi kemudian melewati batas-batas keimanan (ushul al-din) (Hady, n.d, hal 107). Secara tegas mereka mengatakan bahwa Tuhan adalah jism, daging, dan darah. Kaum musyabbihah juga menyebutkan bahwa Tuhan adalah lembah dari atas hingga dada-Nya, sedangkan sisa dari-Nya adalah tanah, juga bahwa Dia memiliki rambut yang panjang, hitam dan ikal (Syahrastani, 2004, hal. 166).

Golongan ini beranggapan demikian karena menurut mereka, Allah telah memberikan beberapa sifat kepada diri-Nya dengan sifat-sifat, seperti mendengar, melihat, berkata-kata, memiliki wajah, tangan, kaki, tertawa, senang, marah yang semuanya seperti yang ada dalam diri manusia (Athallah, 2006, hal. 89) (Athallah, 2006, hal. 89).

Metode

Dalam penelitian ini penulis menggunakan metode digunakan metode maudu'i/tematik melalui pengkajian dari penafsiran ayat-ayat antropomorfistik di dalam objek penelitian (Kaelan, 2005, hal. 298). Hal ini lebih efektif dalam menganalisis data, karena setelah melakukan induksi dalam tafsir Al-Mizan, terdapat penemuan yang berbeda-beda ketika penafsir menafsirkan terma yang sama dalam ayat yang satu dengan ayat yang lainnya.

Penafsiran Ayat-ayat Antropomorfistik dalam Kitab *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an* karya Muhammad Husayn Tabataba'i

Terdapat beberapa ayat yang menjadi fokus penulis dalam menjelaskan penafsiran Ṭabāṭabā'i, di antaranya sebagai berikut.

Tentang kata wajhullah dalam alquran surat Al-Baqarah (2):115

“Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka kemana pun kamu menghadap di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha Mengetahui.” (Departemen Agama RI, 2004, hal. 18).

Secara bahasa, menurut Muhammad Abdul Halim, kata wajhuh berarti wajah. Dan seakar kata dengan kata jihah yang berarti arah (Halim, 2012, hal.147). Ṭabāṭabā’i menjelaskan kata al-wajhuh pada QS. Al-Baqarah (02): 115, “ke mana pun kamu berpaling, ke situlah wajah Allah” memiliki maksud ke arah mana pun kamu menghadap, itu diperkenankan bagimu, karena wajah Allah ada di arah itu juga.

Pada ayat ini, Ṭabāṭabā’i menguatkan titik penjelasan pada kata “Al-Wāsi’”. kata “Al-Wāsi’” diterjemahkan menjadi “luas pemberian”, karena secara harfiah mengandung arti ekstensif (menjangkau secara luas), berlimpah, menyeluruh. Ini mengandung arti bahwa kepemilikan Allah menyeluruh dan meliputi segalanya. Begitu pun juga dengan arah, setiap arah adalah milik-Nya. Dia mengetahui segalanya. Karena itu, Dia mengetahui niat, maksud dan tujuan Anda (seseorang), sehingga dalam konteks ayat ini, terkait ke arah mana pun Anda menghadapkan wajah Anda, Allah pun juga maha mengetahui, karena Allah maha luas meliputi segala sesuatu.

Ṭabāṭabā’i mengatakan Allah tidak seperti manusia, dan tidak juga seperti makhluk-makhluk lainnya. Jika kita ingin melihat satu objek fisik tertentu, maka kita perlu fokus ke arah tertentu agar kita fokus ke obyek tersebut. Tetapi Allah tidak dibatasi oleh arah tertentu; maka berpalinglah ke arah mana pun, berarti Anda berpaling kepada Allah, dan Allah mengetahuinya (Tabataba-i, 2010, hal. 81).

Meskipun Ṭabāṭabā’i tidak menyebutkan asbabunuzul ayat ini dan lebih membahas makna al-wāsi’ dibanding kata al-wajhuh, akan tetapi Ṭabāṭabā’i tetap mengartikan al-wajhuh dengan kiblat. Adapun hubungannya kata al-wajhuh dengan kata al-wāsi’ yang lebih dominan dijelaskan dalam ayat ini, karena kata al-wāsi’ yang berarti menyeluruh, Allah maha menyeluruh, maha luas, meliputi segala sesuatu, sehingga kata al-wajhuh yang bermakna arah kiblat pun yang hamba-Nya menghadap pada arah kiblat (al-wajhu) kemana pun, maka Allah pun juga ada disana, karena Allah itu al-Wāsi’ (tak terbatas, menjangkau secara luas).

Jadi dalam menafsirkan ayat ini, Ṭabāṭabā’i menekankan penafsiran kata al-Wāsi’ untuk mengarahkan penafsirannya pada kalimat sebelumnya dalam ayat ini. Ia mengatakan bahwa kepemilikan Allah menyeluruh dan meliputi segalanya. Begitu juga dengan arah, setiap arah adalah milik-Nya, sehingga jika Anda

menghadapkan wajah ke arah mana pun, di situlah ada wajah Allah (kiblat yang termasuk dalam kepemilikan Allah yang menyeluruh dan meliputi segala sesuatu).

Telah dijelaskan bahwa makna harfiah dari kata wajhuh adalah wajah. Hal ini juga senada dengan penafsiran Ṭabāṭabā'i ketika menafsirkan kalimat هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ. Pertama-tama, Ṭabāṭabā'i menjelaskan kata-kata pada penggalan ayat ini secara harfiah. Ṭabāṭabā'i menjelaskan kata شَيْءٍ berarti identik dengan wujud. Sehingga Allah pun disebut Asy-Syai' karena maujud. Hal ini sesuai dengan yang tercantum dalam QS. Al-An'am:19, قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ، (Disebutkan bahwa syai' yang mana yang paling besar, katakanlah itulah Allah).

Ṭabāṭabā'i kemudian menjelaskan kata al-wajhuh sendiri sesuai dengan pengetahuan umum pada ayat ini. Ia mengartikan bahwa kata al-wajhuh adalah sesuatu yang menghadap padanya, seperti halnya wajah manusia yang menuju bagian depan kepalanya (Tabataba-i, 1417, hal. 97). Hal ini senada dengan pendapat Muhammad Abdul Halim yang mengatakan bahwa dalam bahasa Arab penggunaan kata wajah sudah tidak asing lagi yang dimaksudkan orang yang bersangkutan (Halim, 2012, hal. 148). Ṭabāṭabā'i menambahkan adapun kata wajhullah atau wajah Allah adalah ketika sesuatu yang dengannya ia menghadap selainnya.

Menurut Ṭabāṭabā'i kata Al-Wajhuh merupakan kata yang memiliki sifat yang mulia berupa kehidupan, alam, kehendak, mendengar, melihat, dan apa yang berakhir pada kehidupan dari sifat fi'liyah. Setiap ciptaan, rizki, kehidupan, kematian, pengampunan, rahmat dan sebagaimana yang telah dijelaskan dalam ayat-Nya adalah sebuah tanda bahwa segala sesuatu itu hancur dengan sendirinya, batil secara dzatnya, dan bukanlah sesuatu yang bersifat hakiki kecuali apa yang ada di sisi-Nya.

Adapun yang berkaitan dengan khayalan dan bayangan, seperti berhala yang tidak memiliki kebenaran, begitupun juga dengan manusia, jika tanpa diletakkannya ruh dalam jasadnya maka manusia tak ada nilai kebenaran sama sekali. akan tetapi jika sesuatu itu memiliki kualitas yang sempurna, maka itu berhubungan dengan Allah swt. Adapun yang berhubungan dengan lingkup kekuasaan, kekuatan, kepemimpinan, kejayaan, kekayaan, anak-anak dan pendukung tidak lain hanyalah fatamorgana, hanyalah angan belaka. Kebenaran yang sejati dalam kejadian itu, bukanlah ketamakan dan bukan pula kebatilan. Itulah sifat yang mulia dan tanda keadilan semuanya itu adalah ketetapan yang ditetapkan kesucian zat-Nya.

Pada pemaknaan kata هَالِكٌ pada ayat ini, Ṭabāṭabā'i menyebutkan bahwa kata هَالِكٌ pada kalimat kullu syai'in hālikun berkedudukan sebagai predikat.

Sehingga menurut Tabāṭabā'i pada penjelasan kalimat suci pada firman-Nya "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ" adalah bahwa sesembahan, adalah Dia-lah yang disembah dengan benar sebagaimana sesembahan yang disembah. Hal itu merupakan perkara yang memiliki kebenaran, kuat tidak hancur, dan tidak batil.

Ṭabāṭabā'i menjelaskan secara Zahir ayat, bahwa segala sesuatu yang bukan Allah ta'ala itu batil dengan sendirinya, kecuali sesuatu itu wajah-Nya yang dinisbatkan pada-Nya, maka bukanlah dikatakan wujud jika ia bukan Allah yang maha suci. Kemudian Ṭabāṭabā'i menjelaskan berdasarkan ilmu nahwu bahwasanya kullu syai'in yang menjadi isim fa'il itu jelas mengindikasikan waktu yang akan datang, dengan sangat jelas ayat itu menyebutkan bahwa segala sesuatu akan menghadapi kehancuran setelah mengada (mewujud) kecuali wajah-Nya. Betul, menghadapi kehancuran itu berbeda dengan perselisihan sesuatu, maka menghadapinya dalam jangka waktu itu habis waktu wujudnya (asyya'). Dan kebatilannya setelah isim fail itu, dan pada segala sesuatu lainnya ada wujud yang mengelilingi di setiap sisi segala sesuatu itu.

Pada ayat ini, maksud dari wajah itu sifatnya mulia, akan tetapi sesungguhnya segala sesuatu akan tersisihkan tempatnya, dan akan kembali pada-Nya, kecuali sifat-Nya yang mulia, maka sifat itu baik, ketidak berbatasan-Nya bersifat bagus, dan Tuhan wajib ada tanpa adanya kebatilan-kebatilan dzat-Nya, tidak terputus oleh sifat dan bukanlah sifat selain Allah swt melainkan sifat-Nya sendiri, maka tidak ada tuhan selain Dia.

Ṭabāṭabā'i memaparkan bahwa ada pendapat lain yang lebih akurat mengatakan bahwa yang disebut wajah adalah zat wajah itu sendiri. Sebagaimana sebagian ulama mengatakan dari makna wajah, ketika mengatakan wajhun nahari maksudnya wajah siang itu sendiri. Dan wajah jalan maksudnya wajah jalan itu sendiri. Sekalipun masih bisa didiskusikan, dan yang lain mengatakan bahwa maksud dari zat atau wajah adalah dzat yang mulia sebagaimana diucapkan: wajahnya manusia yakni aspek yang paling mulianya mereka. Hal itu ketika mengucapkan wajhul syarifah dengan mengalamatkan kepada wujud adalah merupakan majas mursal atau isti'arah. Atas pemaknaan dua ini, maka maksud lainnya adalah selain Allah swt dari maujud-maujud yang lain itu semuanya hal mungkin. Sesuatu yang mungkin sekalipun ada oleh wujudnya Allah Ta'ala maka sesuatu itu pada hakikatnya tidak ada (Tabataba-i, 1417, hal. 91).

Meskipun keberadaan ciptaan itu ada karena diadakan oleh Allah, akan tetapi keberadaan mereka itu bukan yang paling asraf /mulia karena yang disebut wajah itu bagian yang paling mulia. Disini digambarkan ada keberadaan mumkinat dan wajibat. Meskipun yang mumkinat itu ada dengan keberadaan Allah/diadakan oleh

Allah akan tetapi keberadaannya tidak disebut wajah. Karena yang disebut wajah itu adalah keberadaan/wujud yang paling asrof, yang tidak mungkin sirna dan hilang. Artinya keberadaannya bukan yang diadakan oleh yang lain, tapi keberadaan yang esensial, yaitu ada karena sendirinya, itulah yang disebut wajah. Inilah penafsiran wajah adalah nafsyu syai'/wajah itu adalah jati dirinya atau bisa dikatakan wujud bidzatihi. Kullu syai'in halikun. Yang lain walaupun diadakan oleh Allah tapi akan hilang kecuali Allah sendiri.

Ketika menjelaskan tafsir kullu syai'in halikun, menjelaskan bahwa adanya keberadaan yang tidak esensial. Alam itu ada tapi tidak esensial karena alam itu wajib bighairih. Ada juga yang wajib binafsihi yaitu keberadaan yang esensial, keberadaan yang mengadakan yang lainnya. Tak jauh berbeda, teori ini juga memiliki kemiripan dengan pemikiran Ibnu Sina, meski secara istilah Ibnu Sina menggunakan istilah wajib al wujud bi dzatihi dan bighairihi. Yakni, wajib al wujud bi dzatihi ialah yang keberadaannya/wujudnya karena sebab zatnya sendiri, mustahil jika tidak ada atau wujud yang sama sekali tanpa ada sifat niscaya yang dipasangkan padanya (Nasr, 2003, hal. 56) sehingga dibandingkan dengan yang mumkinat maka yang wajibat yakni Tuhan merupakan wujud yang niscaya itulah wujud yang betul-betul sejati.

Kullu syai'in halikun merupakan isyarat bahwa kita bisa menemukan Tuhan pada alam, tapi tidak berhenti pada alam. Alam ini adalah bagian dari ayat-ayat Tuhan, bagian dari keberadaan yang diadakan Tuhan tapi mengisyaratkan kita untuk tidak hanya sekedar sampai pada alam saja. Tapi juga meningkat hingga ke sesuatu yang lebih esensial, sesuatu yang sejati dan hakiki di balik adanya alam itu. Yang menjadi esensi atau zat di balik sesuatu. Berarti pengertian wajah disini tidak berbicara tuhan memiliki wajah seperti manusia, akan tetapi wajah dalam arti aspek esensial yaitu zat Tuhan itu sendiri (Tabataba'i, 1417, hal. 92).

Sebelum menutup penafsiran pada ayat ini, Ṭabāṭabā'i juga memaparkan beberapa penafsiran lain terkait penggalan ayat ini kullu syai'in halikun illa wajhu ada yang mengartikan al-wajhuh dengan zat Allah yang suci tanpa kebinasaan, ada juga yang mengartikan amal sholeh. Menurut Amirul mukminin, segala sesuatu itu hancur kecuali agamanya. Dalam Al-Kahfi disebutkan bahwa segala sesuatu itu hancur kecuali mengambil jalan yang benar (Ṭabāṭabā'i, Jilid 16, hal. 92).

Secara ringkasnya, Ṭabāṭabā'i memaparkan konteks pada QS. Al- Qaṣaṣ (28):88, berkaitan tentang larangan untuk tidak menyembah tuhan yang lain selain Allah. Adapun makna kata al-wajhuh pada penggalan ayat ini kullu syai'in halikun illa wajhu adalah zat Allah yang suci tanpa kebinasaan. Dengan menggunakan metode Qur'an bil Qur'an, menurut Ṭabāṭabā'i, ayat ini merupakan penjelas dari

ayat sebelumnya, yaitu “Janganlah kamu sembah di samping (menyembah) Allah, tuhan apapun yang lain.” QS. Al- Qaṣaṣ (28):88, (Departemen Agama RI, 2004, hal. 396). Merupakan penjelasan dari ayat sebelumnya, yaitu, “dan janganlah kamu menjadi orang-orang yang musyrik.”

“Dan janganlah kamu mengusir orang-orang yang menyeru Tuhannya di pagi hari dan di petang hari, sedang mereka menghendaki wajah-Nya. Kamu tidak memikul tanggung jawab sedikit pun terhadap perbuatan mereka dan mereka pun tidak memikul tanggung jawab sedikit pun terhadap perbuatanmu, yang menyebabkan kamu (berhak) mengusir mereka, sehingga kamu termasuk orang-orang yang lalim.”

Ṭabāṭabā’i mengutip Al-Raghib dalam kitabnya Al-Mufradat menjelaskan, secara bahasa makna kata al-wajhu adalah anggota badan, seperti pada firman Allah *فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ، وَتَغْشَى وُجُوهَهُمُ النَّارُ* Adapun kata al-wajhuh ditakwilkan dengan ketika sesuatu menghadap ke arahmu. Dan al-wajhuh adalah sesuatu yang paling diperhatikan dari anggota badan secara zahir. Ketika mempergunakan segala sesuatu yang ada di depannya, wajahlah yang paling awal diamati. Maka dikatakan: al-wajhuh, dimisalkan seperti wajah siang itu sendiri, dan kerap kali dideskripsikan dengan zat wajah, seperti dalam firman-Nya, *وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ* dan dikatakan: zat-Nya, yang dimaksud dengan al-wajhuh disini adalah menghadap kepada Allah swt dengan amal sholeh.

Ṭabāṭabā’i menjelaskan bahwa kisah seperti ini persis dengan ayat lainnya yang mengisahkan tentang perdebatan kaum Nabi Nuh as dalam QS. Hud. 31. Ayat ini hingga akhir ayat menjelaskan konteks/ siyaq, berkaitan pada ayat selanjutnya: Demikianlah orang-orang yang sombong di antara mereka memberikan usulan kepada Rasul untuk mengusir kaum duaifah dan fakir di antara orang-orang mukmin dengan sombongnya dan merasa berkuasa, kemudian Allah memberikan larangan tentang usulan itu pada ayat ini (Tabataba-i, 2010, hal. 99).

Dikatakan kata al-wajhuh pada seluruh ayat tersebut bermakna zat Allah. Yaitu pada penggalan ayat *كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ، يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ نَطْعُكُمْ لَوْجَهُ اللَّهِ إِنَّا* dan demikian pula pada ayat-ayat yang lain. Dan diriwayatkan dari Abi Abdillah bin Al-Ridho berkata, “Allah itu Maha suci. Dengan penuh keta’ziman maka makna al-wajhuh bermakna segala sesuatu yang berasal dari amal ibadah itu hancur dan batil kecuali amalan itu diridhai Allah”. Begitu pula pada ayat lainnya: *يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ* Ṭabāṭabā’i berkata: adapun memindahkan penggunaan kata al-wajhu dengan makna anggota badan ke sesuatu yang berhadapan pada Allah adalah untuk memperluas kemudian tidak menimbulkan keraguan, menjaga konteks makna ayat sesuai dengan aturan yang berlaku (Tabataba-i, 2010, hal. 100).

“Dan orang-orang yang sabar karena mencari wajah Tuhannya, mendirikan salat, dan menafkahkan sebagian rezeki yang Kami berikan kepada mereka, secara sembunyi atau terang-terangan serta menolak kejahatan dengan kebaikan; orang-orang itulah yang mendapat tempat kesudahan (yang baik),”

Konteks ayat ini berkaitan tentang orang-orang yang bersabar. Secara mutlak, sabar adalah sifat yang terdiri dari beberapa bagian, yaitu sabar terhadap musibah, sabar terhadap ketaatan dan sabar terhadap maksiat. Akan tetapi, pada ayat ini kata sabar dibatasi oleh kalimat “*ibtighaa’awajhi rabbihim*”, yakni mencari wajah Tuhan mereka. Sifat mereka yang terpuji menjadikan mereka sabar dalam mencari wajah Allah, hal ini karena berbicara tentang sifat mereka yang terbentuk dari hubungan mereka yang benar kepada Tuhan mereka (*habluminallah*) dan ulama mereka atas apa yang telah diturunkan kepada mereka dari Tuhan mereka. Bukanlah segala sifat yang disanjung untuk orang-orang di antara mereka. Jika sifat-sifat itu tidak menghubungkan ibadah mereka dan keimanan mereka pada Tuhan mereka, seperti kesabaran dalam menghadapi bencana, maka itu merupakan sebuah peringatan dan ketakjuban bagi manusia atau tuntutan untuk mengindahkan pujian.

Ṭabāṭabā’i menjelaskan maksud dari kata wajhu al-rabbi adalah sisi yang dinisbahkan pada-Nya dari perbuatan dan semisalnya. Adalah sisi yang nampak dan tetap dalam beramal karna-Nya, maksudnya pahala yang berada di sisi Allah yang kekal. Seperti dalam QS. Ali Imran:195, Al-Nahl:96, QS. Al- Qaṣaṣ (28): 88 (Tabataba-i, 1417, hal. 343).

“Dan bersabarlah kamu bersama-sama dengan orang-orang yang menyeru Tuhannya di pagi dan senja hari dengan mengharap wajah-Nya; dan janganlah kedua matamu berpaling dari mereka (karena) mengharapkan perhiasan kehidupan dunia ini; dan janganlah kamu mengikuti orang yang hatinya telah Kami lalaikan dari mengingati Kami, serta menuruti hawa nafsunya dan adalah keadaannya itu melewati batas.” QS. Al-Kahfi (18):28

Ṭabāṭabā’i mengutip Raghīb, bahwa kata sabar pada ayat ini berarti bertahan dalam penderitaan. Atau sabar bisa dikatakan menahan tanpa memberi makan. Dan ketika seorang fulan menahan hawa nafsu dalam perselisihan. Dan sabar juga menahan diri disertai dengan apa yang akal perlukan, syariat atau tentang apa yang diperlukan keduanya.

Dan wajhu al-syai’ adalah sesuatu yang menghadap padamu, makna asal dari kata al-wajhuh adalah salah satu anggota badan. Adapun wajah Allah swt adalah nama-nama-Nya yang baik dan sifat-sifat-Nya yang agung yang dengan nama dan sifat-Nyalah orang-orang menuju pada-Nya, orang-orang berdoa pada-Nya, beribadah pada-Nya, seperti dalam firman Allah swt: Hanya milik Allah asmaa-

ul husna, maka bermohonlah kepada-Nya dengan menyebut asma-ul husna itu. Seperti yang tertulis dalam QS. Al-A'raf: 180.

Kata istiwa secara bahasa bermakna bersemayam. Ṭabāṭabā'i menjelaskan dengan menguraikan pembahasan ilmu nahwu tentang kedudukan kata istiwa. Dijelaskan bahwa ar rahman adalah muṭtada', istawa sebagai khabar dan 'alā al'arsy berkaitan dengan istiwa.

Ṭabāṭabā'i menyebutkan bahwa istiwa ini berkaitan dengan tauhid rubbubiyah (ketuhanan yang maha memelihara segala sesuatu). Kata istiwa juga disebutkan dalam 4 ayat, penjelasan istiwa 'alā al'arsy ini telah berulang kali dijelaskan pada QS. Al-A'raf: 54, QS. Yunus: 3, QS. Al-Sajdah: 4, QS. Al-Hadid: 4.

Ṭabāṭabā'i menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan istiwa 'alā al'arsy adalah hakim yang mengendalikan pemerintahan, Dialah Allah (pada pembahasan ini). Pada apa yang sesuai dengan bidang keagungan-Nya dan kesucian-Nya. Nampak kekuasaan-Nya pada alam dan ketetapan milik-Nya meliputi segala sesuatu dengan mengatur perkaranya (sesuatu) dan memperbaiki urusannya.

Istiwa 'alā al'arsy menunjukkan sifat kekuasaan-Nya yang universal. Allah meliputi segala sesuatu dan mengatur segala sesuatu yang ada di langit dan bumi yang berkaitan dengan keindahannya, rinciannya, kepentingannya dan penundahannya. Dia-Lah Allah yang maha memelihara segala sesuatu secara sendiri kemudian tidak ada yang mampu menghalangi sifat rabb-Nya kecuali Tuhan yang merajai segala sesuatu lagi yang mengatur segala urusan. Begitulah penafsiran tentang al-istiwa' 'alā al'arsy yang menjelaskan kerajaan-Nya yang meliputi segala sesuatu dan pengetahuan-Nya terhadap segala sesuatu, itulah makna ta'lil dan dalih terkait al-istiwa' yang Ṭabāṭabā'i sebutkan (Tabataba-i, 2010, hal. 121).

Dalam menafsirkan kata istiwa dalam kalimat istiwa 'alā al'arsy, Ṭabāṭabā'i menjelaskan dari makna zāhir kata tersebut adalah bentuk kinayah yang diumpamakan dengan kerajaan. Adapun makna batinnya, Ṭabāṭabā'i menakwilkan maksud dari kalimat istiwa 'alā al'arsy itu berkaitan dengan pembahasan tauhid rubbubiyah. Adapun tauhid rubbubiyah yang dimaksudkan Ṭabāṭabā'i adalah Allah yang maha mengatur dan memelihara segala sesuatu dengan zat-Nya sendiri.

Tentang Kata 'Ayn (Mata)

أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيَلْقِهِ الْمَوْتُ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوِّي وَعَدُوُّ لَهٗ
وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّمِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي

“Yaitu: ‘Letakkanlah ia (Musa) di dalam peti, kemudian lemparkanlah ia ke sungai (Nil), maka pasti sungai itu membawanya ke tepi, supaya diambil oleh (Fir’aun) musuh-Ku dan musuhnya’. Dan Aku telah melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku; dan supaya kamu diasuh di bawah mata-Ku.” QS. Tāha (20):39

Secara bahasa, kata ‘ayn adalah kata benda/ism yang bermakna mata (Yunus, 2007, hal.290), Ibnu Arabi menyebut ‘ayn sebagai entitas, begitu pula dengan Mulla Sadra (Mustamin 2018, hal. 49). Menurut Raghīb Al-Isfāhānī dalam Al-Mufradāt Fī gharibi al-Qur’ān mengatakan bahwa makna ‘ayn dalam ayat ini adalah bikalā’atī waḥifdzī (dengan perlindungan dan penjagaanku) (Isfāhānī, hal. 461).

Ṭabāṭabā’i menjelaskan huruf Lam pada firman-Nya “وَلِئَلَّصِّنَعَ عَلَى عَيْنِي” maksudnya kalimat itu mengikuti kalimat sebelumnya (muqaddar) dan kembali pada kalimat *أَلْقَيْتَ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي لِأُمُورٍ كَذَا وَكَذَا وَلِيُحَسِّنَ إِلَيْكَ عَلَى عَيْنِي*. Yaitu dengan penglihatan-Ku maka sesungguhnya Aku bersamamu memperhatikan dalam setiap keadaan dan tidak menelantarkanmu untuk menunjukkan limpahan penjagaan-ku (‘inayah) padamu dan rasa simpati terhadapmu. Dan kerap kali dikatakan maksud dari firman-Nya “walituṣna’a ‘alā ‘ayniy” adalah kebaikan baginya dengan mengembalikan Nabi Musa as kepada Ibunya dan menjadikan pendidikannya dalam dalam pangkuan Ibunya (Ṭabāṭabā’i, Jilid 14 hal. 151).

Ṭabāṭabā’i menjelaskan bahwa ayat ini memiliki dua pembahasan. Pertama, mengisahkan bahwa Allah memberikan wahyu kepada ibunya Nabi Musa as agar ia meletakkan Nabi Musa as semasa ia bayi ke dalam peti, lalu melemparnya ke laut hingga sampai di kerajaan Fir’aun, musuh Allah dan musuhnya mengangkatnya. Kedua menceritakan adanya limpahan kasih sayang Allah pada Nabi Musa as agar dapat memalingkan Fir’aun dari rencana membunuhnya dan agar Fir’aun baik padanya. Hingga Allah swt memerintah Nabi Musa as kembali pada ibunya. ketetapan Allah agar Nabi Musa as kembali dalam pangkuan ibunya adalah agar Nabi Musa as menjaga ibunya dan agar dia tidak bersedih lagi. Sungguh Allah berjanji pada ibunya seperti yang ia katakan dalam surat al-Qaṣaṣ (28):13, “Maka kami kembalikan Musa kepada ibunya, supaya senang hatinya dan tidak berduka cita dan supaya ia mengetahui bahwa janji Allah itu adalah benar, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahuinya.” (Tabataba-i, 2010, hal. 150).

Limpahan kasih sayang dari Allah kepada Nabi Musa as dapat dilihat dengan adanya setiap orang yang memperhatikannya seperti halnya cinta ilahi yang tetap (setia) kepadanya. Allah tidak akan menetapkan atau memberikan penjagaan padanya melainkan atas dasar cinta itu dihubungkan pada hati orang-orang

sehingga tertarik pada Musa as. Dalam majas isti'arah takhilliyah dan tankiriyah, cinta itu menunjukkan pada kemuliaannya dan sukar urusannya.

Dari penafsiran ayat ini nampak bahwa Ṭabāṭabā'i menjelaskan secara ṣāhir ayat terlebih dahulu. Yaitu dengan menceritakan kisah yang ada dalam ayat tersebut. kemudian Ṭabāṭabā'i menjelaskan makna 'aynī dengan pendekatan bahasa. Lalu menakwilkan kata 'aynī dari makna ṣāhirnya yang bermakna penglihatan-Ku. Dan diteruskan maka sesungguhnya Aku bersamamu memperhatikan dalam setiap keadaan dan tidak menelantarkanmu untuk menunjukkan limpahan penjagaan-ku ('inayah) padamu dan rasa simpati terhadapmu.

Ṭabāṭabā'i juga menakwilkan kata 'ayn dengan makna penjagaan, dari makna ṣāhirnya, hal ini sesuai dengan pengertian yang disampaikan ahli bahasa, Raghīb Al-Isfāhanī. Kemudian Ṭabāṭabā'i menakwilnya dengan penjagaan-Ku berupa 'inayah yang dilimpahkan Allah swt dengan memberikan pendidikan melalui Ibunya Nabi Musa as dan juga melalui perantara orang-orang yang simpati kepada Nabi Musa As.

Kata A'yūn: Q.S. Hud [11]: 37

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُّعْرِضُونَ

“Dan buatlah bahtera itu dengan pengawasan dan petunjuk wahyu Kami, dan janganlah kamu bicarakan dengan Aku tentang orang yang lalim itu; sesungguhnya mereka itu akan ditenggelamkan.”

Kata Al-fulk berarti bahtera yang berbentuk mufrad, dan memiliki bentuk jamak yang sama. A'yūn adalah bentuk jamak dari kata al 'ayn. Kata itu menunjukkan bahwa terdapat petunjuk yang terkumpul berupa banyaknya penjagaan dan keterikatannya. Sebagaimana kalimat yang berbentuk kinayah itu berkenaan dengan penjagaan (al-Murāqabah) dalam pekerjaan (Tabataba-i, 2010, hal. 223).

Adanya kata wahyu dalam ayat itu untuk mengadili, sekalipun begitu wahyu dalam perkara amal atau pekerjaan ialah arahan dan petunjuk pekerjaan untuk menguatkan pekerjaan itu (pembuatan bahtera). Ditandai dengan adanya sinyal ruh qudus kepada nabi Nuh as ketika nabi Nuh as mengerjakan itu, sebagaimana Allah menyebut kata wahyu dalam QS. Al-Anbiya (21):73. Isyarat itu mengawalinya dalam pembahasan sebelumnya (tentang pemimpin) dan akan segera ditafsirkan dalam ayat ini.

“Janganlah kamu bertanya padaku tentang urusan mereka yang condong terhadap kejahatan, dan azab.” Ayat ini melarang untuk memberi syafaat kepada mereka yang bertindak salah karena keputusan itu terputus dan hukumnya itu sudah pasti dijelaskan dalam firman-Nya bahwa “sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang akan ditenggelamkan”. Dijelaskan pula pada firman-Nya “dan janganlah kamu bicarakan padaku” hingga akhir ayat atau secara keseluruhan firman-Nya, “Dan buatlah bahtera itu dengan penglihatan Kami, dan janganlah kamu bicarakan dengan Aku tentang orang-orang yang zalim itu;”. Dijelaskan pula bahwa kata *وَلَا تُخَاطِبْنِي* merupakan kinayah tentang syafa’at.

Ṭabāṭabā’i menafsirkan maknanya dari ayat ini adalah “buatlah bahtera atas penjagaan kami yang sempurna dan hanya padamulah kami mengajari itu. Dan janganlah kamu memintaku untuk membebaskan mereka dari azab, karena mereka adalah orang-orang yang dzalim maka sesungguhnya mereka dipastikan tenggelam, itulah keputusan yang pasti (Tabataba-i, 2010, hal. 224).

وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ

“Dan bersabarlah dalam menunggu ketetapan Tuhanmu, maka sesungguhnya kamu berada dalam penglihatan Kami, dan bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu ketika kamu bangun berdiri,” QS. Al-Thur(52):48

Ayat ini merupakan kalimat ‘athaf dari ayat sebelumnya yaitu ayat 45. Konteks ayat ini menjelaskan tentang hukuman dari Allah swt bagi orang-orang yang berdusta karena menunda, mendikte dan mengikuti hati mereka pada kesesatan. Pada Nabi saw mereka memohon kebenaran dari bahaya di sisi Allah.

Pada ayat “Maka sesungguhnya kamu berada dalam penglihatan kami”, *Ṭabāṭabā’i* menjelaskan, sesungguhnya kamu berada dalam tinjauan atau pantauan kami. Kami melihatmu sebagaimana tidak ada yang bisa disembunyikan dari kami yang berkaitan dengan sekitarmu, kami tidak akan mengabaikanmu. Maka dijelaskannya kata sabar pada kalimat ini, ditujukan sebagai perintah untuk bersabar dan ditekankan untuk mukhatab atau lawan bicara. Sesungguhnya kamu berada dalam penjagaan kami (*hifdzina*) dan perlindungan kami. maka kata “mata” itu bentuk majazi yang merupakan perumpamaan yang bermakna penjagaan. Boleh jadi maknanya berhubungan dengan konteks ayat sebelumnya (Tabataba-i, 1417, hal. 24).

Senada dengan penafsiran QS. Al-Thur(52):48, *Ṭabāṭabā’i* juga menjelaskan kata *a’yun* pada ayat ini *تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاءَ لِمَنْ كَانَ كُفِرَ* yang berarti “Yang berlayar dengan penglihatan Kami sebagai belasan bagi orang-orang yang diingkari (Nuh)” dengan makna pengawasan dan perlindungan dan penjagaan kami. adapun

Ṭabāṭabā'i menjelaskan bahwa bahtera itu melaju di atas air yang mengelilingi dunia dengan berbagai pengawasan dan perlindungan dan penjagaan kami. dikatakan: maksudnya adalah tajrii biā'yuni auliyaa'inaa (melaju dengan penglihatan orang-orang yang kami utamakan dan dari penglihatan kami semua yang termasuk juga para malaikat (Tabataba-i, 1417, hal. 68).

Tentang Kata al-Janbu (Lambung): QS. Al-Zumar (39):56

أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَلْحَسِرَتَا عَلَيَّ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّخِرِينَ

“Supaya jangan ada orang yang mengatakan: “Amat besar penyesalanku atas kelalaianku dalam (menunaikan kewajiban) terhadap Allah (fi janbillah), sedang aku sesungguhnya termasuk orang-orang yang memperolok-olokkan (agama Allah),”

Ṭabāṭabā'i mengutip dalam al-majmu' bahwa pemborosan/melampaui batas adalah kelalaian pada apa yang diwajibkan pada waktu yang sudah lama hingga selesai waktunya. Al-tahsir/penyesalan:kesedihan dari apa yang telah usai waktunya tidak menyingkapnya dengan apa yang tidak mungkin mengejanya.

Ṭabāṭabā'i juga mengutip Raghīb, ia berkata: menyampaikan bahwa dalam ilmu nahwu kata al janbu merupakan kata yang termasuk dalam kata isti'arah (kata kiasan) dari jenis isti'arah sair jawarih (kata kiasan yang menunjukkan sisi anggota tubuh), misalnya diartikan sebelah kanan dan kiri. Adapun kata janbullah diartikan sisi Allah. Dan dalam penjabarannya disebut sesuatu kembali pada-Nya dari apa yang diwajibkan pada hamba yang beramal karena-Nya dan misdaqnya/pembuktiannya dengan menyembah hanya pada-Nya tanpa menyekutukan-Nya dan kelalaian pada sisi Allah adalah kealpaan dalam menunaikan kewajiban (Tabataba-i, 2010, hal. 283).

Pada ayat ini, Ṭabāṭabā'i memberikan penjelasan dengan mengutip Raghīb Al-Isfāhanī yang berkaitan dengan ilmu lughowi. Bahwasanya kata al-janbu merupakan kata kiasan yang menunjukkan makna sisi. Adapun dalam ayat ini ketika disandarkan dengan lafaz Allah, maka bermakna sisi Allah. Kemudian ia menafsirkan kata مَا فَرَّطْتُ dengan قَصْرْت (kekuranganku) / betapa singkatnya aku. Maka makna dari ayat ini diartikan suatu percakapan yang berisi dugaan supaya jangan ada orang yang mengatakan: “Amat besar penyesalanku atas قَصْرْت (kekuranganku) / betapa singkatnya aku dalam menunaikan kewajiban di sisi Allah dan sesungguhnya aku adalah termasuk pada orang-orang yang mengolok-olok . Begitulah ucapan pada hari kiamat.

Jika dibandingkan dengan penafsiran lainnya, yaitu Mahmud Yunus menegaskan secara harfiah bahwa arti dari janbillah atau janbullah pada QS.

Al-Zumar:56 ini adalah Allah. Adapun dalam teks ayat ini, ia menafsirkannya dengan penyesalan orang-orang yang lalai di hari kiamat. Ibnu Kathir mengartikan secara keseluruhan pada ayat ini mengandung makna orang-orang yang lalai telah menyesal pada hari kiamat. Al-Zamakhshari memaknai kata al-janbu dengan taat, sedangkan pada konteks ayat ini ia menafsirkannya dengan kelalaian terhadap zat Allah. Makarem Shirazi menafsirkan kata al-janbu juga dari kata harfiahnya, yaitu lambung, yang berada di posisi di sebagian anggota tubuh. Kemudian ia menafsirkan secara keseluruhan bahwa kata janbillah bermakna bahwa segala urusan itu kembali pada sisi Allah, maka perkara-perkaranya dan taat dan mendekati-Nya. Sedangkan Ṭabāṭabā’I memaknai ayat ini dengan betapa singkatnya aku dalam menunaikan kewajiban di sisi Allah.

Tentang Kata Tangan (Yad, Yamin)

Kata yad dalam QS. Ali Imran:26 (بِيَدِكَ الْخَيْرُ)

...بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“...Di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sesungguhnya Engkau Maha Kuasa atas segala sesuatu.”

Kalimat, “di tangan-Mu adalah yang baik”, memiliki nilai semantik: kata sandang tertentu dalam “yang baik” membuatnya meliputi segala dan setiap yang baik, dan klausa kata keterangan, “di tangan-Mu”, yang berada di awal kalimat, menempatkan segala yang baik secara eksklusif ke tangan Allah. Karena itu maknanya adalah: setiap yang baik, yang kiranya didambakan siapa pun, hanya berada di bawah manajemen dan kendali-Nya; Engkau-Lah yang memberikannya kepada siapa pun yang Engkau kehendaki. (Tabataba-i, 2010, hal. 263–264).

Meski dalam penafsiran ayat ini, klausa “di tangan-Mu adalah yang baik” ini lebih banyak menjelaskan makna kata “baik”, akan tetapi tidak juga melewati penjelasan kata “di tangan-Mu”. Kata ini dalam ayat yang tengah membahas kerajaan atau kemuliaan yang dikehendaki-Nya bagi siapa pun maupun dikembalikan kepada-Nya, dimaknai atau ditakwilkan menjadi “di bawah kendali-Nya”. Adapun jika disandingkan dengan kata sifat “baik” dalam ayat ini maka mengandung pengertian bahwa setiap yang baik, yang diinginkan siapapun, tak lepas dari manajemen dan kendali Allah.

وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ

“Dan mereka tidak mengagungkan Allah dengan pengagungan yang semestinya

padahal bumi seluruhnya dalam genggaman-Nya pada hari kiamat dan langit digulung dengan tangan kanan-Nya. Maha Suci Tuhan dan Maha Tinggi Dia dari apa yang mereka persekutukan.”

Ṭabāṭabā’i menjelaskan kata “yamin” dari lafadz harfiahnya terlebih dahulu. Ia berkata “sesuatu yang berada di tangan kanan berarti yang memiliki kekuatan dan juga bermakna kekuasaan. Hal ini menjelaskan makna dua kalimat ” Allah swt «وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» sebab yang memisahkan bumi, langit, dan yang meruntuhkannya, dalam keadaan itu nampak tak berdaya kecuali Allah yang maha suci. (note:hancur dan luluh lantaknya langit dan bumi justru merupakan puncak nampaknya kekuasaan Allah) (Ṭabataba-i, 1417, hal. 293).

Dalam ayat ini ada kalimat sebab akibat. Karena “Dan mereka tidak mengagungkan Allah dengan pengagungan yang semestinya”. Ṭabāṭabā’i menjelaskan konteks ayat ini tentang orang-orang musyrik yang tidak beriman dan beribadah dan tidak mengagungkan-Nya dengan semestinya, tidak mengenal-Nya dengan kewajiban mengetahui-Nya, mereka malah menunjukkan penyembahan kepada yang lain. Hal itulah yang menunjukkan mereka tidak mengetahui kemar’ifatan Allah, dan mengulanginya lagi, sehingga Allah menunjukan “dan bumi seluruhnya dalam genggaman-Nya pada hari kiamat”, tidak lain agar mereka mengetahui.

Kemudian Ṭabāṭabā’i menjelaskan maksud dari dan bumi seluruhnya dalam genggaman-Nya adalah Allah menggenggam dunia, melipat langit, dan menghembuskan pandangan. Sedangkan Ṭabāṭabā’i menjelaskan kejadian pada hari kiamat itu segala yang mati akan dihidupkan kembali, dunia memancarkan cahaya Tuhannya begitu pula kitab yang tertulis, datangnya para Nabi, syuhada dan orang-orang yang adil. Setiap jiwa akan mati, orang yang curang di neraka, dan orang-orang yang bertakwa di dalam surga. Maka barang siapa (demikian juga) urusan dalam kerajaan dan meninggalkan masalah ini dan sangat diperlukan mengetahui makrifat ini membutuhkan permohonan dengan penyembahan sendirian dan tidak adanya orang lain sama sekali.

Kemudian dijelaskan lagi secara rinci makna dari genggaman pada ayat ini, maknanya bumi dengan bagian di dalamnya dan sebab-sebab yang memiliki pengaruh satu sama lain. Al-Qabdhotu adalah bentuk masdar yang bermakna genggaman, genggaman sesuatu, menjadi dalam genggaman adalah perumpamaan dari kekuasaan yang sempurna atau pembatasan kekuasaan dalam genggaman. Maksudnya adalah bumi dan segala isinya berada dalam genggaman-Nya berarti segala yang ada di bumi berada dalam kekuasaan-Nya.

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا

“Bahwasanya orang-orang yang berjanji setia kepada kamu sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka, maka barang siapa yang melanggar janjinya niscaya akibat ia melanggar janji itu akan menimpa dirinya sendiri dan barang siapa menepati janjinya kepada Allah maka Allah akan memberinya pahala yang besar.” QS. Al-Fath (48):10

Menurut Ṭabāṭabā’i yang dimaksud dengan “*yadullah fauqa aydihim*” pada QS. Al-Fath (48):10, itu adalah kalimat kiasan, dan merupakan ayat yang menunjukkan penisbatan Rasul saw pada Allah swt, seperti dalam firman Allah swt, “Barang siapa yang mematuhi Rasul sesungguhnya ia telah menaati Tuhan”: QS. An-Nisa: 80, QS. Al-An’am: 33 dan QS. Ali Imran:128. Dia menjadikan tangannya sebagai tangan Tuhan saat dia melakukan lemparan. “Dia melemparkan dirinya dengan mengatakan, ‘Apa yang saya lemparkan ketika saya lempar, tetapi Tuhan melemparkan.’” QS. Anfal: 17 (Tabataba-i, 1417, hal. 274).

Jika dihubungkan dengan ayat lainnya, penggalan ayat ini serupa maknanya dengan QS. Al-Nisa:80, dari isnad Abd al-Salam ibn Saleh al-Harawi mengatakan hal tersebut merupakan sebuah pujian Allah atas kebajikan dan ketaatan-ketaatan yang telah dilakukan Nabi saw, sehingga turunlah ayat QS. An-Nisa:80 (Tabataba-i, 1417, hal. 276).

Kalimat itu termasuk dari isti’arah khayaliyah dan kinayah, yang bertujuan untuk meyakinkan apa yang telah mendahuluinya, menerangkan bahwa berjanji kepada rasul sama halnya bersumpah kepada Allah, tak ada yang berlainan, maka sesungguhnya Allah sepakat sebagaimana perjanjian manusia. Allah menyatakan tangan di atas tangan perjanjian kepada Rasul saw adalah meletakkan tangan Rasul dan di dalamnya tidak cocok apabila kesucian Allah digambarkan, Dia suci dari gambaran.

Ṭabāṭabā’i juga menjelaskan maksud dari kalimat *yadullah fauqa aidihim* adalah tangan yang kuat dan dukungan, kekuatan Allah dan dukungan-Nya di atas kekuatan mereka dan pertolongan mereka, yakni dengan pertolongan Allah, bukan kemenangan mereka. Ringkasnya, pertolongan Allah di atas kekuatan mereka. Diartikan pula dengan tangan yang mengkaruniai dan nikmat Allah kepada mereka berupa pakaian atau nasib baik mereka, karena telah bersumpah padamu di atas nikmat mereka atasmu dengan bersumpah, dikatakan pula kenikmatan pada mereka berupa hidayah yakni keagungan dari kenikmatan mereka terhadapmu (Tabataba-i, 1417, hal. 275).

Jadi, Ṭabāṭabā'i mengartikan kata yad dalam kalimat yaddullah fauqa aidihim dengan pertolongan Allah atau kekuatan Allah dan juga nikmat Allah yang maha mengkaruniai seperti berupa materi (pakaian dan nasib baik) maupun non materi berupa hidayah.

تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

“Maha Suci Allah Yang di tangan-Nya lah segala kerajaan, dan Dia Maha Kuasa atas segala sesuatu,” QS. Al-Mulk(67):1

Ṭabāṭabā'i menjelaskan, maha suci sesuatu atau tabaraka al-syai' merupakan banyaknya kebaikan dan keberkahan yang tercurah. Ayat ini menerangkan terkait uraian tentang semua kerajaan, kalimat “Allah menjadikan kerajaan di dalam tangan-Nya” merupakan bentuk isti'arah yang termasuk dalam kinayah yang bermakna tentang sempurnanya kekuasaan-Nya, Dia-Lah penguasa, yang mana berkehendak sebagaimana ia bertindak dengan tangan-Nya, dan membolak-balikkan kerajaan-Nya dengan kehendaknya. Dia-Lah Tuhan yang merajai segala sesuatu dari seluruh penjuru arah-Nya dan dia-Lah yang memiliki sesuatu yang merajai segala sesuatu. (Ṭabāṭabā'i, Jilid 19, hal. 347).

Tentang Kata Sāq: QS. Al-Qalam (68):42

«يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ - إِلَى قَوْلِهِ - وَهُمْ سَالِمُونَ»

Dalam tafsirnya, Mahmud Yunus menjelaskan secara harfiah, bahwa kata sāq adalah betis, namun ia menunjukkan bahwa yang disebut betis pada ayat ini adalah peristiwa disingkapnya kejadian pada hari kiamat. Dalam Tafsir Ibn Kathir dijelaskan bahwa kata sāq pada QS. Al-Qalam (68):42, dimaksudkan dengan pada hari Kiamat, dengan berbagai peristiwa yang akan terjadi di sana, berupa hal-hal menakutkan, guncangan, cobaan, ujian, dan berbagai macam peristiwa besar lainnya.

Pada ayat ini Ṭabāṭabā'i menjelaskan bahwa ayat ini dan seterusnya hingga 5 ayat memperlihatkan terjadinya kerusakan terkait penyebutan sekutu mereka yang mereka klaim bahwasanya mereka akan bahagia dengan sekutunya padahal ketika mereka dibangkitkan dan dihisab, sungguh tiada sekutu bagi Allah dan tidak ada syafaat. Sesungguhnya apa yang diperoleh manusia itu kebahagiaan akherat dengan sujud yakni ketundukan pada Allah swt dengan tauhid rububiyah di dunia hingga manusia membawa sifat tunduk itu yang kelak membuat manusia bahagia dengan sifat itu hingga hari kiamat.

Mereka adalah orang-orang yang berdusta dan durhaka yang tidak mau bersujud kepada Allah semasa di dunia maka mereka tidak bisa bersujud di akherat

dan mereka tidak bahagia dan tidak bisa disamakan sebagaimana kaum muslim. Bahkan Allah memerintahkan mereka di dunia agar tidak menyombongkan diri mereka dengan bersujud kepada-Nya dengan beramal secara berangsur-angsur dan dikte hingga Allah menyempurnakan bagi mereka kesengsaraan maka mereka memantulkan azab pada hari itu di akherat.

Ṭabāṭabā'i kemudian menafsirkan makna ayat ini adalah hari dimana hebatnya urusan pada mereka dan mereka berdoa hingga sujud kepada Allah dengan menunduk akan tetapi mereka tetap tidak bisa melakukannya karena watak sombong pada perjalanan mereka ketika hari mereka diuji. (Ṭabāṭabā'i, Jilid 19, hal. 385). Pada penafsiran ayat ini nampak bahwa Ṭabāṭabā'i dan penafsiran lainnya sama saja menafsirkan kata sāq dengan peristiwa yang terjadi pada hari kiamat, tersingkapnya kejadian sulitnya orang-orang yang sombong bersujud pada hari itu.

وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا

“dan datanglah Tuhanmu; sedang malaikat berbaris-baris.”

Kata “kedatangan Allah” termasuk ke dalam kalimat mutasyabih yang dilandasi firman-Nya *laysa kamitslihi syai'*. (Asyura:11) sesuatu tiba pada tanda-tanda hari kiamat dari inti hari seperti terputusnya sebab dan terangkatnya hijab di antara mereka dan jelaslah sesungguhnya Allah itu maha benar lagi terang.

Ṭabāṭabā'i merujuk pada suatu riwayat bahwa maksud dari datangnya Allah swt itu merupakan datangnya urusan/perintah dari-Nya: Di situlah adanya kata gabungan yang dihilangkan (mahdzufat) dan maksud bentuk harfiah jāa (takdiruhu) adalah amru rabbika (urusan atau perintah Allah) atau penisbatan datangnya Allah dari kata majaz 'aqliyah dan kata itu pada penisbatan datangnya malaikat yang berbaris-baris sama halnya dengan berjalan (Tabataba-i, 2010, hal. 284). Hal ini juga disampaikan dalam beberapa firman-Nya:

وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ: الانفطار: 19، و يؤيد هذا الوجه بعض التأييد قوله تعالى «هَلْ»
يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَفُضِيَ الْأَمْرُ: البقرة: 210 إذا
انضم إلى قوله: «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ»: النحل: 33 و عليه
فهناك مضاف محذوف و التقدير جاء أمر ربك أو نسبة المحييء إليه تعالى من المجاز العقلي

Walaupun dalam muqodimah atau pendahuluan kitab Al- Mīzan tidak terdapat pernyataan tentang metode tafsir yang digunakan penafsir, akan tetapi berdasarkan

penelusuran atau dengan melakukan istidraj/induksi, penulis menemukan bahwa di samping secara umum menggunakan tahlili, secara sistematis, Ṭabāṭabā'i menjelaskan ayat-ayat antropomorfistik dengan menyebutkan kinayah, siyaq atau konteks ayat dan menjelaskan munasabah ayat yakni metode qur'an bil qur'an dalam sebagian besar ayat-ayat antropomorfistik dengan ayat-ayat yang berkaitan.

Simpulan

Berdasarkan penelusuran penulis terkait penafsiran ayat-ayat antropomorfistik dalam Tafsir Al-Mizan, bahwa Ṭabāṭabā'i menafsirkan ayat-ayat antropomorfistik secara zahir dan batinnya. Meliputi terma-terma wajah, istiwa, 'ayn dan a'yūn, al-janbu, yad dan yamīn, sāq dan jāa. Ṭabāṭabā'i menafsirkan terma-terma tersebut sesuai dengan konteks ayat sehingga penafsiran ayat yang satu dan yang lainnya memiliki pemaknaan yang berbeda terkait satu terma/kata.

Dapat disimpulkan bahwa Ṭabāṭabā'i menafsirkan kata al-wajhuh dengan kiblat, zat Allah, sifat-sifat baik bagi Allah, dan pahala yang berada di sisi Allah yang kekal. Kata istiwa ditafsirkan Allah yang maha mengatur dan memelihara segala sesuatu dengan zat-Nya sendiri. Kata 'ayn dan a'yūn ditafsirkan dengan penjagaan, pengawasan dan perlindungan. Kata al-janbu ditafsirkan dengan sisi Allah. Kata yad diartikan nikmat Allah berupa hal yang bersifat materi (berupa kecukupan) maupun non materi (nasib baik), kendali atau kekuasaan Allah dan yamin ditafsirkan dengan makna kekuatan Allah. Kata sāq ditafsirkan dengan hebatnya urusan pada orang-orang yang sombong dan mereka berdoa hingga sujud kepada Allah dengan menunduk akan tetapi mereka tetap tidak bisa melakukannya karena watak sombong pada perjalanan mereka ketika hari mereka diuji. Dan kata jāa ditafsirkan dengan datangnya urusan atau perintah Allah.

Berdasarkan penelusuran atau dengan melakukan istidraj/induksi, penulis menemukan bahwa di samping menggunakan metode tahlili, secara sistematis, Ṭabāṭabā'i menjelaskan ayat-ayat antropomorfistik dengan menyebutkan kinayah, siyaq atau konteks ayat dan menjelaskan munasabah ayat yakni metode qur'an bil qur'an dalam sebagian besar ayat-ayat antropomorfistik dengan ayat-ayat yang berkaitan. Adapun secara pemikiran, dari penelusuran penulis, dari hasil penafsiran Ṭabāṭabā'i terhadap ayat-ayat antropomorfistik pada kitab Tafsir Al-Mizan, secara konsisten Ṭabāṭabā'i menjelaskan dari makna hingga menuju batin ayat tersebut.

Referensi

- Anşori. (2013). *Ulumul Qur'an:Kaiyah-Kaidah Memahami Firman Tuhan*. Jakarta: PT Grafindo Persada.
- Athaillah, A. (2006). *Rasyid Ridho Konsep Teologi Rasional dalam Tafsir al-Manar: Antropomorfisme dalam al-Qur'an*. Jakarta: Erlangga.
- Atsari, al A. I. M. (2016). Dimanakah Allah Subhanahu Wa Ta'ala.
- Awang, R., & Roslan, A. . (2017). Antropomorfik dalam Teologi Islam. *ISSUE*, 7(2).
- Chirzin, M. (2003). *Al-Qur'an dan Ulumul Qur'an*. Yogyakarta: PT Amanah Bunda Sejahtera.
- Departemen Agama RI. (2004). *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Bandung: J-ART.
- Dhofier, Z. (1994). *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.
- Firdaus, M. Y. (2014). Konflik Agama di Indonesia: Problem dan Solusi Pemecahannya. *Substantia*, 16(2).
- Halim, M. A. (2012). *Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Metode Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Al-Qur'an*. Bandung: Marja.
- Kerwanto. (2018). *Metode Tafsir Esoeklektik*. Bandung: Mizan.
- Nasr, S. H. (2003). *The Heart Of Islam: Pesan-Pesan Inversal Islam Untuk Kemanusiaan*. Bandung: Mizan.
- Nasution, H. (2012). *Teologi Islam*. Jakarta: UI-Press.
- Sarinah. (2017). *Pendidikan Agama Islam. Yogyakarta:Budi Utama*. Yogyakarta: Budi Utama.
- Syahrastani. (2004). *Al-Milal wa Al-Nihal: Aliran-Aliran Teologi dalam Islam*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Tabataba-i, M. H. (1417). *Al-Mizan fi Tafsir Al-Qur'an*. Qum: Hauzah Alamiyah.
- Tabataba-i, M. H. (2010). *Tafsir al- Al-Mizan* (I. Hasan, Penerj.). Jakarta: Lentera.
- Umar, N. (2001). *Argumen Kesetaraan Gender Perspektif al Quran*. Jakarta: Paramadina.
- Zainuddin. (1996). *Ilmu Tauhid Lengkap*. Jakarta: PT Rineka Cipta.



Role of Content-Creator as a Medium in Inter-Religious Communication

Yuangga Kurnia Yahya¹, Indra Ari Fajari², Umi Mahmudah³
University of Darussalam Gontor, Ponorogo, Indonesia¹
University of Darussalam Gontor, Ponorogo, Indonesia²
University of Darussalam Gontor Ponorogo, Indonesia³
yuangga4@unida.gontor.ac.id, indraarifajari77@gmail.com,
umimahmudah@unida.gontor.ac.id

Abstract

This article talks about inter-religious communication in the Digital Age. The digital era marked by communication and interaction without limit in fact do not always have a positive impact in the realm of interfaith relations. By using the Role of the Brotherhood of Hasan al-Banna, the authors analyze the role of content creators, especially on *YouTube* and Instagram in building a positive opinion and clarify various issues in the relationship between religious slant in Indonesia. Through this study, the authors found that the millennial generation X, Y, and Z are the generation that has the advantage of social media. Also They are accessed *YouTube* and Instagram more than another media platforms. Therefore, various positive content and opinions in peace building and common word between the Faiths and others can more Easily spread. Various positive movement has been built by the content creator such as Creator for Change movement. However, viewers of video content is still quite a bit. One of the strategies offered to Attract the younger generation in capturing the positive discourse is to invite the content-creators celebrated by millions of followers to spread positive messages. Thus, the younger generation can avoid echo chambers effects and various radical opinions that are scattered freely in cyberspace

Keywords: Interreligious Dialogue, Communication, Cyberspace, Content-Creators, *YouTube*.

Introduction

Echoes of “the Industrial Revolution 4.0” more often heard in various forums. Springboard development of technology and the Internet have become a necessity that would come over mankind these days. After the digital era, today the world began preparing to enter the industrial revolution 4.0, which requires the human need for internet and make it live in two worlds, the real world and the virtual world.

In 2018, the Association of Indonesian Internet Service Provider (APJII) released statistical data related to Internet users in Indonesia. As a result, internet users in Indonesia increased to 143.26 million in 2018, equivalent to 54.7% of the Indonesian population overall (Warta Ekonomi, 2/21/19). In fact, in 2019 predicted Internet users exceeded 175 million, or 65.3% of the total 268 million population of Indonesia (BeritaSatu, 01/04/19).

As based on its age, of that number, 49.52% is the younger generation. The users with age 13-18 years amounted to 16.68%, age 19-34 years amounted to 49.52%, age 35-53 years amounted to 29.55%, and age over 54 years amounted to 4.24%. This shows that the majority of internet users are teenagers (idntimes, 02/21/18).

From these data, 79% of whom are active Internet users who access the Internet every day. The average internet usage in Indonesia reaches 8 hours 36 minutes (Wartaekonomi, 02/21/19) and 3 hours 23 minutes of which is used to access social media (Kompas, 03/01/18). Based on the most downloaded applications, various companies under Mark Zuckerberg dominate the top three. The succession are *WhatsApp*, *Facebook*, *Instagram*, and then *Line*. Based on research conducted by *We Are Social*, *YouTube* occupies the first position of the most accessible social media with a percentage of 43%. Followed by *Facebook* with 41%, *WhatsApp* with 40%, and *Instagram* with 38% (Kompas, 01/03/18). At least 130 million people in Indonesia, or 49% of the total is social media users (inet.detik.com).

Various data above confirms the important role of the Internet in people's lives today. In addition, social media became one of the virtual world content of the most accessible and popular with Internet users. With it, a person needs to communicate, access information, and entertainment can be met despite being away from the crowds.

The majority of teens are Internet users also use the Internet, especially social media as a lifestyle as well as their digital literacy. They tend to prefer to learn through a variety of internet and social media content autodidact than

direct learning, both formal and informal school in various courses and training. Including in terms of learning the science of religion.

Thing This is a challenge and an opportunity for the missionary movement. The access number of social media, which in this case is *YouTube*, using it not only for entertainment but also to learn and learn new information. At least 86% said access to *YouTube* to learn new information. This makes *YouTube* gradually replace the television in the home space of Indonesian society. No wonder, when the millennial more familiar with content and creators on *YouTube* compared to artists on television. This also makes them much fond of the content-creator on *YouTube*.

Unrestricted access and disposition of interest into one of the reasons they chose *YouTube*. When accessing the Internet, they also can not be constrained by various regulations. Therefore, it becomes the responsibility of educators and preachers to begin taking advantage of the existing media in order to provide a counter-narrative on the various of false issues (hoax) and full of hatred concerning SARA (racism, religion, ethnics, and inter-groups) and provide true learning religion.

In this article, the author tries to look at the potential use of *YouTube* as a medium of *da'wah*, especially in the realm of interfaith relations. Narratives that spread on *YouTube* does little that lead to radicalism and even terrorism. Therefore, a variety of content such as Daqu Movie, Movie Maker Muslim (FMM Studios), NU Channel, Islam Channel, Lampu Islam, Al Bahjah TV, and others began to appear. However, whether the content is as expected, both the content and the enthusiasm of the audience? So it necessary cooperation with the parties content-creator of other famous as one of the options in deploying counter-narratives and messages of peace?

Method

The era of globalization that began in the late 19th and early 20th centuries give much of an impact in the development of human culture and way of life (Al-Rodhan, 2006: 5). Exchange of culture, economics, science, ideology, and requires information that today is hard to avoid contact with others. In fact, exchange and interaction is becoming a man needs and society needs to exist and survive (Yahya, 2018: 242). Without it, people will only be in a primitive circle and the community are in danger of extinction gradually.

According to Ting-Toomey, interactions that occur more quickly with the help of technology and media. Every day, humans will be faced with a situation must be

met by those who differ with various different backgrounds (Ting-Toomey, 1999: 3-4). Various interactions can not be avoided. On the contrary, this interaction should be more open way humans with the outside world. Therefore, interpersonal communication, inter-community and inter-culture are both needed in minimizing various friction between us “us” and they are “the others” (Huntington, 1993: 24; Kim 1988: 124).

According to him, the process of intercultural communication should begin with an introduction. The introduction of an active attitude from both sides against each other’s identity. This process is followed by the encounter value and orientation of each of the parties either through verbal communication and non-verbal (Ting-Toomey, 1999: viii-ix; Yahya, 2018: 243). This is called Hasan al-Banna as the *at-ta’aruf* ‘knowing each others’ (Yahya, 2018: 250).

In that phase, there will be a lot of contact between two different cultures and cause various conflict management along. Various common words can be gained from understanding each group of identity and the identity of other groups (*at-tafahum*) (Yahya, 2018: 250). The climax, will create cross-cultural adaptability, even the transformation of identity and competence among the community (*at-ta’awun*) (Yahya, 2018: 243; Ting-Toomey, 1999: ix).

The creativity in addressing the cultural contacts also have an important role in the Islamic *da’wah*. *Da’wah* is an activity appeals to the way of God or Islam (Zaidan, 2002: 5). *Da’wah* is not limited to only such active activities such as calling and inviting, but also to passive activities such as face representation of Islam and the values of goodness in it. According to Zaidan (2002: 7), the content of *da’wah* varies. Starting from the understanding of Islam, rukun, privileges, laws contained in it, and the various goals of sharia in Islam.

The *da’wah* material is often interpreted to be delivered in oral form only. In fact, the call has a broader scope. Islamic Sharia holistic and comprehensive (*syumuly*) can not be understood only by intermediaries oral and gives examples only. They need to be a more concrete action than just verbal.

There are at least three ways in delivering *da’wah*. *First*, is the delivery of orally which is the majority way of preaching. *Second*, is the submission to the actions and deeds. *Third*, is the delivery of behavior (*siirah*) of preachers itself (Zaidan, 2002: 470). Second and third forms are a representation of the values of Islam which is reflected in the self-preacher and has a significant influence.

Da’wah through preacher’s behavior and morality, according to Zaidan, became one of the most important factors in the success of *da’wah*. With morality

and noble behavior, people in the vicinity will be interested in the personal preacher is nothing but a manifestation of Islam in daily life (Zaidan, 2002: 485). *Da'wah* in this way need to consider two main aspects, both are the good behavior (*chusnu-l khuluqi*) and a harmony between actions and words that told (Zaidan, 2002: 486). Without them, *Da'wah* through *siirah Chasanah* can not produce results, even it can give a bad representation of Islam itself.

Another important point in preaching is the use of media. In this digital era, *da'wah* should also use digital media and the Internet. It is a demand because more than half the Earth's population is familiar with life in the virtual world. In fact, as noted above, they are surfing in the world not only for entertainment but also to learn and seek information.

The children and millennial adolescents have their own tendency in religious study. They would rather see the various recitals *YouTube* channel than to attend majlis recitation. In addition to not have to go far, the video on *YouTube* is also more efficient and can be played anywhere and repetitive. Unfortunately, there is little material on *YouTube da'wah* instead contain radical teachings and linked to terrorism, so that would damage the image of Islam itself and plunges the young generation towards deviant Islamic teachings.

Therefore, in this paper, the author tries to look at the content-creator role in the Islamic *da'wah*. *Da'wah* that they do can be *da'wah* by word, by deeds, or by *siirah Chasanah*. The aim is to see how many *YouTube* viewers liked the show of *da'wah* and find out model of *da'wah* that fits the millennial generation in this digital era.

Result and Discussion

One of the characteristics of the millennial generation teenagers are not able to concentrate for long periods. According to dr. Rizki EDMI Edison, Ph.D. of UHAMKA (suara.com/10/9/2016), the ability of adolescents and children at this time to concentrate only on the first 20 minutes. That much is not understood by the teachers so that it remains focused on a presentation with time.

They also do not like to be restrained, and always want things that are fun (fun). With the help of social media like *Instagram*, *Whatsapp*, *Facebook*, and *YouTube*, they are largely self-taught from a variety of social media. Survey has shown that about 86% of Indonesia's population of productive age more access to television to get information in addition to entertainment. It can be seen from the data at table 1.1.

Table 1. Indonesia's Population of Productive Age More Access to Television to Get Information in Addition to Entertainment

Persentase Penduduk Berumur 10 Tahun ke Atas yang Mengakses Media Selama Seminggu Terakhir menurut Kelompok Umur dan Jenis Media, 2015

Kelompok Umur (Tahun)	Jenis Media			
	Mendengarkan Radio	Menonton Televisi	Membaca Surat Kabar/Majalah	Membaca Artikel/Berita Elektronik
(1)	(2)	(3)	(4)	(5)
10 - 19	4,33	93,42	9,22	31,93
20 - 29	6,81	92,45	15,29	28,62
30 - 39	7,69	92,83	15,65	17,48
40 - 49	8,54	92,23	15,61	11,20
50 - 59	10,45	91,20	14,10	6,88
60 +	10,27	82,30	7,16	2,19
Jumlah	7,54	91,47	13,11	18,89

Sumber: BPS, Susenas MSBP 2015

From the table 1.1, data it can be seen that watching TV is the main favorite for the people of Indonesia in obtaining information. This is consistent with findings Smithikrai (2016: 524) states that it is easier to provide information to television shows, movies, or video for use in conveying the message of two roads, both are audio and visual. In fact, feelings and emotions can also be transferred via videos.

The position of the television in the family room also began to shift. *You Tube* role gradually familiar in the living room of Indonesia. They use *You Tube* for various purposes such as looking for entertainment, looking for tutorials, listen to songs, listening to lectures, and looking for news.

The growing role of *You Tube* for the youth generation millennial make it have a strategic position. When the first television channel and the performers on television widely known by the public, but does not currently apply the same again. The teens from millennial generation more familiar with the influencers and content-creator of *You Tube* is often witnessed.

Therefore, it is not surprising that the Indonesian content-creator like Ria Ricis and Atta Halilintar that have an audience share of adolescence (14-24 years) have more than 10 million subscribers. It is different when compared to content-creator who has a share of productive age and a certain segment (25-35 years) as

Tim2One and Cameo Project, which did not reach 1 million subscribers despite having first foray into *YouTube*.

The teens millennial also in the position of needing a figure in their daily lives. The content-creator and influencers are scattered on *YouTube* that often they refer indirectly affect the mindset, attitude, and behavior. Little by little they make the influencers as a role model in their lives.

It is indeed one of the challenges for the world of *da'wah* and Islamic education. Calls on the kindness difficult because the figure that most affect teenagers is a figure that is likely to have the mindset of a typical teenager, free and loose. They showed a lot of rough style of speech, chatter less appropriate to their age, lifestyle that is contrary to the norm, and many other negative things. Say like Reza Oktovian, Awkarin, Anya Geraldine, Gofar Hilman, and so forth. Their lifestyle was shown to the audience of *YouTube* and indirectly a role model for their lifestyle from the smoke, said harshly, drinking beer, dating, and so forth.

It is made worse by the wave of digital piety. Digital piety is a movement that appeals to the goodness and kindness shows a variety of actions in cyberspace. Good thing is often misunderstood by the majority of social media users who show piety in cyberspace, but do the opposite in the real world. Therefore, many teenagers who prefer the slogan "I'd rather bad but it is, rather than be a hypocrite like you".

However, these challenges are not necessarily close the road preaching in cyberspace. If we thorough, this challenge can be utilized as a new opportunity of preaching. The teenagers are still looking for identity is a floating mass that can be formed with different colors according to what influence it.

As bad messages can spread rapidly in the virtual world, nor with good messages. Internet, including *YouTube* is a vacuum which can be filled with a variety of grades, good or bad. Therefore, it is necessary to provide a counter-narrative to the bad messages in cyberspace.

Unfortunately, often the contents which contains a good message and the value of the media and *da'wah* do not have the attractive packaging of the audience (the medium is the message) (McLuhan: 1994: 7). The contents are often present in the form of rigid, monotonous, and static, so the teens - who are not able to concentrate long - is not interested in mere glance at the contents are, let alone to watch until the end and absorb the message and virtue in such content.

This deficiency is exploited by some parties less liable to give answers to the drying up of religious literacy in the digital world. They made simple with

the contents of media that appeal to teenagers. No doubt, they are looking for information and learning about religious doctrine through the media. Although their purpose is to spread the values of good, but often the message delivered incomplete and less moderate. As a result, teenagers who watch and minimal experience of the teachings of Islam would potentially huge exposure to radicalism, fundamentalism, fanaticism, and even terrorism.

This has become a big chore for Islamic preachers in spreading the message and example of moderate Islam and Islam which become *rahmatan lil Alamin*. Various da'wah contents that distorted can indirectly indicate the representation of Islam closely with radicalism and even terrorism. As is often pointed out in recent years is quite difficult for the Muslims (especially when they are a minority) to come out of the stigma of radicalism and terrorism. This is a form of success of the parties who are not responsible in spreading their negative messages. This negative message not only have a negative impact on intra-Islamic relations, but also have a negative impact on relations between Islam and other religions.

Religious fanaticism and the phenomenon of a single truth also increasingly emerging. Yahya (2019) in his research ahead of presidential elections, fanaticism in Indonesia has increased with the role of social media, including *YouTube*. The waves are such that make a lot of the perception of other religions to Islam deteriorated. Islamic image represented tend to be closed, exclusive, and fanatical in one group and blamed a different class with them, although both embrace the same religion.

Unique algorithms on *YouTube* also make the teens terspectacle traps in accordance with the wishes and preferences of them. The room encounter with other community groups are limited. If not coupled with content that brings a positive narrative, then the teens will only become clans radicals and fundamentalists in the future.

Therefore, some parties try to use one strategy in preaching and spreading the positive messages with *YouTube* media. Because the media used is often less attractive, it needs extra effort in spreading and attracting teenagers milennial to watch it. After watching, expected good variety of messages and experiences can be transferred to them in addition to audio and visual transfer.

Berk (2009) said that the use of the film and video media in learning provides a significant psychological impact to the students. As they watch the movie, voice and picture messages are delivered accompanied by the transfer of feelings and emotions like sad, angry, happy, and much more. Therefore, the emotions of the students who watch will carry over when watching movies that will leave a deep impression on them

Watching movies is also one activity capturing the message as reading. The difference is that reading needs more exercise and a high focus. As for watching, it takes little effort and focus and do not need to exercise. Therefore, a child will more quickly intervening recognize how to watch the movie before learning to read words (Goodman, 2003: 6).

Reading involves a lot of cognitive works of the students Themselves. In reading, students are required to undergo the process of seeing, recognizing letters, paying attention, understanding the meaning, absorbing and processing the Obtained meaning, and saving it. At a later, when it is required, they are Also required to use the memory back or memorizing (Ampuni, 1998: 16). Thus, reading Becomes one of the activities that can have a significant impact in the development of student's knowledge, rationally and empirically.

Although only watch involves less effort and does not need a lot of study and practice, does not mean watching the skill does not involve; the resulting from the process of reading. According to Berk (2009: 2), there are at least 20 potentials generated when the students learn to use the medium of films such as Easily gain the attention of students, indirectly requires students to focus, giving students the opportunity to use Reviews their imagination, improve student's memory, Facilitate the absorption message delivered, and the make learning more fun and not boring.

As the results Husmiati (2010) about the advantages and disadvantages of using the movie as a medium of teaching a history shows that the interest of the most students learn to use the medium of films. They argue that by watching the movie, they were Able to escape from the tedium of monotonous learning of the situation. Also Class Became interesting and varied so as to help students gain an understanding, stimulate Reviews their imagination, concreting things that are abstract, and in the end, Able to provide a better learning outcomes.

Watching movies based learning experience, affective and cognitive simultaneously. Affective skills are related to the values and taste, while cognitive relates to how the brain works or mental (Haryadi, 2015: 40-42). Some research has found that studying the theory and abstract concepts that will be Easier to use audio and visual media than using the text media (Smithikrai, 2016: 524).

In teaching, improving the cognitive abilities in learning is one of the factors that support the success of learners. Cognitive abilities in self-learners can be stimulated through five stages: a) choosing the suitable words in the process of formation of verbal memory; b) selecting the suitable images in formation process of visual memory; c) set the suitable words in the verbal process; d) set the suitable

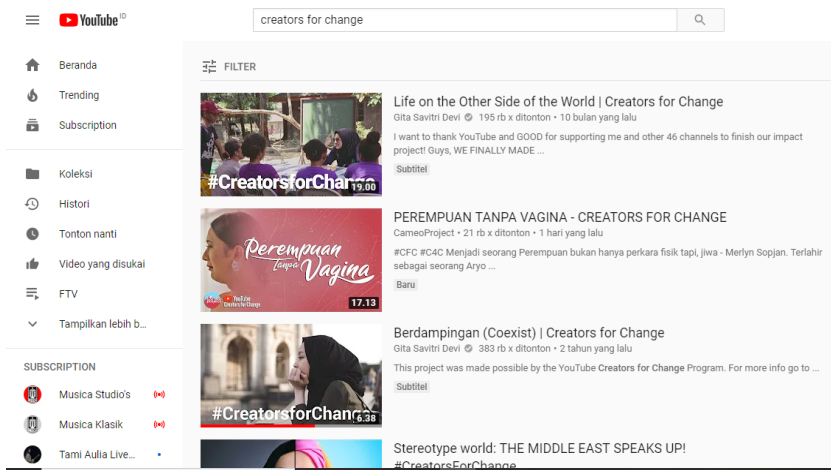
images in the visual process models; e) the integration between verbal and visual representations as a form of units of knowledge (Mayer, 2001: 54).

In cognitive psychology, knowledge is divided into four categories. The four categories are the factual knowledge, conceptual knowledge, procedural knowledge, and metacognitive knowledge. The first knowledge is closely related to knowledge of terminology, details, and the specific elements such as vocabulary, music notes, and natural resources. Conceptual knowledge is closely related to the process of classification, Categorization, knowledge of general and specific and relevant knowledge of theories, models, and structures (Anderson, 2001: 41-42).

Third knowledge is knowledge about how to do something. This knowledge is closely related to color mixing skill, technique in using the algorithm, the implementation of the laws of physics, and the use of scientific techniques. The fourth knowledge is a comprehensive, cognitive sciences and has Become the consciousness within oneself. This knowledge is closely related to knowledge about strategic knowledge, cognitive tasks, and knowledge of oneself (self-knowledge) (Anderson, 2001: 43).

In metacognitive knowledge, a person is Able to identify an issue, analyze it, and then provide a solution to the problem. Differences in problems and background of problems require different emphasis and solutions from one another. Metacognitive intelligence will Appear in such matters. Therefore, it is not wrong if the intelligence or knowledge is Considered to be a combination of knowledge of the situation, condition, and the cultural knowledge (Anderson, 2001: 43-44).

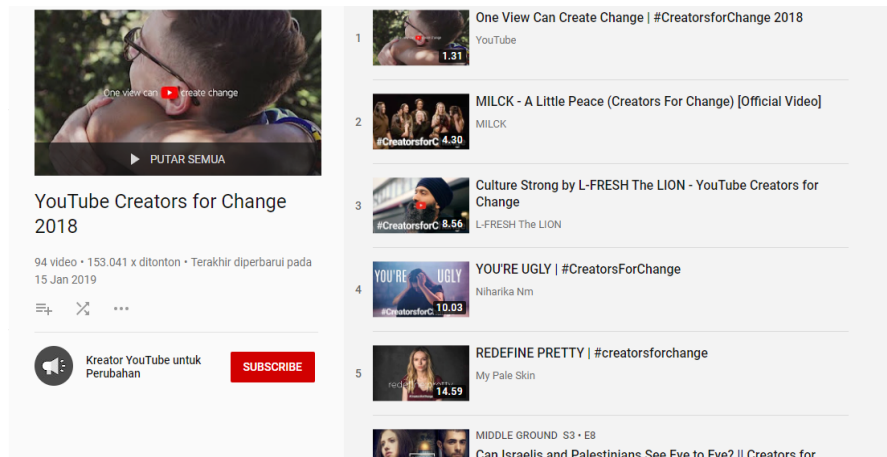
The first attempt was hashtag *CreatorforChange* movement that launched by *YouTube* since 2017. This movement is a global movement around the world to voice social changes. According to Shinto Nugroho, Heads of Public Policy and Government Relations Google Indonesia, as quoted by Tekno.kompas (03/10/2017) approximately 70% of young children and adolescents milennial believe that *YouTube* has a role in shaping the culture. As more than 50% admit that their perspective changed after watching *YouTube*.



Picture 1. Positive Impacts in Shaping This Movement

This is what inspired the *YouTube* to make positive impacts in shaping this movement. In Indonesia, the movement is collaborating with two non-governmental organizations (NGO), Ma'arif Institute and the Habibie Center. The indonesia content-creator Cameo Project became an ambassador or a representative of the creators.

This movement getting a positive responses from the content-creators. There are many famous content-creator in Indonesia who participated in this movement. In addition to channel Cameo Project, there are also channels Film Maker Muslim, Gita Savitri Devi, Duo Harbatah, and Kitabisa.com. In 2018, there were at least 98 videos and counting that use this hashtag.

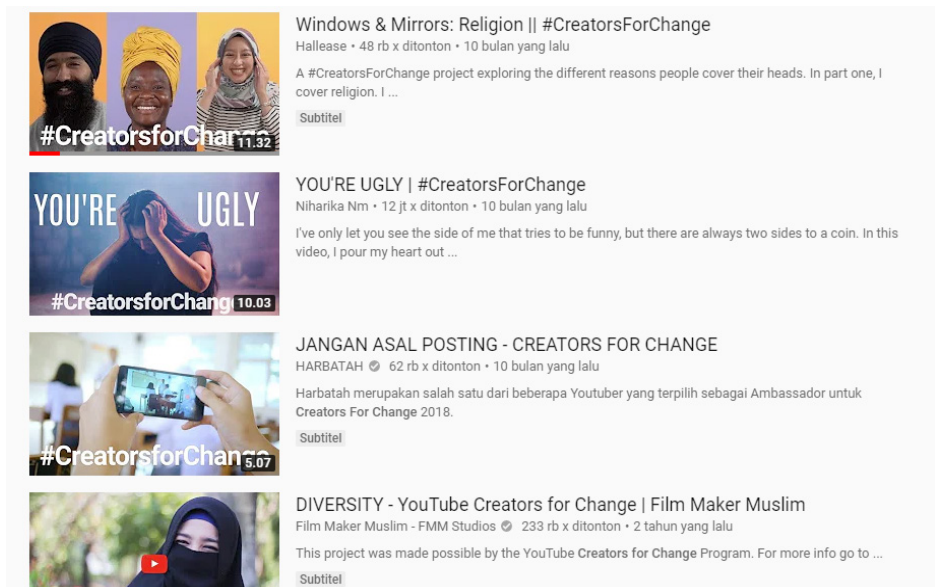


Picture 2. Spread Positive Messages Through Audio and Video

The theme also vary. A variety of social issues ranging from tolerance, stereotyping, body shaming, and diversity become a central issue that is often rolled out. This is one effort to spread positive messages through audio and video.

In terms of viewers, this movement has a broad reach. When you only see from subscribers Cameo Project, they have only 804 thousand subscribers. However, with the merger of the young influencers with subscribers who are also many, interest will be even greater audience. Say like Gita Savitri Devi channel. Indonesian students who were studying in Germany also has many fans. In her *YouTube* channel, she has 721 thousand subscribers.

Channel Film Maker Muslim too have the number of subscribers which is quite a lot, which is about 555 thousand subscribers. The Duo Harbatah, which is quite famous channel with comedy sketches have as many as 1.62 million subscribers subscribers. All the calculations of these subscribers have the possibility of a broader audience share.



Picture 3. These Figures Are a Positive Outcome

These figures are a positive outcome. This is due to have a lot of contents charged positive message, because the packaging has not considered attractive enough by teens and less intense promotional strategies did not get a draw from netizens. For example, is the channel CISForm (Center for the Study of Islam and Social Transformation). Channel managed by UIN Sunan Kalijaga launched various animations that contain messages of a counter narrative to the narratives of radicalism and fundamentalism. However, a variety of video which was launched

in February 2018 has only 845 subscribers and each video only reached about 1000-2000 viewers.

Various videos that have been uploaded also had a message diverse gravity. In the video, entitled “Co-existence” uploaded Gita Savitri Devi for example, tells about the experience of tolerance when Islam became a minority in Germany. The messages in the video proficiency level is to foster a sense of tolerance that is true, good time to be a minority and the current majority. It becomes important for teenagers millennial in Indonesia. Yahya (2018a: 166) also mentions that the mindset of the majority of Muslims in Indonesia is “When Muslims become a majority, then the other will be peaceful religion, on the contrary, when Muslims are a minority, they are always oppressed”. This video has been watched by at least 383 thousand viewers.

One of the highlights is a video uploaded by Channel Comedy Duo Harbatah. In the video, entitled “Islam itu Damai”, they tried rolling the questions and statements contain assumptions and accusations that Islam is a religion that is closely related to terrorism. This video comes as a response to the bombing of a church in Surabaya by radical groups in the name of Islam. Various narrative counterpoint of various oblique statements are discussed in the 4-minute video of the.

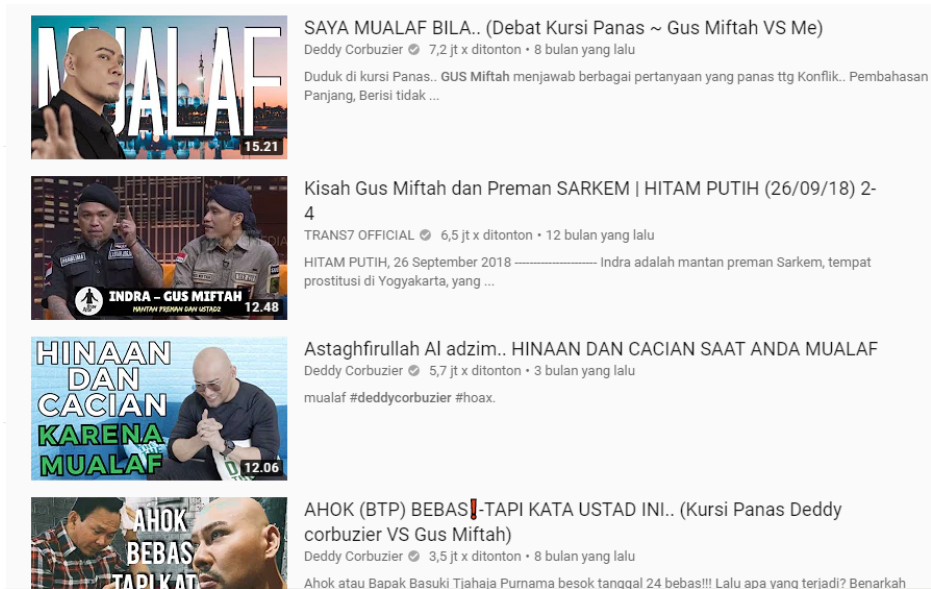
The second effort is a collaboration with renowned content-creator with moderate religious leaders. Why collaboration? This is due to limited knowledge of the youth will millennial religious leaders who have the mindset of a moderate and appeals to the goodness. Because this time it is pretty much cleric popular among teenagers are those who call on the paradigm jihadist caliphate state, and issues inherent conservatism. With the collaboration with famous *YouTubers*, then indirectly provides one of the options religious leaders who can address the issues of diversity and multiculturalism wisely. Another advantage is the increased number of video viewers are compared when the religious leaders make their own channel.

For example is Ustadz Maulana Miftah Habiburrahman or better known as Gus Miftah. He did not have a *You Tube* channel specifically with his name. Videos are easily found his lectures are video recorded in recitals forums and so on. In terms of visual quality, the videos are still “amateur” and not interesting to watch. The other thing is the use of the Javanese language in the majority of his lecture forum. This makes the audience the video only in numbers ranging from 200-400 thousand viewers.

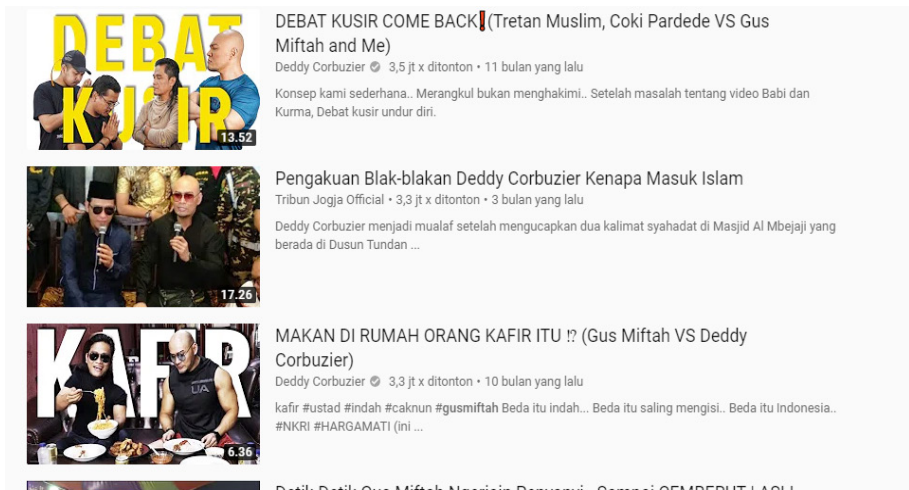
The different situation found after Gus Miftah collaborate with Deddy Corbuzier which has 5.84 million subscribers. Some videos that contain heavy

issues lightly packed with jokes-jokes are appropriate to the age of the juvenile millennial. The language used is Indonesian with diction that is easily understood by the audience. In one video, entitled “Makan di rumah orang Kafir ?!” for example, they both raised the issue of how to respect other faiths who are fasting or are entertaining guests. It is simple but striking message delivered on the question of how should the relationship between Muslims and non-Muslims in the affairs of entertaining guests.

The video has been watched 3.3 million times on *YouTube*. A significant amount compared to videos that contain Gus Miftah lecture only. In fact, one of the video that gets the largest audience is a video about the trip Deddy become converts and how Gus Miftah preached at nightclubs in Yogyakarta. Both videos have been watched 7.2 million times and 6.5 million times. All videos uploaded also have visual side and catching thumbnail *YouTube* audience.



Picture 4. A Significant Amount Compared to Videos That Contain Gus Miftah Lecture Only



Picture 5. A Significant Amount Compared to Videos That Contain Gus Miftah Lecture Only

On another occasion, Deddy Corbuzier also invited other religious leaders to collaborate, which is Ust. Wijayanto, Ustadz from Yogyakarta also does not have its own *YouTube* channel. Various of his videos uploaded on *YouTube* are the videos when he was lecturing in various mosques and forums such as the Great Mosque of Trans Studio Bandung, Masjid Campus of UGM, and EVIO Multimedia. Visual display side is not so interesting. No wonder when these videos the highest is only seen as much as 400 thousand times.

When Deddy create videos with Ust. Wijayanto, both *YouTube* channel as well as in the television show that he was guided, “Hitam Putih”, the number of viewers increasing quite rapidly. In the video, entitled “Pembawa Acara Hitam Putih Kagir, Jangan ditonton!” for example, has been witnessed by 3.6 million in just 6 months. Videos that contain a fairly provocative title is actually the logical answer of prohibition or halalization when in mua’amalah dan mu’asyarah between Muslims and people of other faiths. Stereotyping that often deployed is limited interaction between humans due to differences in beliefs and religious background of each. In this video, Ust. Wijayanto with light and breezy and interspersed jokes-jokes to try to seat the various statements skewed with positive narratives.



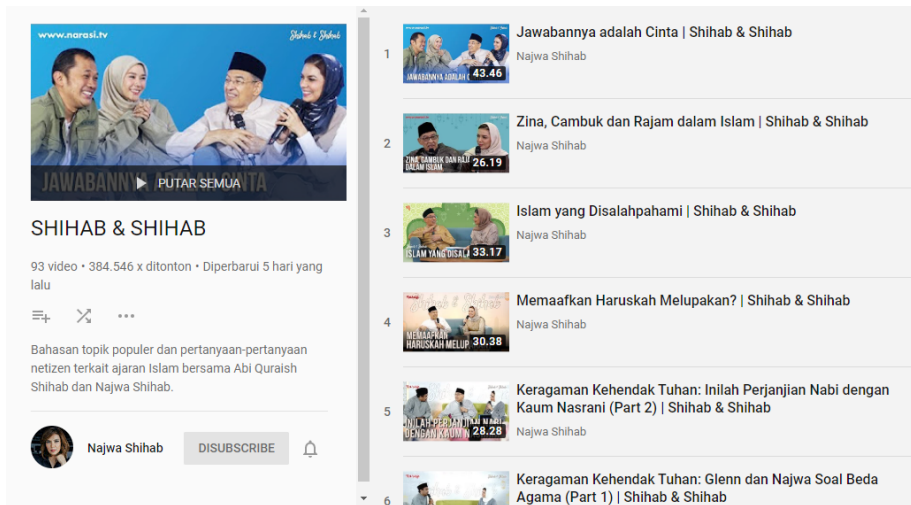
Picture 6. Deddy Create Videos With Ust. Wijayanto

Similar initiatives are conducted by Najwa Shihab. Presenter and journalist also has 3.44 million subscribers on its *YouTube* channel. In addition to discussing social and political issues, Najwa also create a new program entitled “Shihab Shihab”. In this program, Najwa Shihab discuss religious issues, including tolerance, interfaith relations, and so forth with her father, Prof. Dr. Quraish Shihab. Prof. Quraish Shihab itself is not a new figure in the world of Islamic education in Indonesia. The 74-year-old expert commentary is very famous in Indonesia for publishing the *Tafsir al-Mishbah*. In addition, there are still about 68 written works in various fields of Islamic religion.

In the videos, Najwa created a question and answer forum (QnA) with Prof. Quraish on various themes that suit a variety of ages. The theme about marriage, tolerance, diversity, preaching prophetic, the politicization of religion, and so forth. Chat that light and brightens into the benefits of this program. In addition to the two of them, Najwa also often invited leaders in the discussions with them as Tantri Kotak when discussing music, Romo Budi when discussing the law say Merry Christmas, and Zaskia Adya Mecca when discussing the wedding and married life.

Najwa Shihab program has been quite successful. It can be seen from the number of viewers who watched the show. Audience range is 100-700 thousand spectators. This is a fairly large number considering the name of Prof. Quraish Shihab were not as famous as the young cleric and slang that are familiar in the minds of the millennial. Thus, it is expected the teens began to know him as well

as a variety of positive messages as a representation of Islam rahmatan lil Alamin and not Islam that is close to violence and terrorism.



Picture 7. Najwa Created a Question and Answer Forum (Qna) With Prof. Quraish on Various Themes That Suit a Variety of Ages

Two phenomena in the upper back strengthening theory of da'wah which is not limited to oral and course of action. Da'wah with *Siirah Chasanah* media, especially the scholars and religious leaders who have exclusively religious views is one of the alternative media. A variety of content with the narratives of radicalism and conservatism can be dammed to create a narrative counterpoint on their *YouTube* channel. If it can not create the content yourself filled with the values of Islam, in collaboration with the Content-creator is one attempt to attract the millennial. As known, the millennial often see various impressions with packing (media) used. If not visually appealing, they are not going to watch the show despite having much positive message.

Another thing that the most important is to instill figure into positive role-models for them. As mentioned above, the millennial often fail to look for a good role model for them. They just chose figures that often they see and they saw on *YouTube* and so on. On the other hand, the religious leaders and figures who have moderate way of thinking multiculturalism and prefer *da'wah* offline and do not have a *YouTube* channel. Even if the there is a video on *YouTube*, lecture recording limited only by the visual quality is less attractive to the millennial.

Conclusion

The development of digital media like a double-edged knife. On the one hand it can be utilized to spread positive values. However, on the other hand, it had a great potential for spreading bad influence, especially to the millennial generation. Those who are in the process of self requires a figure to be a role model in their lives.

During this time, various Islamic Da'wah which is moderate are limited to offline movements or simply use the traditional way. In fact, millennials have a tendency to get closer to the virtual world than the real world. This raises the narratives that they get and being a role model is a wild narrative. Particularly in the realm of religious education, religious narrative that they get it from various narratives inherent conservatism and radicalism.

Two solutions offered is the most feasible solution. Counter narratives presented in the form of videos on *YouTube* may not necessarily be effective solution. It needs a strategy in the formation of the packaging, the media, even the figures involved. The Creator for Change Movement, for example, involved the content-creator of the millennial generation that understands the tastes of the millennial audience.

Neither the movement collaboration with renowned content-creator. It is one of the efforts in introducing the figure and moderate religious leaders and called on tolerance, mutual respect, and mutual doing good. In fact, one of the hopes of the future is that if the content-creator with subscribers are many, such as Ria Ricis, Atta Halilintar and so it collaborates with community leaders to discuss religious and socio-religious issues in Indonesia today.

References

- Berk, Ronald A. 2009. Multimedia teaching with video clips: TV, Movies, *YouTube*, and mtvU in the College Classroom, *International Journal of Technology in Teaching and Learning*, Vol.5 (1), 1-21.
- Goodman, Steven. 2003. *Teaching Youth Media: A Critical Guide to Literacy, Video Production, and Social Change*. New York: Teachers College Press.
- Haryadi, Toto, Aripin. 2015. Melatih Kecerdasan Kognitif, Afektif, dan Psikomotorik Anak Sekolah Dasar Melalui Perancangan Game Simulasi "Warungku", dalam *Andharupa: Jurnal Desain Komunikasi Visual dan Multimedia*, Vol.1, No.2, 2015, 39-50
- Huntington, Samuel P. 1993. *The Clash of Civilizations?* In *Foreign Affairs*. New York: Summer 1993. Vol. 72, Iss: 3; 22-28

- Husmiati, Ratu. 2010. Kelebihan dan Kelemahan Media Film Sebagai Media Pembelajaran Sejarah (Survei Pendapat Mahasiswa di Jurusan Sejarah FIS-UNJ), dalam *Jurnal Sejarah Lontar*, Vol.7, No.2, Juli-Desember 2010, 61-72.
- Kim, Young Yun. 1988. *Communication and Cross-Cultural Adaptation: An Integrative Theory Intercommunication*. Clevedon: Multilingual Matters, Ltd
- Mayer, R.E. 2001. *Multimedia Learning*. UK: Cambridge University Press
- Mcluhan, Marshall. 1994. *Understanding Media: The Extensions of Man*. Massachusetts: The MIT Press



Religious Values in the Performance of *Wayang Kekayon Khalifah Yogyakarta*

Lutfianto

Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta

lootfie80@gmail.com

Abstract

Performing arts in Islam get serious attention. More specifically in puppet shows used as media propaganda. For example the Wali Sanga around the 15th century who used wayang culture as a medium for da'wah. They still pay attention to Islamic fiqh as a benchmark in creating art. Along with the cultural journey of wayang, puppets emerged which were made with consideration of Islamic fiqh in this millennial era. The puppet is the Puppet Kekayon Khalifah Yogyakarta. This puppet is more manifest in the form of gunung / kayon with calligraphy art of the actor's name and the symbols of the actors. The author wants to explain the form of the Puppet Show Kekayon Khalifah Yogyakarta and the content of religious values that exist in the puppet. It is intended to help the understanding of the reader about Wayang Kekayon Khalifah Yogyakarta. Results of the study showed that the Puppet Kekayon Khalifah Yogyakarta made in consideration of Islamic law and contains the values of the Islamic religion.

Keywords: Performance, Wayang Kekayon Khalifah Yogyakarta, Religious Values

Introduction

Performing arts in Islam get serious attention. More specifically in puppet shows used as media propaganda. For example the walisanga around the 15th century who used wayang culture as a medium for da'wah. They still pay attention to Islamic fiqh as a benchmark in creating art.

Puppet is a unique performance art. There is a lot of art that blends in the wayang performances. There are fine arts, craft arts, literary arts, theater arts, music arts, sound arts and so on. This is a separate aesthetic in a show. Prof. Sumarsam believes that the aesthetic wayang art lies in its auditory presentation. There is a stretch of white cloth; narration and dialogue that are spoken by *dhalang* (narrator) to the audience. There is a literary language style that is full of sound play giving a profound psychological effect to the listener (Sumarsam, 2018, hal. 9).

In the life of Javanese people Wayang still has an important role. It became a symbol of life. Puppets also contain aspects of culture. Puppet performances can be used as educational media about ethics and morals in non-formal education (Sunarto, 2012, hal. 37–38). Such as Education or *sesuluh* to arouse the struggle against the Netherlands; Education on the philosophy of Pancasila and the 1945 Constitution. So that in its form, such as *wayang kulit purwa* with modification *peci* (cap) and dress all in black (Tim Senawangi, 1999, hal. 57).

Puppet culture grows dynamically in the Nusantara that makes puppets become one of the riches of culture. In the middle of the Wayang dynamism, came the Wayang Kekayon Khalifah. This puppet makes the art of calligraphy using the name of the puppet character is in the *kekayon / gunungan* universality. Equipped with a character symbol of the figure and with a source of stories from Islamic books, namely *Siroh Nabawiyah*, the book of *Tarikh Khulafa'*, *Rijaal Qaula Rasul* and *Babad* in Nusantara while the form of the performance uses an academic and literary approach (*geguritan*). Therefore there are gatherings (*sarasehan*) and literary readings (*geguritan*) using *dhalang* (narrator) tone or rhythm. There are *geguritan performant* techniques. Through this form and the source of the story from the Islamic books, the Wayang Kekayon Khalifah will be discussed in the following article to elaborate the religious values in this kind of Wayang (puppet).

Discussion

In every Kekayon Khalifah puppet show there are visualizations and plays that are performed. In addition there is also a *sarasehan* as an introduction. The shape of the puppet is seen when the puppet is displayed whereas the story and religious values will be understood in *sarasehan* and performance. This is in line with the function of art in the show, which is the potential to be used as a means of communication and transformation of information to the public. So that religious values can be conveyed with this performance art. As the Wali (preachers) convey Islam with the puppet art. Thus the show can be used to educate various values, understandings, concepts, ideas, views, and ideas originating from Islam.

The following will describe religious values in the Wayang Kekayon Khalifah performance. Religious values are traits that originate from religion, in this case Islam. The quality that places oneself into respect is because of the basis of religion. An example is a cleric; he has a very high value because of his knowledge. So that these religious values can be instilled in children. The same thing was conveyed by Nurcholish Madjid related to religious values in the form of monotheism (*tauhid*). These are very basic values. As was done by Wali together with Sultan Demak . They formulated the form of wayang with its complete tools in accordance with Islamic Fiqh. So that the grip arrangement puppet story would be in accordance with the values of *tauhid* (Sunyoto, 2016, hal. 159). In addition, the values born of Islam include kindness (*ihsan*), honesty, piety, sincerity, resignation, gratitude, patience, and so forth. This will be the message to be conveyed.

Puppet Kekayon Khalifah was present more than five hundred years after Wali took part in the puppets. The name Wayang Kekayon Khalifah comes from the word wayang / shadow, *kekayon* means *gunungan*. As for the Khalifah, it means that the leader of the Muslim community is the successor to messenger of God (Rasulullah). Therefore Wayang Kekayon Khalifah can be interpreted as wayang in the form of Kekayon or Gunungan with the name of the *Khulafaurasyidin* figure and other companions of the Prophet. In addition there is also the name of a figures that spread of Islam in Nusantara.

The technique of making the puppet Kekayon Khalifah is through the technique of *tatah sungging*. As for the Wayang Kekayon Khalifah is performed through sarasehan and performance or show. Sarasehan discussed the Wayang Kekayon Khalifah and the play that will be held including the performance. Performance form is by reading the text, reading poetry in *dhalang* (narrator) tone. While instruments such as *kepyakan* and *dhodhogan* still accompany the reading of the text as a characteristic in wayang.

Visualization of figures manifest in calligraphy art and dominant character symbols in the figures. Religious values exist and are implied in the form of each puppet. So that the message can be known from the form and symbol. As for the actualization of Wayang Kekayon Khalifah including Abu Bakr, Umar bin Khaththab, Uthman bin Affan and Ali Bin Abi Talib. Whereas other figures are Talhah, Zubayr ibn al-Awam, Abdurrahman ibn Awf, Abu Ubaidah ibn al-Jarrah. Figures that disseminate Islam in Nusantara, namely Sunan Kalijaga, Kyai Pandanarang and so on.

Religious values also exist in the plays / stories that are delivered. Moreover, the puppet Kekayon Khalifah draws stories from the Nabawiyah Sirah, Tarikh

Khulafa', Islamic books and *babad* (chronicles). The wayang performances are like the wayang purwa performances, the audience or audience are in front of the screen. So that the audience can see *simpingan* or the display puppets from the front.

Religious Values of Wayang Kekayon Khalifah in its Form

The religious values of Wayang Kekayon Khalifah in their form can be known as follows:



Figure 1: Jamus Kalimasada Gold

Stories made by Wali are known as *Jamus Kalimasada*, derived from the words *kalimah syahadah* (words of witness). This sentence contains religious values in the form of monotheism, affirming the oneness of Allah SWT. A testimony that there is no god except Allah that must be worshiped and the Prophet Muhammad as a messenger. In the Javanese culture this testimony is called “The Key to Heaven”.



Figure 2 : Abu Bakar As-Shidiq

The religious values of the figure of Abu Bakr as-Shidiq are illustrated leadership based on Islamic Aqeedah (creed). Honesty of Abu Bakr is symbolized in white.



Picture 3: Umar bin Khaththab

Umar bin Khaththab had a deep awareness after converting to Islam. Religious values are very clear with the *Thaha* writing, part of the chapter of the Koran.



Figure 4 : Uthman bin Affan

Religious values in Uthman ibn Affan are the existence of the symbol of the Koran. The closeness of Uthman ibn Affan to Allah SWT and his Apostle is proven by his success in the bookkeeping of the Koran.



Figure 5 : Ali bin Abu Talib

Taqwa and the sincerity of Ali-bin Abi Talib are not in doubt. His obstinacy in facing war with the symbol of the sword. His devotion is based on deep knowledge. The book describes science. So that the awareness of God that always watches over him is manifested in the attitudes and actions that obey Allah`s commands.



Figure 6 : Abdurrahman bin Auf

The value of *tawakkal* to the God is reflected in the blazing fire. The existence of the fire illustrates the figure of Abdurrahman bin Auf who is persistent in the Muslim religion. The value of sincerity Abdurrahman bin Awf is seen in the symbol of the ocean waves. The sea has an abundance of wealth, extraordinary generosity is described by the waves that never stop giving to the mainland. This is a description of Abdurrahman ibn Auf. With its wealth donated for Islamic *da`wah*.



Figure 7 : Tholhah bin Ubaidillah

The religious value of the Tholhah figure is *tawakkal*. His attitude is always leaning on God. So that his heart will be full of hope for Him. His belief that God will help and find the best way for him. Sincerity in sacrifice himself to protect the Prophet until his body *tatu charcoal kranjang* (his body full of wounds).



Picture 8 : Abu 'Ubaidah bin Jarrah

The religious value of Abu 'Ubaidah bin Jarrah is symbolized by the mosque. *Kumanthil-manthil marang mosque* (his heart is related in the mosque). He also has the title “strong man who is trusted”. Umar bin Khaththab had held out his hand for the election of the first caliph (after the death of the Prophet). But his magnanimity chose Abu Bakar Ash Shiddiq as the Caliph. Gratitude for all the blessings given by God to him. Abu Bakr was the person who invited him to convert to Islam and he was the one who was told by the Messenger of Allah to lead the prayer while he was alive. So it is fitting for Abu Ubaidah bin Jarrah to behave towards Abu Bakr as Shidiq.



Figure 9 : Makkah

Religious values on the Kaaba is monotheism, it became a symbol of spiritual Muslims in Hajj and Umrah. Including the Qibla of Muslims when praying.



Figure 10: Sunan Kalijaga

There are many religious values in the figure of Sunan Kalijaga, namely *tauhid*, Islam, charity, piety, sincerity, resignation, gratitude and shabar. Sunan Kalijaga is recognized by the Javanese people as “*Guru suci ing tanah Jawi*” /the holy teacher in the land of Java. With the religious values that was in Sunan Kalijaga, Islam was successfully developed to the remote places of Java (Lutfianto, 2018).



Picture 11: Kyai Pandanarang

Religious value in *Kyai Pandanarang* is monotheism. It becomes a big change in the life of *Pandanarang*. Moral and social values are also honed. So that the orientation of life changes, the orientation of the world becomes the hereafter. As the steps taken by his teacher, namely Sunan Kalijaga (Saifullah, 2010).

Religious Values in the Play of Wayang Kekayon Khalifah

Puppet story or commonly called the play (*lakon*) in the Puppet that interacts with Javanese culture has ever done by Wali Songo in the era of the kingdom of Demak Sultanate. As a result, Islamic *dawa* through wayang performances like this was accepted by the public proved that many people embraced Islam (Zarkasi, 1996, hal. 53–76).

Puppet performances related to the elements of working on *pakeliran* namely, play, chess, *sabet*, and *karawitan*. In the following discussion, the article will focus on the play or the story. The puppet show is essentially a play that includes themes, messages, mandates, characterizations and plot.

Religious values in the Wayang Kekayon Khalifah can be known from the existing plays. Here are some examples of the plays, namely *Mulabukaning Dakwah Rasul*, *Ja'far bin Abi Thalib Duta*, *Wewarah Sejati Ngadhhepi Wulan Suci*, *Jumenenging Kanjeng Nabi ing Madinah*, *Brubuhan Badar Kubra* dan *Pandanarang Malik Grembyang*. The plays have religious values because they are sourced from the Islamic books. The reference book is the book of Sirah Sirah Nabawiyah, Tarikh Khulafa', Rijal Qaula Rasul and (babad) chronicle.

Religious values in the form of tauhid, Islam, ihsan, taqwa, sincere, tawakkal, gratitude, and patience in the Wayang Kekayon Khalifah play are as follows: *Lakon Mulabukaning Dakwah Rasul* story in the form of the prophet's invitation to his wife to believe in Allah SWT. The prophet put his trust in Allah by continuing to invite the people in Islamic faith in Mecca. The Prophet pbuh tirelessly visited the houses of the residents one by one, inviting the people of Mecca to Islam. The patience of existing faith can be known from the dialogue excerpts between the Messenger of Allah and Abu Talib. This is seen in the following text:

.....Rasulullah lajeng nyabda/ Paklik/ namung kagem Allah swt/ saumpami tetiyang kafir Quraisy/ ndelehake srengenge ing tangan tengenku/ lan mbulan ing tangan kiwaku/ supaya aku ninggalke perkara iki/ dumugi Allah paring menang perkara iki/ apa aku kudu mati/ kamangka aku ora bakal ninggalke perkara iki//...

Translate:

..... Rasulullah SAW then said / Uncle / only belongs to Allah swt / like the people of Quraysh / put the sun in my right hand / and moon in my left hand / so that I leave this case / until Allah gives this case victory / or I must die / I will not leave this case // ...

In the *Lakon Ja'far bin Abi Talib Duta*, religious values that exist is the value of patience, consistence and of course monotheism (tauhid). Ja'far bin Abi Talib became an ambassador for Muslims in Habasyah (Abyssinia), the territory that belongs to king of Negus who was christian. With unwavering faith, Ja'far bin Abi Talib managed to give a good explanation by reading the Quran from Maryam verses 29 to 33. The following statement of the king of Najasi shows the success of Ja'far in explaining his faith.

... Raja Najasy lajeng mendhet tugelan kayu lan damel garis ing siti lajeng ngendika dhateng Ja'far// "Antarane agamamu lan agamaku/ bedane ora luwih saka garis iki// " kanthi mekaten kalih utusan saking kafir Quraisy jugar, lajeng mundur madal pasilan/ wangsul dhateng Mekah kanthi ati kang susah//...

Translate:

... Raja Najasi then took a piece of wood and made a line on the ground while saying to Ja'far // "Between your religion and my religion / the difference is no more than this line //. Thus the two messengers of the Kafir Quraysh failed miserably / then asked to leave to return to Mecca with a difficult day // ...

Religious values in the *Lakon Brubuhan Badar Kubra* are as follows: sincerity, gratitude, trust in god (tawakkal) and monotheism (tauhida) . With a firm faith, the Messenger of Allah and his Companions could win. The unbalanced number of troops between Muslims and the unbeliever (Kafirs) did not prevent him from remaining willing to sacrifice. The value of tawakkal in Muslims both the *Ansor* and *Muhajirin* fused coherent to defend the Prophet. This is seen in the following quote:

... Pramila saking punika/ tindaka ya Rasulullah/ kagem satunggaling ancas ingkang Panjenengan kersakaken// Kula sesarengan Panjenengan// Temen namung kagunganipun ingkang ngutus Panjenengan/ seumpami Panjenengan ngajak kula sakanca nyebrang laut/ utawa samudra/ lajeng Panjenengan ambyur ing sajroning samudra/ temen kula sakanca ambyur sesarengan// Boten wonten satunggaling tiyang jaler ingkang badhe mbalik// Kula sakanca boten badhe serik/ menawi benjing enjing kepanggih mungsuh//...

Translate:

... Therefore / just go oh the messenger of God/ for one of the purposes that you want // I am together with you / really only those who sent you / like you invited us to cross the sea / or the ocean / then you entered into it / really we will also enter together // no one man will deny him // we will not be angry / if tomorrow morning we will meet with the enemy // ..

Conclusion

Religious values in the performance of Wayang Kekayon Khalifah can be known from the form of visualization / display or *simpingan* and plays that are delivered. The religious values that exist are as follows, namely tauhid, Islam, ihsan, taqwa, sincere, tawakkal, gratitude, and patience. These values become the means of education and cultivation of national character education. Religious values can be conveyed more beautifully and attractively.

References

- Lutfianto. (2018). *Babad Demak Suntingan Teks, Terjemahan dan Analisis Struktur Naratif Episode Perjalanan Cerita Pandanarang dalam Memeluk Agama Islam Pupuh XXXVII-XXXIX*. Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- Saifullah. (2010). *Sejarah dan Kebudayaan Islam di Asia Tenggara*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Sumarsam. (2018). *Memaknai Wayang dan Gamelan: Temu Silang Jawa, Islam, dan Global*. Yogyakarta: Gading.
- Sunarto. (2012). *Gendeng Dusun Kerajinan Wayang Kulit Purwa Yogyakarta Kelangsungan dan Perubahannya*. Yogyakarta: Penerbit Lembaga Penelitian ISI Yogyakarta.
- Sunyoto, A. (2016). *Atlas Wali Songo*. Jakarta: Pustaka Ilman.
- Tim Senawangi. (1999). *Ensiklopedi Wayang Indonesia*. Jakarta: Penerbit Senawangi.
- Zarkasi, E. (1996). *Unsur-Unsur Islam dalam Pewayangan; Telaah atas penghargaan Wali Sanga terhadap Wayang untuk media Da'wah Islam*. Sala: Yayasan Mardiintoko.



The Role of Islamic Religions in Racism

Lailiyatun Nafisah¹, Arif Rahman Majid², Nurus Sa'adah³

Institut Agama Islam Negeri Kudus, Universitas Darussalam Gontor,

Institut Agama Islam Negeri Kudus

lailiyatunnafisah@email.com, arifrahmanmajid@gmail.com, saadah17@gmail.com

Abstract

Racism is the belief of a group that thinks that their racial group is superior to other races. Existing racial differences can be the source of racism. In the history of Islam racism has happened to black people and then it is straightened out based on the teachings brought by the Prophet Muhammad. In this research, an interesting case study to discuss is that famous racism had occurred in the time of the Prophet Muhammad even before Islam came and how the Islamic religion views racism as occurring. This study uses qualitative methods and is included in library research by searching various sources critically to obtain complete and reliable data. The results of this study are that racism has taken place in the history of Islam and Islam forbids racism.

Keywords: Religion, Islam and Racism

Abstrak

Rasisme merupakan keyakinan suatu kelompok yang beranggapan bahwa kelompok ras mereka lebih unggul dari ras yang lain. Perbedaan ras yang ada dapat menjadi sumber dari adanya rasisme. Dalam sejarah Islam rasisme pernah terjadi pada bangsa berkulit hitam kemudian diluruskan berdasarkan ajaran-ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW., Agama Islam hadir sebagai jawaban dalam memberikan solusi yang selalu utuh dalam

perkembangan zaman yang berubah. Dalam penelitian ini, studi kasus yang menarik untuk diperbincangkan adalah rasisme ternyata pernah terjadi di masa Nabi Muhammad bahkan sebelum Islam datang dan bagaimana agama Islam memandang adanya rasisme yang terjadi. Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dan termasuk dalam kajian pustaka (library research) dengan cara menelusuri berbagai sumber secara kritis untuk mendapatkan data yang utuh dan terpercaya. Hasil dari penelitian ini adalah bahwasannya rasisme pernah terjadi di dalam sejarah Islam dan Islam melarang adanya rasisme.

Kata Kunci: Agama, Islam, Rasisme.

Introduction

Proud of culture and beliefs is a reason for everyone. This is caused what is owned and what develops in people is a product obtained from both of these. The phenomenon that occurs now, the pride of culture and belief has turned into blind fanaticism where the understanding of the culprit is only a circle that is believed only. Then when person sees something different from outside circle, the offender is not good enough to understand that insulting and bullying is something that is perfectly natural for human.

Blind fanaticism that results in bullying and insults to the beliefs of others is usually called racism. By simple, Ubed Abdillah S (2002) defines that racism is a belief that the reality of a person, his values and characteristics are determined and seen not from an assessment of his (quality) reason, but from anatomical (body) or blood factors. As it is known that human beings are not perfect at all when viewed from their physical and blood. Therefore, racism must lead to a meaning which is not good at all. This is in line with what is written in Indonesian Law No.40 of 2008 which reads that racism is a special word used to mention the disparity of rights between one race and another race. While the race itself is a nation group based on physical characteristics and lineage. Thus it is very clear that racism is an action that leads to insulting people, races, and beliefs of others.

Racism events can occur in many forms, anytime, and anywhere. Almost all countries have faced this issue. In Indonesia itself, the issue of racism has happened several times. Recently, the issue of racism in Indonesia has re-emerged and the effect is still fluctuating until now. The issue was an incident of racism against Papuan students in Surabaya by one of the police officers which triggered massive protests in Papua in defense of their dignity. As a result of the riots, several offices suffered damage because they were damaged by the masses.

The United States as a developed country which is a role model for every country in implementing democracy has experienced massive racism in its country.

Where it began in the 17th century until 1960, white Americans were given more privileges than they were native to the United States (Indians) in the form of the right to easily own land and to enjoy a better education. The inequality apparently had a massive resistance until their rights were equalized. In this struggle not a few black citizens who became victims of the struggle (Driantomo, 2015).

Even the film which is a means to entertain the audience, it often turns out to be a means to lead public opinion to racism. According to the Imdb.com website quoted from Susanti (2014), it was revealed that there had been 289 films containing elements of racism from 1915 to 2010, then in 2011 to 2013 there were eleven films that included racism in Hollywood cinema, including *Threading Needles*, *The Help*, *Ill Manors*, *Django Unchained*, *12 Years A Slave*, and *Traffic Department*.

Seeing the many events of racism that developed in Indonesian society and the world, this article will describe how racism ever happened in the time of the Messenger of Allah and how Islam kicked in the existence of racism.

Theoretical Review

Racism has spread all over the world, racial societies even openly discriminate, intimidation of certain groups that they consider not superior to them. The spread of racism is generally driven by cultural, economic, psychological and historical differences. Gold's opinion about racism is that "forms of racism can be experienced by groups such as Asian-American, Latin, and American-Indian societies whose raciality is associated with factors such as religion, alienation, clothing, culture, citizenship, gender, and language. Racism occurs when people believe in the superiority that they inherit from other races. Superiority makes it possible for someone to treat someone else very badly based on race, color, religion, country of origin, and ancestors (Samovar, 2010, p. 212).

Method

This study will use a qualitative method with a literature review approach through a critical search of various reference sources in order to obtain complete and reliable data.

Results

Racism which is rife up to this era turns out that in the history of Islam during the time of the Messenger of Allah this has happened even the symptoms existed

before Islam came and Islam has banned racism or anything that can foster racist attitudes.

Discussion

Racism in the Time of the Prophet

Before the Prophet Muhammad was sent, the condition of the world community was in the midst of ignorance and the law of the jungle, many who carried out despicable acts, worshiped idols, and consumed carcasses, severed friendship relations, and insulted each other. Humans are divided into several social castes in which each caste has certain features and features, the strong who wrong the weak, the rich eat the wealth of the poor, and humans enslave each other.

After the sending of the Prophet Muhammad, the condition of the world which was originally chaotic, experienced a change for the better. He preached kindness which then many people followed him in a very fast period of time so there was a lot of resistance from people who were not happy with his da'wah. This was done by Prophet because he came with the shari'ah of monotheism, which called for the liberation of people from worshipping other than Allah. Then the doctrine calls for the liberation of mankind from all grips of power and slavery, combating ignorance, forbidding all deeds of contempt, forbidding immorality and despotism. The important point, he removed all castes and restrictions that had spread in the middle of society at that time, such as differences in skin color, type, or race. Rasulullah Saw ever said that *“people, know that your God is one, and your father is one, know that there is no virtue for an Arab over a non-Arab, non-Arab a person, an Arab over a black skin, nor a black one. on the white except with devotion.*” (HR. Ahmad no. 361: 8721 (As-Syihha, 2017. Pg. 3-4)

Bilal bin Rabbah, a black Habassyah slave, was a slave who was tortured by his employer because he was known to embrace Islam and was later freed by Abu Bakr As-Siddiq. After his release he was given a mandate by the Messenger of Allah to sound the first Azan of Muslims. The call to pray that was echoed by Bilal was heard when the Apostle and the Muslims succeeded in conquering Makkah where he ascended to the Kaaba and then echoed the Adhan as a sign of the desolation of the Jahiliyyah (Mulyadi, 2016. Pg. 31).

The trust given by the Prophet made him a more tawadhu 'and respects the rights of others. Many people who came to him mentioned the gift that God had given him, when people gave that praise, he became more aware of his own rights, so he refrained from being arrogant, he said with tears running down his cheeks:

“I am only a man came from Habbasyah, and I used to be a slave. ”(As-Syihha, 2017 Pg. 31)

Bilal is a person who is honest with his faith, the glory of religion that he follows to give pleasure as long as he lives in the world. Although he is a figure who has scratched his position in history, he finally juxtaposed with great and noble people. His black skin, low nasab and humiliation before humans as slaves at the time, did not prevent him (when choosing Islam) from the high fortune that he deserved to get because of his honesty and conviction (As-Syihha, 2017. Pg. 35- 37).

Islam is a perfect religion, not looking at the difference between the poor or the rich, black or white, and so forth. In Islam slavery does not contain ideas of racism (Nasr, 2003. p. 220). It was stressed that both in the Qur'an and the hadith, Islam hates tyranny and vice versa, obliging us to uphold justice. It was even emphasized that fair action is the closest way to achieve the dignity of god-fearing (D.Z, 2000. Page 263).

Rasisme In The Islamic's View

It can be concluded that racism is an understanding, way of thinking, and the views of a person or group of people (race, ethnicity, or tribe) who feel and claim to be more super, more dignified, more respectable, and more noble than other people or groups of people. This group of people who hold this view is arrogant and pouting, mocking, ridiculing, harassing, and demeaning people from other tribes, ethnicities, and races. Racism is a name with discrimination, this can be caused by several things: (Rumagit, 2013. Page 59). *First*, the difference in doctrine in which the majority of religious people involved in clashes realize that the differences in doctrine are the cause of the conflict, comparing religious teachings with religious teachings. opponents, give an assessment of one's own religion with the opponent and other religions. The highest scale of evaluation of one's own religion and the assumption of its teachings is always the right one that makes the beginning of the division and even racism. *Second*, ethnic and racial differences, it becomes very clear that multicultural societies also result in many ethnic and racial groups so that differences are more and more. *Third*, cultural differences. Religion is one of the results of human culture. The majority of adherents of one religion to another sometimes cause a sense of more advanced and lead to division. *Fourth*, problems of majority and minority. This is the closest cause because it arises as a power and power greater than the majority group than the minority group. The consequence is the justification of each understanding of the doctrines given to cause division, this is the cause of the racism that occurs. Racism that occurs in a country causes enormous danger. Islam also prohibits tribalism which causes racism.

Islam also rejects tribal fanaticism (*al-abiashabiyah*) which characterizes the pre-Islamic era called the jahiliyah era. In modern language al-‘ashabiyah is called racism (*al-‘unshûriyah*).

The Prophet Muhammad said that emphasized the rejection of ethnic fanaticism:

ليس منا من دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية وليس منا من مات على عصبية

“It is not from our group that invites ethnic fanaticism, not from our group who fights with the aim of ethnic fanaticism, and not from our group who die for ethnic fanaticism.” (Narrated by Abu Dawud) “

Racism has occurred since ancient times. In the days of Jahiliyah (pre-Islamic Arab times), for example, racism was very striking among Arab society. An Arab tribe is accustomed to claim to be more super than other Arab tribes. The superiority of the tribe is symbolized by the pride of heredity, the glory of social status, and the greatness of the ancestors they claim to exceed the other Arab tribes.

Al-Qur’an directly reminded and made people aware that humans were created as a nation and tribe to get to know one another, this has been explained in His Firm Surah al Hujurat verse 13.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“People, indeed We created you from a man and a woman and made you nation and tribe so that you knew each other. Surely the most noble among you by Allah is the most pious among you. Surely Allah is All-knowing, All-knowing. “

The understanding of the nation in Arabic is *sya’bun* which means greater than the tribe, above the tribe there are other smaller levels, *bani* ((*asya-ir*), *Afkhad*, and others. Basically, all human beings when seen from the elements of the incident came from clay to Adam and Eve. The difference lies only in the importance of religious matters, namely obedience to Allah and His Messenger. Therefore other actions which cause *Madhorot* are prohibited. The meaning of the verse “that you may know one another”.

The verse also explains that Allah created man by sharing various kinds of tribes and nations, with the aim not to exaggerate one tribe with other tribes, but that it is only a means of dividing and getting to know one another (As-Syihha, 2010. Page 16) . As if every human being has a name that is only attached to him and is certainly different from other names, this is as a means of analyzing one another. The difference can only be used as an identifying identity, but the biggest goal is to establish a good brotherhood in these differences and divisions. God has divided people into different races and ethnic groups so that they can get to know one another and live in peace, brotherhood and tolerance. There will be no question of biological superiority among various races and ethnic groups. God only prioritizes only humans to be closes, and live in faith and morality. Under conditions where people obey the Qur'an, therefore, there will be no conflict of race, color or ethnicity, and claims of superiority on the basis of never being able to find fertile ground to grow in.

This is consistent with the story of the struggle of the Prophet Muhammad in fighting racism, when the Prophet was instructed to preach the Prophet knew that the main characteristic of the message of Islam is to establish equality regardless of color, background, language, social status or economic community. In Islam, will be known as the concept of equality with slaves, it turns out this is very disturbing Arab worshipers who are very arrogant. The reason is very clear, this makes their dignity and dignity fall, even this concept is seen by idol worshipers as a way of destroying business. There is a great deal of opposition to the struggle of the Prophet in changing the minds of his people. Despite many challenges, the Prophet Muahammad remained steadfast in his broadcast of the teachings of monotheism that God is the only one, until gradually from among his friends to convert to Islam. (As-Syihha, A. A.-R. (2010)

Racism also happened to Bilal bin Rabbah's friend, when he was called by Abu Dhar with a call that insulted his mother.

عَنِ الْمَعْرُورِ قَالَ لَقِيْتُ أَبَا ذَرٍّ بِالرَّبَذَةِ ، وَعَلَيْهِ حُلَّةٌ ، وَعَلَى غُلَامِهِ حُلَّةٌ ، فَسَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ ، فَقَالَ إِنِّي سَابَبْتُ رَجُلًا ، فَعَيَّرْتُهُ بِأُمِّهِ ، فَقَالَ لِي النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَا أَبَا ذَرٍّ أَعَيَّرْتَهُ بِأُمِّهِ إِنَّكَ أَمْرٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ .

From al-Ma'rur that he said, "I met with Abu Dhar in Rabadzah. He and his legal servants wear the same clothes. I also asked why they were wearing the same clothes? Abu Dhar replied, "I once cursed someone by insulting his mother. Then the Prophet said to me, "O Abu Dhar, did you curse at him by insulting his mother? Apparently there is still within you the character of ignorance. "

Then Prophet Muhammad rebuked Abu Dhar, immediately Abu Dhar immediately bowed his head to the ground, while asking Bilal to step with his shoes on Abu Dhar's face. However, Bilal was more forgiving of him and embraced Abu Dhar as a form of brotherhood. Apart from how Abu Dhar's request to Bilal was, the most important thing here is that the Prophet Muhammad taught to avoid the attitude of racism and feel superior to others.

In this case the role of religion is very important, especially in regulating various matters relating to muamalah. In a sociological perspective, religion is seen as a belief system that is manifested in certain social behaviors. Religion is related to human experience, both as individuals and groups. Therefore, religion is closely related to the belief system of the religious teachings that it adopts.

Once upon a time the Prophet Muhammad was walking and found a group of bodies passing in front of him. Then the Prophet Muhammad stood as a form of respect for the body. Suddenly his best friend immediately told me in a tone of protest that the corpse was a Jew. As-Syihha, (A. A.-R. (2010) Seeing the curiosity of the companions, the Prophet also answered him with the question "Isn't he human (nafs)?" Through this answer the Prophet wanted to remind his friends that every human being deserves respect, despite having different social, religious, ethnic backgrounds. Even when the person is lying rigid.

The Companions of the Prophet were very noble figures, they hung out a lot with the Prophet. Even in many ways their behavior should be considered by Muslims. One of the ethics taught by the Prophet Muhammad to his friends was regarding racism. Prophet Muhammad ruled the shabat to stay away from the ethics and mengunggulk ethics to be fair to others. Even in the sermons delivered after the Hajj wada 'the Prophet stressed, there was no difference between the Arab and non-Arab races ('ajam). The Qur'an also emphasizes that God created tribal and national people so that people would know each other. (Nasr, S. H. (2003) Before God, humans are the same, not different; the only difference is the quality and weight of his piety.

Therefore, departing from various histories of the Prophet Muhammad in teaching to stay away from racism and prioritizing attitudes of wholeness and brotherhood, it can be concluded that there are four pillars in Islam as a reinforcement of wholeness and to be a solution to the racis attitude that occurs are first, *Ta'arruf* is the attitude of getting to know one another. This is clear in Sura Al-Hujurat verse 13, which marks the fact that Allah created humans on earth to know one another. Second, *Tafabum*. It is mutual understanding of each other's strengths and weaknesses. Third, *Ta'awun*. It is an attitude of mutual help where

the strong help the more, and those who have the advantages of helping those who have weaknesses. Fourth, *Takaful*. It is mutual guarantee, giving rise to a sense of security, there is no sense of worry and anxiety facing this life.

Conclusion


Based on the discussion in this study, racism turned out to have a history since the time of the Prophet Muhammad. Before Islam came the seeds of racism had turned out to be fleshly rooted in the Jahiliyyah community. Many things made this racist attitude start, from racial, ethnic, and even racial differences. majority and minority become discriminatory and racist.

In Islam itself racism is strictly forbidden, even in the history of the Prophet Muhammad had taught his friends to stay away from racism or things related to that attitude. Because of the bad consequences, so in Islam there is no racism. Several verses in the Qur'an have explained that the essence of the creation of different beings is one way to get to know each other, because this is part of identity.

References

- As-Syihha, A. A.-R. (2010). *Bilal Bin Rabbah: Usaha Islam dalam Memerangi Rasisme* (S. H. G. (Terj. E. I. R. C. dan M. F. A. Maisun, ed.). Indonesia: Islam Land.
- As-Syihha, A. A.-R. (2017). *Bilal bin Rabbah Usaha Islam Dalam Memerahi Islam*.
- D.Z, A. A. (2000). *Islam Di Tengah Arus Transisi*. Jakarta: Kompas.
- DRIANTOMO. (2015). *Rasisme Dalam Film 42 the True Story of American Legend (Analisis Semiotika Dalam Film 42 the True Story of American Legend)*. Universitas Muhammadiyah Yogyakarta.
- Indonesia, P. *Penghapusan Diskriminasi Ras dan Etnis*. , Pub. L. No. 10 (2008).
- Mulyadi, S. P. dan A. (2016). Peranan Bilal Bin Rabbah Dalam Perkembangan Islam Di Jazirah Arab Tahun 611-641. *Artefak*.
- Nasr, S. H. (2003). *The Heart Of Islam: Pesan-Pesan Inversal Islam Untuk Kemanusiaan*. Bandung: Mizan.
- Rumagit, S. K. (2013). Kekerasan dan Diskriminasi Antar Umat Beragama di Indonesia. *Lex Administratum, Vol. 1*.
- S, U. A. (2002). *Politik identitas etnis: pergulatan tanda tanpa identitas*. Magelang: Yayasan Indonesiatera.
- Samovar, A. L. (2010). *Komunikasi Lintas Budaya* (Edisi ke-7; M. Sidabalok, Ed.). Surabaya: Salemba Empat.

Susanti, B. (2014). *Analisis Resepsi Terhadap Rasisme Dalam Film (Studi Analisis Resepsi Film 12 Years A Slave Pada Mahasiswa Multi Etnis)*. Universitas Muhammadiyah Surakarta.



Ijtihad *Maqasidi*, Upaya Merumuskan Produk Pemikiran yang Dinamis di Era Modern: Studi Hasil Munas Alim Ulama Nahdlatul Ulama Tahun 2019

Nur Hasan

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

elhasan04@gmail.com

Abstrak

Era modern saat ini, peradaban Islam seolah lambat merespon perkembangan zaman yang semakin maju. Praktik keagamaan masyarakat muslim masih terpaku dengan produk-produk pemikiran keagamaan yang dirumuskan di masa lampau. Sehingga seringkali dalam menyikapi suatu permasalahan yang berkaitan dengan modernitas, produk pemikiran Islam begitu kesusahan dalam merespon berbagai isu yang berkembang. Supaya Islam tetap menjadi agama yang relevan di sepanjang zaman dan tempat, perlu adanya pembaharuan metodologi berijtihad dalam merumuskan sebuah pemikiran, melalui ijtihad dengan pendekatan *Maqasid Syariah*. Artikel ini akan meneliti tentang metode ijtihad Munas NU 2019, dengan menggunakan metode penelitian library research atau kajian pustaka. Dan hasil yang diperoleh dari Munas NU menunjukkan adanya penggunaan *Maqasid Syariah* sebagai perangkat ijtihad. Dengan hasil ini, fikih tidak menjadi produk pemikiran yang stagnan tetapi menjadi lebih dinamis dalam merespon perkembangan zaman. Oleh karena itulah, perlu adanya sebuah pembaharuan yaitu memasukkan *Maqasid Syariah* sebagai perangkat metodologi ijtihad dalam merumuskan sebuah pemikiran atau hukum.

Kata Kunci: Era Modern, Fikih Kontemporer, Ijtihad, *Maqasid Syariah*.

Abstract

In modern era, Islamic civilization is apparently getting to slowing down in order to respond the development of increasingly advanced age. The religious practice of Moslem society focused too much on the religious thinking products formulated in the past. Consequently, oftentimes in addressing a problem related to modernity, Islamic thought products are indistress responding to various dynamic issues. To become a relevant religion throughout the ages and places, it is necessary to Islam to reform the stated methodology in formulating a thought through *ijtihad* using Maqasid Sharia approach. This article is going to research *Ijtihad* method of Munas NU 2019, using the research method called “library research” or “literature review”. The results obtained from observing Munas NU indicate the application of Maqasid Sharia as an *ijtihad* instrument. These results show that *fiqh* is not a stagnant thinking product. Otherwise, *fiqh* is more dynamic in responding to the development of the times. Therefore, it is necessary do an innovation that is introducing Maqasid Sharia as an instrument for *ijtihad* methodology in formulating a thought or a legal problem.

Keywords: Modern Era, Contemporary Jurisprudence, *Ijtihad*, *Maqasid Sharia*.

Pendahuluan

Perkembangan sains dan teknologi di era modern telah banyak menimbulkan pengaruh besar dalam kehidupan umat manusia di dunia. Pengaruh tersebut bisa berupa cara berfikir, gaya hidup, sampai dengan aturan hukum yang menyangkut masyarakat luas. Kenyataan tersebut tidak luput menerjang ke dalam konsep-konsep yang ada dalam agama baik yang bersifat norma maupun doktrin. Islam sebagai agama yang universal, memiliki sifat *shalih fi kulli az-zaman wa al-makan*, dalam artian dapat menyesuaikan dengan kondisi dimana ia berada, baik dalam waktu maupun tempat yang berbeda. Hal tersebut menjadi konsekuensi tersendiri bagi Islam, dimana ajaran-ajarannya harus mampu menjawab permasalahan akibat kemajuan zaman dan tantangan modernitas dengan segala problematikanya. Diantaranya adalah dalam hal memberikan panduan untuk menjawab dan menyikapi persoalan yang terkait dengan sains dan teknologi. Kemajuan sains dan teknologi di era modernitas seperti saat ini telah menimbulkan banyak problem kehidupan manusia, akan tetapi Islam seolah lambat dalam menanggapi hal-hal tersebut. Dimana pedoman praktik keagamaan kebanyakan masyarakat muslim atau yang dikenal dengan fikih, masih banyak terpaku dengan hasil pemikiran-pemikiran yang dihasilkan berabad-abad silam. Hal tersebut mengakibatkan sebuah permasalahan baru dalam menyikapi berbagai hal dan produk yang dihasilkan oleh modernitas, dimana pemaknaan terhadap

hukum Islam atau fikih terlihat kaku dalam menyikapi perkembangan zaman yang terus berkembang.

Semua urusan manusia baik dalam kehidupan dan hubungan sosialnya tidak akan berlangsung baik dalam perspektif keadilan Tuhan dan logika manusia, jika dalam implementasinya tidak didukung dengan sebuah sistem yang kuat. Dimana sistem tersebut mengatur tingkah laku manusia baik yang bersifat dahir maupun batin. Dunia Islam menerapkan suatu sistem hukum tersendiri, yang berfungsi mengatur kehidupan manusia. karena Islam merupakan agama yang *rahmatan lil alamin*, sehingga hukum-hukumnya dapat diterapkan bagi seluruh manusia. Agama Islam yang membawa sekumpulan dasar-dasar aqidah yang shahih, cara ibadah yang benar dan aturan muamalah yang betul sebenarnya mempunyai tujuan penyempurnaan supaya hubungan dan perilaku sosial dalam masyarakat menjadi baik (Az-Zuhaili, 2010). Dasar-dasar dan aturan tersebut kemudian berkembang dalam kehidupan manusia dan dikenal dengan hukum Islam. Ibnu al-Qayyim dalam hal ini menggunakan istilah "*syari'ah*". Syari'ah tersebut didasarkan pada kebijaksanaan yang menghendaki kesejahteraan manusia di dunia dan akhirat. Syariah sebelumnya terkait dengan keadilan, kasih sayang, kebijaksanaan dan kebaikan. Sehingga, peraturan apapun yang mengganti keadilan dengan ketidakadilan dengan omong kosong, maka peraturan tersebut bukan bagian dari syari'ah, meskipun diklaim sebagai bagian dari syari'ah menurut beberapa interpretasi (Auda, 2015). Dalam perkembangannya, hukum Islam mempunyai berbagai macam istilah. Dalam hal ini, Jaser Auda membedakan hukum Islam menjadi 3 istilah, yaitu syariah, fikih, fatwa (Auda, 2015). Yang artinya sebagai berikut;

- a. Syariah yaitu wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad saw. dan dipraktikkan dalam risalah dan misi kehidupan beliau. Dengan kata lain syari'ah adalah Al-Qur'an dan Sunnah.
- b. Fikih yaitu koleksi dalam jumlah besar, pendapat hukum yang diberikan oleh ahli hukum Islam dari berbagai mazhab, berkenaan dengan aplikasi syari'ah pada berbagai situasi kehidupan nyata sepanjang 14 (empat belas) abad terakhir.
- c. Fatwa yaitu aplikasi syari'ah atau fikih dalam kehidupan nyata umat Islam saat ini.

Hadirnya hukum Islam di tengah kehidupan terdapat banyak manfaat, khususnya dalam bidang interaksi sosial. Hal tersebut juga tidak lepas dari tujuan, maksud dan sasaran yang dikenal dengan istilah *Maqasid Syariah*. *Maqasid Syariah* adalah tujuan yang hendak dicapai dari penerapan syariah Islam agar tercipta suatu

kebahagiaan di dunia maupun di akhirat, dengan jalan mengambil segala yang bermanfaat dan mencegah atau menolak yang membawa *madllarat* (kerusakan). Yaitu yang tidak berguna bagi hidup dan kehidupan (Ali, 2013). Sedangkan menurut Fathurrahman Jamil, tujuan hukum harus diketahui oleh seorang mujtahid dalam rangka mengembangkan pemikiran dalam secara umum dan menjawab persoalan-persoalan hukum kontemporer yang kasusnya tidak diatur secara eksplisit oleh Al-Qur'an dan Sunnah (Sidiq, 2017). Dalam Islam, fikih adalah bagian paling dekat dengan persoalan kemanusiaan. Karena fikih sering dimaknai sebagai ilmu tentang hukum perbuatan manusia (*mukallaf*), baik yang bersifat vertikal dengan Tuhan (*ubudiyah*) atau yang bersifat horizontal sesama manusia (*muamalah*). Sehingga dalam realitanya, fikih menjadi panduan bagi umat Islam dalam melaksanakan praktek-praktek keagamaan dalam kehidupan sehari-hari. Sehingga fikih menempati posisi penting dalam pemikiran Islam. Penemuan-penemuan baru dan berbagai permasalahan yang muncul di era modern saat ini, berakibat kepada tidak relevannya beberapa konsep pemikiran yang ada dalam fikih klasik. Karena yang dijadikan sebagai *illat* hukum pada masa dahulu, tidak menjadi signifikan ketika zaman semakin maju dan terus berkembang. Sehingga hal ini mengharuskan ulama pada masa sekarang harus mencari dan menemukan *illat* baru yang lebih relevan dan lebih logis, serta lebih riil sebagai dasar penetapan aturan sebuah hukum. Hal tersebut bertujuan untuk menafsirkan ajaran Islam yang universal.

Dalam hal ini, Nahdlatul Ulama sebagai salah satu ormas besar di Indonesia mempunyai berbagai agenda untuk menjawab dan memberikan panduan dalam beragama. Salah satunya melalui Munas Alim Ulama, yang salah satu agenda di dalamnya adalah menjawab berbagai isu yang berkembang melalui Bahsul Masa'il.

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, maka rumusan masalah yang akan dikaji dalam tulisan ini adalah bagaimana posisi *Maqasid Syariah* dalam proses penyelesaian atau ijtihad terhadap berbagai permasalahan yang diangkat dalam Munas Alim NU di Banjar, 2019. Seberapa jauh aspek *Maqasid Syariah* dalam melahirkan sebuah produk hukum atau pemikiran yang dinamis dalam menjawab isu-isu kontemporer yang berkembang.

Kajian Teori *Maslahah* Sebagai Inti Utama *Maqasid Syariah*

Untuk memahami tentang jthid yang menggunakan pendekatan *Maqasid Syariah*, maka tidak bisa lepas dari teori penting yang ada dalam *Maqasid Syariah* yaitu *maslahah* dan *illat*. Karena dalam menjadikan *Maqasid Syariah* sebagai bagian dalam metodologi ijtihad, maka tidak bisa lepas dari konsep atau teori *maslahah* yang ada di dalam kajian *Maqasid Syariah* itu sendiri. Konsep dan definisi *maslahah*

sendiri diantara para pengkaji *Maqasid Syariah* mempunyai banyak pengertian, salah satunya adalah yang dirumuskan oleh Imam Al-Ghazali. Bahwa *maslahah* terbagi menjadi tiga; pertama, *maslahah dlaruriyyah* atau kemaslahatan yang terkait dengan hal-hal penting (primer). Kedua, *maslahah hajjiyyah* atau kemaslahatan yang terkait dengan hal-hal sekunder. Ketiga, *maslahah tahsiniyyah* atau kemaslahatan yang terkait dengan hal-hal pelengkap (tersier) (Al-Ghazali, 2008).

Sedangkan menurut Asy-Syatibi, inti dari *Syariah Islam* adalah *Jalbul al-Mashalih* (menarik kemaslahatan) dan *Dar'ul al-Mafasid* (mencegah kerusakan) dan inilah yang dimaksud dengan pelestarian tatanan dunia. Dengan mengatur perilaku manusia, maka bisa terhindar dari tindakan-tindakan destruktif. Akan tetapi, *maslahah* tersebut terkait dengan besar kecilnya pengaruh kesalehan umat. Sehingga tinjauan *maslahah* dari sisi ini terbagi dalam *dlaruriyyah*, *hajjiyyah*, *tahsiniyyah*.

Pertama, *maslahah dlaruriyyah* adalah tingkat kebutuhan yang harus ada atau disebut dengan kebutuhan *primer*. Bila tingkat kebutuhan ini tidak terpenuhi, maka akan terancam keselamatan umat manusia. Kedua, *maslahah hajjiyyah* adalah kebutuhan-kebutuhan *sekunder*, di mana tidak adanya keperluan ini tidak sampai mengancam keselamatannya, namun akan mengalami kesulitan dan kesukaran bahkan mungkin berkepanjangan, tetapi tidak sampai ke tingkat menyebabkan kepunahan atau sama sekali tidak berdaya. Jadi, yang membedakan *dlaruriyyah* dengan *hajjiyyah* adalah pengaruhnya terhadap keberadaan atau eksistensi manusia. Namun, keberadaannya dibutuhkan untuk memberikan kemudahan serta menghilangkan kesukaran dan kesulitan dalam kehidupan. Ketiga, *maslahah tahsiniyyah* yaitu semua keperluan dan perlindungan yang diperlukan, agar kehidupan menjadi nyaman dan lebih nyaman lagi, mudah dan lebih mudah lagi, dan begitu seterusnya. Dengan istilah lain adalah keperluan yang dibutuhkan manusia agar kehidupan mereka berada dalam kemudahan, kenyamanan, dan kelapangan (Ar-Raisuni, 1999).

Lebih terperinci lagi, setiap konsep *maslahah* dalam *Maqasid Syariah* baik itu *dlaruriyyah*, *hajjiyyah*, *tahsiniyyah* terbagi menjadi lima bagian sebagaimana yang sudah disebut di atas yaitu *al-Kulliyat al-Khomsah* atau *Dlaruriyyat al-Khomsah*. Yang rinciannya sebagaimana berikut; Pertama, *Hifdz al-Din* yang artinya menjaga norma agama dari hal-hal yang mengotorinya, baik dari sisi akidah maupun amal, teori maupun praktek serta menjamin keutuhan agama yang menjadi pilihan rakyat secara umum, dengan tindakan preventif terhadap setiap potensi yang bisa mengganggu prinsip-prinsip agama yang *qath'i*. Kedua, *Hifdz al-Nafs* yaitu melindungi hak hidup setiap individu dan masyarakat secara kolektif, serta segala hal yang dapat mengancam jiwa, seperti pemberantasan penyakit menular, dan lain sebagainya. Ketiga, *Hifdz al-Aql* yaitu mencegah akal dari hal-hal yang dapat

mengganggu daya pikir dan kreatifitas. Eksistensi akal sangat penting sekali dalam menumbuhkembangkan semangat menggali nilai-nilai agama, sehingga tentunya harus dijaga dari hal-hal yang merusaknya. Seperti minuman keras, narkoba, alkohol, dan lain sebagainya. *Keempat, Hifdz al-Nasl* yaitu melestarikan kelangsungan generasi dengan mempermudah proses pernikahan, menghindari setiap kebijaksanaan yang dapat memutus kelangsungan hidup, seperti vasektomi, tubektomi dan sebagainya. *Kelima, Hifdz al-Mal* yaitu mengembangkan sumber perekonomian rakyat serta sarana yang mendukungnya, menjamin hak milik pribadi dan menjaga keamanan harta tersebut. Contoh-contoh dari al-Kulliyat al-Khomsah adalah sebagaimana berikut; Memelihara agama dalam tingkat dharuri (primer) yaitu melaksanakan dan memelihara kewajiban agama yang tergolong primer sebagaimana shalat. Pengabaian terhadap tingkatan primer ini dapat mengancam eksistensi agama, minimal bagi pribadi pelaku keberagamaan. Peringkat kedua hajiyyat (sekunder) dalam posisi ini dapat dicontohkan dengan adanya rukhsah (keringanan) dalam shalat baik berupa jama' maupun qashar shalat ketika perjalanan jauh. Pengabaian hal ini hanya akan mempersulit pelaksanaan tujuan pokok, akan tetapi tidak merusak dan menghilangkan tujuan tersebut. Peringkat selanjutnya adalah attahsiniyyat (tersier) seperti halnya menggunakan pakaian yang rapi dan sopan ketika shalat, menutup aurat baik dalam shalat maupun di luar shalat (Amin, 2014).

Peranan Penting *Illat* Dalam Penentuan Sebuah Hukum

Hukum Islam atau fikih yang dibuat beberapa abad lalu tentu tidak dapat mengakomodir permasalahan yang terjadi seiring perkembangan zaman. Namun, bukan berarti berbagai permasalahan yang terjadi saat ini tidak bisa dijawab kemudian diharamkan atau diharamkan begitu saja. Namun, hal-hal baru tersebut bisa digali hukumnya dengan menggunakan pendekatan *Maqasid Syariah* melalui analisa *illat (ta'lim illat)* yang ada dalam sumber-sumber hukum Islam.

Secara etimologi, *illat* berarti sebab, atau sesuatu yang mempengaruhi sesuatu yang lain. *Illat* juga bisa diartikan sebagai sesuatu yang kehadirannya dapat merubah sesuatu. Dalam fikih, *illat* memiliki makna yang berbeda-beda sesuai dengan mazhab masing-masing. Salah satu ulama Hanafiyah. Al-Kharkhi (w.340 H)) mendefinisikan *illat* dengan sesuatu yang mewajibkan adanya hukum. Ia membedakan *illat* dengan *hikmah*. Sedangkan menurut Al-Jashshash (w. 370 H) *illat* adalah suatu makna, bilamana makna tersebut terwujud, maka ditetapkanlah hukum. Dalam hal ini, dia menyamakan *illat* dengan tanda yang menunjukkan adanya hukum. Adapun Asy-Syatibi yang bermazhab Maliki, menyamakan *illat* dengan *hikmah* dan sebab. Karena *illat* adalah kemaslahatan yang dijadikan landasan bagi suatu perintah maupun larangan (Sodiqin, 2012). Dari pengertian tersebut,

bisa dikatakan bahwasanya *illat* adalah suatu sifat yang diduga dan diyakini menjadi dasar hukum *syara'*. Adapun kedudukan *illat* dalam proses ijtihad sangat penting. Karena pada masa ulama zaman dahulu, *illat* sebagai perangkat penting dalam *istinbath* hukum dengan menggunakan *qiyas*. *Illat* mempunyai kegunaan untuk mengetahui tentang apa sebenarnya dasar dan tujuan mengenai penetapan sebuah hukum oleh Allah Swt. Selain itu juga berguna untuk mengetahui kenapa suatu hukum ditetapkan, sehingga bisa digunakan untuk menganalisa kasus yang lain yang serupa. Kegunaan lain dari *illat* adalah untuk mengetahui apakah ketentuan hukum dalam nash masih berlaku atau berubah. Oleh karena itulah, *illat* bisa saja berubah sesuai dengan zaman dan juga perubahan pemahaman *illat* yang ada dalam *nash*. Sehingga dalam melihat *illat* dalam nash, bisa dilihat dalam lafaz yang mempunyai konotasi perintah dan konotasi larangan.

Dari teori *maslahah* inilah, kemudian menjadi bagian dalam metodologi untuk menganalisa fenomena atau permasalahan yang terjadi saat ini dengan *illat* atau alasan hukum yang ada. Misalnya dalam Musyawarah Alim Ulama Nahdlatul Ulama 2019 di Banjar, ada beberapa permasalahan yang dibahas dalam acara tersebut. Diantaranya mengenai permasalahan yang bersifat realitas atau yang sedang terjadi saat ini (*waqi'iy*) dan permasalahan yang bersifat tematik (*maudhu'i*). Dalam permasalahan *waqi'iyah*, tema yang dibahas dalam acara Bahsul Masa'il Munas NU adalah terkait bahaya sampah plastik, perusahaan Air Mineral Dalam Kemasan (AMDK) yang menyebabkan sumur warga kering, legalitas syariat bagi peran pemerintah dan lain sebagainya.

Metode

Artikel ini menggunakan pendekatan *library research* yang mengumpulkan data-data atau bahan yang diperlukan dalam menyelesaikan penelitian, dan berasal dari perpustakaan baik jurnal, ensiklopedi, dokumen, majalah dan lain sebagainya (Nursapia, 2014). Dalam artikel ini, penulis menggunakan model penulisan diskriptif-kritis yang lebih menekankan kekuatan analisis sumber-sumber dan data yang telah ada dengan menggunakan teori-teori dan konsep yang ada, untuk menganalisa dan menginterpretasi berdasarkan kepada tulisan yang mengarah dengan pembahasan. Yaitu hasil dari Bahsul Masail *waqi'iyah*, *maudlu'iyah* dan rekomendasi Munas. Dengan mendiskripsikan dan menganalisa jawaban atas persoalan-persoalan yang diangkat dalam Munas Alim NU, serta menganalisa penggunaan pendekatan *Maqasid Syariah* dalam menjawab permasalahan.

Hasil

Tabel hasil penelitian terhadap Hasil Bahsul Masa'il Musyawarah Nasional Alim Ulama NU 2019.

No	Permasalahan	Hasil Bahsul Masa'il	Maqasid Syariah
1.	<p>Permasalahan Sampah</p> <p>a. Membuang Sampah Sembarangan</p> <p>b. Sanksi untuk pembuang sampah</p> <p>c. Sanksi untuk industri pembuat</p>	<p>a. Haram dan Makruh</p> <p>b. Diperbolehkan</p> <p>c. Diperbolehkan</p>	<p>a. Sesuai <i>Illat</i></p> <p>b. Unsur <i>maslahah</i></p> <p>c. Membawa <i>maslahah</i></p>
2.	<p>Perusahaan AMDK</p> <p>a. Mengambil air dalam jumlah banyak</p> <p>b. Pemberian izin</p>	<p>a. Haram</p> <p>b. Tidak boleh dan boleh</p>	<p>a. Sesuai <i>illat</i> dan <i>maslahah</i></p> <p>b. Sesuai <i>illat</i> dan <i>maslahah</i></p>
3.	<p>Legalitas Syariat Untuk Peran Pemerintah</p> <p>a. Kewajiban pemerintan dalam negara plural dalam menjaga agama Islam</p>	<p>a. Menjaga dari hal-hal yang merusak aqidah dan menjaga agama lain.</p>	<p>a. <i>Hifdz al-Din</i> dan unsur <i>maslahah</i></p>
4.	<p>Negara Dan Kewarganegaraan</p> <p>a. Status non-muslim dalam negara bangsa</p>	<p>a. Termasuk muwathinin tidak termasuk kafir Muahad, zimmi, Harbi, Musta'man)</p>	<p>a. Unsur <i>maslahah</i></p>
5.	<p>Pemanfaatan Energi Terbarukan</p>	<p>Mengupayakan pengolahan energi terbarukan</p>	<p><i>Hifdz al-nafs wal Hayat</i></p>
6	<p>Revolusi Industri 4.0</p>	<p>Berbagai dampak yang dihasilkan</p>	<p>Sesuai <i>illat</i></p>

Pembahasan

Perkembangan dan kemajuan zaman di era modern, mempunyai dampak buruk dan dampak positif. Di satu sisi masyarakat membutuhkannya, namun di sisi lain juga mempunyai dampak terhadap kehidupan masyarakat ke depannya.

Sehingga diperlukan sebuah ijtihad kontemporer untuk menjawab berbagai permasalahan yang ada, terutama pada era modern atau seperti saat ini yang penuh dinamika, problematika dan perkembangan teknologi yang sangat cepat (Safriadi, 2017). Oleh karena itulah, *Maqasid Syariah* dianggap mampu berdialog dan mengimbangi zaman yang terus berkembang, yaitu dengan konsep *maslahah* dalam merumuskan sebuah produk pemikiran yang dinamis begitu sangat penting, supaya dalam menghasilkan hukum atau keputusan tidak hanya berkuat pada perdebatan teks saja, akan tetapi perdebatan dengan realitas sosial dan kemajuan ilmu pengetahuan. Sebagai bagian dalam mengikuti perkembangan zaman.

Dalam hal ini, Ibnu Asyur mengatakan bahwa wajib bagi para ulama untuk mengetahui *illat-ilat tasyri'* serta tujuannya secara tersurat (*dhahir*) maupun tersirat (*bathin*). Jika ditemukan sebagian hukum yang tersembunyi, karena mereka sudah mengetahui tujuannya, baik itu secara tersurat maupun tersirat, niscaya mereka mengerti dalam memberikan fatwa-fatwa hukum. Pemahaman-pemahaman tersebut meliputi; pertama, mengetahui perkataan-perkataan dan faedah dalil-dalil dalam bentuk *lughawi* dan kaidah-kaidah *lafdhiah* untuk menemukan hukum-hukum fikih. Kedua, membahas dalil-dalil yang bertentangan dari yang sudah *dinasakh* atau mengaitkan tujuan pengalamannya atau menjelaskan hubungan dalil yang satu dengan dalil yang lainnya. Ketiga, *qiyas* digunakan jika *aqwal syara'* belum ditemukan hukumnya. Keempat, memberikan suatu hukum yang tidak ada *nash* dan *qiyas* di dalamnya. Kelima, menemukan hukum-hukum syariah yang bersifat *ta'abbudi* jika sekiranya tidak ada pembahasan tentang *illat-illat* hukum (Safriadi, 2017). Sehingga dalam upaya mengembangkan sebuah pemikiran dan produk hukum Islam, khususnya dalam rangka memberikan penjelasan dalam berbagai persoalan kontemporer, para mujtahid perlu atau harus mengetahui tujuan disyariatkannya Islam. Dimana tujuan syariat tersebut perlu diketahui dalam rangka mengenal lebih pasti, apakah sebuah hukum masih relevan atau tidak dengan adanya perubahan struktur social dan zaman. Karena hukum selalu berkembang sesuai dengan zaman dan keadaannya.

Dalam Munas Alim NU di Banjar 2019, terdapat berbagai persoalan yang dibahas yang kemudian menghasilkan sebuah produk pemikiran dan hukum yang bisa dijadikan pijakan masyarakat dalam kehidupannya. Beberapa permasalahan yang menggunakan *Maqasid Syariah* sebagai pendekatan dan landasan dalam menyelesaikan persoalan dalam pengamatan penulis adalah sebagai berikut;

Pertama, dalam persoalan sampah, dimana sampah Nasional cukup meresahkan. Ditambah dengan sampah plastik yang menjadi problem bagi lingkungan. Tahun 2016, Indonesia adalah negara kedua penyumbang sampah terbesar setelah Tionghoa. Salah satu sampah yang memerlukan penanganan

secara serius adalah sampah plastik. Karena sampai saat ini, sampah yang paling banyak dibuang adalah botol minuman plastik, kantong plastik, kaleng minuman, sedotan minuman dan putung rokok. Padahal jenis sampah tersebut memerlukan puluhan tahun, bahkan ratusan agar bisa terurai. Proses lamanya terurai inilah yang kemudian mengakibatkan dampak buruk sampah plastik bagi lingkungan, seperti munculnya zat kimia yang dapat mencemari tanah sehingga berkurang tingkat manfaat dan kesuburannya. Selain itu, dengan proses yang susah terurai, sampah plastik juga dapat membunuh sang pengurai tanah. Sehingga wajar saja apabila tingkat kesuburan yang dimiliki tanah berkurang. Untuk menjawab permasalahan tersebut, dibahaslah tentang hukum membuang sampah, terutama sampah plastik. Pemberian sanksi terhadap pelaku yang membuang sampah sembarangan dan sanksi kepada industri atau konsumen yang tidak mengelola sampah dengan baik (Munas NU, 2019a).

Hasil dari pembahasan terhadap persoalan tersebut adalah haram hukumnya membuang sampah sembarangan, jika nyata-nyata membahayakan baik dalam jangka panjang maupun pendek. Dan makruh hukum jika aspek membahayakannya sedikit. Kedua jawaban ini, jika dianalisa didasarkan pada *illat* yang ada yaitu aspek bahaya yang terjadi ketika membuang sampah plastik sembarangan, jika nyata-nyata membahayakan untuk lingkungan dalam jangka panjang dan pendek maka hukumnya haram. Sedangkan jika aspek membahayakannya sedikit, maka hal tersebut menjadi makruh. *Illat* yang ada tersebut kemudian diqiyaskan dengan teks-teks fikih yang sudah ada, misalnya dengan merujuk kepada *Fiqh ala al-Mazahib al-Arba'ah*, juz 5, halaman 358 dan kitab lainnya yang digunakan menjadi rujukan dalam Bahsul Masa'il Munas NU di Banjar, 2019. Kemudian hukum memberi sanksi bagi pembuang sampah, yaitu diperbolehkan memberi sanksi kepada pembuang sampah sembarangan, karena mengandung unsur *maslahah*. Yaitu *maslahah* yang bersifat *dlaruriyah*, dengan *illat* sampah Nasional yang menempati peringkat penyumbang sampah kedua di dunia. Serta dampak buruk terhadap lingkungan, yang kemudian mengancam keberlanjutan alam. Kemudian kebolehan pemberian sanksi dari pemerintah kepada produsen atau industri yang tidak mengelola sampah plastiknya, dengan dasar undang-undang adalah kebijakan pemerintah yang mengandung kemaslahatan umum sekaligus menghilangkan kemudharatan dari rakyat.

Keputusan tersebut, jika dianalisa lebih mendalam adalah bentuk dari hubungan sebab akibat yang harus dilihat sebagai bagian dari gambaran keseluruhan. Seluruh mazhab dan mayoritas ahli fikih selama-berabad-abad setuju bahwa ijtihad sangat penting bagi hukum Islam, karena *nash* sifatnya terbatas sedangkan peristiwa-peristiwa itu tidak terbatas (*al-nushush mutanahiyah wa al-waq'at ghairu mutanahiyah*). Salah satunya adalah ketika berhadapan dengan isu

lingkungan (Miskari, 2018). Sebab banyaknya penggunaan bahan yang terbuat dari plastic dan membuang sampah plastic sembarangan, jumlah sampah nasional menjadi begitu banyak. Yang kemudian berakibat rusaknya lingkungan.

Kedua, dalam permasalahan sumber daya air yang dimanfaatkan oleh perusahaan air minum dalam kemasan. Karena dari hari ke hari, AMDK semakin banyak dibutuhkan oleh konsumen, sehingga usaha air mineral kemasan semakin bertambah banyak dan persaingan semakin ketat. Sedangkan masyarakat diuntungkan dengan banyaknya perusahaan tersebut. Namun di sisi lain, sumber air milik warga di daerah yang terdapat AMDK semakin mengecil debit airnya, bahkan sampai mengalami kekeringan dan berdampak kebutuhan air masyarakat tidak terpenuhi.

Dengan latar belakang tersebut, kemudian hasil Bahsul Masail Munas NU memutuskan beberapa hal terkait permasalahan tersebut. Pertama, haram hukumnya mengambil air dalam skala besar untuk usaha tersebut, yang mengakibatkan debit air masyarakat dan sumber air semakin mengecil. Dalam hal ini, aspek kemaslahatan tentang keberlanjutan sumber daya air bagi warga menjadi prioritas utama karena menyangkut keberlanjutan kehidupan banyak manusia. Karena satu tugas manusia di bumi adalah sebagai pemimpin, dimana salah satu tugasnya adalah menjaga lingkungan yang merupakan tujuan dari ditetapkannya syariah Islam. Termasuk dalam hal pemberian izin terhadap eksploitasi sumber daya alam tersebut, juga dihukumi haram jika berdampak kepada kerusakan lingkungan berupa menurunnya debit air yang menjadikan sumur warga kering. Kerusakan lingkungan berupa sumur warga yang kering, menjadi *illat* diharamkannya memberikan izin terhadap usaha tersebut.

Dalam hal ini, terlihat penggunaan *sadd al-dzariah* untuk menetapkan larangan tersebut. *Sadd al-dzariah* digunakan untuk menetapkan larangan suatu larangan yang pada dasarnya mubah. Dalam hal ini pengambilan sumber daya air yang aslinya mubah menjadi dilarang, karena disebabkan menghindari perbuatan lain yang dilarang berupa pengambilan air yang berlebihan yang mengakibatkan sumber air di masyarakat semakin menurun. Dalam hal ini, hukum yang ditetapkan melalui *sadd al-dzariah* selalu mengikuti ketentuan hukum yang terdapat pada perbuatan sasaran hukum.

Abu Zahrah menjelaskan bahwa ketentuan hukum yang ditetapkan melalui *al-dzari'ah* selalu mengikuti ketentuan hukum yang terdapat pada perbuatan yang menjadi sasaran hukum. Menurutnya sumber hukum terkait dengan konsep *sadd al-dzariah*. terbagi menjadi dua. Pertama *maqasid* (tujuan) yaitu perkara-perkara yang mengandung *maslahah* atau *mafsadah*. Kedua *wasail* (perantara) yaitu suatu perantara yang membawa kepada *maqasid*, dimana hukumnya mengikuti

hukum dari perbuatan yang menjadi sasarannya, baik berupa halal maupun haram. Jika dilihat dari segi tingkatan hukum, ketetapan hukum terhadap *wasail* jauh lebih ringan dibandingkan dengan ketetapan hukum yang berada pada *maqasid* (Mutakin, 2017). Maqasid dari diharamkannya pengambilan air yang berlebihan adalah untuk menjaga lingkungan (*hifz al-bi'ah*), dan meminimalisir dampak buruk (*dar'ul mafasid*) yaitu kekeringan yang berkepanjangan akibat dari pengambilan sumber daya air yang begitu besar.

Ketiga, adalah sejauh mana syariat mempunyai wewenang kepada aparaturnya pemerintah dalam mengatur dan menertibkan masyarakat dalam pelaksanaan ritual keagamaan. Dalam hal ini, Munas NU memberi keputusan berupa sebatas ritual yang bersifat *dhahir* dan diikuti banyak orang, beserta hal yang berkaitan dengan prinsip-prinsip agama yang disepakati ulama bukan yang dipertentangkan. Kecuali dalam hal yang menyangkut ketertiban umum dan keamanan negara. karena ketertiban umum menyangkut kemaslahatan bersama, bukan hanya menyangkut kelompok tertentu. Sedangkan dalam konteks negara bangsa yang plural seperti Indonesia, masalah *Hifz al-Din* (menjaga agama) bagi pemerintah hanya bersifat menjaga agama dari hal-hal yang merusak akidah atau prinsip berbangsa dan bernegara. Dan wajib menjaga agama lain di Indonesia yang ikut dalam menjaga perjanjian mendirikan Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Keempat, adalah mengenai permasalahan negara dan kewarganegaraan. Bagaimana status non-muslim dalam konteks negara bangsa. Dalam hal ini, status non-muslim dalam negara bangsa adalah sebagai warga negara yang sah yaitu *muwathinin*. Yang memiliki hak dan kewajiban setara dengan warga negara lainnya. Dan mereka tidak termasuk dalam kategori kafir yang ada dalam fikih klasik, yaitu *Mu'ahad*, *Mustaman*, *Dzimmi*, dan *Harbi*. Sehingga PBNU melalui Munas memberikan rekomendasi kepada warganya untuk tidak memanggil non-muslim dengan sebutan kafir, namun dengan sebutan non-muslim. Rekomendasi untuk menyebut kafir dengan non-muslim adalah bagian dari kaidah fikih "*Dar'ul Mafasid Muqoddamun Ala Jalbul Masholih*". Konteks *Dar'ul Mafasid* atau mencegah kerusakan dalam pandangan penulis terdapat pada upaya tetap menjaga nilai-nilai persaudaraan dan hak-hak antar anak bangsa, serta nilai-nilai persaudaraan antar umat manusia, apalagi di era post truth dan di tengah polarisasi akhir-akhir ini yang begitu kencang dan menguatnya politik identitas. Maka perlu dimunculkan sebuah alternatif baru, agar sesama anak bangsa yang mempunyai kultur sangat plural dan berbeda-beda, tetap harmonis dalam menjaga Negara Kesatuan Republik Indonesia. Walaupun Indonesia bukan negara yang belandaskan kepada syariat Islam, akan tetapi mayoritas penduduk Indonesia adalah muslim. Sehingga dalam sendi-sendi kehidupan masyarakat banyak bersinggungan dengan nilai-nilai Islam.

dimana nilai-nilai Islam tersebut sudah teradopsi dalam landasan bernegara yaitu Pancasila.

Kelima, adalah perihal pemanfaatan energi terbarukan. Melalui Munas, NU merekomendasikan pentingnya mengupayakan pemanfaatan energi terbarukan. Melihat Indonesia bukan negara yang kaya akan sumber energy fosil, tetapi bauran energi masih didominasi sumber energi tidak terbarukan. Sedangkan cadangan energi, yaitu cadangan fosil terbatas dan terus menurun. Sehingga kebutuhan akan energi terbarukan merupakan sesuatu yang tidak dapat dipisahkan dari kehidupan, bahkan menjadi bagian dari hajat hidup banyak orang yaitu *al-Hajat al-Ammah*. Sebagai wujud ketersediaan energi, maka mutlak untuk menjalankan berbagai aktivitas kehidupan manusia, dimana keduanya saling membutuhkan dan memanfaatkan. Oleh karena itulah, energi sama pentingnya dengan membahas kehidupan dan keberlangsungan kehidupan yaitu *hifdz al-nafs wa al-hayat*. Dalam hal ini, NU mendukung pemanfaatan energi baru terbarukan melihat kebutuhan energi skala besar dan Energi Baru Terbarukan tidak mampu mencukupinya. Sehingga pemerintah bisa mempertimbangkan energi nuklir dengan tetap meletakkan keamanan dan keselamatan sebagai faktor kunci.

Keenam, adalah mengenai revolusi industri 4.0 yaitu sebuah sistem industri yang bertumpu kepada penggunaan teknologi, terutama teknologi informasi. Dalam sistem ini, semua prosesnya hampir semuanya bertumpu pada penggunaan teknologi, yaitu teknologi informasi. Lewat dominasi mesin dan keterhubungan antar mesin yang sangat efisien. Sehingga sistem ini tidak memerlukan sumber daya manusia begitu banyak. Namun industri 4.0 mempengaruhi perilaku manusia khususnya dalam bidang ekonomi. Revolusi industri mempunyai dampak yang harus dipertimbangkan, mulai dari menjamurnya berbagai industri yang tentu akan berdampak kepada lingkungan. Hubungan manusia yang akan berkurang jauh dengan area industri, dan revolusi industri 4.0 mempunyai potensi besar dalam mempertajam kesenjangan ekonomi warga, seperti yang terjadi di Amerika Serikat dimana perusahaan-perusahaan teknologi informasi sangat tinggi menciptakan lapis kelompok kaya baru di tingkat sangat tinggi. Konteks *hifdz al-mal* begitu sangat penting dalam menyambut revolusi industri, supaya hajat ekonomi banyak orang tidak terjadi ketimpangan. Karena ketimpangan ekonomi mempunyai dampak yang begitu besar dalam kehidupan manusia, mulai dari radikalisme, konflik sosial dan lain sebagainya. Sehingga dalam hal ini, Munas NU memberi rekomendasi perlunya menyelaraskan dan mengubah strategi besar pendidikan nasional, supaya bisa merespon karakteristik industri 4.0 dan membuat kebijakan afirmatif bagi wilayah non kota besar, supaya bisa mengejar ketertinggalan seperti infrastruktur teknologi informasi, pengembangan sumber daya manusia dan lain sebagainya (Munas NU, 2019b).

Maqasid Syariah mempunyai peran penting agar lebih diperhatikan sebagai sebuah metode penetapan hukum yang bisa merespon perkembangan zaman (Rohman, 2018). Penggunaan ijtihad metodis (*manhaji*), dengan menjadikan *Maqasid Syariah* sebagai bagian dalam perangkat ijtihad terutama di kalangan para pengkaji fikih, bisa merespon perkembangan zaman. Dan hal ini mulai diterapkan dalam ijtihad yang dilakukan kalangan Nahdlatul Ulama, lewat ijtihad jama'i.

Dalam hal ini, Al-Qarawi mempunyai pendapat bahwasanya ijtihad tidak hanya pada peristiwa yang baru saja terjadi. Yang penting lagi yaitu mengulangi kajian warisan fikih dari sudut pandang modern dan kebutuhan manusia saat ini, untuk memilih pendapat yang kuat dan lebih layak untuk mewujudkan *Maqasid Syariah* dan *Mashalih al-Haq* (Pasaribu, Nawir Yuslem, & Djamil, 2018). Pendekatan *Maqasid Syari'ah* mempunyai peranan penting dalam memaknai *nash-nash* dan teks-teks fikih klasik dengan sudut pandang modern untuk menghasilkan sebuah pemikiran yang dinamis, dalam hal ini istilah lain dari ijtihad yang menggunakan *Maqasid Syari'ah* adalah *Ijtihad Maqasidi*. Sebagai solusi dalam mengkontekstualisasikan syariah Islam sesuai tujuannya. Dengan perangkat teks dengan kaidah dan penafsiran serta ushul fikih, perangkat realita dan perangkat rasio atau akal.

Agar dapat berlaku mengikat umat Islam Indonesia, permasalahan-permasalahan di atas harus diputuskan melalui *ijtihad jama'i* dalam pengertian legislasi baik diputuskan berdasarkan Al-Qur'an, Hadis ataupun *ra'yi* (Sadari, 2018). *Ijtihad jama'i* mempunyai kelebihan yaitu menghasilkan sebuah pemikiran atau hukum yang sebelumnya terjadi silang pendapat, sehingga ketika pemikiran atau hukum tersebut sudah disepakati. Maka memiliki kekuatan lebih dari pada hasil ijtima' yang bersifat individual. Melalui ijtihad jama'i, metodologi bermazhab secara metodis akan lebih mudah.

Simpulan

Maqasid Syari'ah mempunyai peranan penting dalam memaknai *nash-nash* dan teks-teks fikih klasik dengan sudut pandang modern untuk menghasilkan sebuah pemikiran hukum yang dinamis. Sebagai solusi menjawab berbagai problem yang berkembang akibat perkembangan zaman dan kemajuan sains dan teknologi. Dalam hasil Musyawarah Nasional Alim Ulama Nahdlatul Ulama, *Maqasid Syari'ah* mempunyai peranan penting dalam menentukan hukum dari berbagai persoalan yang ada. Hal tersebut bisa dilihat di beberapa keputusan Bahsul Masa'il Munas NU yang lebih banyak menggunakan aspek *maslahah*, *illat*, *al-kulliyat al-khamsah* dan berbagai teori yang ada dalam *Maqasid Syari'ah* dalam menentukan

sebuah hukum. Bahsul Masa' il Munas NU, adalah bagian dari sebuah *ijtihad jama'i* yang diikuti oleh para ulama besar Nahdlatul Ulama. Sehingga hasil dari Munas tersebut mempunyai peran penting dan juga menjadi panduan masyarakat muslim Indonesia. lewat ijtihad dengan pendekatan *Maqasid Syariah* atau *Ijtihad Maqasidi*, hukum yang dihasilkan sesuai dengan aspek *maslahah* dan eksistensi dalam menjaga *al-kulliyat al-khamsah* atau sesuai dengan kebutuhan masyarakat setempat. Sehingga tidak hanya terpaku kepada teks saja, tetapi juga realita dan akal sebagai bagian dalam *ijtihad maqasidi*.

Referensi

- Al-Ghazali. (2008). *Al-Mushtasfa min 'Ilm al-Ushul*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ali, M. D. (2013). *Hukum Islam: Pengantar Hukum islam dan Tata Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Amin, K. (2014). Implementasi Maqasid al-Ahkam Terkait Rekonstruksi Hukum Islam Indonesia. *Tafaqub; Jurnal Penelitian dan Kajian Keislaman*, 2(2).
- Ar-Raisuni, A. (1999). *Nazariyat al- Maqasid 'inda Al-Imam Syatibi*. Riyad: Dar al- 'ilmiah li al-Kitab al-Islami.
- Auda, J. (2015). *Membumikan Hukum Islam melalui Maqasid Syari'ah*. Bandung: PT. Mizan Pustaka.
- Az-Zuhaili, W. (2010). *Fiqih Islam Wa Adillatuhu, Jilid I*. Depok: Gema Insani.
- Miskari. (2018). Pendekatan Sistem Sebagai Konsep Maqashid Syariah Dalam Perspektif Jaser Audah. *Al-Maslahah*, 14(1).
- Munas NU. (2019a). *Hasil Bahsul Masa'il Waqi'iyah*. Banjar.
- Munas NU. (2019b). *Rekomendasi Munas NU*. Banjar.
- Mutakin, A. (2017). Teori Maqashid Al Syariah dan Hubungannya dengan Metode Istinbath Hukum. *Kanun: Jurnal Ilmu Hukum*, 19(3).
- Nursapia. (2014). Penelitian Kepustakaan. *Jurnal Iqra*, 8(1).
- Pasaribu, I., Nawir Yuslem, D., & Djamil. (2018). Penerapan Maqasid Syari'ah Dalam Fatwa-fatwa Majelis Ulama Indonesia Provinsi Sumatera Utara Tahun 2000-2010 (Sebuah Analisa Sejarah Sosial Hukum Islam Dan Penerapan Maqasid Syari'ah). *ANALYTICA ISLAMICA*, 7(1).
- Rohman, H. (2018). Maqasid Al-Syari'ah Mazhab Syafi'i dan Urgensinya dalam Ijtihad Kontemporer. *Jurnal Hukum Islam*, 16(2).

- Sadari. (2018). Qur'anic Studies: Ber-Ushul Fiqh dengan Maqashid Syariah Sebagai Metode dalam Perspektif Yudian Wahyudi. *SHAHIH*, 3(1).
- Safriadi. (2017). Maqasid al-Syari'ah Sebagai Metode Ijtihad Kontemporer. *Al Qadha; Jurnal Hukum Islam dan Perundang-Undangan*, 4(2).
- Sidiq, S. (2017). Maqasid Syariah dan Tantangan Modernitas; Sebuah Telaah Pemikiran Jaser Auda. *In Right; Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia*, 7(1).
- Sodiqin, A. (2012). Fiqh Sains: Elaborasi Konsep 'Illat Menuju Pembentukan Hukum Islam Yang Aktual. *Al-Mazahib: Jurnal Pemikiran Hukum*, 1(1).



Indonesian Religious Movement in the 4th Industrial Revolution Era: Case Study on *Shalat Khusyu*' Training

Reza Bakhtiar Ramadhan¹, Aris Risdiana²
Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta¹
Fakultas Dakwah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta²
manmanna93@gmail.com, aris_zahro82@yahoo.com

Abstrak

Pelatihan Shalat Khusyu yang dipelopori oleh Abu Sangkan dan kawan-kawan adalah fenomena sosial-agama yang disebut sebagai Urban-Sufism. Atas nama agama, pelatihan itu diwarnai oleh simbol kecenderungan kapitalistis dan materialistis. Anggota pelatihan harus membayar sejumlah biaya untuk pendaftaran sebagai persyaratan untuk bergabung. Sebagai gerakan keagamaan, ia bangkit di antara orang-orang perkotaan, sehingga tidak bisa menghindari kepentingan kapitalistik. Kehidupan kota lebih materialistis daripada pinggiran. Jadi, pelatihan shalat khusyu ‘berdampak pada erosi spiritualitas manusia sebagai sesuatu yang melekat dalam jiwa. Pelatihan itu menjadi kasus ketika minat spiritual dan modal saling berkolaborasi. Para anggota pelatihan kemudian membuat sebuah komunitas dan menamakan diri mereka sebagai Komunitas ‘Little Madinah’, yang idealismenya ingin mengembalikan nilai-nilai spiritual dalam konteks modern. Tujuan komunitas adalah untuk membekali semua anggota dengan nilai-nilai agama tanpa kehilangan kewajiban pragmatis, materialistis, dan kapitalistik harian mereka. Munculnya Pelatihan Shalat Khusyu ‘dan komunitasnya tampaknya mengatakan bahwa orang Indonesia modern memiliki prototipe praktik keagamaan untuk menyelesaikan masalah yang terdapat dalam peradaban sekuler. Karena komunitas memiliki pandangan bahwa doktrin agama harus dapat menjawab tuntutan peradaban modern. Misalnya, mereka memiliki manajemen keagamaan, organisasi modern, wacana kontekstual, termasuk biaya nominal yang harus dikeluarkan oleh anggota sebagai persyaratan untuk bergabung. Semua itu terasa asing

bagi pengamal praktik keagamaan tradisional. Menariknya, komunitas keagamaan ini juga bekerja sama dengan perusahaan swasta, seperti Telkomsel, dan lain sebagainya untuk meningkatkan pendapatan mereka.

Kata Kunci: Sufisme Perkotaan, Pelatihan Shalat Khusyu, Gerakan Agama, Revolusi Industri ke-4

Abstract

Shalat Khusyu' training pioneered by Abu Sangkan and friends is a socio-religious phenomena termed as an Urban-Sufism. In the name of religion, that training is colored by symbols of capitalistic and materialistic tendencies. The members of training have to pay some fees for registration and as requirement to join. As a religious movement, it rose up amongst urban people, so that it couldn't avoid capitalistic interests. Urban life is more materialistic than periphery one. So, the shalat khusyu' training has an impact on the erosion of the human spirituality as something inherent in the soul. That training becomes a case when spiritual and capital interests are collaborating. The members of training then make a community and name themselves as Little Madinah Community, whose an idealism like to return the spiritual values in modern context. The community's aim is to equip all members with religious values without losing their daily pragmatic, materialistic and capitalistic obligations. The emergence of Shalat Khusyu' Training and its community seems to say that Indonesian modern people have a prototype of religious practice to complete the lack of secular civilization. Therefore, it is not only about fulfillment of religious obligation but also modern civilization demand. For example, they have a religious management, modern organization, contextual discourses, including nominal fees must be spent by members as requirement to join. All of these are not known by traditional religious practice. The Community also cooperates with profitable private companies such as Telkomsel, etc., to increase their incomes.

Keywords: Urban-Sufism, Shalat Khusyu' Training, Religious Movement, The 4th Industrial Revolution

Introduction

In the era of the industrial revolution 4.0, the dynamics of religious movements in Indonesia experienced a paradigm shift that was originally private and traditional, transformed into more inclusive and modern. This thesis is confirmed by a number of institutions and religious communities that are massive in providing religious services that demand more practicality. Thus forming a new culture in religion called religious pragmatism. This concept openly shows

the intensity of ritual worship as a medium for solutions to individual problems. Political, social and economic factors also influence how religious intensity fluctuates. But clearly, the existence of the diversity community until the contemporary period cannot be denied and even still plays an important role in people's lives. This not only happened in Indonesia, but occurred in many Muslim countries such as Egypt, Turkey, Sudan, Senegal, South Africa, Indonesia, and countries of the former Soviet colony (Sirriyeh, 2003). This massive situation occurs based on the psychological situation and condition of the individual who feels himself far from God, decreases in the spirit of worship, and the amount of sin, has shaped the psychological of this individual into a person who is looking for solutions, not only material but especially those that are spiritual, to be increased. They are increasingly intense approaching the Almighty, asking for help, and hoping that their spiritual path will lead to solutions and happiness. Then a new awareness grows in individuals to do contemplation and rediscover the soul of religion that has been neglected. Along with that tolerance and cooperation between religious communities also strengthened. They are aware that spiritual practice and open-mindedness are very important in solving problems. Religion is not only limited to formalities, but deeper into the spiritual realm. So it can be said that the esoteric aspects of religion began to emerge in the lives of the wider community both in rural areas and in cities in the form of urban sufism. This urban sufism phenomenon is one of the answers to the emergence of radical religious movements that are rife. The public feels a dryness of the soul (split personality) with religious patterns that are legalistic, scriptural, and rigid. They then try to find other forms or alternative ways of religion that are more humane and tolerant (Jamil, 2007).

Urban sufism provides the view that the Sufistic world is not only talking about poverty, *uzlah*, *dhikr* in the cave, and other mystical things. In modern times, this Sufi world actually describes itself in the spaces of modernity. So that many followers of Sufism are found in the midst of the hustle and bustle of the city, not alone as Sufis should be understood so far. In fact, they are found in the midst of business meetings wearing neat suits and ties. The Sufis in the industrial era 4.0 have a different lifestyle. They are able to compete globally, even they are rich materially but they still live simply (Fiske, 2011). Motivation to become better, or improve themselves becomes an urgent matter to be implemented immediately, either through the *dzikir* council, prayers or the *tarekat* community. But in this study, the urban Sufiism religious movement that will be appointed is the *Shalat Khusyu* training community as a religious movement in Indonesia is manifested by the existence of a community of *Shalat Khusyu* which originally came from the *Shalat Khusyu* training in several major cities. The trainees form *halaqoh* bags that regularly develop their prayer skills to the level of solemnity. The rapid

development of halaqoh shalat khusyu training turns out to also have an effect on the material obtained by the community. So that in some halaqoh held in the regions and cities, the community sets certain tariffs in exchange for the services of this Shalat Khusyu training. Abu Sangkan as a pioneer and also trainer of the Shalat Khusyu training has its own management that manages all the needs called the community. This model of urban Sufism in Shalat Khusyu training is very in demand. Because the city community with modern culture feels a crisis of spirituality. So that this Shalat Khusyu training will provide a new experience, as well as solutions to worldly problems that are felt due to the influence of the crisis of spirituality. Joe Holland provided an interesting explanation related to this phenomenon of spirituality crisis. The essence of the crisis of spirituality in Holland's view is when human creative energies as a gift of God that make it a "co-creator" in the process of creating and maintaining the universe is being led astray towards destruction. In this case, the crisis that is happening in modern culture is also essentially a form of crisis of spirituality (Griffin, 1988).

Finally, this study examines religious movements that are implemented with community development through the economy. In addition, a study of religious experiences felt or experienced by members of the Shalat Khusyu training community 'also became a concern in this study. Using the Religious Experience theory developed by William James, there is data that can be used as a basis for argumentation that community members come from different socioeconomic and educational backgrounds who after joining not only become equal and egalitarian but also become more religious, productive at work, and positive in society. In addition, in the realm of religion, the ritual of prayer which was originally a private domain, now by the Shalat Khusyu training community is transformed into a public, mass, binding, and motorized community. As the third aspect of religion - aside from ritual and intellectual aspects - spiritual experience is the main factor that determines a person's obedience and belief in God, which in this case makes the performer of Shalat Khusyu have a strong personality and faith. Many people who pray but the prayer does not change it for the better. Many people are religious, but the practice of religion does not lead to being an individual who is religiously individual and social because they do not or have not felt what William James called religious experience, namely religious or spiritual experience which is the soul of ritual and religious teachings. But more than that, the Shlat Khusyu training community 'which has thousands of followers' also mapped out a managerial system in managing and controlling finances, so that the impression of the Shalat Khusyu training movement' is like a religious business movement, because it can be calculated in terms of costs and benefits. Especially in its development, the Shalat Khusyu training community 'even collaborated with several companies to expand

the dissemination of information and publications related to this Shalat Khusyu training'. So that what appears from the phenomenon of religious movements in the era of the industrial revolution 4.0 is the dragging of religion into the current capitalistic market.

Literature Review

The high passion for the world of spirituality cannot be separated from the construction of modernity. The paradigm of modernity that offers all the luxuries and conveniences of life turns out to be unable to meet the most essential human needs. In sparkling and material charm, modern humans actually lose the most fundamental aspects of life, namely aspects of spirituality. Arnold Toynbee states that modernity has more to do with the era. In Toynbee's view, modernity has begun since the beginning of the 15th century when Westerners thanked not God, but themselves for their success in overcoming the confines of the Christian church in the middle ages. The courage to reject the church's hegemonic and authoritative authority was considered by Toynbee as the starting point for the birth of modernity (Toynbee, 1957). While the term urban sufism became popular after Julie d. Howell uses it in an anthropological study of Sufism movements which is rife in urban areas in Indonesia, such as Paramadina, Tazkiya Sejati, ICNIS, IIMAN, and others (Howell, 2001). This activity marked the rise of Sufism activities in urban areas. Spiritualism never dies. Not only because he continues to be passed down from generation to generation from one generation to another from among the people who still hold this tradition, but also appears in the cultural center which is actually fast heading in a totally different direction from him. He unexpectedly popped up here and there, amid modern urban materialism. Prosperity, technological advancements, ease in organizing daily life, and increasingly fierce competition have given rise to pressures that are sometimes unbearable. Instant and fast-paced lifestyles include consumption of unhealthy food, lack of time to maintain togetherness with family and socialize, overall damage, and so on so that modern humans are alienated from themselves (Howell, 2001).

This alienated experience of one's own life forms a religious experience which is a person's response to something that is considered to be Almighty, which can be experienced by everyone and is characterized by a special intensity that arises in action (Wach, 1969). Because religious experience is a response to what is considered to be the Almighty. Subjects who experience it do not consider themselves as initiators but rather as respondents. This dimension is considered to have more cultural value than religion (Johnson, 1998). Religion is only meaningful

when experienced as a personal experience. Religion in this sense no longer revolves in terms of argumentation, but has entered into a personal testimony about how an immanent and transcendent figure called God has acted concretely in the personal life of an adherent of religion. Thus, religious ritual is actually a vehicle for dialogue between humans and God through what is called religious experience or religious spiritual experience (James, 2004). Ritual like prayer is essentially an activity to get closer to God in which there are readings of *takbir*, *sujud*, and *salam*. This activity is also an act which includes *ruku'*, *sujud*, recitation, as well as solitude and submission in the heart (Al-Jaziri, 2005). Meanwhile, if deeper, the meaning of *khusyu'* in language comes from the typical word *khasya'a-yakhsya'u-khusyu'an*, or *takhasysya'a* which means to focus on the earth and close the eyes, or lighten the sound when praying. Solemnly in language can also mean truly full submission and determination, full of conscience. The meaning of solemnity is close to *khudhu'* which is submission, and *takhasysyu'* which is making oneself solemn. This solemn can occur both in sound, body and vision. The three members are a sign (symbol) of someone's solemnity in prayer (Abdu, 2002).

Thus, the rituals performed can lead to religious experiences, or more precisely, the presence of this special prayer training has restored the spirit and religious spirit that had been lost in modern humans. But in the traditional viewpoint of religion, religious movements that lead to religious business, the roots of the nature of worship to God have been uprooted and that there is only a symbol without substance. But this discourse does not just stop, that it turns out that this pragmatic religious movement also has advantages that are not uncommon for people to know, and even have great benefits. As Nicola A. Ziadeh wrote quite well about the existence of the socio-political role of the Sanûsiyah Congregation. He succeeded in proving that the tarekat was not merely struggling with normative and mere ubiyah problems, but not infrequently his political functions were more prominent (Ziadeh, 1983). Because it has a modern outlook, the special prayer training community will think about how to continue to exist, and survive in the midst of global competition. In fact, not infrequently also doing some collaboration with parties that are considered to provide benefits.

Method

This study uses a sociological approach to religion (Connolly, 2002). with a qualitative-descriptive method, meaning that researchers look for a thorough, in-depth, and careful description of religious movements in the industrial revolution era 4.0: case studies of special prayer training '. While the delivery of descriptive is expected to be able to describe the case of the special prayer training 'as an

implementation of the religion of modern humans, known as urban sufism. This fact leads to a thesis that religious movements can also be oriented towards business and politics. So that the focus of research on the case of special prayer prayer 'was conducted intensively observations for 2 years (2017-2019), with data collection techniques through three ways, namely: in-depth interviews, involved observation, and documentation techniques. While the data analysis technique used is an interactive analysis model that includes three stages, ranging from data reduction, data delivery, and drawing conclusions (Suprayogo & Tobroni, 2003). Furthermore, researchers conducted data validity tests in two ways, namely triangulation of data and with the review of informants.

Results and Discussion

Modern Religious Movement: Spiritual-Pragmatic Awakening

Prosperity, technological advancements, ease in organizing daily life, and increasingly fierce competition have given rise to pressures that are sometimes unbearable. As mentioned earlier, all this has resulted in alienated modern humans (Bagir, 2010). Regarding alienation, some scholars define it as an inability, isolation, insignificance, absence of norms, and self-alienation. This is confirmed by Feuer, that alienation is an emotional change with which a person is forced to do self-destructive actions. But in general, alienation means one's alienation from oneself (Christian Bier, 1972). Meanwhile, William Byron divides alienation into four: alienation from God (theological alienation), alienation from self (psychological alienation), alienation from society (sociological alienation), and alienation from work and nature (technological alienation). According to him, this is where the importance of religion (spirituality) as an antidote to all forms of alienation (Christian Bier, 1972). In the mid-1980s, the term "New Age" emerged, which was useful in describing the development of the phenomenon of those who sought spirituality in life. However, is the New Age a temporary wave of spiritual needs, or is it really a new lifestyle? Apparently, the last possibility is correct. In other words, the New Age tendency is a manifestation of a spiritual renaissance in modern society (Melton, 1991). The emptiness that is felt when humans have actually achieved material prosperity seems to teach how happiness really does not lie there, but rather in a more spiritual part. Indeed, in addition to the rise of various deviative responses, modern humans develop what Naisbitt calls a high-tech high-touch phenomenon (Naisbitt, 2001). According to him, the more sophisticated the technology introduced into modern life, humans are increasingly looking for a high-touch balance: religion, art, alternative medicine, and so on. The awakening of spirituality has become unavoidable in modern society, which according to Harvey Cox had not been predicted before (Naisbitt, 1990).

In this context, the reverse flow takes the form of the mushrooming of spiritual communities in big cities. A number of companies engaged in the field of spiritual management thrive like mushrooms in the rainy season. So, it is not surprising if we see an executive taking care of a beard or a stock trader turning prayer beads. Luxury buildings in big cities began to like to hold recitals together. In a number of elite regions also often held events of remembrance and Sufism majlis, which were attended by celebrities, socialite groups, and even officials (Piliang, 2000). Whereas in the era of the industrial revolution 4.0 that has transcended modernity, the phenomenon of religious fermentation in principle is a reduction from past experiences that continue to develop dynamically to this day. Even from this experience, spirituality seems to be confronted with pragmatism in religion, as the phenomenon of devotional prayer training pioneered by Abu Sangkan. Religious practices like this have a lot of interest. The reason is, they have entered the ecstasy dimension in religion. The dimension that gives satisfaction to their drought in carrying out religious rituals. Religious pragmatism has become the goal of modern society. However, this also applies to the special prayer community⁴. Because, the main concept of the pragmatism system according to William James lies in belief, namely that human behavior is driven by beliefs that are owned. Pragmatism systems develop according to the evolutionary principle of survival of the fittest, which survives is what is most needed. Through this process human behavior and habits are formed (James, 2004). So there are two movements aimed at pragmatic and mutually beneficial. Spirituality in the modern era as it is currently positioned as a solution to all the problems of human life. He is likened to a gold mine that can be used as a way out to pay off accumulated debt.

The high interest of urban society in spirituality can be seen from the emergence of various meditative activities, such as yoga, reiki, bioenergy and so on. While attention to Islamic spirituality appears in the ever-increasing interest in Sufi books, the rise of Sufism studies in universities to star hotels, and the revival of the tarikat movement in different forms such as, ESQ training, *dhikr akbar*, *mahasabah*, *istighosah*, Shalat Khusyu' community that all marked the birth of urban Sufism or urban Sufi phenomena (Biyanto, 2006). No less important is the role of the mass media. Not only the *Republika Daily* or the *Panji Masyarakat* magazine, which is clearly oriented towards Islam, other print media such as *Reuters*, *Suara Pembaruan*, *The Jakarta Post*, *Indonesian Observer*, *Media Indonesia*, *Gamma*, *Gatra*, *SWA*, and *Tempo* often present Sufism articles. This excitement is still supported by the rise of Sufi book publishing which received enthusiastic response from readers of the country (Fathurahman, 2007).

Urban Sufism: Abu Sangkan & Shalat Khusyu' Training

Urban sufism is a common phenomenon that occurs in almost all major cities in the world. It's just that urban sufism cannot be understood as having shifted the popularity of conventional tarekat. In fact, conventional Sufism with tarekat organizations can still develop in the midst of modern urban society. This fact further confirms the universal value in Sufism. As is known, Sufism tends to be flexible, tolerant, and accommodating to the diversity of religious ideas and local traditions. In fact, at a certain level, Sufism contains the teachings of the unity of religions (*wahdat al-adyan*).

This religious model is in great demand among urban Muslims who are famous for their cosmopolitan (Howell, 2001). This fact also more or less explains the emergence of Sufism phenomena such as Anand Krishna or the Salamullah Group in Indonesia. In this regard, Komaruddin Hidayat sees at least four ways of looking at why Sufism is increasingly developing in big cities in Indonesia: first, sufism is in demand by urban communities because it becomes a means of searching for meaning in life; second, Sufism becomes a means of struggle and intellectual enlightenment; third, sufism as a means of psychological therapy; and fourth, sufism as a means to follow trends and developments in religious discourse (Fathurahman, 2007).

Hamka in his book *Modern Sufism* in 1939 whose contents asserted that Sufism was not only on the practice of tarikat but more on the moral or inner religion. Furthermore, the Paramadina Foundation led by Nur Cholis Madjid in 1980, Tazkiya Sejati led by Jalaluddin Rakhmat, and IIMAN under the coordination of Haidar Bagir. They intensely held Sufism training and in fact attracted a large number of followers who were generally from the middle class (Biyanto, 2006). Without intending to generalize, one of the characteristics of people living in urban areas is their tendency to be rational. This is easily understood because urban society, especially from the middle class, is an educated community and generally has broad access to various sources of information, thus enabling the formation of a critical and rational mindset (Fathurahman, 2007).

Urban Sufism as a solution to the drying up of spirituality in modern society, the community of special prayer 'comes to fill the empty space (E. R Cansa, 2009). The demands of changing social dynamics forced Abu Sangkan to introduce a special method of shalat training 'which is useful as a tranquilizer for the souls of the various burdens that it bears. This community originated from special prayer prayers' in several major cities in Indonesia. The trainees then form a *halaqah*, a place for activities that regularly develops and improves the quality of prayer, reaching the level of specialized prayer.

Abu Sangkan stated that what was meant by *halaqah* in general was a collection of worshipers totaling up to 20 (twenty) people who voluntarily established friendship or friendship and gathered in a place to practice solemn prayer together, remembrance, share religious experiences, evaluate the benefits of prayer, encourage each other and help each other in truth and patience to create strong bonds between members. This is what the researchers mean as a community. *Halaqah* is led by a chairman who provides training and guides discussions for members. Community members have committed to attend, learn, discuss and share according to the agreed schedule. The teachings of solemn prayer continue to grow through new halaqas that continue to form so that the teachings spread throughout the region (Sangkan, 2007).

Little Madinah: Religion and Mutual Benefit

The community of Shalat Khusyu' training besides moving in the religious field, he also ventured into economics and business. So, this community preached massively while still promoting the value of religion as an intermediary for a happy life in the afterlife, but also remained realistic in viewing the world. So that the religious movement in the uraban sufism landscape constructs religious life realistically. Because in the development of the Shalat Khusyu' training movement, this was later transformed into a joint work communication called Little Medina.

Initially, Little Madinah consisted of individuals who came from diverse socio-economic and educational backgrounds. After joining and proceeding with members who come from diverse backgrounds not only become egalitarian but also become more religious, productive, and positive with their lives. In addition, Abu Sangkan asserted that the aim of the shalat khusyu training 'which then transforms into *halaqah* is to provide a simultaneous and progressive understanding to the general public, especially to pilgrims, about the benefits of solemn prayer mainly related to mental changes stemming from the positive impact of a sense of connect with Allah. This will increase faith in God and make religious life complete and comprehensive. This means that religion must be carried out not only as a routine ritual without meaning but a practice that promotes the maintenance of spirituality.

The existence of this *halaqah* in its development increased to a larger community called Little Medina. This name refers to the community that was built by the Prophet Muhammad after moving to Medina. According to Abu Sangkan the steps taken to realize Little Medina were:

1. Each area has a halaqah of 100 people who have participated in specialized and intensive training with the central coach.

2. Every pilgrim who has received training is required to have a network of shilaturrahmi to the solemn congregation of 10 people, then 1000 people will gather in each halaqah.
3. The target network of solemn prayer prayers is expected to reach 30 branches throughout Java and beyond. Then in 2011 there will be 30,000 more chosen pilgrims.
4. With this solemn prayer network, it is hoped that the application of prayer in the form of social and economic shale can form a good network marketing.
5. The main target is the proselytizing of things which in the network created a prosperous society so that faith and solemnity can be maintained perfectly.
6. Creating shilaturrahmi between worshipers and mutual synergy to hone science.

Little Medina is a society that has light in its heart. What is depicted in the Word of God is likened to a lamp in a misykat (overdraft in a wall). This light became the light of his heart so that he gathered in a Little Madinah community full of Light or called Madinatul Munawarah. Allah says, *Allah (the Giver) of light (to) heaven and earth. The parable of the light of God, is like a hole that is not transparent, in which there is a large of light. The lamp is in the glass (and) the glass is like a star (which shines) like a pearl, which is ignited with oil from its blessing tree, (that is) an olive tree that grows not on the east (something) nor on the west (it), the oil of (just) almost illuminates, even if it is not touched by fire. light upon light (in layers), Allah guides to His light whom he wants, and Allah makes parables for man, and Allah knows all things* (Surah An Nur, 24: 35).

The Shalat Khusyu' community incorporated in Little Madinah supports each other and provides material and immaterial livelihoods. This motivation is taken from *Alif laam miin. The Bible (Al Quran) This has no doubt in him; guidance for those who are devout, (ie) those who believe in the unseen, who establish prayers, and spend part of the fortune that we bestow on them. revealed before you, and they believe in the existence (life) of the hereafter. Those are the ones who keep getting guidance from their Lord, and they are the lucky ones* (Al Baqarah, 2: 1-5).

The main target in fostering Medina society is to eradicate poverty while fighting against poverty and ignorance. Means building a strong and quality economy formed from a market within the sphere of the solemn prayer community itself. This concept will become a major concern in the Little Madinah community. Making the above verse as a motivator in the movement of preaching, namely trying hard to develop the economy for the welfare of the Muslim community. So

it is called people who are lucky and mutually beneficial. The basic concept then gave birth to the general programs of this community include:

1. Forming the People's Economy and Baitul Mal

Little Madinah as a trusted forum for realizing the community's economy collected from the management of business results and zakat and shadaqah. Each halaqah area has been formed by business entities and business managers with official business entities according to applicable laws. Zakat and Infaq is an application of social piety collected in *Baitul Mal* to build the welfare of the *Madani* people.

2. Forming an international education national competition

Little Madinah as a forum for social movements to build a civilization of thought and education based on the qur'ani intellectual-spiritual. Namely digging into the secrets of the Word of God which contain the basis of universal and scientific knowledge. To realize this, physical construction is needed in the form of school buildings with supporting and appropriate facilities.

3. Da'wah and Networks

Form da'i cadres and build social networks to create the civilization of Little Medina. Good communication facilities are needed through electronic media and print media. Prioritizing the da'wah of social development and the means of the interests of the Ummah as a form of bills, the benefits can be felt immediately. Set up a nursing home, accommodate displaced people, build libraries, foster entrepreneurship, social services to detention and prisons, gathering blood donors, free home schooling, counseling for troubled children, family consultation and so on.

4. Young Medina Young Entrepreneurs Association

Little Madinah is a collection of people that can be trusted and trusted in matters of wealth and mentality, both honesty, integrity, high morale, work ethic, and the goal of struggle to build a spiritual-based business network. It is expected that business people can become role models for other communities as a preaching thing so that the level of trust in the Muslim Ummah can provide a sense of security and trust for investors and partners.

5. Hospital

Little Madinah builds hospital facilities for the general public who have a high level of sincerity. Applying the concept of kinship and compassion, as well as

mental therapy in helping healing. Patience and prayer as a strength to overcome all problems suffered by patients to return to remember the power of God. So the concept of healing patients in the hospital can be done in a spiritual and physical aspects holistically. Aside from being a place for medical treatment, it also functions as a mission to sensitize humans to God's power.

Conclusion

In the end the religious movement in the industrial revolution era 4.0 can be more or less illustrated through the phenomenon of urban sufism in the Shalat Khusyu' training community pioneered by Abu Sangkan. The Shalat Khusyu' community, which initially filled the spirituality of the urban community by providing training on how to perform rituals properly, the prayer with solemn and worshiping perfectly has transformed into a community that takes into consideration the economic problems of its members, or even participates in changing the political landscape in the area. The bond of solidarity that familiarizes the solemn prayer community members is built from their similarity to important life events they have experienced such as traumatic events, serious illness, loss, and so on. They gain new understanding, new meaning of life, and enlightenment after they learn, share, and practice solemn prayer. Important factors that change the meaning and practice of Shalat Khusyu' members come from their spiritual or religious experience. Not from their cognitive knowledge about prayer and other religious teachings.

The solemn prayer community is not a tarekat group, although in it there are elements that are usually present in a tarekat group, namely a leader, student, and certain exercises that must be carried out by members. Although this community has changed and given new meaning to the rituals of prayer, in general the community does not regard it as a heresy that must be rejected, even on the contrary it is increasingly widespread especially in urban areas as a form of urban Sufism phenomena. Urban sufism is a social religious phenomenon that arises from a search for the spiritual dimension of religion. Social aspects related to individual activities that are manifested in the form of religious organizations in which there are priests, leaders, or a kind of *murshyd* who are positioned as leaders.


An important factor driving the emergence of urban Sufi phenomena is people's longing for spiritual, mental, spiritual, inner depth, and piety aspects that are increasingly eroded in life which tends to be more materialistic. Based on the organization or community, urban Sufis have different forms from conventional Sufi groups, such as the solemn Salat community as described in this study. The

existence of the solemn prayer community contains what can be considered an urban Sufi characteristic, which is located in an urban area, followed by a middle-class economy, some of its activities are held in good places such as in hotels, offices or companies, and led by charismatic figures. So that in the end, the phenomenon of Shalat Khusyu' training and little Medina is a new construction in the religious movement in the era of the industrial revolution 4.0 in Indonesia.

References

- Al-Jaziri, S. A. (2005). *Kitab Shalat Fiqh Empat Mazhab, Mudah Memahami Fiqh dengan Metode Skema*. Jakarta: Penerbit Hikmah.
- Biyanto. (2006). Fenomena Urban Sufism Muslim Metropolis. *Jurnal Penelitian Islam Indonesia ISTIQRRA*, 5(1).
- Christian Bier, W. (1972). *Alienation: Plight of Modern Man*. New York: Fordham University Press.
- Connolly, P. (2002). *Approaches to The Study of Religion*. Yogyakarta: LKiS.
- E. R Cansa. (2009). *Spiritual Diversity in Social Work Practice: The Heart of Helping*. England: Oxford University Press.
- Fathurahman, O. (2007). *Urban Sufisme: Perubahan dan Kestinambungan Tasawuf” in the Rizal Sukma and Clara Joewono (eds.), Gerakan & Pemikiran Islam Indonesia Kontemporer*. Jakarta: CSIS.
- Fiske, J. (2011). *Memahami Budaya Populer, translated by Asma Bey Mahyuddin*. Yogyakarta: Jalasutra.
- Griffin, D. R. (1988). *Spirituality & Society Post Modern Vision*. NY: State University Press.
- Howell, J. D. (2001). Indonesians Urban Sufis: Challenging Stereotypes of Islamic Revival. In *International Institute for the study of Islam in the Modern World Newsletter*.
- James, W. (2004). *The Varieties of Religious Experience: Perjumpaan dengan Tuhan, translated by Gunawan Admiranto*. Bandung: Penerbit Mizan.
- Jamil, M. (2007). *Agama-Agama Baru di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Melton, G. (1991). *New Age Almanac*. Detroit: Ink Press.
- Naisbitt, J. (1990). *Megatrends 2000*. Jakarta: Binarupa Aksara.
- Naisbitt, J. (2001). *High-Tech High-Touch*. Illinois: Nicholas Brealey Publishing.
- Piliang, Y. A. (2000). Fenomena Sufisme di Tengah Masyarakat Posmodern. *Jurnal Al-Huda*, 1(2).

- Sangkan, A. (2007). *Abu Sangkan Menjawab*. Bekasi: PT Gybraltar Wahyamaya.
- Sirriyeh, E. (2003). *Sufi dan Anti Sufi, terj. Ade Alimah*. Yogyakarta: Pustaka Sufi.
- Suprayogo, I., & Tobroni. (2003). *Metodologi Penelitian Sosial Agama*. Bandung: Rosdakarya Remaja.
- Wach, J. (1969). *The Comparative Study of Religion*. Columbia: The Columbia University Press.
- Ziadeh, N. A. (1983). *Sanusiyah: A Study of a Revivalist Movement in Islam*. Leiden: E.J. Brill.



Etika Islam dalam Berinteraksi di Era Millennial: Analisis Fatwa MUI Nomor 24 Tahun 2017 Tentang Hukum dan Pedoman Bermu'amalah Melalui Media Sosial

Abdurrohman Kasdi

Institut Agama Islam Negeri Kudus, Central Java, Indonesia

abdurrohmankasdi@iainkudus.ac.id

Abstract

This study aims to describe ethics in interacting in the millennial era, by analyzing the MUI (Indonesian Ulama Council) fatwa No. 24 of 2017 concerning human relations through social media. The research used the qualitative method by making the MUI fatwa as material for research. The data that has been collected is analyzed using the content analysis method. The results showed that the use of social media in building human relations is a necessity, but it should not ignore ethics in every interaction on social media, so it does not conflict with the noble principle of religion. MUI fatwa is a source of ethics in social public spaces, especially in communicating on social media. There are at least two ethical values from the MUI fatwa which form the basis for behaving in social media. First, the need to clarify (*tabayyun*) in receiving news from others. This *tabayyun* principle is logically interpreted to reject damage that must take precedence rather than attracting expediency (*dar' al-mafasid muqaddamun 'ala jalb almashalih*). Second, that social media is not used as a vehicle to participate in producing or spreading hoax information, Ghibah, malevolence, and expressions of hatred because these things will interfere with interactions between people, and even trigger divisions. Good Muslims are those who always take care that others avoid damage caused by their behavior. Utilizing information through social media is important, but it must pay serious attention to its good and bad aspects, both to be enjoyed alone or intentionally shared with others.

Keyword: Interaction, Fatwa, Millennial Era, Social Media.

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk mendiskripsikan tentang etika dalam berinteraksi dan bermuamalah di era millennial, dengan melakukan analisis terhadap fatwa MUI Nomor 24 Tahun 2017 tentang muamalah melalui media sosial. Metode penelitian yang digunakan adalah kualitatif dengan menjadikan fatwa MUI sebagai bahan untuk diteliti. Data yang telah terkumpul dianalisis dengan menggunakan metode content analysis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa menggunakan media sosial adalah keniscayaan, tapi jangan sampai mengabaikan etika dalam setiap interaksi di media sosial, sehingga tidak bertentangan dengan prinsip luhur dalam beragama. Fatwa MUI merupakan sumber etik dalam ruang publik sosial, khususnya dalam bermuamalah di media sosial. Ada dua nilai etik yang sangat penting dalam membaca fatwa MUI sebagai basis etika dalam bermuamalah di media sosial. *Pertama*, perlunya melakukan klarifikasi (*tabayyun*) dalam setiap menerima berita dari orang lain. Prinsip *tabayyun* ini secara logis dimaknai dalam rangka menolak kerusakan harus didahulukan daripada menarik kemanfaatan (*dar' al-mafasid muqaddamun 'ala jalb almashalih*). *Kedua*, agar tidak ikut memproduksi atau menyebar informasi hoax, ghibah, hasud, dan ujaran kebencian. Dalam konteks etika sosial, hal-hal tersebut akan mengganggu interaksi antar sesama muslim, bahkan memicu perpecahan. Muslim yang baik adalah mereka yang selalu menjaga agar orang lain terhindar dari kerusakan yang diakibatkan oleh perilaku mereka. Memanfaatkan informasi melalui medsos penting, tapi harus memperhatikan dengan serius sisi maslahat dan mafsadatnya, baik untuk dinikmati sendiri atau dengan sengaja disebar kepada orang lain.

Kata Kunci: Interaksi, Fatwa, Era Milenial, Media Sosial.

Pendahuluan

Manusia memiliki kekhasan tersendiri dalam berinteraksi dengan orang lain, yang membedakannya dengan makhluk-makhluk lain. Kekhasan dalam komunikasi ini yang semakin lama mengalami kemajuan. Hal ini karena teknologi informasi dan komunikasi saat ini berkembang dengan pesat. Lahirnya media digital berbasis media sosial seperti *whatsapp*, *line*, *facebook*, *instagram*, *twitter*, *sykpe*, dan lain sebagainya turut mempengaruhi perilaku masyarakat dalam berinteraksi dan berkomunikasi. Di satu sisi, tidak dipungkiri bahwa berbagai bentuk media digital berbasis media sosial di atas telah memberikan manfaat yang luar biasa kepada masyarakat, karena memudahkan mereka untuk saling berinteraksi dan berkomunikasi satu sama lainnya secara intens dan cepat tanpa lagi dihalangi oleh waktu dan jarak (Khalik, 2018). Ikatan persaudaraan (*ukhuwwah Islamiyah*) menjadi semakin kuat. Akan tetapi disisi lain, media digital berbasis media sosial juga bisa menimbulkan dampak negatif (*mudharat*). Masifnya peredaran berbagai berita yang tidak benar, hoax, *ghibah*, kebencian, permusuhan,

fitnah, adu domba (*namimah*) di media digital berbasis media sosial saat ini sudah sangat meresahkan yang bisa menimbulkan disharmoni dan disintegrasi hubungan dalam masyarakat.

Fenomena ini menjadi tantangan tersendiri bagi kita, sebagai bagian dari anak bangsa sekaligus sebagai Muslim Indonesia. Tantangan yang dimaksud bagaimana sejatinya perspektif Islam berbicara soal interaksi dan muamalah mengingat fenomena negatif di medsos sangat mewabah, bahkan sulit dibendung keberadaannya. Oleh karena itu untuk merespons permasalahan di atas, baru-baru ini Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan Fatwa No. 24 Tahun 2017 tentang Hukum dan Pedoman Bermuamalah Melalui Media Sosial. Fatwa ini mengatur dan memberikan pedoman kepada masyarakat, khususnya umat Islam, tentang bagaimana tata cara penggunaan media digital berbasis media sosial secara benar berlandaskan kepada Al-Qur'an, Sunnah dan pendapat para sahabat serta pakar teknologi informasi dan komunikasi. Eksistensi fatwa ini tentu juga bisa memperkuat kedudukan UU ITE. Karena pemerintah sendiri juga belum memiliki peraturan baku sebagai peraturan turunan dari UU ITE untuk mengatur kelayakan konten dalam media sosial .

Maka dari itu, artikel ini bertujuan untuk mengkaji urgensi Fatwa MUI Nomor 24 tahun 2017 tentang Hukum dan Pedoman Bermuamalah Melalui Media Sosial. Kajian ini lebih menitikberatkan pada posisi fatwa MUI sebagai sumber etik dalam ruang publik-sosial, khususnya media sosial. Perspektif etika Islam ini penting dan layak menjadi bahasan agar kita menyadari bahwa dalam ruang publik, ada nilai-nilai etik yang harus diperhatikan agar ruang sosial selalu menampilkan wajah masalah, dan dijauhkan dari wajah mafsadah yang menghantui setiap orang, baik dalam dunia nyata maupun dunia maya.

Kajian Teori

Fatwa secara etimologi berasal dari akar kata *fata*, yang dalam wilayah semantiknya tercakup makna masa muda, kebaruan, klarifikasi, dan penjelasan sebagai jawaban suatu kejadian (Esposito, 1995). Sedangkan menurut terminologi syariat, fatwa ialah suatu penjelasan hukum syariat dalam menjawab suatu perkara yang ditanyakan oleh seorang yang bertanya, baik penjelasan itu jelas atau ragu-ragu dan penjelasan itu mengarah pada dua kepentingan, yakni kepentingan pribadi atau masyarakat banyak (Gayo, 2011).

Menurut MUI, fatwa adalah jawaban atau penjelasan dari ulama mengenai masalah keagamaan dan berlaku untuk umum (Amin, 2011). Sedangkan menurut Joseph Schacht, fatwa adalah opini legal formal dari seorang ahli hukum Islam (Schacht, 1964). Oleh karena itu, fatwa merupakan cermin dari respon para ulama

terhadap suatu masalah yang memerlukan jawaban dari aspek ajaran Islam sehingga bersifat dinamis dan juga merupakan cermin refleksi dari pemikiran intelektual masyarakat tertentu. Bahkan peran mufti pada sistem politik Muslim dalam perspektif *syura* (konsultasi) dan perundang-undangan (Tyan, 1960). Seorang mufti tidak hanya ahli ilmu fiqh, akan tetapi juga menguasai permasalahan yang akan diberikan ketetapan hukum.

MUI merupakan wadah musyawarah para ulama, *zu'ama*, dan cendekiawan muslim serta menjadi pengayom bagi seluruh muslim Indonesia, adalah lembaga yang paling kompeten dalam menjawab dan memecahkan setiap masalah sosial keagamaan yang senantiasa timbul dan dihadapi masyarakat. MUI juga telah mendapat kepercayaan penuh, baik dari masyarakat maupun pemerintah. Sejalan dengan hal tersebut, sesuai amanat Munas VI Tahun 2000, MUI senantiasa berupaya untuk meningkatkan kualitas peran dan kinerjanya, terutama dalam memberikan solusi dan jawaban keagamaan terhadap setiap masalah yang dapat memenuhi harapan masyarakat (Amin, 2011). Dalam konteks ini, fatwa MUI sangat diharapkan dalam mengatur kehidupan dan etika interkasi umat Islam di media sosial.

Dalam Al-Qur'an terdapat banyak ayat yang menjelaskan tentang tata cara berinteraksi dan etika yang baik antar sesama. Prinsip etika ini sangat mulia sebab menghindari dari kerusakan. Pijkannya adalah firman Allah: *"Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti, agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu."* (QS. Al-Hujarat: 6)

Ayat ini sangat jelas, kenapa harus melakukan *tabbayun* sebab informasi yang didengar dan dipahami dari media sosial sering kali tidak jelas asal usulnya sehingga berpotensi baik dan buruk (Hamka, 1999). Maka penggunaanya harus segera melakukan klarifikasi tentang makna dan kebenaran informasi itu. Ini dilakukan agar terhindar dari kerusakan yang dikibatkan dari kabar media sosial, yang tidak ditelaah keberadaannya. Hal ini penting dilakukan untuk memastikan agar informasi yang diperoleh memang benar adanya. Banyaknya berita dan informasi yang disebarakan melalui media sosial tidak boleh serta merta diterima begitu saja. Mesti diklarifikasi terlebih dahulu kebenarannya agar tidak terjebak pada perbuatan yang tidak benar (Shihab, 2009).

Selain itu, Rasulullah selalu menekankan bahwa Muslim yang baik adalah orang yang selalu menjaga agar orang lain terhindar dari pengaruh negatif yang diakibatkan oleh perilaku mereka. Rasulullah, dalam sebuah haditsnya sangat tegas mengatakan: *"Seorang Muslim (yang sempurna) adalah individu yang dengan lisan*

dan tangannya Muslim yang lain merasakan keselamatan. Orang yang hijrah adalah orang yang berpindah dari yang dilarang oleh Allah.” (HR. Al-Bukhari)

Jika dipahami dengan makna yang luas, hadits ini mengajarkan kepada kita bahwa kesalehan individual yang disimbolkan dari praktik beribadah, shalat, puasa, zakat dan haji, tidak mampu memberikan status kemusliman seseorang, bila masih ada tetangga, teman atau kerabat yang tersakiti olehnya. Dalam ruang media sosial seseorang juga memperhatikan semangat yang disarankan oleh Nabi Muhammad, yakni kesempurnaan sebagai Muslim harus ditopang dengan upaya bersikap nyata untuk memberikan keselamatan kepada sesama (Ar-Rifa'i, 2002).

Mereka yang suka menyebarkan berita hoax, hasud dan penuh kebencian, sejatinya keislaman dan keimanannya perlu ditanyakan kembali mengingat substansi keislaman dan keimanan tidak cukup hanya dengan gambaran retorika semata. Nilai substansi Islam adalah akhlak yang mulia, sebagai sebuah tata nilai yang baik yang bertujuan membangun karakter individu agar baik, sekaligus memberikan keteladanan etika dalam ruang publik yang lebih luas. Mereka yang terjebak pada semangat retorika beragama, dan mengabaikan semangat substansi dalam aspek kehidupan nyata adalah Muslim yang tidak sempurna.

Metode

Artikel ini merupakan hasil penelitian yang menggunakan metode penelitian kualitatif, dengan menganalisis fatwa MUI Fatwa No. 24 Tahun 2017 sebagai sumber primer. Data yang telah terkumpul dianalisis dengan menggunakan metode content analysis, yaitu dengan teknik membuat inferensi-inferensi yang dapat ditiru dan sah data dengan memperhatikan konteksnya (Sugiono, 2008).

Analisis dilakukan dengan melakukan klasifikasi terhadap fatwa MUI, kemudian menganalisis secara deskriptif guna melihat bagaimana penggunaan metode ushul fiqh dalam menganalisis fatwa MUI tersebut. Kemudian melakukan perbandingan antara fatwa MUI dengan kitab-kitab fiqh lainnya. Kajian dan analisis dilakukan secara teliti untuk mengetahui sifat fatwa MUI dari aspek corak pemikiran hukum, metode *istinbath* dan penyerapan fatwa ke dalam peraturan perundangan di Indonesia, terutama dalam UU ITE.

Substansi Fatwa MUI

Dalam ketentuan hukumnya, fatwa muamalah medsosial yang dikeluarkan MUI ini mewajibkan setiap muslim dalam melakukan aktivitas di media sosial untuk senantiasa berpererat persaudaraan, baik dengan sesama muslim maupun dengan yang lainnya. Fatwa ini juga mewajibkan umat Islam memperhatikan kukuhnya kerukunan antarumat.

Dalam fatwa MUI tersebut tercantum beberapa hal yang diharamkan bagi umat Islam dalam penggunaan media sosial. Misalnya, setiap muslim yang bermuamalah melalui media sosial diharamkan melakukan ghibah (membicarakan keburukan atau aib orang lain), fitnah, adu domba (namimah), dan penyebaran permusuhan (MUI, 2017). Diharamkan juga aksi bullying, ujaran kebencian, serta permusuhan atas dasar suku, agama, ras, atau antargolongan.

MUI juga mengharamkan bagi umat Islam yang menyebarkan hoax serta informasi bohong meskipun dengan tujuan baik, dan juga menyebarkan pornografi. Umat Muslim juga diharamkan menyebarkan materi pornografi, kemaksiatan, dan segala hal yang terlarang secara syar'i. Haram pula menyebarkan konten yang benar tetapi tidak sesuai tempat dan/atau waktunya. MUI juga melarang kegiatan memproduksi, menyebarkan dan-atau membuat dapat diaksesnya konten maupun informasi yang tidak benar kepada masyarakat. Selain itu, aktivitas buzzer di media sosial yang menyediakan informasi berisi hoaks, ghibah, fitnah, namimah, bullying, aib, gosip dan hal-hal lain sejenis sebagai profesi untuk memperoleh keuntungan, baik ekonomi maupun non-ekonomi, hukumnya haram.

Menurut Fatwa tersebut, dalam berinteraksi dengan sesama, baik secara riil maupun media sosial, setiap muslim wajib mendasarkan pada keimanan dan ketakwaan, kebajikan (*mu'asyarah bil ma'ruf*), persaudaraan (*ukhuwwah*), saling wasiat akan kebenaran (*al-haqq*) serta mengajak pada kebaikan (*al-amr bi al-ma'ruf*) dan mencegah kemunkaran (*al-nahyu 'an al-munkar*). Interaksi melalui media sosial hendaklah digunakan untuk mempererat *ukhuwwah* (persaudaraan), baik *ukhuwwah Islamiyyah* (persaudaraan ke-Islaman), *ukhuwwah wathaniyyah* (persaudaraan kebangsaan), maupun *ukhuwwah insaniyyah* (persaudaraan kemanusiaan) serta juga guna memperkokoh kerukunan, baik intern umat beragama, antar umat beragama, maupun antara umat beragama dengan Pemerintah.

Selanjutnya, fatwa tersebut juga menegaskan secara jelas berbagai macam perbuatan yang haram untuk dilakukan oleh setiap muslim dalam berinteraksi melalui media sosial. Perbuatan yang diharamkan tersebut antara lain adalah sebagai berikut: (a) Melakukan *ghibah*, fitnah (*buhtan*), *namimah* (adu domba), dan penyebaran permusuhan. (b) Melakukan *bullying*, ujaran kebencian, dan permusuhan atas dasar suku, agama, ras, atau antar golongan. (c) Menyebarkan hoax serta informasi bohong meskipun dengan tujuan baik, seperti info tentang kematian orang yang masih hidup. (d) Menyebarkan materi pornografi, kemaksiatan, dan segala hal yang terlarang secara syar'i. (e) Menyebarkan konten yang benar tetapi tidak sesuai tempat dan/atau waktunya.

Fatwa MUI Sebagai Sumber Etika Berinteraksi

Secara normatif teks fatwa MUI Nomor 24 tahun 2017 tentang hukum dan pedoman bermuamalah melalui media sosial, tidaklah datang dalam ruang kosong. Ada fakta sosial dan kebudayaan yang terus mengalami perubahan sehingga fatwa ini sangat dibutuhkan bagi masyarakat luas, yakni adanya fenomena mafsadah yang diakibatkan oleh interaksi bebas melalui media sosial dengan beragam model, yang praktisnya kurang mempertimbangkan etika Islam.

Oleh karena itu, ada dua nilai etik yang menurut penulis sangat penting membaca fatwa MUI sebagai basis etik dalam bermualah atau berinteraksi di dunia Maya di dunia Medsos. *Pertama*, perlunya melakukan klarifikasi (tabayyun). Prinsip tabayyun ini secara logis dimaknai dalam rangka, menolak kerusakan harus didahulukan dari pada menarik kemanfaatan. Artinya, memanfaatkan informasi melalui medsos penting, tapi harus memperhatikan dengan serius sisi mafsadahnya, baik untuk dinikmati sendiri atau dengan sengaja disebarkan kepada orang lain.

Kedua, hindari ikut memproduksi atau menyebarkan informasi hoak, ghibah, hasud, dan ucapan kebencian. Pastinya, dalam konteks etika sosial informasi hoak, ghibah, hasud dan ucapan kebencian akan memiliki jalan terjadinya interaksi antar sesama muslim terganggu, bahkan memicu perpecahan. Bukankah Muslim yang baik adalah mereka yang selalu menjaga agar orang lain terhindar dari kerusakan yang diakibatkan oleh prilaku mereka.

Spirit dari fatwa MUI ini setidaknya dengan adanya dua hal penting dalam rangka membendung hoax sebagai ancaman bangsa. *Pertama*, lakukan sharing dan share. Berita atau kabar hoax yang berkaitan dengan kondisi kekinian berbangsa, isu-isu berbasis agama dan lain-lain, harus menjadi kajian bersama. Jika benar-benar hoax, maka yang harus dijelaskan secara massif melalui pemanfaatan media sosial. Semua mestinya tersadarkan bahwa mereka yang terpapar hoax tidak hanya kalangan muda, tapi juga kalangan intelektual terdidik, bahkan akademisi kampus. *Kedua*, bersikap tegas membangun jejaring dengan siapapun yang memiliki prinsip yang sama. Maraknya hoak, ujaran kebencian dan hasud yang berkembang dalam *whatsapp*, facebook, instagram dan lain-lain, sekali lagi tidak bisa dibiarkan karena efeknya sangat mengancam kondisi kebangsaan kita (Wasit, 2019).

Fatwa MUI Perkuat UU ITE

Berbagai kalangan mengapresiasi terbitnya fatwa hukum dan pedoman dalam beraktivitas di media sosial atau *muamalah medsosiah* oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI). Fatwa ini dibuat berdasarkan kekhawatiran akan maraknya

ujaran kebencian dan permusuhan melalui media sosial. Fatwa ini bahkan bisa memperkuat UU No. 19 Tahun 2016 tentang informasi dan Transaksi Elektronik (UU, 2016). Hal ini terjadi jika fatwa ini menjadi pedoman cara mengelola konten media sosial yang baik. Sebab, mayoritas masyarakat tidak menyadari konsekuensi dalam penyampaian suatu konten melalui media sosial.

Fatwa MUI ini didasarkan pada hasil Munas MUI tentang infotainment tahun 2010 dan halaqah bersama Kementerian Komunikasi dan Informasi RI pada tanggal 23 Januari 2017. Fatwa tersebut diharapkan bisa mencegah penyebaran konten media sosial yang berisi berita bohong dan mengarah pada upaya adu domba di tengah masyarakat. Konten media sosial jangan sampai berisi berita bohong dan adu domba, dan yang sangat dirasakan sudah mengarah pada kebencian dan permusuhan (Amin, 2017).

Selain itu, fatwa ini mempunyai potensi mencegah konten-konten negatif, sehingga petunjuk MUI untuk menafsirkan praktik-praktik apa saja yang diharamkan di lapangan sangat diharapkan dalam memperkuat UU ITE (Nisa & Rudianto, 2017).

Dalam pasal 28 ayat (1) jo Pasal 45 UU ini memuat ancaman pidana bagi setiap orang dengan sengaja dan tanpa hak menyebarkan berita bohong dan menyesatkan yang mengakibatkan kerugian konsumen dalam transaksi elektronik. Dan tindak pidana ini dirumuskan secara materiil. Hal ini juga ditegaskan dalam Pasal 107 dan Pasal 310, Pasal 321 Kitab Undang-Undang Hukum Pidana (KUHP) juga memuat larangan melakukan penghinaan, dengan segala bentuknya, yang menyerang kehormatan dan nama baik (Widayanti, 2018).

Media sosial umumnya digunakan oleh masyarakat kelas menengah. Ada kaidah norma hukum etika yang seharusnya diindahkan para pengguna sosmed. Jika faktanya ternyata banyak terjadi pelanggaran, maka pemerintah harus bertindak melalui kolaborasi hukum antara UU No. 19 Tahun 2016 tentang informasi dan Transaksi Elektronik (UU ITE) dengan Fatwa MUI No. 24 Tahun 2017 tentang Hukum dan Pedoman Bermuamalah Melalui Media Sosial.

Simpulan

Fatwa MUI Nomor 24 tahun 2017 layak disuarakan terus sebagai sumber etik dalam kehidupan publik, khususnya etika bermuamalah di media sosial. Sumber etik memastikan agar setiap orang yang akalnya sehat berada di garda terdepan memerangi hoax, hasud dan ujaran kebencian dengan diam (tidak ikut share) atau dengan melakukan perlawanan melalui produksi konten-kontens positif, dan tetap

berada dalam semangat menyelamatkan bangsa agar tetap bergerak dalam sikap toleransi di tengah kemajemukan.

Fatwa yang dikeluarkan oleh Komisi Fatwa MUI di atas juga sangat layak untuk diapresiasi seiring dengan begitu maraknya peredaran berita dan informasi yang mengandung kebohongan, hoax, fitnah, *ghibah*, *namimah*, gosip, pemutarbalikan fakta, ujaran kebencian, permusuhan, kesimpangsiuran, informasi palsu fitnah yang mengajur kebencian tersebar di media digital berbasis media sosial. Pemerintah, dalam hal ini Kementerian Komunikasi dan Informasi (Menkominfo), bisa mempertimbangkan fatwa MUI tersebut dalam membuat aturan terkait dengan tata cara masyarakat dalam berinteraksi melalui sosial dengan menggunakan media digital. Semoga dengan lahirnya fatwa ini bisa dijadikan sebagai pedoman bagi masyarakat dalam berinteraksi di media digital berbasis media sosial secara benar dan terhindar dari berita dan informasi yang tidak jelas kebenarannya.

Referensi

- Amin, M. (2011). *Himpunan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Sejak 1975*. Jakarta: Penerbit Erlangga.
- Amin, M. (2017). MUI Terbitkan Fatwa Pemakaian Media Sosial, Ada 5 Hal yang Diharamkan. Diambil dari <https://nasional.kompas.com/read/2017/06/05/20001581/mui.terbitkan.fatwa.pemakaian.media.sosial.ada.5.hal.yang.diharamkan?page=all>
- Ar-Rifa'i, M. N. (2002). *Ringkasan Tafsir Ibnu Katsir*. Jakarta: Gema Insani Press,.
- Esposito, J. L. (1995). *The Oxford Encyclopedia of The Modern Islamic World*. Oxford: Oxford University Press.
- Gayo, A. A. (2011). *Laporan Akhir Penelitian Hukum Tentang Kedudukan Fatwa MUI Dalam Upaya Mendorong Pelaksanaan Ekonomi Syariah*. Jakarta: Badan Pembinaan Hukum Nasional Kementerian Hukum dan HAM RI.
- Hamka. (1999). *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd.
- Khalik, S. (2018). Studi Kritis terhadap Respon Majelis Ulama Indonesia (MUI) Tentang Pemanfaatan Media Sosial dalam Bermuamalah. *Jurnal al-Daulah*, 7(1).
- MUI. (2017). *Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Nomor 24 Tahun 2017 Tentang Hukum dan Pedoman Bermuamalah Melalui Media Sosial*. Jakarta: MUI.
- Nisa, K., & Rudianto. (2017). Trend Fashion Hijab Terhadap Konsep diri Hijabers Komunitas Hijab Medan. *Jurnal Iteraksi*, 1(1).

- Schacht, J. (1964). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford.
- Shihab, M. Q. (2009). *Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
- Sugiono. (2008). *Metode Penelitian Pendidikan: Pendekatan Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D*. Bandung: Alfabeta.
- Tyan, E. (1960). *Histoire de l'organisation Judiciaire en Pays d'Islam*. Leiden.
- UU. (2016). *UU No. 19 Tahun 2016 tentang Informasi dan Transaksi Elektronik (UU ITE)*. Jakarta.
- Wasit. (2019). "Menakar Etika Publik di Media Sosial: Telaah Kritis Atas Fatwa MUI Nomor 24 Tahun 2017 Tentang Mu'amalah Melalui Medsos," dalam *Eksistensi Fatwa MUI: Peran dan Tantangan dalam Kancah Internasional*. Jakarta: Komisi Fatwa MUI.
- Widayanti, L. S. (2018). Info Singkat Kajian Singkat Terhadap Isu Aktual dan Strategis. Diambil dari http://berkas.dpr.go.id/puslit/files/info_singkat/Info_Singkat-X-9-I-P3DI-Mei-2018-199.pdf



Models of Religious Education for Human Beings in the Contemporary Era

Masrukhin

Institut Agama Islam Negeri Kudus, Central Java, Indonesia
masrukhinkhin@gmail.com

Abstract

Religious education about human nature in the contemporary era that is something very important, so they know about the nature of human life in this world and are able to position themselves in accordance with the duties and functions of human life on this earth. So that religious education is very important in this contemporary era, because humans today lose their own essence so that they do away from good morals and the loss of spiritual values, it is no wonder that many people seek peace of mind to become human beings who are fortunate. Departing from this problem, the authors are interested in studying religious education for humans, especially Islam. Where religion is an absolute necessity for humans and humans cannot live in an orderly and prosperous world without religion. The results showed that the models of religious education for humans in the contemporary era is religious education based on human potential and also takes into account a variety of internal and external factors with the hope of creating holistic learners (humans), that is, humans who have moral or noble character so that humans become noble before God (true Muslims) and before humans become useful and qualified human beings for all beings.

Keywords: Religious Education, Islam, Contemporary Era

Introduction

Humans are creatures created by Allah SWT. most perfect. Humans have various advantages compared to other creations of God. This can be seen from the word of God in QS. al-Tin (95): 4 meaning really

we have created humans in the best form. Humans have a perfect form, this can be seen from various forms of perfection, both physical and non-physical forms. What distinguishes humans from other creations of Allah? It turns out that what distinguishes humans from other creations of Allah SWT is located in the mind, with human reason has the ability to develop and be able to overcome various kinds of problems encountered.

The development of studies or thoughts about humans can be seen from various aspects. Even the study of humans has been done long enough since the time of the ancient philosophers in Greece. They have started talking about humans, besides talking about God and the universe. This study of humans also eventually gave birth to various scientific disciplines, such as sociology, anthropology, biology, psychology, and other sciences.

But in the development of human studies to date, only from the perspective of humans as humans rather than humans in the perspective of religion. Human studies as human beings will tend to give rise to limited thinking and oriented to human desires, sometimes violating human nature as God's creatures. Human studies with a religious approach is a human study related to the provisions of God in the al-Qur'an. Studying humans based on the verses of the al-Qur'an becomes very important, especially for Muslims, given so many studies about humans with other approaches. Human studies using this religious approach are expected to be able to provide clear and true information and not deviate from the provisions outlined by the al-Qur'an that are recognized as a source of ultimate truth.

The transfer of information about human nature in a religious perspective can be done through the process of religious education. Religious education about human nature in the contemporary era is something that is very important, so they know about the nature of human life in this world and are able to position themselves in accordance with the duties and functions of human life on this earth. Contemporary Islam emphasizes its perspective to explain the substance of Islamic thought and movement that seeks to provide progressive solutions to the problems of Muslims. This solution is provided with two approaches, namely the reinterpretative approach and the historical approach. The reinterpretative approach emphasizes progressive solutions by re-understanding the main sources namely the al-Qur'an and the Sunnah of the Prophet (Huda, 2018). Where human life in the contemporary era is increasingly far from religious values, even religion is considered an opium and a barrier to freedom of life. Whereas religion is an inseparable part of humans, considering that since humans were born into the world, God has actually been equipped with religion (QS. Al-A'raf [7]: 172). Religion will deliver humans in a harmonious, just and prosperous life.

Departing from this problem, the authors are interested in studying religious education for humans, especially Islam. Where religion is an absolute necessity for humans and humans cannot live in an orderly and prosperous world without religion. In other words, human nature is religious, so when humans claim to be non-religious means he has lied to himself and at the same time has done wrong against him. In addition, this study will also analyze the relationship between religious education for humans and the extent of religious education for humans in their life frame and life as a provision for later life in the hereafter.

Concepts of the Urgency of Religious Education for Humans in the Contemporary Era

General View of Humans

Humans are a part of the universe that, together with other living things, fills life in the universe. Compared to animals, humans have no different bodily and physiological functions. However, in other cases humans cannot be equated with animals, especially with their advantages, namely reason, which animals do not have. Scientists do not have the same opinion about humans. This difference of opinion is caused by the power and multidimensional role played by humans. They see humans from only one aspect, even though there are quite a lot of aspects. That's why their observations about humans differ from one another. These different aspects also later gave birth to various disciplines related to humans.

Experts also give different names to humans. Some refer to humans as homo sapiens (thinking animals), homo volens (desirous animals), homo mechanicus (mechanical animals), and homo ludens (animals that play). Names like these can be studied in psychology in a variety of existing streams. Of course in other scientific disciplines, such as sociology, anthropology, and biology, the designation or characterization given to humans also varies (Marzuki, 2014).

Humans in the View of the Al-Qur'an

To see the view of the al-Qur'an about humans, below will be explained one by one about the words used by the Koran to refer to humans, the origin of human events, human potential, human function, and human identity.

1. The Mention of the Al-Qur'an for Humans

There are several words or terms used by the al-Qur'an to refer to humans, namely human beings, *ins*, *nas*, *unas*, *basyar*, the children of Adam, and *dzurriyyati Adam*. The words *insan*, *ins*, *nas*, and *unas* have the same root words namely

hamzah / alif, nun, and sin. The words *ins* and *insan* although they originate from the same root word, but in their use have different meanings. In the al-Qur'an the word *ins* is found 18 times in 9 letters. The word *ins* is used to be confronted (opposite) with the word *jinn* which means jinn or spirits, or confronted with the word *jaan* which also means jinn. The mention of the word *ins* as opposed to *jinn* or *jaan* gives the connotation that these two creatures of Allah have two different elements, namely humans can be sensed and jinns cannot be sensed, humans are not wild while wild jinn are. The words *insan* are found in the al-Qur'an as many as 65 times. The emphasis of the word *insan* is more on human elevation to the degree that can give him the potential and ability to assume the position of caliph and assume human responsibility and mandate on earth, because as a human caliph is equipped with various potentials such as science, perception, reason, and conscience. With these potentials, humans are ready and able to face all problems while anticipating them. In addition, humans can also actualize themselves as beings who are noble and have a higher position than other creatures, armed with these potentials. Thus, the word *insan* is used by the al-Qur'an to refer to man with all his totality, soul and body. Humans can be identified differences, one with another, due to differences in physical, mental, intelligence, and the properties they have. The word *nas* is a plural form of the word *insan* which of course has the same meaning. The al-Qur'an mentions the word as much as 240 times. Mention of humans with the passage further emphasizes that humans are social creatures who cannot live without help and together with other humans. Al-Qur'an informs that the creation of humans into various tribes and nations aims to mingle and relate among each other (*ta'aruf*) (QS. Al-hujurat [49]: 13), helping each other in carrying out virtue (QS. Al-Maidah [5]: 2), advise one another to always be in the truth and patience (Surah al-'Ashr [103]: 3), and instill an awareness that human happiness is only possible if they are able to foster relationships among themselves (Surah Ali Imran [3]: 112). The word *insan* and *nas* are the most widely used by the al-Qur'an in referring to humans. Among the verses of the al-Qur'an that refer to humans with the word *insan* is QS. al-'Alaq (96): 2 and 5. The mention of the word *nas* in the al-Qur'an, for example, QS. al-Hujurat (49): 13.

The word *basy* is etymologically derived from the words *ba'*, *syin*, and *ra'* which means something that looks good and beautiful, is happy, happy, exhilarating, peeling / peeling (fruit), or paying attention and taking care of something. The word *basyar* is used by the al-Qur'an to refer to humans from an outward angle as well as their similarity with humans as a whole. The word *basyar* is also always associated with human biological characteristics, such as its origin in the soil, which subsequently results from sperm and develops into a whole human being (QS. Al-Mu'mininun [23]: 12-14), humans eat and drink (QS. al-Mu'mininun [23]: 33;

Surah al-Furqan [25]: 20), and so on. Because of that the Prophet Muhammad ordered to convey that he was like any other human being. What distinguishes it is only he was given a revelation (QS. Al-Kahfi [18]: 110). The word *basyar* is mentioned al-Qur'an 36 times.

The word *banu* or the children of Adam or *dzurriyatu Adam* means that the children or grandchildren or descendants of Adam. Both terms are used to refer to humans because they are associated with the word Adam, namely as the father of man or the first man created by God and get respect from other creatures besides the devil (Surah al-Baqarah [2]: 34). In general these two terms indicate the meaning of offspring originating from Adam, or in other words that historically the origin of humans is one, namely from the Prophet Adam. Thus, the word *Bani Adam* and *dzurriyatu Adam* are used to refer to humans in historical contexts. Historically all humans in this world are the same, namely the descendants of Adam born through biological processes (QS. Al-Sajdah [32]: 8). The word *bani Adam* is mentioned al-Qur'an 7 times, among them in Surah al-A'raf (7): 26, 27, 31, and 35. While the word *dzurriyati Adam* is only mentioned once, namely in the Surah QS. Maryam [19]: 58.

2. Origins of Human Occurrence

The al-Qur'an does not discuss the process of human events in detail, as explained by biology or medical science. However, the al-Qur'an gives a signal about the origin of human events that are not contrary to science, especially biology. Regarding the origin of this human event, the al-Qur'an explains through several verses that can be explained as follows: 1) The al-Qur'an confirms that the first man was Adam a.s. God created Adam a.s. through a process that is unique and different from other humans. Allah with His Almighty nature created Adam from the ground (*turab*) and only by His word: "kun fayakun" which means be, then be it. Allah SWT. said QS. Ali 'Imran [3]: 59, 2). Other humans (besides Adam or Adam's descendants) were created by Allah from the essence of the earth, which processes into sperm (*nuthfah*), a blood clot (*'alaqah*), a lump of meat (*mudghah*), bones (*'izham*), to become a fetus (*khalqan akhar*). The Word of Allah. in Sura al-Mu'minin (23): 12-14, 3). The human process is further explained, starting in the human womb equipped with spirit and then the potential for hearing, vision, and heart. In al-Qur'an Surah al-Sajdah (32): 9. After the completion of the process, then Allah released him into a baby, grew into an adult, until it was killed. Allah SWT. say in QS. al-Hajj (22): 5.

3. Human Potential

Allah has explained in the al-Qur'an that Allah equips humans with two main potentials, namely: 1). Potential intelligence (IQ). The Koran hints at this by explaining the teaching process given by Allah to Adam, who in a short time could master all the names in heaven. Allah says in al-Baqarah (2): 31. To support this human intelligence, Allah equips people with basic potential in the form of spirit (life), hearing, sight, and heart (mind and conscience) (Surah al-Sajdah [32] : 9), 2). Potential of monotheism (religion). This is hinted by the Koran with the testimony given by Allah to the soul (spirit) that is present in every prospective baby who is still in the womb of the mother. All souls testify that God is their Lord. So says Allah Almighty. in surah al-A'raf (7): 172. This is a proof that humans, in the view of the Koran, are born already possessing the provisions of monotheism (religion). However, the existence of this monotheism is ultimately largely determined by human experience in his life later.

4. Human Function

God created humans to occupy this earth, not in heaven as Adam originally occupied. With the process that happened, finally Adam was sent down by God from heaven to our earth. On this earth, humans can play roles in accordance with their respective fields. Whatever role humans play on this earth, the al-Qur'an outlines that humans should not come out of two main functions, namely: 1). The function of the Caliphate (Caliph of Allah). The presence of humans on this earth is as a caliph or God's representative on earth. The Caliph can also be interpreted as a leader. Therefore, humans must be able to portray themselves as leaders on this earth. Allah SWT. said in surah al-Baqarah (2): 30. Allah's statement about this function can also be read in QS. Junus (10): 14, QS. al-An'am (6): 165, QS. Fathir (35): 39. This leadership function must be played by humans in accordance with their respective capacities, which are supported by their potential intelligence. There are people who can reach the highest levels of leadership, such as presidents, governors, or regents, but there are also those who are only able to become leaders over themselves, 2). The function of worship (the servant of God). Besides humans must become caliphs on earth, humans must also perform its main function, namely worship of Allah. Allah SWT. say in QS. al-Dzariyat [51]: 56.

5. Human Identity

Man was created by Allah in the best form (QS. Al-Tin (95): 4). Human perfection is not only seen in terms of physical form, but also in terms of psychic. God bestows some potential to humans so that humans gain glory and virtue

compared to other creatures. Allah SWT. say in QS. al-Isra '[17]: 70. Allah bestows on human reason so that humans can have the knowledge to equip him in functioning himself as caliph (leader) on this earth. There are human potentials that tend to be positive and some tend to be negative. Therefore, Allah gives religious instructions to humans in order to reach the highest peak of humanity. With this potential human beings outnumber other creatures, including angels. However, not all humans can maintain their glory. God can return people to the lowest possible place if they no longer follow His instructions. Allah SWT. say in QS. al-Tin [95]: 5. Allah will lead people astray like that of an animal, even more astray, that is, they will be thrown into hell in the hereafter. This happens because of human negligence in carrying out activities with the potential they already have. Related to this is Allah. say in QS. al-A'raf [7]: 179. Humans will reach the highest level if there is a balanced mix between physical and spiritual needs, between physical needs and soul. However, if he only takes care of and serves his physical needs, then he will return to the process of occurrence before the Divine Spirit is blown to him. Humans who believe and do good deeds will avoid this low condition (QS. Al-Tin [95]: 6).

Concept of Religion

There are several things that need to be parsed in discussing the concept of religion, namely the understanding of religion, religious elements, and religious classification.

1. Understanding Religion

Etymologically the word 'religion' comes from the Sangskerta language, namely a and gama. A means no and gamma means messy or messy. So religion means not messy or orderly. In English religion is called 'religion' which comes from the Latin religio (adjective: religious) but this word is often associated with the word 'religare' which means binding. There is another opinion which says that the word religion comes from the Latin verb religere which shows the meaning of worship which is based on submission, fear, and respect. In Arabic religion is known as 'din' and 'millah'. Both of these terms can be found in the Qur'an and the Sunnah of the Prophet. The use of the term 'din' is more popular than 'millah'. The word 'din' itself in Arabic comes from the word 'fund' which actually has several meanings, including ways or customs, regulations, laws, obedience or obedience, retaliation, leaving God alone, calculation, doomsday, advice, and religion. From these meanings, then in fact the word din is the most appropriate to refer to Islam, so that it becomes Din al-Islam. In al-Qur'an the use of the word din can be seen for example in Surat Ali 'Imran (3): 19 and 85, Surat al-Maidah (5): 3, and

many more, while the use of the word *millah* which also means religion can be seen dalam Surat al-An'am (6): 16. From this etymological meaning, religion can be defined as a set of rules or conditions of life inherent in humans so that their lives are organized which is the way to a safe life. What must also be emphasized here is that the rules in this religion must be sourced from something that is seen as exceeding human authority, namely God or that is considered to be like God.

In terminology, religion is defined by experts in a variety of ways, depending on their respective backgrounds. Religious experts will differ in defining it from philosophers or philosophers. Likewise adherents of different religions will define religion differently too, depending on the religion they profess. Religion can be defined as a human relationship with a sacred force which he considers higher to be worshiped, asking for help in overcoming his life's difficulties. Religion as a divine provision that leads man by holding on to world happiness and the prosperity of the hereafter. In the Big Indonesian Dictionary religion is defined as the teaching, the system that regulates the order of faith (belief) and worship of Almighty God and the rules relating to the association of humans and humans and their environment (KBBI, 2019).

2. Main Element of Religion

Based on various definitions of religion, Harun Nasution emphasized that the basic elements that exist in religion are: a). Supernatural powers, b). Human belief that his welfare in this world and his life in the hereafter depends on the existence of a relationship of supernatural powers, c). Emotional responses from humans, d). Understand that there is a sacred (sacred) and sacred, in the form of supernatural powers, in the form of books that contain the teachings of the relevant religion and in the form of certain places (Harun Nasution 1986: 11).

3. Classification of Religion

If we do research on the development of religious teachings in this world, it can be classified based on the source of the teachings of religion can be divided into two major groups namely *samawiy* religion (celestial religion, revelation, prophetic religion, revealed religion) and *ardbiy* religion (earth religion, cultural religion, philosophical religion, ra'yu religion, natural religion, non-revealed religion). Religion *samawiy* (Indonesian: *samawi*) is also called the religion of monotheism, which comes from the word *wahhada* which means to assume one. Celestial Religion is the first religion in the world brought by Prophet Adam a.s. until brought by the Prophet Muhammad. The celestial religion carried by all the prophets from the time of the Prophet Adam to the Prophet Muhammad

contained the message of the same teachings, namely monotheism. Monotheism is a teaching that recognizes Allah, as God Almighty on the basis of the law that comes from the revelation of God. As QS. Al-Baqarah 2: 132. Meaning: “And Abraham has passed on the words to his children, so does Yes” qub, (Ibrahim said): “O my children! Verily Allah has chosen this religion for you, so do not die except in converting to Islam” (QS. Al-Baqarah [2]: 132). It’s just before the Prophet Muhammad the name Islam is not popularized, because the scope is still too limited, namely for one group (people). In other words the teachings of Islam are specific to their own people, do not apply to other people. This limitation is determined by Allah, as stated in the Koran: Noah a.s. specifically for the family of Noah (Surah Hud [11]: 25), the Prophet Hud a.s. specifically for the ‘Ad (Surah Hud [11]: 50), the Prophet Salih a.s. specifically for the Thamud (Surah Hud [11]: 60), and the Prophet Isa a.s. specifically for the Children of Israel (Surah Ali ‘Imran [3]: 48-49). The celestial religion brought by the Prophet Muhammad was aimed at all mankind. Therefore, Islam was popularized as a universal religion. This provision is explained in the Koran. al-Anbiya [21]: 107) and QS. Saba [34]: 28.

Ardli religion is the religion of the earth or cultural religion. This religion is called Ardli (Indonesian: ardi) because all the concepts of its teachings originate from human creativity, taste, and intention. Therefore, even though the name of the religion is the same, the ritual implementation is different, because it is adjusted to the local culture. For example Hindu-Balinese religion is not the same as Hindu-Indian religion although both are sourced from Hinduism. Buddhism in China will be different from Buddhism in Indonesia, and so will other other religions. The religion of ardi does not have a prophet / apostle as a celestial religion, and does not have a pure scripture. There are only scriptures in the composition or formulation of the leaders or founders of the religion which from time to time will change along with the development of time and culture.

Model of Religious Education for Humans in the Contemporary Era

The contemporary era of the Islamic world is characterized by political reality, cultural dialectics, and the spirit to preserve cultural identity and character. Contemporary Islamic thought is generally marked by the birth of a new awareness of the existence of tradition on the one hand and the existence of modernity on the other, and how to read both. So “tradition and modernity” (al-turâts wa al-hadâtsah) is a central issue in contemporary Islamic thought (Muslih, 2012). Likewise religious education for humans in the contemporary era should think about how the model of religious education can be inherited in all generations in the present and the future. To see the relationship between humans and religious education in the contemporary era, it can be traced from several things, including

the nature of religious people, the description of religious people, and human needs for religion in the contemporary era, and models of religious education for humans in the contemporary era.

1. Human Nature of Religion

To find out the nature of human religion can be seen in the following phenomena: a). About salvation prayers, b). About eternal happiness (hereafter), c). Paying attention to our own body (consciousness created by the Creator), d). If we get a dilemma problem, surrender to the Unseen Substance, which seems to provide certainty and stability of choice, e) Since in the womb, humans already have a religion in (Surah al-A'raf [7]: 172) which means: "And (remember), when your Lord brought the descendants of the children of Adam from their sulbi and Allah took a witness to their souls (saying): Am I not your Lord? They answered: "Right (You are our Lord), we are witnesses". (We do this) so that on the Day of Resurrection you will not say: "Indeed we (the children of Adam) are those who are unaware of this (oneness of God)", "(Surah al-A'raf [7]: 172). From the above phenomena it can be concluded that the core of religion is the belief in the existence of the Unseen Substance and on whom humans depend and ask for help. Then the character / nature of humans is religious. If humans are not religious, it means that they are against their own nature.

2. Religious Images of Man

The main picture of religious people is surrender. He surrendered to something supernatural, supreme. He submits again obediently with respect and reverence. That surrender by a religious man does not feel compelled by something that he cannot defeat. This surrender is felt as a rapture against himself because with it he will get eternal salvation and happiness. The surrender was done with a feeling of respect and solemnity with faith and trust with understanding beyond human reach (metarational). Human surrender is free and independent. The experience of religious people in implementing religious rules integrates their lives, so that their lives become purposeful and meaningful. That purpose is found in religion.

3. Human Needs for Religion

The peacefulness of religion for humans shows that humans cannot escape from religion, because religion is a natural human need. As long as humans have feelings of fear and anxiety, as long as humans also need religion. Human needs for religion cannot be replaced by the ability of science and technology that can

also meet human needs in material aspects. Human needs for material cannot replace the role of religion in human life.

There are several arguments why religion is needed by humans, namely: 1). Religion is a source of absolute truth, 2). Religion as a source of information about the supernatural, 3). Religion as a source of moral teaching, 4). Religion can provide invaluable advice for humans, both in times of joy and sorrow.

4. Model of Religious Education for Humans in the Contemporary Era

Religious education has the same essence and meaning as moral education. The aim is to shape children into human beings who have morality, good community members and citizens. Religious education will deliver humans to become true human beings. Humans who have attitudes and behaviors with character values are based on religious basis. The character values are for example religious, honest, tolerance, discipline, hard work, creative, independent, democratic, curiosity, national spirit, love of the motherland, respect for achievement, friendly/communicative, love peace, love to read, care for the environment, social care, responsibility and others.

Religious education for humans will be the basis for the formation of a holistic human being. Education that is able to optimize reason, ratio and revelation. The form of God's love for humans can be seen from the potential of reason and the ratio that has been given, God guides to keep on his path by being given a book (revelation) for humans as a guide to human life so that they are safe from the world to the hereafter. The model of religious education for humans in this contemporary era, we always pay attention to the synergy between internal and external factors, such as religion, ideology, politics, issues, defense culture and equality with various multi-disciplinary approaches (Tholhatul Choir, 2009). Religious education is not just normative (bayani and irfani), but also burhani. The attention is expected to be able to produce qualified and qualified human beings and true Muslims. The model of religious education that we can do as shown in Figure 1 below.

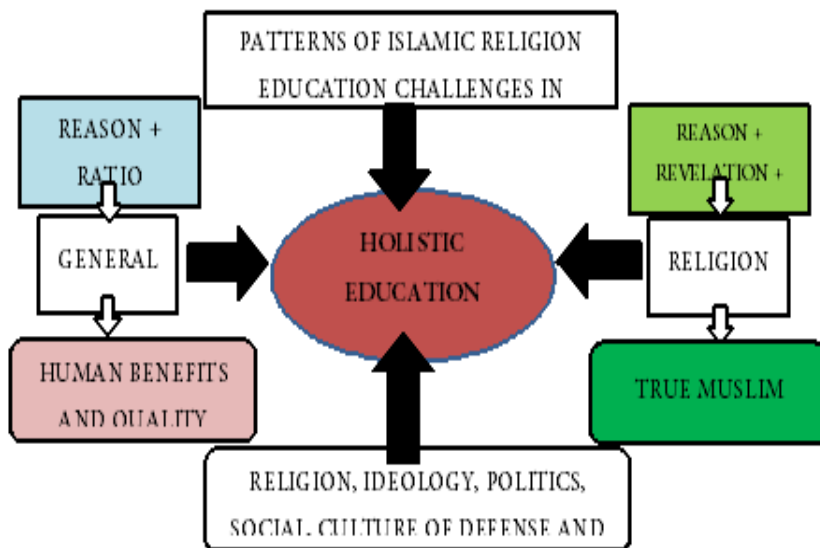


Figure 1. Religious Education Model for the Establishment of Holistic Man

Religious education for humans in the contemporary era is religious education based on spiritual potential by paying attention to the interrelationships of various kinds of potential in humans. Education based on spiritual potential (religion) will be able to develop various kinds of potential in humans, so as to create a holistic human being. As shown in figures 2 and 3 below.

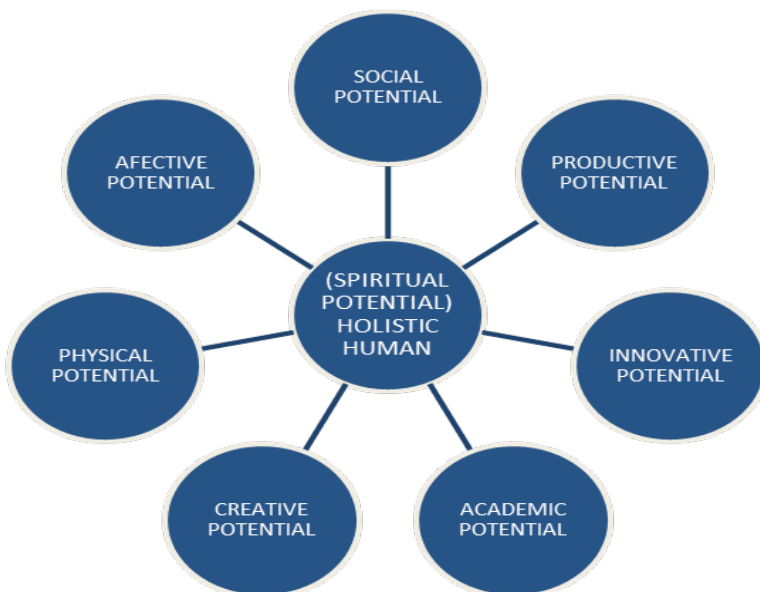


Figure 2. Relation of Religion and the Potential of Holistic Humans

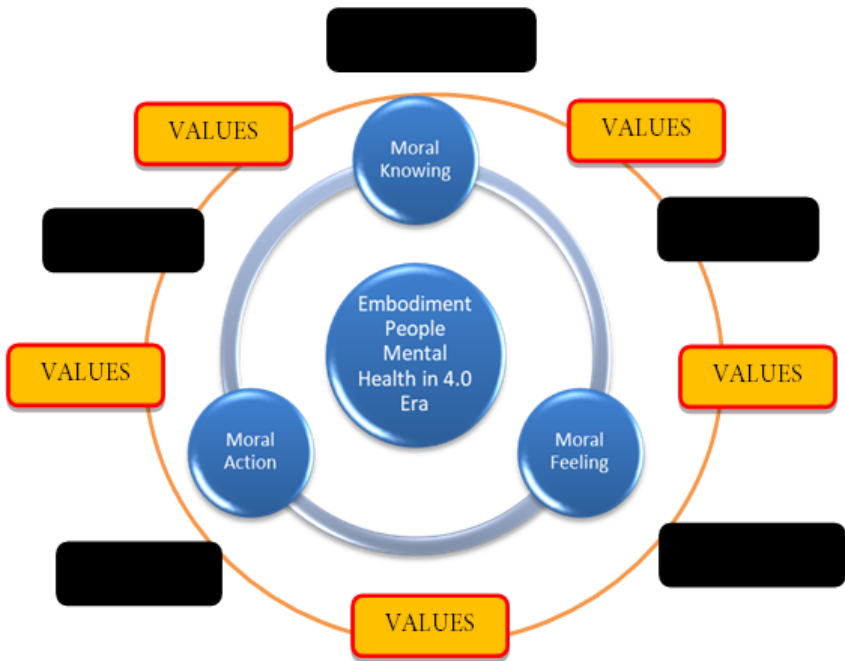
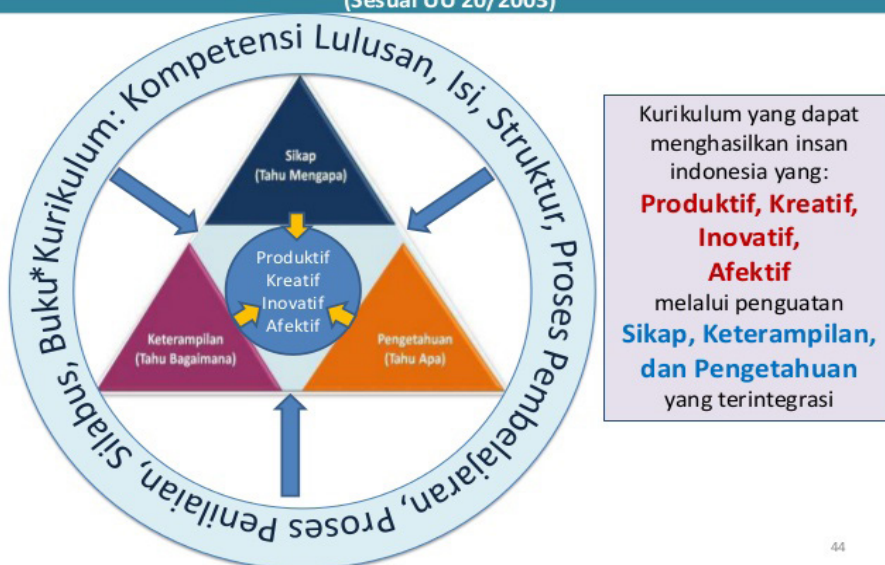


Figure 3. Relationship between Moral-Based and Moral Values

Education that is able to maximize the full range of potentials possessed by humans, is expected to be able to realize holistic people in the perspective of the 2013 curriculum, namely education that produces Indonesian people who are productive, creative, innovative, and affective through strengthening integrated attitudes, skills and knowledge. As the picture on the theme of curriculum development 2013 below.

Tema Pengembangan Kurikulum 2013

(Sesuai UU 20/2003)



44

Figure 4. 2013 Curriculum Development Theme

Conclusion

That is a brief description of the Islamic view of humans and how human attachment to religion. Human glory mainly lies in the completeness of nature compared to other creatures. However, this human strength will not continue to survive until brought before the presence of Allah. When humans are not able to use their minds properly and all behavior is controlled by their passions, then humans are no longer the best creatures, but on the contrary humans will become the most despicable creatures. This is where humans really need a religion that can be used as a control in utilizing the provisions of nature. Religion can direct people how they should behave and behave so that humans will continue to be the best creatures and return to Allah in a Muslim state (surrender to Him). The model of religious education for humans in the contemporary era is religious education based on human potential and also takes into account a variety of internal and external factors with the hope of creating holistic learners (humans), that is, humans who have moral or noble character so that humans become noble before God (true Muslims) and before humans become useful and qualified human beings for all beings.

References

- Huda, S. (2018). Struktur Pemikiran Dan Gerakan Islam Kontemporer. *Al-Tahrir*, 18(1).
- KBBI. (2019). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta.
- Marzuki. (2014). *Konsep Manusia dan Agama*. Yogyakarta: FIS Universitas Negeri Yogyakarta.
- Muslih, M. (2012). Pemikiran Islam Kontemporer , Antara Mode Pemikiran Dan Model Pembacaan. *Tsaqafah*, 8(2).
- Tholhatul Choir. (2009). *Islam Dalam Berbagai Pembacaan Kontemporer. I. edited by M. Prof. Dr. H. Amin Abdullah*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.



Religion and Multiculturalism in Islamic Primary School

Ahmad Sahnan

Institut Agama Islam Negeri Purwokerto, Indonesia

sahnan@iainpurwokerto.ac.id

Abstract

This article explains about religion and multiculturalism in the concept of Islamic Primary school. This paper is the result of research obtained through data interviews, observations, documentation and then analyzed with triangulation techniques located at primary school al-Irsyad al-Islamiyah 01 Purwokerto. The results of the findings obtained are: *First*, the content of multiculturalism in Islamic learning is an absolute requirement. *Second*, multiculturalism must contain the realm of teachers, learning methods, teaching materials, use of media, and class organizations. *Third*, the learning process must contain multicultural education values such as (democracy, tolerance, justice, equality/ gender, and togetherness). *Fourth*, the internalization of multicultural education values in the Islamic learning. *Fifth*, internalization of multiculturalism in intra and extracurricular activities. This means that every student gets the same opportunity in getting an education.

Key words: Religion, Multiculturalism, and Islamic Primary School

Abstrak

Artikel ini menjelaskan tentang agama dan multikulturalisme dalam konsep pendidikan dasar Islam. Tulisan ini merupakan hasil penelitian yang diperoleh melalui data wawancara, observasi, dokumentasi kemudian dianalisis dengan teknik triangulasi yang bertempat di SD al-Irsyad al-Islamiyah 01 Purwokerto. Adapun hasil dari temuan yang diperoleh yaitu: *Pertama*, muatan multikulturalisme dalam pembelajaran PAI merupakan

syarat mutlak. *Kedua*, multikulturalisme harus menyentuh ranah guru, metode pembelajaran, bahan ajar, penggunaan media, dan organisasi kelas. *Ketiga*, proses pembelajaran harus megandung nilai-nilai pendidikan multikultural seperti (demokrasi, toleransi, keadilan, kesetaraan/gender, dan kebersamaan). *Keempat*, internalisasi nilai-nilai pendidikan multikultural dalam pembelajaran Pendidikan Agama Islam (PAI). *Kelima*, internalisasi multikulturalisme dalam intra dan ekstrakurikuler. Artinya setiap peserta didik mendapatkan kesempatan yang sama dalam memperoleh pendidikan.

Kata Kunci: Agama, Multikulturalisme, Pendidikan Dasar Islam

Introduction

Religion is present in human life is believed to be a way of life that can provide solutions to various problems of life. The role of religion in human life is very important because in it regulates the system of values and norms individually and society. (Ulya, 2016). But unfortunately the reality speaks otherwise, the practice of violence, social conflict, fundamentalism, not accepting differences, radicalism, and even terrorism still often occurs in the name of religion. (Muliadi, 2012) a dark history records the conflict that occurred in Indonesia, in May 1998 violence against ethnic Chinese in Jakarta, 1999-2003 the Christian Islam war in North Maluku, the ethnic war that took place in 1931 to 2000 between the Dayak and Madura residents. The series of conflicts destroyed property and claimed thousands of lives in vain (M. Ainul Yaqin, 2005)

Indonesia is known as a multi-ethnic nation, one of the countries in the world that requires a lot of culture and religion to grow in a pluralist society. Indonesia is a country that is rich in multiculturalism. The population is more than 200 million people, consisting of 300 tribes using nearly 200 different languages. The existing community adheres to a variety of beliefs namely: Islam, Catholicism, Protestant Christianity, Hinduism, Buddhism, Confucianism and various other streams of belief. (Rofi`ah, 2009) This diversity has led to movements in society, both in the social, economic, politics, education and culture. This movement can lead to positive and negative potential. Are positive, namely the emergence of a sense of togetherness as a nation so as to give birth to cooperation that makes people far from conflict, and citizens feel safe. While being negative will realize differences that often lead to conflicts, starting from argumentation conflicts, intimidation to physical conflicts between individuals, groups, and ethnic. (Zamroni, 2011)

Preventive measures for the above problems need to be embedded in the values of diversity in the political, social, cultural, economic, religious and educational fields. The most effective planting of values is through education, and one of them is by applying multicultural education. Multicultural education is carried out to

respond to cultural diversity that has not been bridged up to now, by changing the form of educational monocultural perspectives that are full of prejudice and discrimination towards multiculturalist perspectives. It aims to create harmony between humans with differences that are certain to occur between them. (Azra, 2003)

One level of education that needs to get a touch of multiculturalism is basic education. In fact this becomes very important because it is early and basic education. Children who are in elementary / MI class are children who have just started from an early age. Early childhood is a short time but is a very important period for someone's life. Therefore, at this time all the potential possessed by children needs to be encouraged so that it will develop optimally. (Sirait, 2013)

Theoretical Review

1. Religion

Religion has an important role in the human soul. Like the air for the soul if the air does not exist then the soul will die as well as religion, If religion does not exist in a person then the soul will be empty and krontang. In the KBBI android application religion is defined as the teachings, the system that governs the beliefs and worship of God Almighty and the rules relating to the association of humans and humans as well as humans and their environment. (Bahasa, 2016)

True religion came into the world carrying a mission to regulate and reconcile humanity and to make the people of Kamil by practicing every teaching contained in the values of holiness and virtue. Furthermore, religion should be a *way of life* as a way of life in which the teachings contained in it are imprinted in the soul to develop the teachings contained therein and the embedded teachings of religion or its values. Religion is also understood as a process of *tarbiyah* towards someone who teaches the culture and inheritance of religious teachings from generation to the next generation. (Purwanto & Khoiri, 2016)

Religious adherents who are expected by their own religion to instill the values of goodness can instead become radical, extreme, violent. The emergence of forms of violence and radicalism in the name of religion include: (1) narrowly believing in a religion or wrong understanding; (2) social injustice; (3) poverty; (4) political interests so that making religion as a motive in justifying the action; (5) social inequality does not accept the success of others or envy.

Religious teachings should not only focus on the theoretical realm. Indeed religion emerged as a unifying human being. But how does the core of religion

aim to unite different religions. Religion differs according to each other's beliefs, but the appreciation and application of religious teachings is essentially aimed at uniting different religions. The unity of different religions can only be realized by seeing and doing the social role of the community. The social role of the people who play in different unity of beliefs is certainly expected not to be mistaken, but is directed at a collective awareness in a climate of interdependence and cooperation. (Jannet, 2015)

2. Multiculturalism

Multiculturalism is derived from English *multiculturalism*. The word in the *Oxford Advanced Learner's Dictionary* is defined as a group of people from various races, religions, languages, and traditions. Multiculturalism was widely discussed in the 1950s in Canada. This term appears to describe a society which *multicultural and multilingual* means having a variety of cultures. (Junaidi, 2018). According to Naim Multiculturalism is a concept in which a community in the national context can recognize the diversity, diversity and cultural diversity, both race, ethnicity, ethnicity, and religion. A concept that provides an understanding that a multicultural nation is a nation that can coexist peacefully with other cultures. (Naim, 2011)

Nowadays multiculturalism has been applied in the realm of education with the term multicultural education. James (Bank, 1989) gave the definition that multicultural education is education for *people of color*. That is, multicultural education recognizes differences and is a necessity as well as *given*. Then the difference must be addressed with tolerance and egalitarian spirit. Still according to James multicultural education includes three things, namely multicultural education as an idea or concept. As an idea or concept, multicultural education is emphasized on the need to provide the opportunity to get the same education for every student regardless of which side he is from. As an educational reform movement, multicultural education tries to evaluate the curriculum and paradigm of schools and educational institutions, so as to create education that is not discriminatory, but tolerant, and respects human values. As for the process, multicultural education has the aim of encouraging the creation of justice, freedom, tolerance and equality for each student in every activity carried out by the world of education.

Furthermore, in the book *Multicultural Education: A Teacher's Guide to the Context, Process, and Content*, Circles Hilda Hernandez as quoted by Choirul Mahfud defines multicultural education, namely, recognition of the political, social, and economic realities experienced by each person in human life which

are complex and culturally diverse, and reflect the importance of culture, race, sexuality, gender, ethnicity, religion, social status, economics, and exceptions in the education process. In a sense, education which is used as a medium of transformation of knowledge (*transfer of knowledge*) should be able to provide multicultural education values by way of mutual respect and respect for diverse realities (*plural*), both backgrounds and socio-cultural bases that surround them. (Mahfud, 2006)

Tilaar (Tilaar, 2004) Tilaar said that multicultural education is no longer solely focused on ethnic differences related to cultural and religious issues, but is broader than that. Multicultural education encompasses the meaning and purpose of achieving tolerance, respecting diversity and diversity, respecting human rights, upholding human values, liking a peaceful and democratic life. The term “multicultural education” can be used at both descriptive and normative levels, which describe educational issues and problems relating to multicultural societies. In this descriptive context, the multicultural education curriculum must include subjects such as: tolerance, themes on ethno-cultural and religious differences, the dangers of discrimination, conflict resolution, mediation, human rights, democracy, plurality, multiculturalism, universal humanity and subjects other relevant.

Considering the diverse conditions of Indonesian society, the application of multicultural education is a must. Through multicultural education students will be taught to accept differences both in terms of culture, ethnicity, gender, language, and religion. The concept of multicultural education is then used by western countries such as America, Canada, Australia, Britain, Germany, France, and the Netherlands. With the aim of anticipating conflict and violence in the name of race, ethnicity, ethnicity, gender, and religion. (Rasimin, 2017) multiculturalism is a real *sunnatullah*. multicultural education will accept diversity with an egalitarian spirit regardless of race, gender, culture, ethnicity, or religion. Then it will become a person who always upholds human values, likes to live in peace, and cooperate with existing cultural differences.

3. Islamic Primary School

Madrasah literally comes from the Arabic language *Darasa* with the sense of learning. In shorof science the word madrasa is *isim makan* (place name) means a place of learning. Madrasa is generally understood as a school or similar to a college run by Muslims. Madrasas are the same as other institutions that use classes with various infrastructure facilities. What distinguishes it from schools in general is Islamic. Madrasas are divided into three levels Ibtidaiyah, Tsanawiyah, and Aliyah.

Madrasas have the same goal as the basic law which is to make individuals who are educated and believe in God. Because the education system in Madrasas integrates religion and science, fosters intellectual, skills, morals, and social. (Rasjid, 2016)

Madrasa education has the same competence. the expected output from Madrasas is: being able to read the Qur'an, understand, practice its teachings and have noble character, understand Islamic law, perform worship in real life and be able to take wisdom from past histories. Other expectations of students can: (1) increase faith and piety, (2) grow interests and talents in accordance with their fields, (3) evaluate any weaknesses and weaknesses that exist, (4) anticipate negative influences that come from outside when threatening their beliefs , (5) able to integrate well with themselves, the environment and society according to Islamic teachings, (6) Islam as a *way of life* to achieve a happy world and the hereafter, (7) understand Islam in a *way* according to the ability, time and age of students. (Rahman, 2012)

The existence of madrasas as educational institutions in Indonesia comes through the development of Islamic da'wah in the archipelago. At first this madrasa emerged through *halaqah* guided by religious leaders (ulama) in mosques or prayer rooms. The emergence of madrasa as an educational institution is inseparable from the policies and politics of the Dutch East Indies. Even this policy could not be separated from the mission of Christianization and for the sake of getting a minimum wage in the interests of colonialism. In the era of independence the madrasa was endorsed as an educational institution and the science of Islam through the Minister of Religion Regulation No. 1 of 1952, which was later developed through Law No. 2 of 1989, elaborated on Government Regulation No. 29 of 1990, decisions of the Minister of Religion No. 370 and 373 years 1993. (Supa`at, 2014)

The ministry of religion explained that Madrasah Ibtidaiyah is formal education which organizes general education with Islamic style. the institution consists of six levels at the level of basic education. This MI is equivalent to elementary school (SD) which must be taken by Indonesian children. The subjects consist of general and religious subjects such as Fiqh, Aqeedah Akhlaq, Al-Qur'an Hadith and also Arabic. For the new Islamic Cultural History lessons given starting class 3.(Agama, 2015)

4. Islamic Education

According to Chabib Thoha (Thoha, 1991) Religious Education is one of the subject subjects contained in the curriculum of every formal education institution in Indonesia. This is because religious life is one dimension of life that is expected

to be realized in an integrated way. In accordance with the message of Pancasila as a symbol of the state's manifestation of almighty God, religious education is a compulsory subject for every student in a formal institution.

Likewise, if it is related to Islamic education as stated in the PAI GBPP in public schools, it is explained that Islamic religious education is a conscious and planned effort in preparing students to recognize, understand, appreciate, to believe in the teachings of the Islamic religion, coupled with demands to respect adherents of other religions in relation to harmony between religious communities to realize national unity and unity. (Muhaimin, 2004)

Subjects of Islamic education subjects in the scope of the Qur'an and Al-hadith, Akidah Akhlak, fiqh / worship, and history, as well as illustrate that the scope of Islamic religious education includes the embodiment of harmony, harmony and balance of human relations with Allah SWT , self, fellow human beings, other creatures and their environment (*hablun minallah wa hablun minannas*). (Majid, 2012)

Method

This research was conducted to find, explore, and bring up knowledge whose validity can be accounted for.

1. Type of Research

The type of this research is qualitative research with descriptive analytic. This method is a possibility to solve actual problems by collecting data, compiling or classifying it, analyzing and interpreting it. (Sukmadinata, 2007)

2. Data Collection Technique

The techniques used in data collection required in this study are: (a) Observation, this observation is to provide a complete picture and to conduct a direct review of the validity of the data obtained in the field. (b) Interview (interview), The interview used in this study is *adeep interview* where the question and answer process is in-depth between the researcher and the informant in order to obtain more detailed information in accordance with the research objectives. This method is used by researchers to obtain the information and data needed related to multiculturalism in Islamic basic education. (c) Documentary Documentation is a data collection technique by collecting and analyzing documents, both written documents, pictures and electronics. The

documents are then selected according to the purpose and focus of the problem. (Sukmadinata, 2007)

3. Data Analysis Technique

After all the data collected, the data is classified into patterns, themes or categories and then edited and sorted. The data needed is then categorized into groups that are suitable for answering research questions. After all is done, then analyzed using descriptive analysis. The steps of analysis in this study are: (a) *Data reduction* means to summarize and select data that is considered important, and discard data that is considered not support research, then record it in a journal. (Sugiono, 2006) (b) Presentation of Data (*Data display*) after reduction is then presented in the form of data display and for the presentation of data, narrative descriptions are used, then making conclusions or verification. (c) Further triangulation to gain a broader and deeper understanding of the social situation under investigation, the data validity checking technique uses triangulation that combines various data. (Moelong, 2004). (d) Conclusion (*Verification*) Conclusions or verification Conclusions are the meaning of the data that has been collected. Contains research methods / designs, population and samples, instruments, instrument validity and reliability, and data analysis methods.

Findings and Discussion

1. The Concept of Multicultural Education in SD al-Irsyad al-Islamiyah 01 Purwokerto

SD al-Irsyad al-Islamiyah 01 Purwokerto in practice has applied the concept of multicultural education. SD al-Irsyad al-Islamiyah 01 Purwokerto has implemented multicultural education values such as democracy, tolerance, equality (gender), justice, and togetherness. The Islamic education learning (PAI) curriculum used also contains the values of multicultural education. The teachers came from various regions, some from Purwokerto, Bandung, Jakarta. there are Javanese, Sundanese, Betawinese. Not only that the educational background and organization of each teacher is also diverse, there are graduates from abroad, domestic, organizations, NU, Muhammadiyah. Likewise, students at the Al-Irsyad Al Islamiyah Primary School 01 Purwokerto.

The application of multicultural education values in Islamic education (PAI) can be found in the discussion of religious materials. Like, the value of respecting

fellow creatures be it humans, animals, the environment can be found in the study of al-Qur'an Hadith. The value of equality, respect, tolerance can be found in learning zakat, moral creed and history. This is all in line with the spirit of basic education as an institution that aims to foster the potential, zahir, inner, interests, and talents as well as the value of responsibility, discipline, respect, togetherness.

Among the objectives of multicultural education is to provide opportunities for each student regardless of gender, race, ethnicity, or religion. So for the running of the spirit of multicultural education one of them through education (Mahfud, 2006). SD al-Irsyad al-Islamiyah 01 one of the schools that upholds the spirit of multicultural education. Practically the school consistently applies and fights for the values of multicultural education namely human values, high tolerance. Every student gets the same opportunity regardless of their background even if the child is autistic. In addition to providing an opportunity the school also has a program *home visiting* from each student's homeroom teacher.

Islamic Education Learning (PAI) in SD al Irsyad al Islamiyah 01 Purwokerto can be used as a reference for other SD / MI. As in the learning process that has implemented multicultural education. In practice in the learning process each student respects and understands one another. Likewise between students and teachers, and vice versa. PAI teachers in schools have implemented multicultural education. In the learning process students respect each other, and respect, each student is treated and gets the same opportunity without discriminating sex between men and women. As in the group assignments students are given the same opportunity, both the intraculcular learning process as in learning the Koran hadith, Fiqh, SKI and extracurricular activities such as group learning, preachings, smart intelligent, calligraphy classes, sports classes and classes that foster student creativity . Of course all of this includes the values of multicultural education namely the value of togetherness, please help and justice.

2. Multicultural Islamic Education (PAI) in SD al-Irsyad al-Islamiyah 01 Purwokerto

a. The Role of Teachers in Multicultral Islamic Education

Islamic education aims to develop and develop the potential of students both physical and spiritual potential in accordance with Islamic teachings. The education that has been practiced by SD al-Irsyad al-Islamiyah 01 Purwokerto in Islamic education has given a positive value. The institution has become a good place for students to develop their potential, interests and talents.

The role of teachers in learning Islamic education has provided opportunities for students to develop their potential, especially in transferring the values of multicultural education. As the teacher acts as a motivator, the facilitator can identify the emotional development of students. As a teacher of Islamic education must also do the same thing, provide opportunities for each student in the learning process without any difference. For example in group discussions each student is given the same space regardless of status, gender, race or religion. Examples in this discussion also contain the value of multicultural education such as respecting the opinions of friends or other groups. Then the next value is togetherness and please help in. Through this discussion one form of teacher action in instilling the value of multiculturalism towards students.

b. Diversity of Students at SD al Irsyad al Islamiyah 01 Purwokerto

Al Irsyad al Islamiyah 01 Purwokerto Primary School has diverse student backgrounds. This diversity can be seen from the backgrounds of families with various tribes, races, sects even in the context of the Islamic religion. The diversity that exists among students is expected to be a lesson for students to get to know each other so that an attitude of mutual respect and respect emerges. Likewise what SD Al Irsyad al Islamiyah 01 Purwokerto has done in strengthening the relationship between students, teachers and guardians. Like the implementation of Islamic holidays and national holidays. in this case students are introduced to the implementation and commemoration of major holidays in Islam and nationally such as the implementation of Islamic cultures and the use of traditional clothes, but still in the corridor of Islam. these all indirectly constitute the planting of multicultural education values. Besides that from religious forms such as prayer in congregation, reading al-Qur'an, memorization together, all of it is teaching students how to be embedded in mutual respect, respect, equality, help, and togetherness.

This benefit can later be felt when school output brings up a generation of noble character, has broad insight, appreciates and tolerates the differences around them. Hope next will understand and practice in everyday life in real life. Things like this will bring up positive values in the personality of students because learning in the classroom contains the values of multicultural education in islamic education (PAI) subjects. Then outside the class will grow awareness by itself through moral messages in the class.

c. Learning Method

learning methods applied by SD al Irsyad al Islamiyah 01 Purwokerto are very diverse, adjusting to the theme to be taught. In this learning method the institution is not rigid, sometimes it uses active learning, lectures, role playing, contextual, and others. The learning method used is more focused on the character of students and good examples, as in individual worship lessons will be able to bring into everyday life so that the values of worship that exist students can be internalized in everyday life. The final value is expected to make learning for students both in terms of individual and social.

The methods applied in PAI learning at SD Al Irsyad al Islamiyah 01 Purwokerto variation by inserting exemplary messages and integrating with Islamic values. from the methods applied indirectly the teachers also exemplify the students by showing attitudes of affection, simplicity, attention so that students can also emulate and imitate what teachers have shown through the words and actions of the exemplary teachers show the teacher both in the classroom and outside the classroom.

Teachers in SD Al-Irsyad al-Islamiyah 01 Purwokerto applying the habituation method. The teacher immediately gave an example of how each student helps each other in the learning process, if the teacher gives the task of memorizing, the other friends are responsible for helping their friends to memorize the lesson. There is the term *biah Islamiyah*, good habits such as saying greetings, helping friends, taking out the trash in its place, picking up littered trash, telling the truth, queuing culture, doing congregational prayers which are directly monitored by ustaz and ustadzah, etc. must always be accustomed to in life at school and outside of school. Certainly by doing positive habituation things like this will also have a positive influence on the social life of students later.

then there is habituation by term *taudi*, when the time comes home the child shakes hands with the teacher and greets, at the same time the teacher will whisper advice to students so that they are diligent in learning and respecting parents at home. Of course a small touch like this contains the value of attention, respect so that the advice delivered will lead to a noble person towards students in daily life.

d. Islamic Educational Teaching Materials

The multicultural nuances are embodied in islamic education materials SD al-Irsyad al-Islamiyah 01 Purwokerto as embodied in the Qur'an Hadith

subject which incorporates democratic values on the theme of hospitality, and then a harmonious and respectful way of life that is embodied in moral, material love the Prophet, material about knowing the companions of khulafaurrosyidin, who have good example, be fair, sensitive to social life appreciate the weak regardless of human background, then material about jurisprudence such as zakat-related themes, fasting containing social values so learners have a high degree of social concern.

The material contained in the islamic education materials SD al-Irsyad al-Islamiyah 01 Purwokerto has adapted to the development of students' maturity such as religious practices materials are introduced simply and provide understanding that even in worship there are differences that must be addressed wisely, material published in the Date / SKI lesson explained how the exemplary attitude of the Prophet and his companions was good among Muslims, women, weak people, including non-Muslims. That is, the material presented does not contain violence but rather the material how to grow optimistic attitude from the exemplary material of the Prophet and his companions, so that they are embedded in each other's respect even though in difference without distinguishing the form of race, ethnicity, or religion as the Prophet did in the Medina charter.

e. Media

Islamic education teachers at SD al-Irsyad al-Islamiyah Purwokerto 01 use the media wisely and contain the values of multicultural education in teaching PAI material. Technological progress is used by teachers to facilitate the learning process. Such as videos on procedures for ablution and purification through video, then screening cartoon videos related to history or dates. Videos relating to moral material such as good deeds towards people around. In essence, PAI teachers make use of the media in the learning process to the fullest when indeed related material is considered relevant to the existing media. And of course, indirectly in the use of media will contain the contents of multicultural education values.

f. Class Management

Classroom management carried out by islamic education teachers at al-Irsyad al-Islamiyah 01 Purwokerto contains the values of multicultural education. This can be observed by the authors of direct observation in the field and the results of interviews from PAI's teachers. Such is the case when in the learning process the seating position of men and women is balanced without discrimination. For example, row A is male and row B is female, and

so on. Then in the learning process each student is given the opportunity to ask questions and give opinions. Sometimes women are more enthusiastic in giving opinions without intending to differentiate from men. Cases like this sometimes still occur in other schools if women ask or express the opinions of teachers that men do not respond. Different if those who ask / give opinions of men.

Teacher control in this class certainly includes multiculturalism in the form of emphasis on the values of justice, human rights, and equality. Values like this are certainly very necessary in the learning process, so students feel valued and get high learning motivation. Indeed educational material that discusses specifically about gender is not found in the classroom, but from the classroom organization that is maximized by the teacher shows the value of equality by providing fair opportunities for each student.

This is the case if the teacher gives small group assignments or discussions (small discussion). Sometimes the teacher provides a model of class discussion or discussion outside the classroom with small groups so that students directly interact with other friends and each student is expected to want to express their opinions. Therefore the teacher has provided a good opportunity for students, so that the attitude appears to help, cooperation, respect, and express opinions. So that later students will have a humanist, tolerant, and democratic attitude.

3. Actualization of Multicultural Islamic Education Learning at SD al-Irsyad al-Islamiyah 01 Purwokerto

As explained by (Tilaar, 2004) in the study of the theory that the realm of multiculturalism can be used in descriptive and normative contexts. This means that multicultural languages can be used in an educational context. In the context of the curriculum must include the subjects of tolerance, human rights, plurality democracy, humanity, and multiculturalism. The links in this paper The educational values in question are: democracy, tolerance, justice, equality / gender, and togetherness. Islamic Education Teaching Material (PAI); Al-Qur'an Hadith, Aqidah Morals, Fiqh, and History of Islamic Culture (SKI).

a. Democracy

SD al-Irsyad al-Islamiyah 01 Purwokerto in teaching the value of democracy in PAI learning is the value of leadership in the form of deliberation, freedom of opinion and respect for the opinions of friends. In this context the teacher is also emphasized to set an example and provide an opportunity for each student to self-express.

In PAI learning the explanation of democracy is conveyed explicitly by the teacher both the learning theme is directly related to the value of democracy or not. For example, when discussing monotheism on the subject of al-Qur'an Hadith, silaturrahmi, short letters. In this material, we will convey how to practice Allah's commands in the form of *hablum minallah* and *hablum minannas*. Students are given an explanation and understanding there are different beliefs from Islam. Likewise in the context of silaturrahmi must respect and respect older people and love younger people.

The democratic values contained Akidah Akhlak learning can be found when the teacher explains the material is directly related to themes such as in the discussion of emulating the nature, personality of the Prophet and his friends. In this discussion explained and given an understanding that the Prophet is a very democratic figure without discriminating between tribes, races, and religions. The Prophet always shows the form of affection and morals in his da'wah so that he is a figure that is *al amen* who can be trusted.

In the fiqh material contained democratic values in the discussion of rituals as well as those related to the form of social fiqh. For example, when discussing jurisprudence in prayer learning about reading alone it is said that in Islam there are those who read *takbirotul ibrom*, there is reading *allohumma ba'id* in this material, it will be conveyed differences in the community which are equally recognized and must respect one another. Likewise, when learning social jurisprudence such as zakat, qurban etc. that teaches to be sensitive to the social environment so that it becomes a socialist person towards the community in everyday life.

Democracy in SKI subject matter can be seen from the material related to the example of Rasulullah and his companions. In the leadership and dissemination of da'wah delivered by the Prophet who accepts the opinions of others and gives freedom and is fair to anyone regardless of background. Likewise, the example of respecting differences exists. Then the Messenger of Allah also did not force others to convert to Islam, only the Prophet preached by spreading affection. Exemplary like this that is always instilled in students in learning the history material (SKI).

b. Tolerance

The tolerance value that is raised in the Learning of the Qur'an and Hadith through the material of (surat-surat pendek) verses. For example, when discussing the surah al-Kafirun there it was said that Islam upholds the attitude of tolerance. Students are given an explanation and understanding

that Islam values differences of belief. Respect for differences even though outside Islam as well as in terms of humanity and social. Asking children to give alms in the form of donations to victims of natural disasters even if the victims are outside of Islam.

Tolerance contained in the material of Akidah Akhlak such as themes relating to morality towards parents and others. Likewise with the exemplary material of the Prophet and the Companions of the Prophet Muhammad. The teacher will teach you how to exemplify Rasullullah and his friends in respecting others. Muhammad is a loving, patient and forgiving person who always respects others. Respect parents both from among Muslims and people who are outside Islam. the Prophet's appreciation was also shown through his affection for the Quraysh. Keep giving freedom and not forcing them to convert to Islam.

The value of tolerance in learning fiqh can be found in the discussion of worship such as prayer, fasting, and alms. The material of prayer is explained that people who maintain prayer will reflect a good person, avoiding harm. In the prayer service it will be explained that there are differences in the readings so that they respect each other and do not blame or ridicule each other. Likewise with the material zakat and fasting contains a discussion of the social dimension. How to respect the weak who do not have property, because they do not have property could be due to victims of natural disasters. Likewise about fasting so that we feel the distress of people who are difficult to get food to form a caring attitude and have a high social soul.

SKI learning can be taught from the attitude of the Prophet who is virtuous towards others, his personality is so noble to be a role model, he has never hurt the heart and physicality of others even though others are hostile to him. Likewise, respecting differences that exist without distinguishing ethnicity, ethnicity, race and even religion. Students by imitating the attitude of the Prophet and friends will be a person who respects others, is not easily angry, forgives, always tries to spread goodness and appreciate the differences that exist.

c. Justice

In the material of the Quran Hadith the value of justice can be seen in the context of (surat-surat pendek) verses. Contents contained in the material of short chapters such as the message to commemorate and prevent the wrongdoing are of value to others. So does the hadith about the virtues that call for good.

Justice in the material Akidah Akhlak can be understood as fair students are students who are diligent in learning and understanding their rights and responsibilities as students. The teacher teaches with material how to behave towards friends, teachers, parents and the environment so that they have a fair attitude towards fellow friends, teachers, parents in their position proportionally.

Learning Fiqh and justice: in fiqh learning a lot of material can be developed with the spirit of the value of justice such as social sensitivity on the material of zakat, infaq and prayer. When performing prayer means being fair to yourself and also to God because the concept of fairness in Islam puts things in their place. Likewise, when giving alms or donations must be fair without any painful treatment.

The SKI subjects in the context of justice emphasize the example of the Messenger of Allah, emphasizing the wisdom of the example of the Prophet and Friends. Islam in its teachings strictly prohibits forms of violence and injustice. The act of justice that can be seen is every time the Messenger of Allah behaves wisely to anyone, justice is exemplified regardless of the background or ethnicity that exists in his friends. Justice here provides equal opportunities in obtaining education, giving opinions, expressing, getting opportunities to excel, playing a role for students without discriminating between men and women.

d. Equality/Gender

Gender in the study of al-Qur'an hadith as the teachings of Islam essentially pay attention and place women in an honorable position. The command of Allah in learning the Koran and hadith to always respect and uphold the dignity and status of women. The introduction of gender in the context of learning al-Qur'an Hadith is also inserted when discussing short letters and selected hadiths such as respecting mothers as well as respecting women. So the current context respects them and treats them like everyone else. it means that women are also given the opportunity to receive education, develop their potential, and provide the widest possible access to positive things.

Gender in learning Akidah Akhlak emphasizes social behavior. Gender material in the moral code is not directly published, but the teacher always tries to incorporate the issue of gender equality to students in which every human being has the right to education. Therefore teachers are also here to give examples and give understanding to learners to respect each other and

likewise especially male students to respect women. So that the attitudes and morals of course will naturally be reflected in every student.

As for material which is blessed with Fiqh such as when discussing baligh students are given an understanding that there are differences in attitudes experienced by women, then male students are given an understanding in order to understand and appreciate it. In essence, each student is treated the same as the other without discriminating gender. In the practice of worship, women are given the broadest opportunity to understand the fiqh learning material.

The SKI learning process on gender can be found in the example of the Prophet in respecting, upholding their rights and elevating their status. As in the explanation of a prophet's hadith to respect mother first then father. this indicates that the degree of women is noble in the Islamic view. This gender explanation is also conveyed by how female leaders such as Mother of the Messenger of Allah, Khodijah, his wife Aisyah and their son Patimah. Practices in the context of Indonesianism are also raised as in the commemoration of national holidays and Indonesian women leaders so that with this explanation students will understand that women must get equal treatment, get equal opportunities in education and in the practice of opportunities for achievement and good expression it is in class and in the community.

e. Togetherness

Humans were created by God as social creatures who need each other and interact socially with each other. As social beings, humans need cooperation with others to meet their needs, both material and spiritual needs. Islam teaches its people to help one another and work together in good terms without having to look at the background of someone in terms of race, ethnicity, nation or religion. the value of togetherness referred to in basic education here that students are emphasized in order to become individuals who are happy with the collective or cooperation between students and others in group work or discussion. Then how do students help each other help and help in terms of kindness to their friends in the learning process. The value of togetherness that is formed in the personal learners will certainly be formed starting from inside the class until later outside the class.

In learning al-Qur`an Hadith for example in memorizing short verses (surat-surat pendek) and selected hadiths sometimes students are formed in a group model where each group works together to memorize the verses and short letters. In this case the teacher emphasizes how to instill the value of

togetherness in each student's personality. Of course, with practice like this also indirectly instills the value of togetherness in the minds of every student as suggested by religion to help each other in the good.

The value of this togetherness can also be found in the material of the Akidah Akhlak. Material related to commendable morals, the example of Rasulullah and his companions shows the value of togetherness. The Messenger of Allah greatly upholds togetherness in terms of goodness with his friends. The Prophet in his leadership also formed a model of brotherhood in togetherness without discriminating between race, ethnicity, ethnicity. Likewise the companions in accompanying the Prophet they always showed a form of cohesiveness and togetherness in supporting the propaganda of the Prophet so that the good things they can do well.

Fiqh learning also includes the value of togetherness both in worship material and in the practice of learning. In this case for example when discussing the *wudhu* of students formed in groups and given the opportunity to discuss with friends in the group, then each group is given the opportunity to practice *wudhu* together. In this practice the value of togetherness will certainly arise because each other will help each other and teach their friends when there is a mistake. This form of togetherness also takes place in other material, for example with the material of prayer, infaq, Qurban etc. The material for prayer especially about prayer in congregation is explained the spirit of togetherness in prayer together. With practices like this, it is expected to shape the personalities of students who have a shared value in matters of kindness without having to look at ethnicity, race, ethnicity.

As for the SKI material, there are many examples of togetherness values that can be taken. Likewise with the example of the Prophet and his Companions. The friends always show the value of togetherness through material or non-material. The Companions of the Prophet were even willing to help and make use of their property for the sake of the Prophet's preaching to bring people into the goodness is a form of shared value shown by the Companions. Likewise the Prophet and his family and friends always showed together even in difficult circumstances. Of course this is all a form of togetherness. Examples like this are always delivered by PAI teachers and delivered to students so that they will get used to the spirit of togetherness in achieving good things. So that it becomes a person who is democratic, humanist, and loves peace.

Conclusion

Based on the explanation above, the writer can conclude that religion upholds human values, recognizes equal rights, accepts diversity as *sunnatullah*. Religion is present in human life to reconcile. The position of religion appears as a guide for the people so that they can unite and increase solidarity in the midst of diversity. Religion should be the reason for uniting, reconciling human beings, not legitimacy for violence, confusion or radicals.

Multiculturalism in PAI learning at SD al-Irsyad al-Islamiyah 01 Purwokerto In general it has been well loaded. Multiculturalism and the values of multicultural education are a must for teachers, learning methods, teaching materials, use of media, methods, and class organizations. Students are given the same opportunity in each learning process without discriminating between one another. provide equal opportunity for each student without discriminating between ethnic, race, ethnicity, gender or religion.

The learning process of PAI must contain the values of multicultural education, namely the values of democracy, tolerance, justice, equality / gender, and togetherness. These values must be actualized in the teacher's understanding, learning methods, teaching materials, classroom organization, and extracurricular activities. Actualization of multiculturalism in learning PAI is a must at the level of basic education. The learning process and activities in elementary schools provide space for the achievement of the actualization of multicultural values which include: Internalization of multicultural values conveyed in the learning process of PAI, the teacher provides equal opportunities to each student in developing their potential. Each student gets the same treatment fairly without discriminating between one another.

With the Actualization of the values of multicultural education embedded in the minds of students as the young generation with the hope of becoming a person who always upholds the values of democracy, voicing a spirit of tolerance, respecting differences, having a vision of impartiality and choosing, through equality and togetherness in building a beloved Indonesia.

References

- Agama, K. (2015). *Madrasah Indonesia: Madrasah Prestasiku, Madrasah Pilihanku*. Jakarta: Direktorat Jendral Pendidikan Islam Kementerian Agama RI.
- Azra, A. (2003). *Multikulturalisme dan Pendidikan Multikultural*. Jakarta: INCIS.
- Bahasa, B. P. dan P. (2016). *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan.

- Bank, J. A. (1989). *Multicultural Education: Issues and Perspectives*. Boston: Allyn and Bacon.
- Jannet, H. (2015). PENDIDIKAN AGAMA DALAM KULTUR SEKOLAH DEMOKRATIS: POTENSI MEMBUMIKAN DERADIKALISASI AGAMA DI SEKOLAH. *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*. <https://doi.org/10.21580/ws.2015.23.1.223>
- Junaidi, M. K. &. (2018). Pengembangan Materi PAI Berwawasan Multikultural Sebagai Upaya Menanamkan Nilai-Nilai Keberagamaan Siswa SMKN 1 Ampek Nagari Kabupaten Agam. *Edukasia: Jurnal Penelitian Pendidikan Islam, Vol. 13, N*, 186. Retrieved from https://www.google.com/url?sa=t&rc t=j&q=&esrc=s&source=web&cd=2&cad=rja&uact=8&ved=2ahUKEwj2x9 y_0vDkAhUM7nMBHWndB5IQFjABegQIABAC&url=http%3A%2F%2 Fjournal.stainkudus.ac.id%2Findex.php%2FEdukasia%2Farticle%2Fdownload%2F3798%2Fpdf&usg=AOvVaw3qOujCwKDVIG2WSnc
- M. Ainul Yaqin. (2005). *Pendidikan Multikultural*. Yogyakarta: Pilar Media.
- Mahfud, C. (2006). *Pendidikan multikultural*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Majid, A. (2012). *Pendidikan Karakter Persfektif Islam*. Bandung: Rosda Karya.
- Moelong, J. L. (2004). *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Rosda Karya.
- Muhaimin. (2004). *Wacana Pengembangan Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Muliadi, E. (2012). URGENSI PEMBELAJARAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM BERBASIS MULTIKULTURAL DI SEKOLAH. *Jurnal Pendidikan Islam, Volume I*, 56. Retrieved from <http://ejournal.uin-suka.ac.id/tarbiyah/index.php/JPI/article/view/1113/1009>
- Naim, N. (2011). *Pendidikan Multikultural Konsep dan Aplikasi*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Purwanto, Y., & Khoiri, S. (2016). STUDI AGAMA & ETIKA ISLAM DAN KEBERAGAMAAN MAHASISWA “Z” GENERATION: Kajian di Lingkungan Kampus ITB Bandung. *Walisongo: Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan*. <https://doi.org/10.21580/ws.24.2.1182>
- Rahman, K. A. (2012). Peningkatan Mutu Madrasah Melalui Penguatan Partisipasi Masyarakat. *Jurnal Pendidikan Islam, Volume 1*. Retrieved from <http://ejournal.uin-suka.ac.id/tarbiyah/index.php/JPI/article/view/1122/1018>
- Rasimin, R. (2017). Implementasi Model Pembelajaran Multikultural Untuk Meningkatkan Kompetensi Mahasiswa (Studi Pada Mahasiswa PGMI di IAIN Salatiga). *INFERENSI*. <https://doi.org/10.18326/infsl3.v11i1.141-162>

- Rasjid, A. (2016). URGENSI MADRASAH DI ERA KONTEMPORER. *Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)*. <https://doi.org/10.15642/pai.2013.1.1.180-200>
- Rofi`ah, S. (2009). *Pendidikan Multikultural Telaah Pemikiran dan Implementasinya dalam Pembelajaran PAI*. Yogyakarta: Idea Press.
- Sirait, S. (2013). *Pendidikan Multikultural MI*. Yogyakarta: PPS UIN Sunan Kalijaga.
- Sugiono. (2006). *Metode Penelitian Pendidikan Pendekatan Kuantitatif dan Kualitatif*. Bandung: Alfabeta.
- Sukmadinata, N. S. (2007). *Metode Penelitian Pendidikan*. Bandung: Remaja Rosda Karya.
- Supa`at. (2014). Model kebijakan Pendidikan Karakter di Madrasah. *Jurnal Pendidikan Islam, III, No 1*, 213. Retrieved from <http://ejournal.uin-suka.ac.id/tarbiyah/index.php/JPI/article/view/1164/1060>
- Thoaha, C. (1991). *Metodologi Pengajaran Agama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Tilaar, H. A. R. (2004). *Multikulturalisme, Tantangan-Tantangan Global Masa Depan Dalam Transformasi Pendidikan Nasional*. Jakarta: Grasindo.
- Ulya, I. (2016). PENDIDIKAN ISLAM MULTIKULTURAL SEBAGAI RESOLUSI KONFLIK AGAMA DI INDONESIA. *FIKRAH*. <https://doi.org/10.21043/fikrah.v4i1.1663>
- Zamroni. (2011). *Pendidikan Demokrasi Pada Masyarakat Multikultural*. Yogyakarta: Surya Sarana Grafika.

Contemporary Islam

Religion in Humanity Context

Proceedings of International Fikrah Annual Conference

Fenomena keagamaan modern mengajarkan model pemahaman yang instan dan rigid yang ditandai dengan kemajuan arus informatika. Pada wilayah pertama, seorang pemeluk agama dengan mudah mendapatkan dan belajar tentang ajaran agama murni dari pelbagai media tanpa harus melewati perjalanan panjang dan bertemu dengan orang yang otoritatif. Begitu juga dengan wilayah kedua, kekosongan otoritas dan mudahnya seseorang belajar agama mempunyai tantangan sendiri, yaitu makna dan pemahaman yang diperoleh cenderung bersifat rigid dan puritan. Realitas demikian memberikan sinyal bahwa makna kemanusiaan dipertaruhkan atas dasar ajaran agama, yaitu keimanan. Penyebaran ajaran agama dan pemaknaan yang dangkal pada dasarnya bagian dari produk kemajuan yang disebut dengan modern, sehingga penyikapan makna kemanusiaan harus menjadi pertimbangan utama dalam memaknai atau pengartikulasikan ajaran agama dalam kehidupan konkret.

Prosiding *International Fikrah Annual Conference 2019* yang bertema *Contemporary Islam: Religion in Humanity Context* ini merupakan sebuah usaha dalam memberikan gagasan dan wacana tentang diskursus kemanusiaan dalam bingkai keimanan. Beberapa artikel ini mempunyai paradigma dan pendekatan yang memperkaya wawasan pembaca tentang makna kemanusiaan dalam konteks modern, makna yang tidak hanya terbatas pada ajaran agama, tetapi juga mengandung ajaran dan nilai dalam kehidupan bersama. Sebuah kehidupan yang tidak mengenal agama, suku dan budaya, tetapi lebih mengedepankan nilai kemanusiaan dengan berdasarkan pada keimanan dari agama.



IAIN Kudus Press

Jl. Conge Ngembalrejo Kotak Pos 51
Bae Kudus Jawa Tengah 59322
E-Mail: penerbit@iainkudus.ac.id



Program Studi

Aqidah dan Filsafat Islam

Jl. Conge Ngembalrejo Kotak Pos 51
Bae Kudus Jawa Tengah 59322
E-Mail: uahuluddin@iainkudus.ac.id