

Jurnal Ilmiah
TASAMUH
Media Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman



Diterbitkan oleh
Program Pascasarjana Universitas Wahid Hasyim
Jl. Menoreh Tengah X/22 Sampangan, Semarang, 50236
Telp. / Faks: (024) 8505681

Jurnal Ilmiah

Tasamuh

Media Pengembangan Ilmu-Ilmu Keislaman

Volume 1, Nomor 2, September 2010

ISSN 2088-0847

Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman
Diterbitkan oleh Program Pascasarjana Universitas Wahid Hasyim Semarang
Jl. Menoreh TengahX/22 Sampangan, Semarang, 50236
Telp./Fax. (024) 8505681. Email: tasamuh_ppsunwahas@yahoo.com dan
nanang_nurcholis@yahoo.com

SUSUNAN REDAKSI:

SK. Direktur Program Pascasarjana Universitas Wahid Hasyim (UNWAHAS)
No: Kep-PPs/UWH/VIII/2009, Tanggal 19 Agustus 2009

PENANGGUNG JAWAB : Direktur Program Pascasarjana Universitas
Wahid Hasyim (UNWAHAS)

PEMIMPIN REDAKSI : Drs. M.Syakur Sf.,M.Ag.

SEKRETARIS REDAKSI : Nanang Nurcholis, S.Th.I.,M.A.

PENYUNTING AHLI /MITRA BEBESTARI:

- Prof. Dr. H. Mahmutarom HR, SH, MH.
(Hukum, UNWAHAS)
- Prof. H. Abdurrahman Mas'ud, MA.,Ph.D.
(Pendidikan Islam,...)
- Dr. H. Noor Ahmad, M.A.
(Hukum Islam, UNWAHAS)
- Dr. H.Mudzakkir Ali, M.A.
(Pendidikan Islam,UNWAHAS)
- Dr. H. Abu Hafsin, MA., Ph.D.
(Ushul Fiqh, IAIN Semarang)
- Drs. H.M. Habib Thoha. (.....)
- Dr. H. Abdul Muhaya, MA.
(Pemikiran Islam, IAIN Walisongo)
- Dr. Sulaiman Al-Kumayi, M.Ag.
(Tasawuf, IAIN Walisongo)
- Drs. H. Aminuddin Sanwar, M.M.

BENDAHARA : Retno Widowati, S.Pd.

SIRKULASI : Radiman, S.Pd.I.
Solihul Hadi, A.Md.

Terbit Perdana : Maret 2010
SK. Direktur Program Pascasarjana Universitas Wahid Hasyim (UNWAHAS)

PEDOMAN TRANSLITERASI
Font : Times New Arabic

Huruf Arab	Huruf Latin	Huruf Arab	Huruf Latin
ا	a	ض	ḍ
ب	b	ط	ṭ
ت	t	ظ	ẓ
ث	ṡ	ع	‘
ج	j	غ	g
ح	ḥ	ف	f
خ	kh	ق	q
د	d	ك	k
ذ	ẓ	ل	l
ر	r	م	m
ز	z	ن	n
س	s	و	w
ش	sy	هـ	h
ص	ṡ	هـ	‘
		ي	y

Tanda baca:

فلا: falā تفصيل: tafṡīl أصول: uṡūl الزهيلي: az-Zuhaili

Bidāyah al-Mujtahid : بداية المجتهد

zawī al-furūd : ذوى الفروض

ahlu as-sunnah wa al-jamā'ah : اهل السنة والجماعة

uṡūl ad-dīn : اصول الدين

Untuk kutipan surat al-Qur'an: QS. al-Baqarah/2; QS. al-A'rāf/7

Daftar Isi

Islam Humanis dalam Perspektif Abdurrahman Wahid M. Shofiyyuddin	1 -22
Membedah Makna Raḥmatan lil Ālamīn; Sebuah Evolusi Tafsir Kasan Bisri	23 - 48
Humanisasi Pendidikan dalam Perspektif Islam Mudzakkir Ali	49 - 86
Wacana Fiqh Kontemporer (Telaah terhadap Pemikiran Fiqh Humanis M. Syahrur) F.Y. Iwanebel	87 - 114
Etika Perdamaian (Telaah atas Pemikiran Maulana Wahiduddin Khan) Luthfi Rahman	115 - 150
Resolusi Konflik dalam Sunnah Nabi Muhammad saw. (Strategi dan Prinsip Nabi saw dalam Menghadapi Konflik) Ahmad Tajuddin Arafat	151 - 190
Urgensi Bertasawuf dalam Pluralitas Kehidupan Sosial-Masyarakat Menuju Islam Humanis Syariful Anam	191 - 216

Transpersonalisme dalam Pemikiran Pendidikan Islam

Musthofa Rahman 217 - 238

Index 239 - 244

Islam Humanis dalam PerspektifM. Shofiyyuddin

**Islam Humanis dalam Perspektif
Abdurrahman Wahid**

M. Shofiyyuddin*

Abstrak

Artikel ini akan mengelaborasi pemikiran Gus Dur tentang Islam yang humanis. Islam humanis dalam pemikiran Gus Dur adalah pandangan kesejarahan masa lalu yang apa adanya, sejarah yang tidak bersifat mitis dan jauh dari kenyataan manusia masa lalu. Pandangan masa lalu seseorang yang apa adanya akan membentuk pandangan seseorang pada masa yang akan datang. Sikap hormat, hati-hati, serba pertimbangan matang yang berdasarkan kenyataan faktual di masyarakat akan menjadi kebiasaan orang yang tahu tentang sejarah masyarakat disekelilingnya. Pada akhirnya Islam humanis adalah Islam yang mampu menjaga hak-hak asasi manusia seutuhnya, adil dan setara dihadapan undang-undang dan membela orang-orang kecil atau minoritas, dengan argumen dasar bahwa manusia adalah *masterpiece*-nya Tuhan.

Kata Kunci: *Islam, humanis, inklusif, toleransi, majemuk*

Pendahuluan

Percaya kepada sesuatu, baik pada zaman dahulu dan sekarang, harus melewati proses yang namanya “tahu”. Cerita Ibrahim dalam mencari Tuhannya mencerminkan keingintahuan terhadap Tuhannya, bahkan sampai pada batas pengetahuannya. Untuk percaya kepada kata orang tentang kehebatan makhluk-Nya

*Penulis adalah Dosen STAI Khazinatul Ulum, Blora

pun harus melewati proses “tahu” tersebut. Sehingga akan mempunyai pengetahuan yang jelas dan “tersusun rapi”.

Penelitian terhadap ide pikiran Gus Dur haruslah dilakukan dengan cara unik, berbeda dengan para ilmuwan dan cendekia lainnya. Penelitian terhadap Nasr Hamid Abu Zaid, misalnya, bisa dilakukan dengan membaca bukunya yang disusun sendiri oleh penulisnya dengan rapi. Ini dikarenakan Nasr Hamid menulis ide pikirannya dalam buku-buku akademis yang terpampang dengan jelas dan sistematis isi tulisannya, dari buku *mafḥūm al-nāṣ, naqḍ khitāb al-dīni, tafkīr fī zamān at-takfīr*, dll. Sehingga pembacaannya lebih banyak bernuansa teoritis-ilmiah.

Gus Dur mempunyai fakta yang berbeda tentang dirinya dan karya tulisnya, Gus Dur tidak mempunyai (atau penulis belum menemukan) tulisan Gus Dur yang lengkap dan urut. Dalam arti penulis tidak menemukan tulisan Gus Dur yang sengaja ditulis dalam satu tema tertentu dengan pembahasan yang lengkap dalam satu buku tebal begitu. Tapi kebanyakan tulisan Gus Dur berupa artikel yang tidak lebih dari 50 halaman. Memang ini tidak bisa menjadi ukuran isi didalamnya, tapi nuansa karya tulis Gus Dur lebih bersifat reflektif yang terbit dalam majalah dan koran.

Poinnya sebenarnya terletak pada perbandingan antara tulisan Gus Dur dengan tulisan para sarjana yang menulis karyanya sengaja dibangun berdasarkan bangunan ilmiah-teoritis, walaupun tidak menutup mata kasus-kasus yang diajukan didalamnya. Tulisan dan wawancara terhadap Gus Dur lebih banyak nuansa faktual dan kontekstual, sehingga menjadi tantangan penulis untuk membuat “teoritisasi” diatasnya, dengan tidak menutup mata tulisan Gus Dur yang bernuansa teoritis.

Penulis memutuskan untuk membaca Gus Dur menggunakan kerangka teori *change and continuity* yang sudah banyak dipakai para sarjana Islam dengan bahasa yang berbeda-beda dan ada

beberapa yang dimodifikasi sedikit.¹ Menurut Akhmad Minhaji teori ini mendapat pengaruh dari *paradigm shift*-nya Tomas Khun dengan lima fasenya (*normal science, anomali, crisis, revolution, new paradigm*).² Dengan menggunakan teori ini nantinya akan dilihat bagaimana Gus Dur melihat sejarah dan memperlakukan sejarah masa lalu dalam kerangka *change and continuity*, artinya melihat pandangan Gus Dur tentang perubahan dan kontinuitas masa lalu. Kemudian dari sini di cari *worldview* Gus Dur tentang *change and continuity*. Pada akhirnya akan ditemukan prediksi, sikap dan pandangan Gus Dur terhadap tantangan pada zamannya, tentu saja ini semua dicari dalam kerangka mencari kemanusiaan dalam Islam.

Pembahasan

Islam humanis mempunyai dua kalimat yang merepresentasikan dua hal, yaitu Islam dan humanis. Islam tidak pernah menelorkan kata 'humanis'. Kalau kita runut, kata ini berasal dari *human* (bahasa Inggris) yang berarti manusia. Humanisme mulai berkembang di barat pada abad pertengahan. Hal ini tentunya terkait erat dengan sejarah eropa pada masa itu³. Di mulai pada abad pertengahan, di mana pada waktu itu peran agama sangat dominan dan determinasinya sangat kentara dalam setiap kondisi kebenaran. Semua kebenaran yang ada haruslah sama dan tidak bertentangan dengan gereja. Akibatnya orang-orang yang menyerukan kebenaran yang berbeda dengannya harus dihukum mati, seperti nasib Galileo.

¹Teori ini kebanyakan digunakan oleh para sarjana dengan nama *change and continuity al-s'awābit wa al-mutaghayyirat, al-turās wa al-tajdid*. Akh.Minhaji terpengaruh dari Wael b. Hallaq yang menambahi dengan “*authority*”, sehingga Akh. Minhaji selalu memberikan tiga bentuk, otoritas, kontinuitas dan perubahan; *authority, continuity and change, al-quwwah al-ma'rifiyyah, al-s'awābit wa al-mutaghayyirat, al-quwwah al-ma'rifiyyah, al-turās wa al-tajdid*. Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial Dalam Studi Islam; Teori, Metodologi dan Implementasi*, (Yogyakarta: SUKA press, 2010), hlm. 45-46.

²Ibid., hlm. 44.

³Fred edwards, *what is humanism*, <http://www.americanhumanist.org/Humanism/>

Humanisme barat lebih menitikberatkan pada kemampuan manusia pada kebenaran metode sains untuk mencari bukti dan argumentasi kebenaran alam semesta. Hal ini bertujuan untuk menemukan ketenangan dan kebahagiaan. Mereka melihat fenomena alam sebagai sesuatu yang natural dengan mengesampingkan kekuatan supranatural didalamnya.⁴ Artinya bahwa humanisme berusaha melihat alam semesta berdasarkan daya manusia seutuhnya.

Tradisi Islam tidak membicarakan itu secara spesifik. Namun bukan berarti Islam tidak humanis. Sebab, faktanya banyak ajaran Islam yang humanis. Sekilas, hal ini terlihat apologis, terlebih Islam sendiri, memang tidak pernah membicarakannya secara filosofis. Beberapa ulama ataupun intelektual muslim mencoba mengelaborasi teori-teorinya untuk menunjukkan bahwa Islam adalah agama yang *concern* dan punya perhatian dan kepedulian yang besar terhadap masalah-masalah kemanusiaan. Misalnya Imam al Syatibi dengan *maqāsid al-syarī'ah*-nya, Nasr Hamid dengan konsep teksnya, Fazlurrahman dengan *double movement*-nya, Amin Abdullah dengan historisitas dan normativitasnya. Perdebatan para ulama klasik dalam *ahl al-ra'yi* dengan para ahli hadis juga ikut mewarnai *ghazw al-fikr* mengenai diskursus 'Islam humanis'. Demikian juga Gus Dur yang terkenal sebagai seorang 'humanis'. Berikut pemikiran Gus Dur tentang Islam humanis.

Perubahan Dialektis dalam Sejarah Peradaban Islam

Sebagai orang yang mempunyai latar belakang pendidikan sastra, Gus Dur mempunyai gambaran sejarah panjang mengenai asal-usul peradaban Islam yang kompleks dan humanis. Menurutnya, agama dan sejarahnya tidak dapat dipisahkan sedemikian rupa. Tentunya, pandangan Gus Dur ini sangat unik.

⁴Humanism, <http://www.humanism.org.uk/humanism>, artikel diakses pada 24 April 2010

Dari sini, penulis akan mencoba menganalisisnya dari sudut pandang peradaban sastra dan keilmuan dalam tradisi ilmiah. Hal ini dengan argumentasi bahwa Gus Dur, sebagaimana yang telah disebutkan di atas sangat dekat dengan tradisi ilmiah dan mempunyai latar belakang sastra, yaitu ketika di Baghdad.

Asal-usul ilmu dalam tradisi pesantren⁵ dapat dilihat pada perkembangan ilmu-ilmu keislaman sejak ia ada dalam masyarakat Islam yang pertama. Salah satu watak utama dari Islam adalah perhatian yang lebih pada aspek pendidikan, sebagaimana dapat dilihat dari sejumlah sumber motivatif, seperti ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis yang menggambarkan pentingnya arti ilmu bagi Islam dalam pandangan Allah dan dalam pandangan Nabi Muhammad saw. Atas dasar itulah maka Islam telah mengembangkan perangkat keilmuannya sendiri sejak masa dini dari sejarahnya yang panjang. Salah satu buktinya adalah adanya kelompok-kelompok yang telah melakukan spesialisasi. Pada periode Madinah misalnya, kita kenal adanya orang yang ahli dalam penafsiran al-Qur'an seperti sahabat Abdullāh ibn 'Abbās, orang yang ahli dalam hukum agama seperti Abdullāh ibn Mas'ūd, ada juga yang menjadi penghafal al-Qur'an dan pencatatnya seperti Zaid ibn Sabit, dan demikian seterusnya. Mereka adalah orang-orang yang memperlakukan al-Qur'an dan Hadis sebagai obyek ilmu, bukannya sekedar sebagai wadah pengamalan.⁶

Menurut Gus Dur, di tangan para ulama terdahululah (seperti pada saat adanya para penghafal al-Qur'an, para penafsir al-Qur'an, dan para penjaga hukum agama) terbentuk suatu tradisi keilmuan

⁵Yang dimaksud ilmu disini adalah ilmu yang beredar dan dikaji dalam pondok pesantren tradisional yang tersebar di Nusantara. Gus Dur berbicara ilmu dari konteks ini, karena memang Gus Dur sangat dekat dengan tradisi pendidikan tradisional ini.

⁶Abdurrahman Wahid, "Asal-Usul Tradisi Keilmuan di Pesantren", dalam *Menggerakkan Tradisi*, (Yogyakarta; LkiS, 2001), hlm. 214-215.

pada tarafnya yang dini. Kita lihat misalnya saja, belum genap satu abad setelah Nabi wafat, telah muncul sebuah kelompok yang dikenal sebagai *lil-fuqahā as-sab'ah*⁷ (para ahli fiqh yang tujuh) yang merupakan para ahli terkemuka dalam bidang hukum agama (fiqh) di Makah dan Madinah, termasuk di antaranya adalah Rabi'āh dan Anas. Mereka merupakan peletak dasar ilmu-ilmu agama yang akhirnya berujung pada tradisi madzhab fiqh. Tokoh seperti Qādī 'Abdurrahmān ibn Abi Laila di daerah Mesopotamia (Irak) mengambil pendapat-pendapat para ahli fiqh yang tujuh itu sebagai sumber perbandingan bagi pengambilan hukum agama. Demikian juga kita mengenal para ahli membaca al-Qur'an yang tujuh (*al-qurrā' as-sab'ah*) seperti Imam 'Āsim sebagai salah satu kelompok yang memajukan bacaan al-Qur'an sedemikian jauh. Yaitu mengikuti sendi-sendi fonetik dan sendi-sendi linguistik yang luas yang diambilkan dan dikomparasikan dengan ilmu-ilmu linguistik dari peradaban bangsa-bangsa lain di Timur Tengah waktu itu.⁸

Menurut penulis, hal terpenting berkaitan dengan persoalan diatas dan ingin ditunjukkan Gus Dur, yaitu terjadinya gerakan penerjemahan secara massif (*translation movement*) pada abad kedua (akhir kekusaan Bani Umayyah) dan kemudian beralih ke Dinasti Abbasiyah. Pada zaman itu terjadi penerjemahan ke dalam bahasa Arab dari berbagai literatur berbahasa asing (non-Arab). Ilmu kedokteran,⁹ Astonomi dan Matematika,¹⁰ Kimia,¹¹ Geografi,¹²

⁷*Al-Fuqahā' al-Sab'ah* adalah tabi'in besar (*kibār al-tābi'in*) yang banyak bertemu dengan para sahabat yang ahli fatwa atau bisa disebut sahabat pentolan. Mereka ini lah yang mewarisi dan meneruskan transmisi ilmu dari para sahabat kepada orang setelahnya. Mereka adalah al-Qāsim bin Muhammad (24-105 H.), Abu bakar bin Abdurrahman (mendekati 23-94 H.), Sulaiman bin Yasar (24-100 H.), Sa'id bin al Musayyab (15-94), Urwah (21-93 H.), Kharjah bin Zaid (Ubaidillah bin Abdullah (mendekati 20-98 H.) Mustafa 'Azami, "Pendahuluan" dalam *Muwatta' Imam Mālik*, (Abudabi: Persatuan Liga Arab, 2004), hlm. 33-35.

⁸Wahid, "Asal-Usul Tradisi, hlm. 216.

Filsafat,¹³ dll. Menurut Gus Dur, Islam menampung dan menyerap tradisi Hellenisme yang bermula pada penjarahan daerah-daerah Timur Tengah oleh Iskandar Agung dari Macedonia beberapa abad sebelum Masehi. Hellenisme ini telah berkembang dengan menyebarkan filsafat Yunani ke seantero kawasan Timur Tengah. Hellenisme itu pula yang akhirnya membawakan mistik Dyonisis yang ada di Yunani kuno bercampur dengan Semenanjung Asia Kecil (Asia Minor) yang akhirnya membentuk apa yang dikenal di dalam agama Kristen sebagai sekte-sekte bidat, seperti sekte Nestoria. Islam mengambil dari itu semua, bahkan pada akhir abad ke-13 telah mampu menyerap juga tradisi mistik dari Kabbalah Yahudi.¹⁴ Dilihat dalam konteks sastra Fabel-fabel dari al-Zais,¹⁵ banyak unsur-unsur yang diambilkan dan Yunani, Romawi, India itu dalam karangannya yang berjudul *kitāb al-ḥayawān* yang terdiri dari empat jilid yang tebal. Itu merupakan kisah binatang yang terlengkap, dan di dalamnya kita bisa melihat dari sudut pengetahuan umum, sastra, juga pengetahuan kejiwaan orang dan sebagainya. Di sinilah al-Zais meramu kebudayaan yang berasal berbagai negara (plural) lalu menjadikannya bagian-bagian dari peradaban Islam.¹⁶ Tokoh lainnya adalah al-Farabi, seorang filsuf

⁹Untuk lebih detail baca Philip K. Hitti, *History of The Arabs*, terj: R. Cecep Lukman Yasin Dkk., (Jakarta: Serambi, 2005), hlm. 454-462.

¹⁰*Ibid.*, 467-475.

¹¹*Ibid.*, 475-480.

¹²*Ibid.*, 480-485.

¹³*Ibid.*, 462-467.

¹⁴Wahid, *Asal-Usul Tradisi*, hlm. 216-217. Lihat juga Abdurrahman Wahid, "Universalisme Islam Dan Kosmopolitanisme Peradaban Islam" dalam *Islam Kosmopolitan; Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), hlm. 4 dan 9.

¹⁵Dia adalah Abu Uthman Amr Ibn Bakr al Kinani al Fuqaimi al Basri, lebih dikenal dengan al Jahiz (776-869 M). Dia lahir dan meninggal di Basra, sekarang Irak. Kehidupannya lebih lama di Baghdad dalam masa pemerintahan Dinasti Abbasiyah, al-Mansur. Hidup pada masa keemasan transmisi keilmuan barat (Yunani) ke dalam dunia Islam. Menulis sekitar 200 artikel dan buku tentang puisi, sejarah, teologi terutama Mu'tazilah dan terlibat dalam *politico-religious* pada masa itu. Tetapi karya paling terkenalnya adalah ensiklopedia tentang binatang lihat Wahid, "Universalisme Islam, hlm. 9.

Islam. Pemikiran al-Farabi yang fenomenal tentang negara adalah "Negara Tuhan" menjadi negara agama. Al-Farabi menuangkan ide-idenya dalam sebuah buku yang berjudul 'Negara Utama'. Yang dimaksud sebagai negara utama ternyata seluruhnya dibangun atas dasar asas-asas pemerintahan Plato. Maksudnya, al-Farabi menjadikan al-Qur'an sebagai sumber inspirasinya, tapi kerangkanya dari Plato.¹⁷

Dilihat dari itu semua, maka besar sekali adanya proses penyerapan yang dilakukan peradaban Islam pada masa-masa awal yaitu ketika terjadi benturan budaya antara peradaban Islam dengan peradaban lain. Perbenturan itu terjadi pada lingkup yang sangat luas, namun yang paling terasa hanya beberapa bidang saja. *Pertama*, di bidang ilmu-ilmu agama yang dibatasi ketauhidan (*theology*) yang sempit, lebih jelas lagi pada Skolatisisme.¹⁸

Kedua, terlihat juga pada aktifitas penafsiran, baik al-Quran maupun Hadis. Jadi pergulatannya adalah ketika sampai pada persoalan apakah ayat-ayat al-Qur'an atau Hadis Nabi saw. harus diartikan secara harfiah atau boleh diartikan secara alegoris (kiasan). Kalau boleh dilakukan penafsiran secara alegoris, dengan sendirinya penafsirannya akan jauh lebih bebas dan lebih merdeka lagi. Sebaliknya, kalau pengertiannya hanya boleh secara harfiah, maka penafsiran terhadap arti tersebut juga sedikit banyak akan mengalami keterbatasan. Pergulatan ini berjalan selama 2 abad dan akhirnya menghasilkan kelompok Mu'tazilah melawan kelompok Sunni, atau yang lebih dikenal dengan *Ahl as-Sunnah wa al-Jamā'ah*.¹⁹

Bukti-bukti penyerapan terhadap kebudayaan non-muslim

¹⁶Abdurrahman Wahid, wawancara berjudul "Sastra Islam Versus Penyempitan Ilmu Islam" dalam *Tabayun Gus Dur; Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural, Cet. III*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), hlm. 134

¹⁷*Ibid.*, hlm. 135.

¹⁸Abdurrahman Wahid, *Asal-Usul Tradisi*, hlm. 216-217.

¹⁹*Ibid.*, hlm. 217-218.

kedalam Islam baik yang bersifat langsung maupun yang tidak langsung, baik berupa kebiasaan maupun pengaruh cara berfikir ini membuktikan bahwa Islam tidak hanya masalah Tuhan belaka, tapi juga terjadi pendalaman dan pemekaran sedemikian rupa. Lihat kalimat Gus Dur berikut:

Atas dasar pemekaran dan pendalaman seperti itu maka banyak sekali para ulama Islam yang saleh pada masa abad ke-2 dan ke-3 Hijriah, bahkan seterusnya sampai berapa abad kemudian, *merupakan humanis*, dalam arti mampu menguasai ilmu-ilmu utama yang dikenal oleh peradaban Hellenis yang berada di Timur Tengah pada waktu itu. Mereka mengambil dari luar dan menundukkan apa yang mereka ambil dan cerap itu pada tolok ukur pengertian harfi atas ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis-hadis Nabi. Kombinasi dan *humanisme* seperti itu dan kecenderungan normatif untuk tetap memperlakukan al-Qur'an dan hadits sebagai sumber formal, dengan sendirinya lalu memunculkan adanya suatu sikap yang unik. Inilah sebenarnya '*yang merupakan asal usul dari tradisi keilmuan*'.²⁰

Peradaban Islam yang sudah diakui sebagai salah satu di antara peradaban dunia (*Oikumene*) itu mempunyai watak mampu menyerap dan tidak takut-takut. Dengan sendirinya sastra Islam juga demikian. Sastra Islam harus mampu menyerap, dikembangkan dan dimatangkan. Dan kalau perkembangan peradaban Islam seperti itu, tidak bisa dikatakan hanya milik orang Islam saja, tetapi juga milik orang lain yang hidup dalam masyarakat Islam. Karena itu ketika masa jaya-jayanya peradaban Islam, pendukungnya juga ada yang orang Kristen serta orang Yahudi.²¹ Itu artinya Islam pada masa lalu menjadi "pembicaraan dunia", semacam pusat peradaban, sehingga orang non-muslim juga rasa memiliki, bisa kita bayangkan pada kemajuan barat pada zaman sekarang. Sehingga menurut Gus Dur peradaban itu tak bisa di

²⁰*Ibid.*, hlm. 218-219.

²¹Wahid, wawancara berjudul "Sastra Islam", hlm. 136

sekat-sekat lagi sebagai miliknya orang Islam dan miliknya orang yang bukan Islam. Peradaban Islam yang benar-benar Islam adalah suatu peradaban yang mampu mengayomi semua orang dan boleh digunakan oleh semua orang,²² Gus Dur menyebutnya 'eklektik'.²³

Pandangan semacam ini, bukti-bukti dan interpretasi atas bukti dengan semacam ini akan memberikan watak yang unik atau pandangan dunia (*worldview*) pada realitas kehidupan aslinya. Pandangan seseorang tentang sejarah akan memberikan dan membentuk seseorang pada masa depannya. Pandangan Gus Dur tentang sejarah ini tidak mengidealisasikan Islam sebagai peradaban Islam yang bersifat mitis, tapi bisa dilihat bagaimana peradaban Islam mengalami tegur sapa dan benturan dengan peradaban lain.

Kontinuitas Peradaban Islam.

Sifat eklektis peradaban Islam tidak berarti liberal, semuanya diserap begitu saja tanpa dialektika, tanpa saringan tata nilai dari Islam sendiri. artinya Islam tetap mempunyai identitas yang dijaga. Islam mempunyai sifat eklektik terhadap banyak hal baru, tapi Islam sebagai agama, sebagai identitas ideologi agama atau juga masyarakat, tidak “asal ambil” terhadap segala materi dari luar. Kalau poin sebelumnya membahas penyerapan atau sifat eklektis maka poin disini adalah sistem nilai yang tetap. Ada sebuah adigium yang dipegangi Gus Dur yaitu *al-akhzu bi al-jadid ma'a al-muhafazah ala qadim al-salih*, (mengambil sesuatu yang baru bersamaan dengan penjagaan terhadap sesuatu yang lama dan masih relevan) dan adigium *ma la yudraku kulluh la yutraku kulluh*,²⁴ (sesuatu yang tidak bisa dicapai sepenuhnya, tidak

²²*Ibid.*, 136.

²³Wahid, “Universalisme Islam, hlm. 4. Lihat juga Wahid, wawancara berjudul *Sastra Islam*, hlm. 134, 138.

²⁴Abdurrahman wahid, “Standarisasi Sarana Ilmiah di Pondok Pesantren,” dalam *Mengerakkan Tradisi*, (Yogyakarta; LKiS, 2010), hlm. 167-168

ditinggalkan seluruhnya). Menyikapi hal ini Gus Dur menyatakan:

Tentu saja dengan catatan bahwa asal ia menggambarkan secara tepat bahwa inilah visi Islam. Sebab begini, Nabi sendiri dalam hadis mengatakan bahwa sebaik-baiknya manusia adalah yang bermanfaat bagi orang lain. Dan di dalam al-Qur'an itu disebutkan bahwa ilmu itu ada dua macam. Yaitu ilmu yang bermanfaat dan yang tidak bermanfaat. Yang tidak bermanfaat harus dijauhi dan dibuang, sedangkan yang bermanfaat yang dipakai. Jadi, dengan ini watak eklektisisme ini tidak terlalu liberal sepenuhnya sehingga menjadi sekular, melainkan ada tolok ukurannya yaitu pada watak normatifnya agama Islam. Tapi tidak berarti harus membelenggu atau tradisionalisme legalistik. Tapi lebih merupakan tolok ukur yang moral. Dan tolok ukur moral ini antaranya adalah manfaat dan keseimbangan. Sebab sebaik-baiknya perkara, kata Nabi itu, yang berada ditengah.²⁵

Jadi, menurut Gus Dur visi moralitas harus dari Islam. Seperti hadis dan al-Qur'an tentang kemanfaatan. Mengenai bentuk luar, pengalaman keagamaan dan kerangka berfikir boleh “diimpor” dari manapun. Artinya moralitas visi berasal dari Islam, dan kesejarahan manusia lah yang membentuk sisi luar. Pengalaman manusia bisa bergerak kemanapun dan berinteraksi dengan dunia manapun, tapi pandangan atau visi kehidupan manusia berasal dari pandangan agama orang tersebut terhadap realitas dunia sekelilingnya. Sehingga menurut Gus Dur, dialektika pengalaman dan moralitas ini akan membentuk watak islami yang tidak terpisahkan.²⁶ Hal ini lebih jelas terlihat dalam contoh yang diberikan Gus Dur pada hasil kerja al-Farabi tentang “negara yang mulia” diatas.

Contoh-contoh lainnya dari Gus Dur banyak terlihat jelas dalam sikap dan komentarnya atas sastra yang ada. Banyak sekali karya sastra yang secara legal formal tidak berkaitan dengan Islam,

²⁵Wahid, wawancara berjudul “*Sastra Islam*”, hlm. 138.

²⁶*Ibid.*, hlm. 139.

tapi menurut Gus Dur karya tersebut sangat Islami. Sutarji misalnya itu tidak pernah formal, tapi dan dalam syairnya ia menyebut-nyebut Allah, Tuhan, tapi tidak membikin definisi resmi yang mapan. Sebagai ilustrasi, Sutarji pernah bicara bahwa ia begitu penuh "Islam" nya sehingga ia melihat sungai pun, ia beranggapan bahwa sungai itu Islam, karena itu ia tidak berani berak di sungai.²⁷

Pandangan Gus Dur tentang Agama Islam yang Humanis

Tulisan pada poin ini sebenarnya ingin melihat bagaimana Gus Dur setelah memandang nilai-nilai masa lalu dengan sedemikian luas dan unik. Setelah dijelaskan dalam kerangka "change and continuity"nya peradaban masa lalu Islam yang sangat kosmopolit. Akan terlihat nantinya pemikiran Gus Dur dalam rangka pembaharuan di masa yang akan datang. Pandangan seseorang akan masa lalunya yang begitu luar biasa akan memberikan kekuatan dan keyakinan orang tersebut dalam melihat masa depannya.²⁸

Dalam poin ini akan diteliti bagaimana pandangan dunia Gus Dur terhadap agama, dan setelah itu kemudian menuju Islam humanis dalam perspektif Gus Dur. Islam humanis dalam perspektif Gus Dur tidak akan bisa dipahami tanpa menyentuh pandangan dunia Gus Dur tentang agama secara umum. Sehingga makna Islam humanis bisa dipahami dalam makna yang benar

Pandangan Dunia Gus Dur tentang Agama

Pandangan Gus Dur dalam mendekati agama Islam sangat unik dan detail, menurut Gus Dur realitas manusia pada zaman sekarang terlihat dalam dua bentuk ekspresi politis, *pertama*, Islam "bendera" yaitu Islam yang mementingkan identitas resmi, Gus Dur

²⁷*Ibid.*, hlm. 142-143.

²⁸Penulis mencoba menerjemahkan ini dari teori Grawnski yang dikutip Akh Minhaji, "sejarah mempelajari hubungan peristiwa masa lalu dan masa kini yang pada gilirannya bermanfaat untuk prediksi masa yang akan datang". Akh. Minhaji, *Sejarah Sosial*, hlm. 19.

secara gamblang mencontohkan ini dengan ICMI (Ikatan Cendekiawan Islam Indonesia),²⁹ menurut Gus Dur kelompok yang berpola seperti ini sangat mementingkan bendera dan bertujuan untuk mendominasi lembaga politik yang ada, konsekuensinya apabila tidak termasuk didalamnya, seperti yang dirasakan Gusdur, akan dianggap melawan Islam, karena yang didalamnya berjuang atas nama Islam.³⁰ Artinya mereka lebih cenderung melihat Islam secara formal.

Kedua, Islam fungsional. Islam muncul dalam bentuk fungsinya. Gus Dur menyebut Islam yang seperti ini adalah NU. Bagi NU, Islam muncul dalam fungsi: menyejahterakan, memperjuangkan keadilan dll.³¹ Gus Dur berada dalam kelompok yang menganggap agama tidak perlu diekspresikan secara formal-politik-praktis. Ini sama dengan konsepnya Nurcholis Madjid "Islam Yes, Partai Islam No". Islam menggarap garapan yang lebih luas; wawasan, pola hidup dan orientasi kehidupan, tidak terbatas pada lembaga.³² Sebenarnya konsep utuh pemikiran Gusdur tentang agama yaitu terletak pada fungsinya; transformasi kehidupan bangsa atau semacam perubahan fundamental dalam dalam kehidupan bangsa.³³

Akibat dari pemikiran Gus Dur yang demikian, maka Gusdur terpaksa melayani pikiran orang yang berlawanan. Contohnya

²⁹Abdurrahman Wahid, "Saya Nomor Tiga Tentang Suksesi NU, ICMI, dan Pak Harto", wawancara yang dikompilasi dalam *Tabayun Gus Dur; Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural*, Cet. III, (Yogyakarta; LKiS, 2010), hlm. 47-48.

³⁰Abdurrahman Wahid, "Negara Ini Kaya Calon Presiden" wawancara yang dikompilasi dalam *Tabayun Gus Dur; Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural*, Cet. III, (Yogyakarta; LKiS, 2010), hlm. 1. Lihat juga Wahid, "Saya Nomor Tiga", hlm. 48.

³¹Wahid, "Saya Nomor Tiga", hlm. 47.

³²Abdurrahman Wahid, "Kasus Monitor Yang Marah Cuma Sedikit" wawancara yang dikompilasi dalam *Tabayun Gus Dur; Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural*, Cet. III, (Yogyakarta; LKiS, 2010), hlm.70.

³³Wahid "Kasus Monitor", hlm. 63.

berkaitan dengan term *Islam kaffah* yang menurut Gus Dur sering digunakan secara salah³⁴ yang terdapat dalam surah al baqarah ayat 208

ادخلوا في السلم كافة

Menurut Gus Dur di sinilah terletak perbedaan pendapat sangat fundamental di antara kaum muslimin. Kalau kata "*al-silmi*" diterjemahkan menjadi kata Islam, dengan sendirinya harus ada sebuah entitas Islam formal, dengan keharusan menciptakan sistem yang Islami. Sedangkan Gus Dur menterjemahkan kata tersebut dengan kata sifat kedamaian, menunjuk pada sebuah entitas universal, yang tidak perlu dijabarkan oleh sebuah sistem tertentu, termasuk sistem Islami.³⁵

"*Islam Kaffah*" yang hanya dikenal dalam komunitas muslim Indonesia yang tidak begitu akrab dengan kaidah-kaidah gramatikal Arab. Istilah "*Islam Kaffah*" tidak hanya merupakan tindakan subversif gramatikal tetapi juga pemaksaan istilah yang kebablasan. Kalangan fundamentalis sering merujuk "*Islam Kaffah*" ini sebagai doktrin teologis. Doktrin ini di tangan mereka mengalami pergeseran, yakni ke arah ideologisasi dengan dasar pada ayat ini.³⁶ Menurut Gus Dur ayat ini bermakna akan keharusan kewajiban bagi objek ayat untuk menegakkan ajaran-ajaran kehidupan yang tidak terhingga.³⁷ Sehingga sangat jelas bahwa Gus Dur tidak melihat agama dalam bentuk formal-politis atau lembaga, tapi agama sebagai wawasan, pola hidup dan orientasi kehidupan. Akibat dari pandangan yang demikian adalah, bahwa agama tidak bisa diukur secara matematis-politis. Artinya bahwa keberagamaan seorang

³⁴Abdurrahman wahid, "adakah sistem islami?" dalam *Islamku Islam Anda Islam Kita*, Cet. I, (Jakarta: Wahid Institute, 2006), hlm. 3.

³⁵*Ibid.*, hlm. 3.

³⁶*Ibid.*, hlm. 3.

³⁷Abdurrahman Wahid, *NU dan Negara Islam (1)*
http://www.Gusdur.net/pemikiran/Detail/?id=102/hl=id/NU_Dan_Negara_Islam_1, makalah ini diakses pada 18 April 2010

santri tidak bisa dibandingkan dengan keberagamaan abangan, keberagamaan tukang becak tidak bisa dibandingkan dengan kiai dst.

Islam Humanis dalam Perspektif Gus Dur

Kenyataan Islam pada masa kontemporer bahwa kemunduran Islam dalam segala aspek tidak, bisa menutup mata atas itu; mayoritas mereka dalam kondisi miskin, tidak akurnya pergaulan dalam sosial politik sendiri di dalam tingkat regional, lokal, nasional, dan internasional, dan sikap mental akan kemunduran diri sendiri. kesalahfahaman traumas dikalangan muslimin yang berlangsung lama mengakibatkan tidak mungkin dicapai kesepakatan guna menyelesaikan masalah mereka.³⁸

Munculnya sikap militan yang menggambarkan Islam kepada manusia modern dalam bentuknya yang paling ideal. Mereka memandang masa lalu Islam dalam gambaran yang bersifat "mitis" sebagai zaman keemasan yang diproyeksikan kepada zaman Rasulullah, para sahabat dan pengikutnya, dengan watak yang sangat narsis dengan menyebutkan penyimpangan pada zaman setelahnya.³⁹ Gusdur menyebutkan slogan milik Syakib Arsalan "*al-islām mahjūbun bil muslimīn*, Islam tertutup (kebaikannya) oleh orang Islam itu sendiri". sikap semacam ini disebut Gus Dur sebagai sikap ganda. Mengemaskan zaman sebagai citra ideal disatu sisi, dan disisi lain mengkritik secara mendasar atas kenyataan sejarah.⁴⁰ Artinya umat muslim tidak dilihat secara utuh kesejarahannya tapi

³⁸Abdurrahman Wahid, "al Qur'an dalam pengembangan pemahaman melalui konteks kehidupan sosial baru", dalam *Islam Kosmopolitan; Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), hlm. 28.

³⁹Bisa kita lihat salah satunya adalah fenomena salafi pada akhir-akhir ini. Dalam situsnya www.muslim.or.id. Nashir bin Abdul Karim Al 'Aql mengatakan, "Salaf adalah generasi awal umat ini, yaitu para sahabat, tabi'in dan para imam pembawa petunjuk pada tiga kurun yang mendapatkan keutamaan (sahabat, tabi'in dan generasi pasca tabi'in). Dan setiap orang yang meneladani dan berjalan di atas manhaj mereka di sepanjang masa disebut sebagai Salafi sebagai bentuk penobatan terhadap mereka. www.muslim.or.id., diakses pada 30 mei 2009.

melihat Islam berada dalam ruang dan waktu yang berbeda dari subjek manusianya (muslim itu sendiri), antara Islam dan muslim dipisahkan begitu rupa.

Antara Gus Dur dan kelompok yang melihat sejarah secara ideologis diatas sebenarnya mempunyai sedikit “kemiripan” tapi keduanya mempunyai wawasan dan pendekatan yang berbeda. Bahwa keduanya mempunyai anggapan bahwa Islam pada masa lalu adalah Islam yang hebat dan telah mencapai pada tingkat puncak kejayaan. Gus Dur melihatnya mereka melihat Islam itu mampu beradaptasi dengan perkembangan-perkembangan kontemporer pada zaman itu, sedangkan “lawannya” melihat Islam mencapai puncaknya karena faktor lebih dekat dengan zaman nabi dan para *salafal-salih*.

Gus Dur memberikan alternasi pemikiran sejarah, bahwa sejarah harus dibaca dengan apa adanya, yaitu menghidupkan sejarah bagi pembaca kontemporer tentang problem yang dihadapi dan diterima, kemudian dipakai untuk memperkirakan masa depan yang akan datang. Pendekatan faktual ini akan menekankan landasan pemikirannya pada dasar-dasar keagamaan Islam yang mampu beradaptasi dan memiliki fleksibilitas tanpa kehilangan inti ajaran. Proyeksi keadaan yang didasarkan pada kenyataan sejarah ini akan memunculkan pengenalan atas potensi luar biasa yang dimiliki Islam sebagai agama yang memiliki vitalitas tinggi.⁴¹

Kekayaan warisan yang ditinggalkannya selama ini, dari kedalaman pengelihatian atas tempat hakiki manusia dalam kehidupan hingga pada toleransinya yang begitu besar, membuat kaum muslimin lalu memiliki landasan berpijak yang sangat kuat dalam mengarungi proses kebangkitan kembali itu.⁴² Warisan materialnya dari konsep-konsep arsitektural yang menangani

⁴⁰Wahid, “al Qur’an”, hlm. 28-29.

⁴¹*Ibid.*, hlm.29.

kehidupan secara keseluruhan hingga gagasan ekonomi yang lebih menjamin kelestarian hidup, memungkinkan kaum muslimin untuk menoleh kebelakang masa lalunya, berupa semangat Islam yang sebenarnya dalam menghadapi tantangan justru dibawakan kembali oleh kehidupan itu sendiri. Kesanggupan peradaban Islam untuk meramu peradaban baru dimasa lalu.⁴³ Gus Dur melihat Islam sesuai dengan fungsinya pada kemanusiaan, dengan pandangan kemanusiaan ini membuat warisan masa lalu dirasa sangat penting untuk ditelaah.

Manusia kontemporer dituntut untuk menerapkan dan menafsirkan kembali penemuan-penemuan sesuai dengan kebutuhan hakiki umat manusia. Tidak dituntut untuk menghasilkan karya sebesar *kalilah wa dimnah* Tetapi mereka diberi tugas untuk memberikan arti baru kepada kehidupan melalui karya-karya itu. Kaum muslimin zaman sekarang tidak dituntut untuk mendirikan aliran-aliran hukum Islam, seperti mazhab fikih, mazhab teologi Asy'ari dan Maturidi, Ghazali, tetapi mereka dituntut untuk menerapkan secara kreatif ketentuan-ketentuan yang diletakkan itu kedalam kehidupan yang modern, sebuah proses penafsiran kembali yang, menurut Gus Dur, jauh lebih sulit dari mendirikan mazhab itu.⁴⁴

Puncak konsep kemanusiaan Islam sebenarnya terletak pada penghargaan Islam kepada manusia dalam kedudukan yang sangat tinggi, terlintas dalam surah at-Tin ayat tiga dengan *aḥsani taqwim*. Walaupun ia memiliki potensi menjadi makhluk yang paling rendah nilainya, karena penyalahgunaan fitrah makhluk mulia tersebut. Menurut Gus Dur konsep tersebut menjadikan manusia mempunyai kedudukan tinggi dalam kosmologi Islam. Sesuai martabatnya yang tinggi, pelestarian hak-hak asasinya secara individual maupun

⁴²*Ibid.*, hlm.24.

⁴³*Ibid.*, hlm.25.

⁴⁴*Ibid.*, hlm.25-.26

kolektif, pelestarian hak mengembangkan pemikiran sendiri merupakan sebuah akibat dari tingginya posisi manusia tersebut.⁴⁵

Posisi yang begitu tinggi Gus Dur melihat Islam memberikan hak yang luar biasa, yaitu sebagai *Khalīfatullāh fi al-Ard*. Sebagaimana *wordview* Gus Dur yang sudah terlihat didepan, bahwa ini berfungsi kemasyarakatan yang mengharuskan kaum muslimin untuk senantiasa memperjuangkan dan melestarikan cita hidup kemasyarakatan yang mampu menyejahterakan manusia itu sendiri secara menyeluruh.⁴⁶ Sehingga wawasan kemanusiaan yang akan melandasi kebangkitan kembali Islam⁴⁷ pada masa yang akan datang. Wawasan kemanusiaan yang lebih relevan dengan kebutuhan universal dari kehidupan umat manusia.⁴⁸ Dalam satu kalimat disebutkan tujuan utama kehidupan menurut Islam yaitu *mencari kemaslahatan sejauh mungkin, menjauhkan kerusakan sekuat mungkin dan menerapkan asas kerahmatan dalam kehidupan secara keseluruhan*.⁴⁹

Oleh karena itu Arti hikmah ilmu dan pengetahuan bagi kehidupan Islam adalah bagaimana mengendalikan kedua-duanya yang justru untuk kepentingan melestarikan kehidupan umat manusia dimuka bumi, bukan untuk kepentingan segeleintir pemilik modal dan sejumlah penguasa serakah atas kerugian kebanyakan manusia.⁵⁰ Begitu juga dengan sastra, yaitu membawa lebih mendalam akan arti kehidupan yang sebenarnya bagi manusia, mencari keseimbangan antara kebutuhan dan kemampuan memenuhinya, wilayah totalitas kehidupan dimasa depan, keterlibatan diri dalam perjuangan secara tuntas untuk membela

⁴⁵*Ibid.*, hlm.30.

⁴⁶*Ibid.*, hlm.30.

⁴⁷Abdurrahman Wahid, "kebangkitan kembali peradaban Islam: adakah ia?" dalam *Islam Kosmopolitan; Nilai-Nilai Indonesia dan Transformasi Kebudayaan*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), hlm. 19.

⁴⁸*Ibid.*, hlm.21.

⁴⁹Wahid, "al Qur'an", hlm. 31.

⁵⁰*Ibid.*, hlm.23.

nasib mereka yang menderita melalui perombakan struktur masyarakat yang tidak adil.⁵¹ Dan arti apapun yang berkaitan dengan Islam harus diarahkan pada fungsi kemanusiaannya.

Kesimpulan

Menggunakan kacamata *continuity and change* menghasilkan bahwa Gus Dur terlihat memperhatikan proses pembentukan Islam pada masa keemasannya sebagai peradaban yang kenyal dan sanggup menyerap banyak hal yang baik dari peradaban non-Islam kedalam Islam. Ini menggambarkan perubahan (*change*) yang terjadi didalam peradaban Islam. Dalam waktu yang sama, Islam juga mampu mempertahankan (*continuity*) "identitasnya" dengan visi-visi yang jelas dari al - Qur'an dan hadis. sehingga peradaban Islam tidak lagi milik orang Islam sendiri, tapi peradaban kosmopolit yang dimiliki oleh setiap bangsa, etnis, dan agama yang dinaunginya.

Pemikiran Gus Dur selalu dimulai dari pengetahuan sejarah yang mendalam, setiap melakukan pembaharuan Gus Dur meneliti asal usul baik secara politis, kultural dan sosio-kultural. Sehingga pandangannya di satu sisi melihat kebelakang, dengan realistis, dan kedepan, dengan pandangan yang kosmopolitan.

Ke depan pandangan Gus Dur yang sedemikian kosmopolit terhadap sejarah masa lalu, membuat Gus Dur mempunyai pandangan yang kosmopolit juga terhadap konsep agama Islam. Bahwa Islam mempunyai konsep kemanusiaan yang begitu canggih. Islam meletakkan posisi manusia kedalam posisi yang tinggi. Sehingga agama Islam dipandang, ke dalam terutama, sebagai fungsinya yang menghargai akan hak-hak dasar manusia.

Daftar Pustaka

⁵¹*Ibid.*, hlm.24.

- 'Azami, Mustafa, "Pendahuluan" dalam *Muwatta' Imam Malik*, Abudabi: Persatuan Liga Arab, 2004
- Barton, Greg, *Biografi Gus Dur*, Yogyakarta: LKiS, 2010
- K. Hitti, Philip, *History of the Arabs*, terj: R. Cecep Lukman Yasin Dkk., Jakarta; serambi, 2005
- Minhaji, Akh, *Sejarah Sosial dalam Studi Islam; Teori, Metodologi dan Implementasi*, Yogyakarta: SUKA press, 2010
- Syamsuddin, Sahiron, *Hermeneutika Dan Pengembangan Al Qur'an*, Yogyakarta: Nawesia, 2009
- Wahid, Abdurrahman, *Islam Kosmopolitan; Nilai-Nilai Indonesia Dan Transformasi Kebudayaan*, Jakarta: Wahid Institute, 2007
- _____, *Menggerakkan Tradisi*, Yogyakarta; LKiS, 2001
- _____, *Islamku Islam Anda Islam Kita*, Jakarta: Wahid Institute, 2006
- _____, *Tabayun Gus Dur; Pribumisasi Islam, Hak Minoritas, Reformasi Kultural*, Yogyakarta; LKiS, 2010
- _____, *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, Yogyakarta: LKiS, 1999
- _____, *Prisma Pemikiran Gusdur*, Yogyakarta: LKiS, 2000
- _____, *Muslim di Tengah Pergumulan*, t.th..
- _____, *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah*, Yogyakarta: LKiS, 1997

Website:

Fred edwards, what is humanism,

Humanism, <http://www.humanism.org.uk/humanism>
<http://www.Gusdur.net>
<http://www.wahidinstitute.org>
www.muslim.or.id

Membedah Makna *Raḥmatan lil 'Ālamīn*: Sebuah Evolusi Tafsir

Kasan Bisri*

Abstrak

Raḥmatan lil 'alamīn adalah salah satu karakter penting dalam ajaran Islam. Sebagai agama *raḥmatan lil 'alamīn*, Islam hadir membawa kedamaian (rahmat) bagi seluruh alam semesta. Tidak hanya bagi umat Islam, melainkan bagi semua umat dengan berbagai latar belakang agama yang berbeda; Kristen, Katolik, Hindhu, Budha, Kong Hucu, dan lain-lain. Akan tetapi, tidak berlebihan jika kita mengatakan bahwa 'slogan' ini belum sepenuhnya dipahami dan diaplikasikan dalam kehidupan multikultural seperti di Indonesia. Sebab, potret keberagamaan yang semakin buruk dengan berbagai macam bentuk radikalisme, ekstremisme, dan terorisme masih sering mewarnai dalam kehidupan sehari-hari. Oleh karena itu, penulis mencoba menghadirkan kembali esensi Islam sebagai *raḥmatan lil 'alamīn* melalui pendekatan tafsir.

Kata Kunci: *raḥmatan lil 'ālamīn, raḥmatan, 'ālamīn, radikalisme, tafsir.*

Pendahuluan

Melihat fenomena keberagamaan di Indonesia saat ini sangat menyedihkan karena kekerasan ataupun radikalisme mengatasnamakan agama masih saja ditemukan. Misalnya, tindakan bom bunuh diri, pengrusakan tempat ibadah, pembubaran

*Penulis adalah Mahasiswa Pascasarjana (S2) konsentrasi Ulūmul Ḥāqīqīs, Institut Ilmu Qur'an (IIQ) Jakarta. Sekarang aktif di Idāroh 'Āliyah Jam'iyah Ahl Tharīqah al-Mu'tabaroh an-Nahdliyah (JATMAN), tepatnya pada lajnah Mahasiswa Ahlith Tharīqah an-Nahdliyah (MATAN).

jamaah yang sedang beribadah, selalu menghiasi media-media informasi Indonesia; baik elektronik maupun cetak.

Radikalisme agama tidak hanya menjadi masalah keagamaan di Indonesia saja tapi juga menjadi masalah global. Fenomena ini tentunya membuka mata kita selaku orang beragama. Agama yang seharusnya menjadi pondasi hidup bersama dan berdampingan dalam sebuah keberagaman berubah menjadi alat yang ampuh untuk menolak keberbedaan, 'berbeda' adalah dosa yang harus diperangi. Agama yang digadag-gadag sebagai jalan hidup manusia untuk menggapai kebahagiaan, *pursuit the happiness*, justru menjadi senjata ampuh untuk melakukan kekerasan.

Fenomena seperti ini membuat beberapa ulama, para pemikir, dan ormas islam melakukan kampanye tandingan bahwa islam tidak mendakwahkan ekstrimisme atau radikalisme apalagi terorisme. Islam adalah agama yang ramah, yang menghargai pluralisme, dan merupakan rahmat bagi sekian sekian alam sebagaimana tertulis dalam al-Qur'an:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“Dan tidaklah Kami mengutusmu, wahai Muhammad, melainkan menjadi rahmat bagi alam semesta” (al-Anbiya': 107)

Tulisan ini mencoba untuk melacak kembali dan mengelaborasi makna serta kandungan '*raḥmatan lil ālamīn*' dalam pemikiran ulama-ulama tafsir mulai masa klasik Islam sampai saat sekarang. Hal ini, tentunya merupakan suatu usaha untuk menyegarkan pemahaman agama kita.

Raḥmatan lil Ālamīn dalam Tinjauan Bahasa,

Istilah '*raḥmatan lil ālamīn*' tersusun dari dua kata; '*raḥmah*' dan '*ālamīn*'. Kata '*raḥmah*' (رحمة) berasal dari '*raḥima-yarḥamu-raḥmah*'. Didalam berbagai bentuknya, kata ini terulang dalam al-Qur'an sebanyak 338 kali, dengan rincian; dalam bentuk *fi'il māḍi*

disebut 8 kali, *fi'il muḍāri'* 15 kali, dan *fi'il amr* 5 kali. Selebihnya disebut di dalam bentuk isim dengan berbagai bentuknya. Kata '*rahmah*' sendiri disebut sebanyak 145 kali.¹

Dalam Ensiklopedia al-Qur'an, disebutkan bahwa kata yang terdiri dari huruf *ra-ha-mim* (ر-ح-م), pada dasarnya menunjuk pada arti 'kelembutan hati', 'belas kasih', dan 'kehalusan' (رقة وتعطف). Dari akar kata ini lahir kata '*raḥima*' (رحم), yang memiliki arti ikatan darah, persaudaraan, atau hubungan kerabat.²

Ar-Raghīb al-Ashfahānī menyebutkan bahwa *rahmah* adalah belas kasih yang menuntut kebaikan, al-iḥsān, kepada yang dirahmati. Kata ini kadang-kadang dipakai dengan arti belas kasih semata (الرقية المجردة), dan kadang-kadang dipakai dengan arti kebaikan semata tanpa belas kasih (الاحسان المجرد دون الرقية). Misalnya, jika kata *rahmah* disandarkan pada Allah maka arti yang dimaksud tiada lain adalah "kebaikan semata". Sebaliknya, jika disandarkan kepada manusia, maka arti yang dimaksud adalah simpati semata. Oleh karena itu *rahmah* yang datangnya dari Allah adalah karunia dan anugerah, sedangkan *rahmah* yang datangnya dari manusia adalah belas kasih.³

Sedangkan kata '*ālamīn*' adalah bentuk jamak dari kata '*ālam*'. Dalam al-Qur'an hanya ada kata '*ālamīn*' dalam bentuk jama'. Kata ini terulang dalam al-Qur'an sebanyak 73 kali tersebar dalam 30 surat.

Lafal '*ālam*' terambil dari akar kata yang sama dengan ilmu atau alamat (tanda). Setiap jenis makhluk yang memiliki ciri yang berbeda dengan selainnya, ciri itu menjadi tanda ataupun cirikhas

¹M. Quraish Shihab (Pimred), *Ensiklopedia Al-Quran: Kajian Kosakata*, Vol. III (Jakarta: Lentera Hati, 2007), hlm. 810.

²Ibid.

³Ar-Raghīb al-Ashfahānī, *Mu'jam Mufrodāt alfāz al-Qur'an*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1392 H- 1972 M), hlm. 196.

baginya. Atau, ia bisa menjadi sarana untuk mengetahui (*'ilm*) tentang adanya sang Khaliq. Dari sini kata alam biasa dipahami dalam arti alam raya atau segala sesuatu selain Allah.⁴

Para ahli tafsir memahami 'alam sebagai kumpulan sejenis makhluk Allah yang hidup, baik hidup sempurna maupun terbatas. Hidup ditandai oleh gerak, rasa, dan tahu. Pengertian ini mencakup alam malaikat, alam manusia, alam binatang, dan alam tumbuhan. Benda mati tidak termasuk dalam pengertian ini, karena benda mati tidak memiliki rasa, tidak berbergerak, dan pengetahuan.⁵

Pemaknaan ini berbeda dengan istilah alam yang dimaksud oleh teolog, filosof islam dan kosmolog moder. Teolog mengartikan 'alam sebagai segala sesuatu selain Allah. Filosof islam cenderung mengartikan sebagai kumpulan jauhar yang tersusun dari materi (*maddah*) dan bentuk (*Ṣūrah*) yang ada di bumi dan langit. Sedangkan kosmolog modern menggambarkan alam sebagai susunan beribu-ribu galaksi dimana setiap galaksi tersusun dari gugusan bintang-bintang. Namun dalam konteks ayat-ayat al-Qur'an yang dimaksud *'ālamīn* ini adalah manusia dan jin.⁶

Dengan demikian, secara bahasa '*rahmatan lil ālamīn*' dapat diartikan *rahmat*, kasih sayang, bagi seluruh umat manusia, Muhammad tidaklah diutus melainkan menjadi penyebar cinta dan belas kasih, menjadi penyambung *rahmat* Tuhan bagi segenap alam.

⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 8, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hlm. 492..

⁵M. Quraish Shihab (Pimred), *Ensiklopedi Al-Qur'an*, (Jakarta: Yayasan Bimantara, 1997), hlm. 10.

⁶Dari sejumlah 73 kali kata *alamin* dalam al-Quran, 42 kali yang terdapat dalam 20 surat didahului oleh kata *rabb* (tuhan) sedangkan sisanya 31 kali dalam tujuh surat tidak didahului oleh kata *rabb*. Kata *rabb* sendiri berarti pendidik dan pemelihara. Kata *rabb* melukiskan tuhan dengan segala sifatnya yang dapat menyentuh makhluknya. Seperti member rizqi, pengampunan, kasih sayang, juga amarah, ancaman, siksa, dsb. apapun bentuk perlakuan Tuhan kepada makhluknya sama sekali tidak terlepas dari pemeliharaan dan pendidikannya, sekalipun perlakuannya menurut kaca mata manusia sebagai sesuatu yang buruk. *Ibid*.

Rahmatan lil Ālamīn: Tinjauan Tafsir

Usaha untuk memahami kandungan al-Qur'an telah dilakukan generasi awal islam. Nabi Muhammad saw. menjelaskan secara langsung makna dan kandungan al-Qur'an kepada sahabat, sebaliknya ketika sahabat mendapati kemusykilan dalam memahami al-Qur'an, mereka pun bertanya kepada Nabi selaku penyampai risalah dan sosok yang paling mengetahui apa yang dimaksud oleh al-Qur'an.

Usaha ini diwarisi dan berlanjut kepada generasi sesudahnya. Usaha menggali kandungan al-Quran ini biasa dikenal dengan istilah 'tafsir'. Secara istilah tafsir diartikan dengan penjelasan tentang maksud Allah sesuai kemampuan manusia (بيان مراد الله حسب الطاقة الانسانية).⁷ Dari sinilah bermunculan karya-karya kitab tafsir al-Qur'an.

Lafal '*rahmatan lil ālamīn*' yang terdapat dalam surat al-Anbiyā ayat 107 juga menjadi objek penafsiran oleh para pakar. Pada Abad ketiga Hijriyah, seorang penafsir klasik yang masyhur, Ibnu Jarīr Ath-Thabari (224-310 H), dalam tafsirnya memaparkan bahwa Allah berkata kepada Nabi Muhammad saw.: "Wahai Muhammad kami tidak mengutusmu kepada makhluk melainkan menjadi *rahmat*". Dia menjelaskan bahwa telah terjadi perbedaan diantara ahli ta'wil/pakar tafsir mengenai '*ālamīn*'. Apakah yang dimaksud 'alam' di sini semua umat manusia baik yang mukmin maupun yang kafir? atautkah Nabi Muhammad saw. menjadi *rahmat* hanya bagi mereka yang mukmin?⁸

⁷M. Quraish shihab, *Tafsir, Ta'wil dan Hermeneutika: Suatu Paradigma Baru dalam Pemahaman Al-Qur'an.*, Vol. 2/No. 1, (Jakarta: SUHUF, 2009), hlm. 3.

⁸Abū Ja'far Muhammad bin Jarīr at-Ṭabarī, *Jami' Al-Bayān an Ta'wil Al-Qur'an*, Vol. 16, (kairo: Hajr, 1422 H/2001 M), hlm. 439.

Sebagian diantara ahli tafsir berpendapat bahwa yang dimaksud sekalian 'alam' adalah orang mukmin dan kafir. Pemahaman ini berdasar pada sebuah riwayat Ibnu Abbās, sepupu Nabi. Sahabat nabi ini dalam menafsirkan ayat 107 surat al-Anbiyā menerangkan bahwa yang dimaksud dengan 'ālamīn mencakup orang yang beriman dan yang tidak beriman. Nabi Muhammad saw. menjadi *raḥmat* bagi mereka kaum mukmin di dunia dan akhirat, dan menjadi *raḥmat* bagi kaum kafir dengan terhindarnya mereka dari siksa dunia sebagaimana yang menimpa kaum sebelumnya.⁹

Ahli tafsir lain berpendapat bahwa yang dikehendaki dengan 'ālamīn hanyalah kaum mukminin dan tidak memasukkan orang-orang kafir. Kelompok ini menukil riwayat Ibnu Zaid yang menjelaskan bahwa Nabi Muhammad saw. menjadi *raḥmat* bagi mereka yang beriman dan membenarkan ajaran Nabi Muhammad saw. kemudian mentaatinya. Dengan demikian Nabi Muhammad saw. menjadi *raḥmat* bagi komunitas mukmin dan menjadi fitnah dan ancaman bagi komunitas kafir.¹⁰

Menyikapi kedua pendapat ini, at-Ṭabarī mengunggulkan pendapat pertama sesuai dengan riwayat Ibnu Abbās yakni Allah mengutus Nabi Muhammad saw. menjadi *raḥmat* bagi sekalian alam; mukmin dan kafir. Allah memberikan petunjuk kaum mukmin melalui risalah Muhammad dan menempatkan mereka di surga karena iman dan ketaatan kepada rasul serta ajarannya. Di sisi lain Allah menunda adzab bagi mereka yang ingkar, kufur akan risalah Muhammad dan ini adalah *raḥmat* bagi mereka, tidak seperti kaum sebelumnya yang langsung ditimpa adzab ketika mereka mengingkari risalah seperti kaum Shoddom, Fir'aun, dst.¹¹

Penafsiran at-Ṭabarī ini banyak diadopsi oleh ulama

⁹*Ibid.*, hlm. 440.

¹⁰*Ibid.*

¹¹*Ibid.*

sesudahnya. Penafsirannya ini dapat dilihat di beberapa karya tafsir, antara lain: *Al-Hidāyah ilā Bulugh an-Nihāyah* karya Abū Muhammad Makkī bin Abī Thālib al-Qaisī (w. 437 H), *Al-Wāsiṭ fi Tafsīr al-Qur'an al-Majīd* karya Abū al-Hasan Alī bin Ahmad al-Wahidi Al-Naisaburī (w. 468 H), *Al-Bahr al-Muhīt* karya Abū Hayyān (654-745 H), *ad-Durru al-Manṣūr fi at-Tafsīr bi al-Ma'sūr* karya Jalāl ad-Din as-Suyūṭī (849-911 H), Sirāj al-Munīr karya Muhammad bin Ahmad asy-Syarbini (w. 977 H), dll. Penafsiran Rasul saw. menjadi *raḥmat* baik bagi orang yang beriman maupun yang ingkar, menjadi mainstream dalam menafsirkan ayat '*wa mā arsalnāka illā raḥmatan lil 'ālamīn*'.

Senada dengan at-Ṭabarī adalah Ibnu Katsīr, ulama tafsir abad delapan Hijriyah tepatnya pada tahun 700-773 H. Dalam tafsirnya, dia menyebutkan bahwa Allah menjadikan Muhammad sebagai *raḥmat* bagi segenap alam, siapapun yang menyambut *raḥmat* ini dan mensyukurinya maka dia akan memperoleh kebahagiaan dunia akhirat.

Berbeda dengan penafsiran di atas, az-Zamakhshari - ulama Muktaẓilah yang hidup pada tahun 467-538 H-, menuturkan bahwa rasul datang dengan membawa ajaran yang akan menjadikan bahagia bagi mereka yang mau mengikutinya, dan siapapun yang mendurhakai serta tidak mengikutinya maka sesungguhnya dia telah menjauhkan dirinya dari *raḥmat*.¹²

Di sini Zamakhshari menganalogikan *raḥmat* Allah dengan mata air yang mengalir deras. Ada sekelompok kaum yang memanfaatkan mata air ini untuk mengairi ladang dan kebunnya serta untuk minum ternaknya sehingga mendapatkan hasil yang maksimal dan memuaskan bagi pemiliknya. Sedangkan kaum yang lain tidak mau memanfaatkan mata air tersebut dan malah

¹²Abū al-Qasim Mahmud bin Umar az-Zamakhshari (467-538 H), *al-Kasyāf*, Vol. 4, (Riyādh: Maktabah al-'Abikan, 1418 H/1998 M), hlm. 170.

mejauhnya sehingga mereka mendapat kepayahan dalam hidup.¹³

Sejatinya mata air tersebut adalah nikmat Allah yang menjadi rahmat bagi dua kelompok di atas, hanya saja kemalasan telah menjadi bencana yang menghalangi sebuah kaum untuk memanfaatkan mata air dan mendapatkan rahmat Allah. Hal ini juga sebagaimana apa yang dijelaskan oleh Muhammad al-Ami bin Muhammad Mukhtār asy-Syinqithi (w. 1393 H) dalam tafsirnya *Adhwa' al-Bayān fī Iḍāhi al-Qur'an bi al-Qir'an*.¹⁴

Penafsiran Zamakhsyari ini menceminkan aliran teologi yang dianutnya yakni Mu'tazilah. Aliran ini menilai manusia memiliki kebebasan berkehendak dan menentukan apapun yang dia ingin kerjakan (*hurriyat al-irādat wa khalq al-afāl*) terlepas dari intimidasi dan kehendak yang Maha Kuasa. Pada hakikatnya, manusialah yang menciptakan perbuatan-perbuatannya, manusia berbuat baik dan buruk, patuh dan durhaka kepada Allah swt. Atas kehendak dan kemauannya sendiri. Dan daya, al-istitā'ah, untuk mewujudkan kehendak itu telah terdapat dalam diri manusia sebelum terciptana perbuatan.¹⁵

Syeikh asy-Sya'rawī¹⁶ menjelaskan bahwa Muhammad adalah rasul terakhir yang di utus untuk semua umat manusia. Berbeda dengan rasul-rasul sebelumnya yang diutus pada masa-masa

¹³*Ibid.*

¹⁴Muhammad al-Ami bin Muhammad Mukhtār asy-Syinqithi (w. 1393 H), *Aḍwa' al-Bayān fī Iḍāhi al-Qur'an bi al-Qir'an*, Vol. 4, (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), hlm. 250-251.

¹⁵Harun Nasution, *Teologi Islam*, (Jakarta: UI-Press, 2010), hlm. 103.

¹⁶Syekh Muhammad Mutawalli Asy-Sya'rawī (16 April 1911–17 Juni 1998 M.) merupakan salah satu ahli tafsir Alquran yang terkenal pada masa modern dan merupakan Imam pada masa kini, beliau memiliki kemampuan untuk menginterpretasikan masalah agama dengan sangat mudah dan sederhana, beliau juga memiliki usaha yang luar biasa besar dan mulia dalam bidang dakwah Islam. Beliau dikenal dengan metodenya yang bagus dan mudah dalam menafsirkan Alquran, dan memfokuskannya atas titik-titik keimanan dalam menafsirkannya, hal tersebutlah yang menjadikannya dekat dengan hati manusia, terkhusus metodenya sangat sesuai bagi seluruh kalangan dan kebudayaan, sehingga beliau dianggap memiliki kepribadian muslim yang lebih mencintai dan menghormati Mesir dan dunia arab. Oleh karena itu beliau diberi gelar Imam Ad-Du'ati (Pemimpin Para Da'i).

tertentu, Muhammad diutus sampai akhir masa. Oleh karena itu, ajaran yang dibawanya haruslah menjadi rahmat bagi seluruh manusia disetiap zamannya dengan berbagai tantangannya, baik saat ini maupun yang akan datang.¹⁷

Di sini Asy-Sya'rawī memaknai kata *'ālamīn* sebagai segala sesuatu selain Allah. Tentunya pengertian ini mencakup alam malaikat, jin, manusia, benda mati, hewan dan tumbuhan. Lalu bagaimana risalah Muhammad mampu menjadi rahmat bagi mereka semua?

Risalah Muhammad mampu menjadi rahmat bagi malaikat, dalam kasus percakapan antara Rasulullah dengan Jibril. Rasul bertanya kepadanya: “Apakah yang engkau dapatkan dari rahmat ini, wahai Jibril?”. “Dulu saya selalu khawatir akan al-'aqībah dan setelah turunnya surat at-Takwīr: 20 kepadamu, wahai Muhammad, dimana ayat itu berisikan pujian Allah padaku, akupun merasa tenang dan tentram”, jawab Malaikat Jibril. Rahmat bagi benda mati karena Muhammad mengajarkan kita untuk menyingkirkan sesuatu yang berbahaya dari jalan. Rahmat bagi hewan sebagaimana tercermin dalam Hadis Nabi bahwa seorang muslim yang menanam pohon lalu berbuah dan buahnya dimakan oleh burung, manusia, atau binatang maka baginya adalah pahala shodaqah (HR. Bukhāri-Muslim). Begitu pula Hadis Nabi yang menceritakan seorang wanita yang masuk neraka karena menyiksa kucing hingga mati (HR. Bukhāri) dan juga kisah seorang lelaki yang masuk surga Allah karena telah memberi minum seekor anjing yang sedang kehausan (HR. Bukhāri).¹⁸

Dengan demikian semua alam mendapatkan rahmat Islam.

¹⁷Asy-Sya'rawī, *Tafsir asy-Sya'rawī*, Vol. 16, (Kairo: Dār Ibn Hazm, 2006), hlm. 9674-9675. Mengenai kisah ini, al-Alusi menyangsikan kesahihan riwayatnya. lihat *Ruh al-Ma'āni*, Vol. 9, (Kairo: Dār al-Hadiṣ, 2005), hlm. 134.

¹⁸*Ibid.*

Karena di dalam ajarannya terdapat landasan serta jalan untuk menciptakan keseimbangan segala sesuatu dalam kehidupan baik hal yang kecil maupun besar, itulah *raḥmatan lil 'ālamīn*. Semua ajaran Islam mengandung benih-benih raḥmat. Cakupan lafal *'ālamīn* dalam tafsir asy-Sya'rāwī telah mengalami perluasan dibanding dengan penafsiran masa sebelumnya, ia mencakup alam malaikat, manusia, hewan, tumbuhan, dan benda mati.

Menengok kitab tafsir karya ulama nusantara (Indonesia). Dalam kitab tafsir *al-Ibrīz*, Bisri Musthofa menerangkan bahwa yang memperoleh raḥmat Nabi Muhammad tidak terbatas pada orang-orang mukmin yang shaleh saja namun juga orang-orang kafir dan *fajir*. Dengan mengambil contoh kisah ketika Muhammad dilempari batu, dicekik, dan ditumpahi kotoran oleh kafir Quraisy, Nabi hanya berdiam diri. Seandainya Nabi tidak berdoa *'allāhumma ihdi qaumī fainnahum lā ya'lamūn'*, mungkin saja kaum kafir Quraisy akan di-adzab seperti kaum-kaum sebelumnya yang telah durhaka kepada nabinya.¹⁹

Haji Abdul Malik Karim Abdullah, yang terkenal dengan sebutan HAMKA (1908-1981), dalam tafsirnya *al-Azhar* lebih mengeksplorasi akan bentuk-bentuk raḥmat yang dibawa oleh risalah Muhammad. Lebih lanjut dia menjelaskan bahwa Muhammad datang dengan membawa ajaran yang revolusioner di masyarakatnya. Sistem ajaran yang dibawa oleh Muhammad saw. adalah sistem yang membawa bahagia seluruhnya, menuntunnya menuju kesempurnaan yang telah dijangkakan baginya dalam hidup ini.²⁰

Risalah Muhammad saw. datang kepada kemanusiaan setelah dia sampai ke zaman kedewasaan akal. Dia datang dengan kitab (al-

¹⁹Bisri Musthofa, *Al-Ibriz li Ma'rifat Tafsir al-Qur'an al-Aziz*, Vol. 17, (Kudus: Menara Kudus, t.th.), hlm. 1052.

²⁰Prof. Dr. HAMKA, *Tafsir al-Azhar*, Vol. 6, (Singapura: Pustaka Nasional PTE LTD, 2003), hlm. 4650-4652.

Qur'an) yang selalu terbuka untuk generasi demi generasi. Dia mengandung pokok-pokok ajaran manusia yang tidak berubah-ubah, bersedia menerima keperluan hidup yang selalu baru, ini adalah wujud raḥmat.²¹

Raḥmat lain yang tak kalah penting adalah dengan adanya kemerdekaan berfikir, sehingga akal tidak takut akan maju. Diakui pula bahwa hasil pemikiran tidaklah mesti tepat, asal niat sejak dari permulaan berfikir tetap benar yaitu mendekati kebenaran. Apabila hasil pemikiran itu benar dapatlah dua pahala; yakni pahala berfikir dan pahala mendapat kebenaran. Disamping itu, ajaran Islam juga membawa keseimbangan di antara kesuburan rohani dan jasmani. Ajaran yang tidak ingin membuat jasmani menderita karena ingin kesucian rohani, begitu juga sebaliknya.²²

Di tengah mereka yang tenggelam dalam kemalasan, Muhammad saw. mewajibkan disiplin berupa shalat lima kali sehari. Di tengah bangsa yang berpesta pora dia mewajibkan ibadah puasa. Dalam suatu masyarakat yang dilanda ketimpangan sosial, Islam, melalui Muhammad saw. mencanangkan kewajiban atas golongan berpunya untuk tanggung jawab atas usaha penanggulangan kemiskinan.

M. Quraish Shihab, *mufassir* Indonesia saat ini, mengomentari redaksi ayat 107 Surat al-Anbiyā'. Menurutnya ayat tersebut sangatlah ringkas, tetapi mengandung makna yang luas. Hanya dengan lima kata ayat ini menyebut empat hal pokok, yaitu; utusan Allah swt. dalam hal ini Nabi Muhammad saw., yang mengutus beliau yaitu Allah swt., yang diutus kepada mereka (*al-'ālamīn*), serta risalah, yang kesemuanya mengisyaratkan sifat-sifatnya, yakni raḥmat yang sifatnya sangat besar sebagaimana

²¹*Ibid.*

²²*Ibid.*

dipahami dari bentuk *nakirah* (indefinite) dari kata tersebut, ditambah lagi dengan menggambarkan kecakupan sasaran dalam semua waktu dan tempat.

Muhammad saw. adalah *raḥmat*, bukan saja kedatangannya membawa ajaran, tetapi sosok dan kepribadiannya adalah *raḥmat* yang dianugerahkan Allah swt. Kepada beliau, lanjutnya. Ayat ini tidak menyatakan bahwa: kami mengutus engkau untuk membawa *raḥmat* tetapi sebagai *raḥmat* atau agar engkau menjadi *raḥmat* bagi seluruh alam". Tidak ditemukan dalam al-Qur'an seorang pun yang dijuluki dengan *raḥmat*, kecuali Rasulullah saw. dan tidak juga satu makhluk yang disifati dengan Allah ar-*raḥīm* kecuali Muhammad saw., sebagaimana tercatat dalam Surat At-Taubah: 128:

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ

Menurut Quraish Shihab pembentukan kepribadian Muhammad saw. sehingga menjadikan sikap, ucapan, perbuatan bahkan seluruh totalitas beliau adalah *raḥmat* bertujuan mempersamakan totalitas beliau dengan ajaran yang beliau sampaikan karena ajaran beliau pun adalah *raḥmat*. Dengan demikian menyatulah ajaran dan penyampai ajaran, menyatu antara risalah dan rasul, dan karena itu pula Rasulullah saw. adalah penjelmaan konkrit dari akhlak al-Qur'an sebagaimana dilukiskan oleh Hadis 'Āisyah ra. (HR. Ahmad bin Hanbal).²³

Siapakah yang mendapatkan *raḥmat*-nya? Menurut Quraish Shihab yang memperoleh kasih sayang dan belas kasihnya bukan hanya manusia, binatang dan tumbuh-tumbuhan pun memperoleh *raḥmat*-Nya. Kita bisa melihat bagaimana rasul mengajarkan

²³Hadis itu berbunyi: عن سعد بن هشام قال: سألت عائشة فقالت: أخبريني عن خلق رسول الله: صلى الله عليه وسلم؟ فقالت: "كان خلقه القرآن".

perlunya mengasihi binatang. Banyak sekali pesan beliau menyangkut hak ini, dimulai dari perintah tidak membebaniya melebihi kemampuannya sampai dengan perintah mengasah pisau terlebih dahulu sebelum menggunakannya menyembelih (HR. Muslim)

Beliau juga memperingatkan bahwa ada seorang wanita masuk neraka karena mengurung seekor kucing hingga akhirnya mati tanpa memberinya makan dan tidak pula melepaskannya mencari makan sendiri (HR. Bukhāri dan Muslim melalui Ibnu Umar). Bahkan benda-benda tak bernyawa pun mendapat kasih sayang beliau. Ini antara lain terlihat ketika beliau memberi nama-nama bagi benda-benda khusus beliau. Pedang beliau diberi nama *Ẓū al-Fiqār*, perisainya diberi nama *Ẓāt al-Fadhul*, pelananya diberi nama *ad-Dāj*, tikarnya diberi nama *al-Kūz*, cerminnya diberi nama *al-Midallah*, gelas minumannya diberi nama *ash-Shādir*, tongkatnya diberi nama *al-Mamsyūk* dan lain-lain. Itu semua untuk mengesankan bahwa benda-benda tak bernyawa itu bagaikan memiliki, kepribadian yang juga membutuhkan *raḥmat*, kasih sayang dan persahabatan.²⁴

Raḥmatan lil Ālamīn: Tinjauan Hadis

Hadis sebagai rekaman akan perbuatan, perkataan, dan penetapan Nabi menjadi alat bantu untuk menafsirkan al-Qur'an. Dalam fungsi ini, hadis memiliki peran yang penting sehingga bisa dikatakan seorang *mufassir* tak bisa melepaskan diri darinya dalam ijtihadnya menggali kandungan kandungan al-Quran.

Dalam catatan sejarah kita bisa menemukan hadis-hadis yang menerangkan bahwa Muhammad saw. adalah *raḥmat*. Di berbagai kesempatan Nabi mengakui bahwa dia diutus sebagai *raḥmat* bagi

²⁴M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, Vol. 8, (Jakarta: Lentera Hati, 2009), hlm. 492. 518-521.

alam, diantaranya adalah hadis riwayat Abū Umāmah, Rasulullah saw. bersabda: “saya diutus Allah sebagai rahmat dan petunjuk (*hudan*) bagi alam semesta”.²⁵

Ketika para sahabat meminta Nabi untuk mengutuk orang-orang musyrik, Nabi merasa enggan dan tidak mau melakukannya. Dia menyadari bahwa keberadaannya di alam ini adalah sebagai pembawa kasih sayang dan cinta kasih. Kisah ini terekam dalam sebuah hadis riwayat Abū Hurairah:

عن أبي هريرة قال قيل يا رسول الله ادع على المشركين قال: إني لم أبعث لعانا وإنما بعثت رحمة.²⁶

Mengutuk seseorang merupakan kekerasan verbal yang tak patut dilakukan oleh seorang Muhammad, Nabi kasih sayang. Inilah yang menjadi pembeda dengan nabi-nabi sebelumnya. Mereka mengutuk kaumnya yang durhaka, yang mendustakan risalah dan pada gilirannya mereka ditimpa adzab pedih yang menjadikan mereka hina di dunia dan akhirat.

Keluhuran budi Nabi Muhammad saw. bukan hanya dinyatakan Allah, dan diyakini umat Islam, berdasar firman-Nya, Sesungguhnya engkau benar-benar berbudi pekerti yang agung tetapi juga diakui oleh kawan dan lawan. Betapa tidak, perkataan paling buruk dalam percakapannya adalah: 'Semoga dahinya berlumuran lumpur'.²⁷

Tidak hanya manusia yang merasakan rahmat nabi tapi juga juga makhluk lain pun merasakannya. Suatu ketika Rasulullah saw. berjalan melewati seekor unta yang punggungnya telah menyatu

²⁵Ahmad bin Hanbal, *Musnad*, Vol. 17, (Kairo: Dar al-Hadits, 1995), hlm. 266-267.

²⁶Abū al-Husain Muslim bin al-Hajjāj bin Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 2, (Riyadh: Dar Thayibah, 2006), hlm. 1204.

²⁷Alwi Shihab, *Islam Inklusif*, (Bandung: Mizan, 1999), hlm. 333.

dengan perutnya (sangat kurus) maka beliau bersabda:

”اتقوا الله في هذه البهائم المعجزة فاركبوها صالحة واكلوها صالحة”²⁸

“Takutlah kalian kepada Allah terhadap bintang-binatang yang bisu ini maka kendarailah dalam keadaan baik dan makanlah ia dalam keadaan baik.”

Ketika Anas bin Mālik datang ke rumah al-H}akam bin Ayyūb, dia mendapati kaum di sana menjadikan ayam sebagai sasaran memanah. Kemudian Anas berkata, “Rasulallah saw. telah melarang menjadikan binatang sebagai sasaran memanah”.²⁹

Dari paparan hadis di atas, dapat disimpulkan bahwa Muhammad yang ditegaskan dalam al-Qur'an sebagai rahmat benar-benar dapat dilihat dari catatan-catatan sejarah kehidupannya yang terekam dalam hadis di atas. Tidak hanya manusia namun juga hewan menjadi persemaian rahmat Muhammad dan juga ajarannya. Maka tidak aneh jika Muhammad pernah berujar bahwa dia adalah rahmat yang dianugerahkan pada kehidupan ini.

Evolusi Penafsiran *Raḥmatan lil Ālamīn*

Kata *raḥmatan lil ālamīn* telah dikenal semenjak empat belas abad silam, yakni ketika ayat 107 Surat al-Anbiyā' diwahyukan kepada Muhammad di Makkah. Dalam perjalanannya, makna *raḥmatan lil ālamīn* mengalami evolusi terutama mengenai cakupan *ālamīn* itu sendiri. *Mufasssir* klasik sampai abad pertengahan yang direpresentasikan oleh aṭ-Thabarī, az-Zamakhsharī, Ibnu Katsīr dan as-Suyūthī membatasi *ālamīn* hanya

²⁸Hadis riwayat Abū Dawūd diceritakan oleh Sahl bin al-Hanthaliyah, salah seorang sahabat Nabi. Lihat Sulaiman bin al-Asy'ats Abū Dawūd, *Sunan Abū Dawūd*, Vol. 3 (Beirut: Dār Ibn Hazm, 1997), hlm. 36-37.

²⁹Muhammad bin Ismāil al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 3, (Kairo: al-Makatabah as-Salafiyah, 1400 H), hlm. 460.

pada manusia, baik yang beriman ataupun kafir. Meskipun Ibnu Zaid hanya membatasinya pada orang-orang mukmin.

Bergeser pada era kontemporer, cakupan *raḥmatan lil ālamīn* mulai meluas, mulai dari manusia, jin, hewan, tumbuhan, malaikat, dan benda mati. Pemahaman ini secara gamblang dijabarkan oleh As-Sya'rāwī, *mufassir* abad dua puluh, dalam kitab tafsirnya. Hal ini senada dengan penafsiran Quraish Shihab, meski dia tidak menjelaskannya dengan panjang lebar.

Evolusi dan perluasan kandungan makna *raḥmatan lil 'ālamīn* merupakan hal yang sangat wajar. Hal ini sangatlah terkait dengan konteks *mufassir* saat itu. Pada tafsir klasik dan pertengahan, pemaknaan *raḥmatan lil ālamīn* hanya berkuat pada penerima rahmat, yaitu antara orang mukmin dan kafir. Pemaknaan semacam ini sangatlah bersifat 'teosentris'.

Sedangkan pada tafsir modern (kekinian), pemaknaan *raḥmatan lil ālamīn* cenderung meluas. Ini terjadi karena permasalahan manusia semakin kompleks yang memerlukan solusi ditataran normatifnya pada teks-teks keagamaan. Kekerasan agama, terorisme, konflik antar kelompok, krisis lingkungan, efek rumah kaca, *global warming* adalah sederet masalah kemanusiaan dan lingkungan yang harus dipecahkan. Ini tentunya mendorong *mufassir* kontemporer untuk mencari pemecahannya dengan menggali ajaran-ajaran yang terkandung dalam teks agama. Karena agama dituntut menjadi solusi dari setiap kompleksitas hidup yang ada, dan teks keagamaan harus *ṣālih li kulli az-zamān wa al-makān*.

Raḥmatan lil Ālamīn dan Semangat Teologi Inklusif

Kalau memang Islam mengajarkan kasih sayang, nabi dan ajarannya adalah rahmat bagi semua alam, lalu kenapa terjadi radikalisme agama dan tindak kekerasan dan terorisme di dalam Islam.

Terjadinya peristiwa kelabu yang menimpa WTC 2011 yang

kemudian diikuti sederet peristiwa bom bunuh diri di Indonesia; Bom Bali satu dan dua, Bom kuningan, Bom Hotel Marriot, Bom Masjid Polres Cirebon, Bom gereja di Solo dan masih banyak lagi, menjadi stigma negatif Islam.

Namun demikian, radikalisme agama terjadi tidak hanya di Islam tapi juga dalam tradisi Kristen dan Yahudi. Radikalisme menyebabkan terjadinya ekstremisme, tindak kekerasan, dan terorisme. Dalam dunia Kristen, perang salib yang pertama dikumandangkan oleh Sri Paus Urban II pada abad sebelas tidak hanya melancarkan kekerasan terhadap umat Yahudi dan Islam, kelompok Kristen Ortodoks Timur pun ikut terbatat. Semua ini dilancarkan atas nama Isa pencinta damai dan penganjur kasih sayang.

Pembunuhan perdana menteri Yitzak Rabin membuka mata dunia bahwa fundamentalisme agama keagamaan tidak merupakan monopoli suatu agama. Pelakunya, Yigal Amir, mengakui bahwa perbuatannya ini berdasarkan perintah agama dan atas bantuan Tuhan. Tidak hanya itu, pemuka-pemuka agama Yahudi pun mengumpulkan dana untuk membiayai pembelaan Yigal Amir.³⁰

Ajaran agama, diakui atau tidak, memiliki teks-teks suci yang multi-tafsir dan memicu radikalisme. *The holy text* menjadi landasan teologi eksklusif yang menyebabkan *truth claim* bagi kelompoknya. Tidak ada keselamatan di luar gereja, konsep keselamatan dan dijadikannya umat Yahudi sebagai umat pilihan, dan ajaran jihad dalam Islam adalah sekian ajaran agama yang menjadikan pemeluknya bersikap eksklusif dan pada gilirannya menjadi persemaian radikalisme.

Dalam Islam, Ayat dan hadis yang memberikan dorongan untuk melakukan jihad banyak kita dapati dalam dua sumber utama Islam; al-Qur'an dan hadis. Diantara landasan teologis berjihad

³⁰Alwi Shihab, *Op.Cit.*, hlm. 148.

ialah surat al-Baqarah/2:190:

“Dan perangilah di jalan Allah orang-orang yang memerangi kamu, (tapi) janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas”.

Dalam ayat lain, surat an-Nisā/4:74;

“Karena itu hendaklah orang-orang yang menukar kehidupan akhirat berperang di jalan Allah. Barangsiapa yang berperang di jalan Allah, lalu gugur atau memperoleh kemenangan maka kelak akan Kami berikan kepadanya pahala yang besar”.

Perintah senada terulang dalam surat al-Baqarah/2:191 dan 194, at-Taubah/9:5, 12, 14, 29, 36, dan 73.

Motivasi dan perintah berperang atas nama jihad juga mendapatkan legitimasi dari hadis Rasulullah saw. bersabda:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله (متفق عليه)³¹

“Aku diperintahkan untuk memerangi manusia sehingga mereka bersaksi bahwa sanya tiada tuhan selain Allah dan bahwasanya Muhammad Rasul Allah, dan mereka mendirikan shalat serta menunaikan zakat. Apabila mereka telah mengerjakan hal tersebut maka mereka telah melindungi dariku darah dan harta mereka; kecuali dengan yang haq dalam Islam, dan hisab amal mereka tergantung kepada Allah.” (HR. Muttafaq 'Alaih).

Hadis nabi yang lain berbunyi:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بعثت بين يدي الساعة بالسيف حتى يعبد الله وحده لا شريك له، وجعل رزقي تحت ظل رمحي، وجعل الذلّة والصغار على من خالف أمري، ومن

³¹Abu al-Husain Muslim bin al-Hajjāj bin Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Op. Cit., hlm. 31.

تشبه بقوم فهو منهم (رواه احمد)³²

“Aku diutus menjelang hari kiamat dengan pedang sehingga hanya Allah yang disembah, tidak ada sekutu bagi-Nya. dijadikan rizkiku di bawah bayangan tombakku; dan dijadikan kehinaan dan kerendahan bagi siapa saja yang menyelisih perkaraku. Barangsiapa menyerupai suatu kaum, maka ia termasuk golongan mereka” (HR. Ahmad)

Rasulullah juga memotivasi umatnya untuk berjihad dengan menerangkan keutamaan serta pahala yang luar biasa besar bagi mereka yang berjihad di jalan Allah. Rasulullah bersabda, “Perumpamaan orang yang berjihad *fi sabilillah*, seperti orang yang berpuasa di siang hari dan beribadah di malam hari melaksanakan shalat dan membaca al-Qur'an. Ia senantiasa berpuasa dan beribadah, sampai orang berjihad itu pulang.” (HR. Muslim). Pada kesempatan lain Rasulullah bersabda, “keluar di pagi hari atau siang hari (untuk berjihad) *fi sabilillah* adalah lebih baik dari pada dunia dan seluruh isinya.” (Muttafaq 'Alaih). Dan masih banyak lagi hadis-hadis yang senafas dengan hadis di atas.

Keberadaan doktrin jihad menjadi dasar teologis radikalisme bagi kelompok pelaku kekerasan atas nama Islam. Dengan mengedepankan teks-teks jihad, islam dihadirkan dalam wajah seram yang penuh kekerasan. Kelompok ini membuang jauh-jauh teks agama yang menampilkan islam dengan wajah ramah dan *rahmatan lil ālamīn*, bahkan sebagian mereka menyatakan bahwa text tersebut telah di-*nasakh* dengan ayat-ayat perang.

Tak ayal lagi, masalah radikalisme Islam ini bermuara pada penafsiran teks-teks suci agama. Dalam konteks semacam ini, telah berkembang sekurang-kurangnya dua model pemahaman,

³²Ahmad bin Hanbal, *Musnad*, Vol. 4, (Kairo: Dār al-Ḥadīṡ, 1995), hlm. 515-516.

penafsiran, atau ijtihad yang berbeda. Satu penafsiran yang bersifat skripturalistik, yang lebih menitikberatkan pada teks-teks doktrin. Dua, bersifat lebih substansialistik yang menentukan pada makna dan isi atau konteks.

Penafsiran pertama cenderung literalis dan legal formalistik, karena lebih memusatkan perhatian pada regulasi kehidupan yang dipersepsikan sesuai dengan norma-norma agama. Barangkali karena aksentuasinya pada persoalan halal haram, penafsiran tekstual mereka terkesan rigid. Sebaliknya, pemahaman model kedua cenderung berupaya menyelami elan dasar sebagai sumber moral dari pesan-pesan keagamaan. Teks-teks doktrinal dipahami dalam konteks dialektika budaya dan sejarah sehingga pesan yang lebih asasi perlu digali menguak esensi substansialistiknya.

Dalam menafsirkan ayat-ayat doktrinal (jihad), perlu disadari bahwa ia diturunkan berdialog dengan kondisi masyarakat yang ada. Jihad dilakukan sebatas untuk mempertahankan kondisi komunitas muslim yang terzalimi. Meski perintah berperang dan berjihad diturunkan kepadanya, Rasulullah tidak semerta-merta memerangi dan membunuh seluruh Yahudi yang hidup dan tinggal di kota madinah dan kota-kota sekitarnya, beliau justru bergaul dan berinteraksi dengan baik dengan mereka. Demikian juga dengan Nasrani Najran, bahkan terhadap kaum Majusi yang hidup di daerah Hajar, beliau tidak memerangi mereka tetapi hanya memungut upeti dari mereka.³³

Adapun pemahaman hadis yang berisikan diperintahkannya Rasulullah untuk memerangi semua orang hingga mereka masuk Islam, maka harus dipahami secara kontekstual. Bahwa Rasulullah tidak semerta-merta memerangi orang kafir tanpa alasan, adalah bukti bahwa hadis tersebut harus dimaknai sebagai perintah perang

³³Muhammad bin Ismail al-Bukhāri, *Op.Cit.*, Vol. 2, hlm. 406.

terhadap mereka yang enggan menyatakan keislaman, dan tidak membayar upeti, serta merongrong kedamaian kaum muslimin, atau bahwa ayat dan hadis tersebut, berkaitan dengan situasi perang bukan dalam keadaan damai.

Sikap dan perilaku muslimin terhadap non-muslim, haruslah proporsional dan tidak eksekutif. Artinya kita akan memerangi mereka tanpa jerih dan takut, ketika mereka memerangi kita. Dan ketika mereka berlaku baik, maka kita pun dituntut untuk berbuat baik. Allah Ta'ala berfirman,

“Allah tiada melarang kamu untuk berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tiada memerangimu karena agama dan tidak (pula) mengusir kamu dari negerimu. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan sebagai kawanmu orang-orang yang memerangi kamu karena agama dan mengusir kamu dari negerimu dan membantu (kelompok alin) untuk mengusirmu. Dan barangsiapa menjadikan mereka sebagai kawan, maka merekalah orang-orang yang dzalim.” (al-Mumtahanah/60:8-9)

Ayat diatas menjelaskan kepada kita tentang kebolehan umat Islam berinteraksi dengan non-muslim, selama mereka bersikap kooperatif dan tidak mengganggu kaum muslimin. Kalau terhadap hewan saja kita diajarkan untuk berlemah lembut, apalagi kepada sesama manusia, makhluk yang paling sempurna penciptaannya. Maka selayaknya kalau sebagai umat muslim, Islam *raḥmatan lil 'ālamīn* seharusnya dikedepankan kembali untuk menjawab tantangan kehidupan beragama yang majmuk.

Diutusnya Muhammad sebagai raḥmat serta membawa ajaran yang penuh raḥmat tidak lain dan tidak bukan adalah untuk menjadikan manusia menjadi agen-agen raḥmat yang baru. Raḥmat Allah tidak berhenti pada Muhammad, sebagai wujud dan pembawa raḥmat, namun melalui ajarannya raḥmat itu

diestafetkan kepada manusia, kepada generasi sesudahnya. Dengan dijadikannya manusia sebagai agen raḥmat, idealnya setiap individu selalu menjunjung tinggi nilai-nilai kasih sayang dalam berinteraksi atau mu'amalah dengan makhluk Allah swt. yang lain, baik kepada sesama manusia, lingkungan, maupun alam semesta. Kesadaran bahwa manusia adalah manifestasi raḥmat Allah haruslah tertanam di hati dan jiwa setiap muslim bukan malah menjadi agen kemurkaan Allah.

Aṭ-Ṭabaṭaba'i menjelaskan bahwa Muhammad adalah *raḥmat* yang diutus untuk semua umat manusia-dalilnya adalah lafal '*ālamīn*' yang dalam bentuk plural yang disertai '*lam*', ini menunjukkan keumuman risalah. Dia sendiri adalah raḥmat bagi penduduk bumi karena kedatangannya membawa agama yang memberikan kebahagiaan bagi penduduk bumi, dunia akhirat. Dia adalah raḥmat bagi penduduk bumi dengan menjadi *uswah ḥasanah* sehingga bagi siapapun yang meneladaninya akan menjadi rahmat bagi yang lain.³⁴

Penutup

Dari pemaparan di atas, paling tidak ada tiga hal menjadi penekanan dalam tulisan ini:

Pertama, makna *raḥmatan lil ālamīn*, yang termaktub dalam al-Anbiya/21:107, mengalami evolusi penafsiran. Tafsir klasik dan pertengahan lebih menekankan lafal *ālamīn* bermakna umat manusia, mukmin atau kafir. Sedangkan berdasar tafsir kontemporer pemaknaan *raḥmatan lil ālamīn* cenderung mengalami perluasan, bukan hanya umat manusia yang mendapatkan raḥmat tapi juga malaikat, hewan, tumbuhan, dan alam semesta.

Kedua, keberadaan Muhammad sebagai raḥmat bagi semua

³⁴Muhamad Husain ath-Thoba' toba'i, *al-Mizan fi Tafsir al-Quran*, Vol. 14, (Teheran: Dar al-Kutub al-Islamiyah, t.th.), hlm. 363.

alam, dipertegas kembali dalam hadis nabawi. Ini dicontohkan dengan tauladan nabi, bagaimana dia enggan mengutuk orang-orang musyrik yang telah menyakiti dia dan kelompoknya. Bagaimana dia mengajarkan untuk mengasihi makhluk Allah yang lain, hewan misalnya. Ini semua adalah bentuk raḥmat yang dicontohkan oleh nabi kepada umatnya.

Ketiga, Islam *raḥmatan lil ālamīn* seharusnya menjadi semangat teologi inklusif ditengah-tengah masalah ekstrimisme keberagamaan. Semangat Islam *raḥmatan lil ālamīn* sangatlah sesuai dengan konteks ke-Indonesia-an dimana bangsa ini terhimpun dari berbagai agama, keyakinan, budaya, bahasa, dan suku. Dalam kondisi masyarakat yang majmuk seharusnya Islam sebagai agama mampu menjadi jembatan untuk berbagai perbedaan yang ada, tentunya dengan mengedepankan prinsip inklusifitas yang mengayomi semua entitas, *raḥmatan lil ālamīn*.

Daftar Pustaka

Al-Hajjāj bin Muslim, Abū al-Husain Muslim, *Sahīh Muslim*, Riyādh: Dār Thayibah, 1427 H-2006 M

Membedah Makna Raḥmatan lil Ālamīn;.....Kasan Bisri

- Az-Zamakhshari, Abū al-Qasim Mahmud bin Umar (467-538 H), *al-Kasyāf*, Riyādh: Maktabah al-'Abikan, 1418 H/1998 M
- Ath-Thobarī , Abu Ja'far Muhammad bin Jarīr, *Jami' Al-Bayān an Ta'wīl Al-Qur'an*, Kairo: Hajr, 1422 H/2001 M
- Hanbal, Ahmad, *Musnad*, Kairo: Dār al-Hadīts, 1416 H/1995 M
- Al-Alusi, *Ruh al-Ma'ānī*, Kairo: Dār al-Hadīs, 1326 H/2005 M
- Shihab, Alwi, *Islam Inklusif*, (Bandung: Mizan, 1999)
- Al-Ashfahanī, Ar-Raghīb, *Mu'jam Mufrodāt Alfādh al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1392 H- 1972 M
- Asy-Sya'rāwī, Tafsīr asy-Sya'rawī, Kairo: Dār Ibn Hazm, 2006
- Effendy, Bahtiar & Soetrisno Hadi (Ed.), *Agama & Radikalisme di Indonesia*, Jakarta: Nuqtah, 2007
- Musthofa, Bisyrī, *Al-Ibrīz li Ma'rifat Tafsīr al-Qur'an al-Azīz*, Kudus: Menara Kudus, t.th.
- Nasution, Harun, *Teologi Islam*, Jakarta: UI-Press, 2010
- Shihab, M. Quraish (Pimred), *Ensiklopedia Al-Quran: Kajian Kosakata*, Jakarta: Lentera Hati, 2007
- _____, *Ensiklopedi Al-Qur'an*, Jakarta: Yayasan Bimantara, 1997
- _____, *Tafsir al-Mishbah*, Jakarta: Lentera Hati, 1430 H/2009 M
- _____, *Tafsir, Ta'wil dan Hermeneutika: Suatu Paradigma Baru dalam Pemahaman Al-Qur'an*. Jurnal: SUHUF. Vol. 2 No. 1, 2009.
- Ath-Ṭabaṭaba'i, Muḥamad Husain, *al-Mizān fi Tafsīr al-Quran*, vol. 14, Teheran: Dār al-Kutub al-Islamiyah, t.th.
- Asy-Syinqithi, Muḥammad al-Amī bin Muḥammad Mukhtār (w. 1393 H), *Aḍwa' al-Bayān fi Idāhi Al-Qur'an bi Al-Qir'an*, Beirut: Dār al-Fikr, 1415 H/1995 M
- Al-Bukhāri, Muḥammad bin Ismāīl, *Sahih al-Bukhāri*, Kairo: al-

Membedah Makna Raḥmatan lil Ālamīn;.....Kasan Bisri

- Makatabah as-Salafiyah, 1400 H
- HAMKA, *Tafsir al-Azhar*, Singapura: pustaka Nasional PTE LTD, cet. 5, 2003
- Abū Dawud, Sulaiman bin al-Asy'ats, *Sunan Abū Dawūd*, Beirut: Dar Ibn Hazm, 1418 H/1997 M

Humanisasi Pendidikan dalam Perspektif Islam

Mudzakkir Ali*

Abstrak

Artikel ini bertujuan mendeskripsikan salah satu karakteristik pendidikan dalam Islam, *humanis*. Merekonstruksi pendidikan humanis atau humanisasi pendidikan merupakan keharusan, terutama bagi setiap pelaku pendidikan di Indonesia. Terlebih, potret buram pendidikan masih terus membayangi dan menghantui dalam kehidupan sehari-hari. Berbagai macam aksi kekerasan dan tawuran antar remaja/siswa bisa jadi justifikasi atas opini ini. Pendidikan tidak lagi berorientasi bagaimana membentuk insan yang seutuhnya tapi lebih berorientasi bagaimana meraih materi sebanyak-banyaknya. Sehingga tanpa sadar, manusia menjadi sumber eksploitasi dari pendidikan itu sendiri. Dengan kata lain, telah terjadi *dehumanisasi*. Padahal seharusnya pendidikan adalah memanusiakan manusia sesuai dengan kodratnya. Yaitu manusia yang mempunyai derajat yang tinggi dan mulia (*aḥsani taqwīm*).

Kata Kunci: *humanisasi, dehumanisasi, pendidikan, hominisasi, Islam*

Pendahuluan

Pendidikan disamping sebagai proses *hominisasi*, yang lebih mendasar adalah juga proses *humanisasi*. Dalam proses *hominisasi*, pendidikan diharapkan mampu menghidupi peserta didik mencakup sandang, papan, dan pangan. Sedangkan dalam proses *humanisasi*, pendidikan dituntut untuk mengembangkan peserta

*Penulis adalah Direktur Program Pascasarjana Universitas Wahid Hasyim Semarang

didik sebagai manusia (*human being*).¹ Mengingat agenda utama pendidikan adalah proses memanusiakan manusia menjadi manusia.²

Sebagaimana diketahui, humanisasi pendidikan merupakan bagian dari salah satu pilar pendidikan UNESCO, *learning to be*. Ia adalah pilar pendidikan yang bertujuan untuk memanusiakan manusia (*humanizing human*).³ Namun bagi insan beragama dan berfalsafah Pancasila perlu kejelasan filosofi manusia yang selaras dengan standar isi dalam Peraturan Menteri Pendidikan Nasional nomor 22 tahun 2006.⁴

Pada dasarnya, tulisan tentang humanisasi pendidikan ini tidak dimaksudkan untuk mendukung ide Ivan Illich⁵ yang menentang pendidikan sekolah sehingga sekolah dianggapnya

¹Pendidikan nasional sebagai proses *hominisasi* dan *humanisasi* seseorang, berlangsung dalam lingkungan keluarga dan masyarakat yang berbudaya, kini dan masa depan. Ini merupakan rumusan Romo Mangunwijaya dalam seminar bertema “Dari Hominisasi Menuju Humanisasi”. Lihat Frans M. Perera (*penyunting*), *Mengenang Romo Mangun, Surat Bagimu Negeri*, hlm. 221-229. Lihat juga Tilaar, *Paradigma baru Pendidikan Nasional*, (Jakarta: Rineka Cipta, 2004), hlm. 54.

²Sudarwan Danim, *Agenda Pembaruan Sistem Pendidikan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 4.

³UNESCO sejak tahun 1996 sudah mencanangkan empat pilar pendidikan atau *The four pillars of Education* yaitu *learning to know, learning to do, learning to be, dan learning to live together*. Keempat pilar tersebut sangat ideal dan *visible* bagi aktivitas pendidikan untuk menghadapi perkembangan di era global. Lihat Sindhunata (editor), *Menggagas Paradigma Baru Pendidikan, Otonomi, Civil Society, Globalisasi*, (Yogyakarta: Kanisius, 2000), hlm. 55.

⁴Lampiran Peraturan Menteri Pendidikan Nasional nomor 22 tahun 2006 tentang Standar Isi. Dalam Tim Redaksi Nuansa Aulia, *Himpunan Perundang-undangan RI*, hlm. 183. Pilar Belajar yaitu: (a) Belajar untuk beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa; (b) Belajar untuk memahami dan menghayati; (c) Belajar untuk mampu melaksanakan dan berbuat secara efektif; (d) Belajar untuk hidup bersama dan berguna bagi orang lain; dan (e) Belajar untuk membangun dan menemukan jati diri, melalui proses pembelajaran yang aktif, kreatif, efektif, dan menyenangkan. Bagi orang beragama atau berfalsafah Pancasila pilar pendidikan perlu dilengkapi dengan pilar kelima, sehingga menjadi lima pilar, yaitu: *learning to know, learning to do, learning to be, learning to live together, dan learning to believe*. Lihat Mudzakkir Ali, *Ilmu Pendidikan Islam*, (Semarang: PKPI2-Unwahas, 2003), hlm. 170.

⁵Ivan illich adalah penulis buku *Deschooling Society* yang mengecam pendidikan sekolah. Menurutnya bahwa sekolah dengan sendirinya tidak memadai dan hanya mendorong keterasingan siswa dari hidup. Tujuan peniadaan sekolah akan menjamin siswa memperoleh kebebasan dalam belajar dan tumbuh sesuai dengan kepribadiannya. Baca: Mudyahardjo, *Pengantar pendidikan sebuah Studi Awal tentang dasar-Dasar Pendidikan pada Umumnya dan Pendidikan di Indonesia*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001, hlm. 4-5.

sebagai *dehumanisasi*.⁶ Dan bukan juga dimaksudkan untuk mendukung sekolah sebagai satu-satunya sarana seseorang mendapatkan pengetahuan. Tulisan ini dilandasi adanya kegagalan pendidikan nasional, termasuk pendidikan Islam, antara lain: 1) Kegagalan dalam menciptakan SDM yang berkualitas; 2) Kegagalan dalam menghindari ancaman disintegrasi bangsa; 3) Kegagalan dalam menghasilkan warga negara yang berakhlak; 4) Kegagalan dalam mendorong tingkat partisipasi masyarakat; serta 5) Kegagalan dalam menekan tingkat pengangguran.⁷

Persoalan lain yang juga menjadi pertimbangan penulis adalah terkait laporan PBB bahwa pada abad ke-21, pendidikan akan dihadapkan pada tujuh macam ketegangan, yaitu: 1) Ketegangan antara global dengan lokal; 2) Ketegangan antara universal dengan individual; 3) Ketegangan antara tradisi dengan kemodernan; 4) Ketegangan antara jangka panjang dengan jangka pendek; 5) Ketegangan antara kompetisi dengan kesamaan kesempatan; 6) Ketegangan antara perluasan pengetahuan dengan kemampuan manusia untuk mencernanya; dan 7) Ketegangan masalah abadi yakni antara spiritual dengan material.⁸

Di sisi lain kemajuan teknologi informasi di era global, menurut Toynbee merupakan “sumber kemakmuran dan malapetaka”. Makin besar kekuatan material, makin membutuhkan wawasan dan kebajikan spiritual yang digunakan untuk kebaikan dan bukan untuk kejahatan.⁹ Pendidikan adalah suatu sarana perubahan konstruktif. Tujuan pendidikan seharusnya adalah

⁶Ivan illich adalah teoritikus anti sekolah, anti institusi dan anti teknologi, dalam Palmer (ed.) *Fifty Modern Thinkers on Education (50 pemikir paling berpengaruh terhadap dunia pendidikan modern)*, Farid Assifa (pent.), (Yogyakarta: IRCiSoD), 2001, hlm. 333.

⁷Abdullah Idi & Toto Suharto, *Revitalisasi Pendidikan Islam*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 122-126.

⁸Mudyahardjo, *Pengantar pendidikan*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001), hlm. 511-514.

⁹Toynbee, *Menyelamatkan Hari Depan Umat Manusi*, (Sumanto, pent. Koesoemanto, ed.), (Yogyakarta: Gajahmada University Press), 1988, hlm. 30-47.

mengajar orang untuk mendidik dirinya sendiri meliputi aktivitas intelektual, aktivitas praktis, maupun teknologis.¹⁰ Dan secara

¹⁰*Ibid.*, hlm. 87-92.
¹¹*Ibid.*, hlm. 58-61.

yang lebih tinggi. Karakteristik-karakteristik ini adalah *bakat* (talenta alam, mudah dikembangkan), *kemampuan* (aplikasi praktis dari bakat) dan *pengetahuan* (informasi yang dibutuhkan untuk pencapaian tugas).

Sementara itu, Gardner mengajukan kecerdasan majemuk (*multiple intelligences*) dengan 8 kecerdasan, yakni: 1) Kecerdasan Linguistik; kemampuan menggunakan kata-kata secara efektif yang bermanfaat untuk berbicara, mendengarkan, membaca, dan menulis. 2) Kecerdasan Logis-Matematis; keterampilan mengolah angka dan atau kemahiran menggunakan logika atau akal sehat. 3) Kecerdasan Spasial; kemampuan seseorang untuk memvisualisasikan gambar di dalam kepala (dibayangkan) atau menciptakannya dalam bentuk dua atau tiga dimensi. 4) Kecerdasan Kinestetik-Jasmani; kecerdasan seluruh tubuh dan juga kecerdasan tangan. 5) Kecerdasan Musikal; kemampuan menyanyikan lagu, mengingat melodi musik, mempunyai kepekaan akan irama, atau sekedar menikmati musik. 6) Kecerdasan Antarpribadi; kemampuan untuk memahami dan bekerja dengan orang lain. 7) Kecerdasan Intrapribadi; kecerdasan memahami diri sendiri, kecerdasan untuk mengetahui “siapa diri saya sebenarnya” - untuk mengetahui “apa kekuatan dan kelemahan saya”. Ini juga merupakan kecerdasan untuk bisa merenungkan tujuan hidup sendiri dan untuk mempercayai diri sendiri. 8) Kecerdasan Naturalis yaitu kemampuan mengenali bentuk-bentuk alam di sekitar kita.¹⁴ Meskipun kompetensi lebih dari kecerdasan, namun delapan jenis kecerdasan tersebut lebih merupakan ragam kompetensi sebagai indikator kecerdasan dalam arti luas.

Humanisasi pendidikan dalam perspektif Islam didasarkan pada aktivitas pendidikan untuk membekali potensi yang dimiliki

¹²Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2007), hlm. 908.
¹³*Ibid.*, hlm. 608-609.

peserta didik agar berkembang menjadi kompetensi. M. Quraish Shihab menyebut bahwa potensi manusia dalam al-Quran,

¹⁴Gardner, Lyndon (Saputra, ed.), *Multiple Intelligences (Kecerdasan Majemuk Teori dan Praktek)* (Batam: Interaksara, 2003).

¹⁵M. Quraish Shihab, *Wawasan al Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 282-295.

negatif (*ammārah*) dan positif (*lawwāmah dan muṭmainnah*), sehingga potensi baik lebih besar kapasitasnya dari pada kapasitas potensi buruk. Namun kata *nafs* pada QS. al-Syams: 7 dan 8, menurut M. Quraish Shihab, ayat tersebut mengisyaratkan adanya daya tarik potensi buruk lebih kuat dari daya tarik potensi baik.¹⁷ Dengan demikian, aktivitas pendidikan harus diupayakan optimal agar daya tarik potensi buruk dapat dikendalikan dan daya tarik potensi baik dapat dikembangkan secara maksimal.

Bertolak pada potensi manusia dalam al-Qur'an tersebut, maka kaitannya dengan humanisasi pendidikan merekomendasikan perlunya fungsi pendidikan untuk mengembangkan potensi fitrah dengan iman yang memancar, menerangi potensi *qalb* dalam ranah rasa, meluruskan potensi akal dalam meningkatkan kecerdasan berfikir, dan menggerakkan potensi *nafs* sebagai aktualisasi diri peserta didik dalam kehidupan sehari-hari sebagai seorang manusia yang beradab. Sedangkan potensi *rūḥ* adalah rahasia Tuhan.

Dalam pandangan Islam, kompetensi yang harus dicapai pendidikan adalah kualitas pribadi yang terintegrasi antara iman, ilmu dan amal. Iman merupakan aktivitas batiniah, wujud fisiknya adalah hati (*qalb/heart*). Sebagai aktivitas batiniah, disamping iman merupakan kesadaran potensial, ia juga memerlukan aktualisasi. Kesadaran dan aktualisasi iman ini, penekanannya terwujud dalam kecakapan personal dan kecakapan sosial. Ilmu sebagai aktivitas pikiran, wujud fisiknya adalah akal (*'aql/brain*). Aktivitas pikiran, penekanannya disamping wujud kecakapan berfikir, tetapi juga kecakapan akademik. Sedangkan amal merupakan aktivitas lahiriyah, wujud fisiknya adalah (lebih spesifik pada) tangan (*hand*). Aktivitas ini merupakan wujud kecakapan

¹⁶*Ibid.*, hlm. 292-294.

vokasional.

Dari uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa dalam ajaran

¹⁷*Ibid.*, hlm. 286. Baca: Mudzakkir Ali, *Model Pendidikan Berbasis Life Skills*, (Semarang: Wahid Hasyim University Press, 2011), hlm. 263-266.

Orientasi atau visi yang sangat jauh ke depan, 2) Memiliki harapan akan keberhasilan dari suatu pekerjaan, 3) Bersikap rasional dalam rencana, program dan pelaksanaan kegiatan, dan 4) Memiliki orientasi teologis, terutama keberhasilannya semata-mata dari Allah. Penalaran tersebut berbekal keyakinan, keimanan dan ketaqwaan sebagai prolog, epilognya didasarkan pada modal dasar atau potensi atau sumber daya dan kemampuan yang dimiliki untuk dioptimalkan dalam meraih kesuksesan. Dan analognya berakhir dengan wujud ketaqwaan yang semakin baik dan terpelihara. Hal tersebut mengacu pada *nalar* (النظر) sebagaimana firman Allah:

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan hendaklah setiap diri memperhatikan apa yang telah diperbuatnya untuk hari esok (akhirat), dan bertakwalah kepada Allah, sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan” (Q.S. al-Hasyr: 18).

Pandangan atau wawasan yang jauh ke depan sangat diperlukan bagi peserta didik untuk memotivasi diri dalam mencapai cita-citanya dalam hidup sehingga peserta didik memiliki kecakapan hidup. Slamet PH, mengemukakan tujuan pendidikan kecakapan hidup yaitu *pertama*, memberdayakan aset kualitas batiniah, sikap, dan perbuatan lahiriyah peserta didik melalui pengenalan (*logos*), penghayatan (*etos*), dan pengamalan (*potos*) nilai-nilai kehidupan sehari-hari sehingga dapat digunakan untuk menjaga kelangsungan hidup dan perkembangannya. *Kedua*, Memberikan wawasan yang luas tentang pengembangan karir, yang dimulai dari pengenalan diri, eksplorasi karir, orientasi karir, dan penyiapan karir.

Ketiga, memberikan bekal dasar dan latihan-latihan yang dilakukan secara benar mengenai nilai-nilai kehidupan sehari-hari

¹⁸Artinya: Iman itu tidak berpakaian, pakaiannya ialah taqwa, perhiasannya adalah malu dan buahnya adalah ilmu (HR. al-Hākim) dalam al-Ghazāli, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn Juz I*, hlm. 6. Firman Allah, Artinya: Ya Tuhanku, tambahkanlah ilmu padaku (Q.S Tāhā: 144).

yang dapat memampukan peserta didik untuk berfungsi menghadapi kehidupan masa depan yang sarat kompetisi dan

¹⁹Hadis Nabi: Barangsiapa yang bertambah ilmunya tetapi tidak bertambah kebajikannya, maka sesungguhnya ia semakin jauh dari Allah (HR al-Dailami) dalam *al-Suyūti, al-Jāmi' al-Sagħir fi Ahādīs al-Basyīr al-Nazīr*, Juz II, (Beirut, Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 162.

²⁰Artinya: "Amat besar kebencian di sisi Allah bahwa kamu mengatakan apa-apa yang tiada kamu kerjakan". (QS. al-ṣaf: 3) Hadis Nabi: Manusia yang mendapat siksa paling keras di hari qiyamat adalah seorang alim yang Allah tidak memberi manfaat ilmunya (HR. al-Ṭabrāni) dalam *al-Ghazāli, Ihyā' Ulūm al-Dīn, Juz I*, hlm. 3.

²¹Kartono, *Sekolah bukan Pasar*, (Jakarta: Kompas, 2009).

kelompok/masyarakat; (2) Sebuah lingkungan dalam kelompok/masyarakat; (3) Sebuah budaya materiil; (4) Sebuah tradisi budaya; dan (5) Kegiatan-kegiatan dan perilaku manusia. Adapun karakteristik umum budaya (kultur), mencakup: (1) Tingkah laku kultural dipelajari; (2) Tingkah laku kultural terorganisasi dalam pola-pola tingkah laku; (3) Pola-pola budaya diajarkan orang dan berlangsung dari satu generasi ke generasi lainnya; (4) Budaya mempunyai aspek material dan non-material; (5) Budaya tersebar secara seragam oleh anggota masyarakat, (6) Tingkah laku kultural menjadi sebuah cara hidup; dan (7) Budaya terus menerus berubah.²⁷

Dari karakteristik budaya (kultur) sebagaimana tersebut di atas membawa implikasi bagi pendidikan bahwa tingkah laku kultural suatu kelompok memiliki pengaruh kuat bagi pembentukan pribadi dari para anggota kelompoknya, terlebih perilaku tersebut dijadikan sebagai pembiasaan bahkan sebagai sebuah cara hidup yang berlangsung lama. Perilaku kultural yang demikian akan membentuk sebuah komunitas masyarakat, yang anggotanya antara satu dengan yang lain terjadi perilaku saling membelajarkan, oleh Noeng Muhadjir disebut *Learning Society*.²⁸

Kemudian untuk perubahan kultur diperlukan teori perubahan sosial dan teori sistem. Perubahan sosial (*social change*) sendiri menurut Laur yang dikutip Agus Salim sebagai: "*variations over time in the relationships among individuals, groups, cultures and societies. Social change is pervasive, all of social life is continually changing*".²⁹ Dengan demikian perubahan sosial merupakan perubahan kehidupan sosial yang terjadi secara terus menerus. Perubahan tersebut disebabkan adanya hubungan antar

²²Muṣṭafā Al-Ghulāyaini, *'Izzah al-Nāsyi'īn*, Kitāb *al-Akhlāq wa Adāb wa al- Ijtimā'*, (Beirut, al-Maktabah al-Asriyyah wa al-Nasyr, 1953), hlm. 185.

²³Muhammad Bassam Rushdi al-Zayn, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Ma'āni al-Qur'ān al-'Azīm*, *Juz II*, (Beirut: Dār al-Fikr al-Muashir, 1996), hlm. 1228-1229.

individu, kelompok, budaya, dan masyarakat. Maka dapat dipahami bahwa perubahan sosial dapat berlangsung dalam skala (scope)

pembentukan pola kepribadian individu sebagai anggota masyarakat.³⁷

Yang perlu dikembangkan oleh satuan pendidikan adalah sarana dan prasarana yang tidak hanya menunjang proses pembelajaran yang teratur dan berkelanjutan, tetapi sekaligus mampu mendukung bagi terwujudnya sistem kultur dalam satu lingkungan pendidikan yang lebih luas. Sebuah lingkungan yang mampu membentuk kultur, saat ini sangat strategis dalam mencapai tujuan pembelajaran yang diharapkan. Hal ini disebabkan semakin kuatnya pengaruh lingkungan luar sekolah bagi perkembangan pribadi peserta didik, di satu pihak.

Di lain pihak, semakin sulitnya menciptakan koherensi nilai pada setiap lingkungan. Misalnya nilai yang dibentuk di dalam lingkungan keluarga, belum tentu sama dengan nilai yang diperlukan di lingkungan sekolah. Demikian juga nilai yang dikembangkan sekolah, juga belum tentu sesuai dengan nilai yang ada di masyarakat. Hal ini semakin penting, berdasarkan pandangan Peter Senge³⁸ bahwa aktivitas belajar manusia akan berhadapan dengan *the learning classroom*, *the learning school*, dan *the learning community*. Oleh karena itu kultur pendidikan akan terwujud apabila proses pendidikan berlangsung di dalam suatu lingkungan pesantren atau *boarding school*.

Pendidikan Sebagai Pembentukan Pribadi

Pengembangan potensi di atas merupakan prinsip humanisasi yang perlu menjadi pertimbangan dalam sistem pendidikan. Yaitu

³⁷Slamet PH, *Pendidikan Kecakapan Hidup*, hlm. 2-4., dalam www.DEPIKNAS.GO.ID. diunduh tanggal 9 Mei 2006. Lihat juga Mudzakkir Ali, *Model Pendidikan Berbasis Life Skills*, hlm. 83-84.

³⁸Lihat Mudzakkir Ali, *Model Pendidikan Berbasis Life Skills*, hlm. 391-392.

³⁹Peraturan Pemerintah RI nomor 19 tahun 2005 tentang *Standar Nasional Pendidikan*, terdiri atas delapan standar, yaitu: standar isi (kurikulum), standar proses (pembelajaran), standar kompetensi pendidik dan tenaga kependidikan, standar kompetensi lulusan, standar sarana prasarana, standar pengelolaan, standar pembiayaan, dan standar penilaian.

terwujudnya *output* pendidikan yang memiliki keutuhan pribadi. Keutuhan pribadi seseorang, disamping berupa pemberdayaan

pelajaran estetika; dan (5) Kelompok mata pelajaran jasmani, olahraga dan kesehatan.

Pada masing-masing kelompok mata pelajaran (KMP) terdapat 3 kelompok KMP (Agama dan Akhlak mulia, Kewarganegaraan dan Kepribadian, dan Estetika) memiliki cakupan dan tujuan kurikulum yang berlaku bagi semua jenjang dan jenis pendidikan dasar dan menengah. Sedangkan untuk 2 KMP (Ilmu Pengetahuan dan Teknologi, serta Jasmani, Olahraga dan Kesehatan) memiliki cakupan dan tujuan kurikulum berbeda diantara jenjang dan jenis pendidikan.

KMP Agama dan Akhlak Mulia dimaksudkan untuk membentuk peserta didik menjadi manusia yang beriman dan bertaqwa kepada Tuhan YME dan berakhlak mulia. Akhlak mulia mencakup etika, budi pekerti atau moral sebagai perwujudan dari pendidikan agama. KMP Kewarganegaraan dan Kepribadian dimaksudkan untuk peningkatan kesadaran dan wawaan peserta didik akan status, hak, dan kewajibannya dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara, serta peningkatan kualitas dirinya sebagai manusia. Kesadaran dan wawasan termasuk wawasan kebangsaan, jiwa dan patriotisme bela negara, penghargaan terhadap hak-hak asasi manusia, kemajemukan bangsa, pelestarian lingkungan hidup, kesetaraan gender, demokrasi, tanggungjawab sosial, ketaatan pada hukum, ketaatan membayar pajak, dan sikap serta perilaku anti KKN.

KMP Estetika dimaksudkan untuk peningkatan sensitivitas, kemampuan mengekspresi keindahan dan harmoni. Kemampuan mengapresiasi dan mengekspresi keindahan serta harmoni mencakup apresiasi dan ekspresi baik dalam kehidupan individual

²⁷Redja Mudyahardjo, *Pengantar Pendidikan*, hlm. 19-20.
²⁸Noeng Muhadjir, *Ilmu Pendidikan dan Perubahan Sosial, Teori Pendidikan Pelaku Sosial Kreatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2003), hlm. 13.
²⁹Salim, *Perubahan Sosial, Sketsa Teori dan Refleksi Metodologi Kasus Indonesia*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 1.

sehingga mampu menikmati dan mensyukuri hidup, maupun dalam kehidupan kemasyarakatan sehingga mampu menciptakan

³⁰Noeng Muhadjir, *Teori Perubahan Sosial*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1984), hlm. 3.

³¹Ibid., hlm. 5.

³²Poerwadaminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, hlm. 1134.

³³Noeng Muhadjir, *Teori Perubahan Sosial*, hlm. 14.

manusia harus diperlakukan sebagai seorang manusia yang memiliki sifat salah dan khilaf. Terlebih peserta didik yang masih mencari pengalaman, maka perilaku atau tindakan salah adalah wajar. Secara teologis, menyalahkan orang adalah kapasitas Tuhan dan mungkin juga tuntutan profesi bagi hakim. Apalagi menyalahkan orang yang tidak berbuat salah adalah perbuatan setan atau iblis. Pada tataran keimanan, seseorang juga tidak boleh merasa suci atau paling baik sehingga mudah menyalahkan orang lain⁴². Dalam kajian psikologis, orang yang disalahkan akan berbuat sesuatu untuk pembelaan diri. Dan bagi peserta didik yang selalu disalahkan akan membuat dirinya kurang motivasi untuk pengembangan diri. Maka tidak pada tempatnya, pendidik yang suka menyalahkan peserta didik.

Menyalahkan atau mencari kesalahan orang lain memang perbuatan yang sangat mudah, tetapi men'salāh'kan orang lain perlu bekal pengetahuan dan pengalaman yang cukup. Kompetensi pendidik dan tenaga kependidikan, antara lain berupa: kompetensi pedagogik, kompetensi personal, kompetensi sosial dan kompetensi profesional.⁴³ Semua itu dirasa cukup menjadi bekal untuk men'salāh'kan peserta didik dalam aktivitas pendidikan. Berbuat salāh bagi siapapun adalah karakter mulia, bahkan akan mengantarkan perdamaian diantara manusia dalam berbagai lingkungan,⁴⁴ termasuk lingkungan pendidikan.

Salāh atau berbuat baik atau memberi manfaat atau mengadakan perbaikan, dalam al-Qur'an disebut sekurang-kurangnya 105 kali, terdiri atas: kata ṣāliḥ 2 kali, kata ṣāliḥa 36 kali,

³⁴Steenbrink, *Pesantren, Madrasah dan Sekolah*, (Jakarta: LP3ES, 1986), hlm. 1-4.

³⁵Abdurrahman Wahid, *Pesantren sebagai Subkultur*, dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1988), hlm. 39-60.

³⁶Abdurrahman Mas'ud, *Why the Pesantren in Indonesia Remains Unique and Stronger*, dalam Ima-ae Alee dkk (ed), *Islamic Studies in Asean: History, Approaches and Future Trends-Presentations of an International Seminar*, (Thailand : College of Islamic Studies, Prince of Songkla University, Pattani Campus, 2000), hlm. 198.

kata *ṣāliḥīn* 4 kali, kata *ṣalaḥa* 2 kali, kata *ṣulḥa* 1 kali, kata *yusliḥ* 2 kali, kata *yusliḥa* 1 kali, kata *yusliḥun* 2 kali, kata *al-muṣliḥ* 1 kali, kata

³⁷Pandangan ini identik dengan pandangan Antropologi budaya bahwa manusia adalah organisme sosio-budaya yang implikasinya bahwa pendidikan adalah proses enkulturasi yaitu proses pemindahan budaya dari generasi ke generasi.

³⁸Peter Senge dalam Agus Salim, *Perubahan Sosial Sketsa dan Refleksi Metodologi Kasus Indonesia*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002), hlm. 3.

- yang beriman dan bertaqwa.
3. Islam mengakui kemuliaan manusia.⁵³ Implementasinya bahwa pendidikan perlu memposisikan manusia sebagai makhluk mulia yang harus dihargai, dihormati dan dimuliakan. Kemuliaan tersebut menyangkut kemuliaan yang membedakan manusia dengan makhluk tumbuhan, binatang, atau makhluklain.
 4. Oleh karena itu pendidikan harus diusahakan agar peserta didik tetap menjadi manusia yang mulia, baik mulia fisiknya maupun psikisnya, baik mulia bagi dirinya, bagi orang lain, bagi masyarakatnya, bagi lingkungannya, maupun mulia di hadapan Tuhannya. Upaya memuliakan manusia, pendidikan yang mampu menjaga dan mengembangkan potensi ruh, *fitriah*, *qalb*, *'aql*, dan *nafs*-nya agar selaras dengan tujuan penciptaan manusia yakni potensi fitrah yang tetap mentauhidkan Tuhannya, selaras dengan tugas pokok hidupnya untuk beribadah kepada-Nya⁵⁴, searah dengan fungsi hidupnya sebagai khalifah-Nya di Bumi⁵⁵, dan sesuai dengan tujuan hidupnya untuk mendapat kebahagiaan di Dunia dan Akhirat serta mendapat ridla-Nya⁵⁶.
 5. Tiada batas belajar dalam Islam. Artinya bahwa dalam pendidikan tidak mengenal batas belajar. Islam mengajarkan belajar tiada batas umur yaitu sampai mati (belajar sepanjang hayat),⁵⁷ tiada batas tempat atau lingkungan belajar (walau ke negara lain, seperti: cina),⁵⁸ tiada mengenal batas materi belajar yaitu seluruh ciptaan Allah⁵⁹. Tidak ada batas tempat belajar, berarti bahwa belajar tidak dibatasi pada sekolah (*schooling*) saja, tetapi juga di luar sekolah (*unschooling*) yang skopnya sangat luas. Maka humanisasi pendidikan, bahwa

³⁹Nourouzzaman Shiddiqi, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 264-265.

pendidikan tidak dibatasi pada pembelajaran di sekolah, tetapi pendidikan harus memberi ruang bagi peserta didik

⁴⁰Saefuddin et. al., *Desekularisasi Pemikiran Landasan Islamisasi*, (Bandung: Mizan, 1987), hlm. 108.

⁴¹Mata pelajaran Ujian Nasional untuk SD dan sederajat, mencakup: bahasa Indonesia, IPA, dan Matematika; untuk SLTP ditambah Bahasa Inggris; dan untuk SMA dan MA jurusan IPA yakni Bahasa Indonesia, Bahasa Inggris, Fisika, Matematika, Kimia, dan Biologi. Untuk jurusan IPS: Bahasa Indonesia, Bahasa Inggris, Ekonomi, Matematika, Sosiologi, dan Geografi. Untuk jurusan Bahasa: Bahasa Indonesia, Bahasa Inggris, Bahasa Asing, Matematika, Antropologi, dan Sastra Indonesia. Untuk Program Keagamaan MA: Bahasa Indonesia, Bahasa Inggris, Tafsir, Matematika, Fikih, dan Hadis. Untuk tingkat SMALB: Bahasa Indonesia, Bahasa Inggris, dan Matematika.

taqwa sebagai bekal hidup terbaik; 4) Perbuatan ibadah sebagai perniagaan terbaik; 5) Beramal shalih sebagai penuntun menuju surga; 6) Berakhlak mulia sebagai teman/mitra terbaik di dunia dan akhirat; 7) Berperilaku santun sebagai menteri (penolong) dalam setiap keadaan; 8) Bersikap qanaah (rela atas pemberian Allah) sebagai kekayaan terbaik; 9) Meyakini adanya pertolongan Allah untuk berbuat dan dalam perbuatan taat adalah pertolongan terbaik dalam setiap persitiwa; dan 10) Kematian sebagai pendidik terbaik untuk perbaikan karakter manusia.⁶⁴

Humanisasi pendidikan dalam konteks pribadi, dalam al-Qur'an disebut sebagai terwujudnya pribadi *ulul albāb*. Dalam al-Quran terdapat 16 kali yang menerangkan tentang alam dan akal yakni QS. al-Baqarah: 179, 197, 269; QS. al-Imrān: 7, 190; QS. al-Mā'idah: 100; QS. Yūsuf: 111; QS. al-Ra'd: 19; QS. Ibrāhīm: 52; QS. Šād: 29, 43; QS. al-Zumar: 9, 29, 43; QS. al-Mukmin: 54; QS. al-Ṭalāq: 10.

Ulul albāb dicirikan sebagai orang yang selalu dzikir dalam berbagai keadaan dan selalu berfikir tentang segala ciptaan Allah yang melahirkan pengakuan, sikap dan perbuatan yang menambah keimanan dan ketaqwaan kepada-Nya sehingga terhindar dari siksa neraka.⁶⁵ Indikasi *Ulul albāb*, terwujud dalam sikap memenuhi dan tidak merusak janji Allah. Tidak merusak perjanjian, silaturahmi, takut kepada Tuhannya dan takut kepada hisab yang buruk, sabar mencari keridhaan Tuhannya, mendirikan shalat. Dan menafkahkan sebagian rezki secara sembunyi atau terang-terangan. Serta menolak kejahatan dengan kebaikan sehingga memperoleh hasil akhir yang baik.⁶⁶

8. Kemaslahatan masyarakat sebagai tujuan pendidikan, syariat dan politik, artinya bahwa pendidikan yang humanis

merupakan pendidikan yang mampu membentuk masyarakat yang maslahah. Pendidikan sebagai institusi perubahan

al-ṣidqu (kejujuran), *al-amānah* (dapat dipercaya), *al-ta'āwun* (tolong menolong), *al-'adālah* (keadilan) dan *al-istiqāmah* (konsisten). *Mabādi* ini dirumuskan sebagai upaya pengembangan masyarakat, yang mencakup berbagai bidang kehidupan.⁷¹ Sedangkan karakteristik pola pikir kemasyarakatannya mencakup: *tawasut* (moderat), *tasāmuḥ* (toleran), *tawāzun* (keseimbangan atau dinamis) dan *'adālah* (berkeadilan/bertanggungjawab).⁷² Dengan demikian pendidikan yang humanis perlu nilai-nilai tersebut dalam proses pendidikan, disamping dibarengi dengan adanya figur panutan dan kultur yang mendidik.

10. Prinsip keseimbangan sebagai relevansi pendidikan humanistik. Prinsip keseimbangan yang perlu ditumbuhkan dalam pendidikan, mencakup keseimbangan antara jasmani rohani, moral-spiritual dan fisik-material, iman, ilmu dan amal, duniawi dan ukhrawi.

Kesimpulan

Dari penjelasan singkat diatas, maka dapat kami simpulkan bahwa humanisasi pendidikan dalam Islam adalah suatu keniscayaan teologis-dogmatis. Islam menempatkan manusia pada tempat yang mulia dan terhormat. Artinya Islam menaruh perhatian yang besar terhadap masalah-masalah kemanusiaan. Humanisme dalam pendidikan, begitu penting, terlebih di era global. Hal ini tentunya untuk meluruskan dan mengembalikan tujuan pendidikan kembali pada jalur yang sebenarnya. Yaitu pendidikan yang didesain untuk memanusiakan manusia sehingga akan terbentuk pribadi yang tangguh dan berkarakter.

Daftar Pustaka

Idi, Abdullah & Toto Suharto, *Revitalisasi Pendidikan Islam*,

⁴²Firman Allah: (Yaitu) orang yang menjauhi dosa-dosa besar dan perbuatan keji yang selain dari kesalahan-kesalahan kecil. Sesungguhnya Tuhanmu Maha Luas ampunanNya. Dan Dia lebih mengetahui (tentang keadaan) mu ketika Dia menjadikan kamu dari tanah dan ketika kamu masih janin dalam perut ibumu; maka janganlah kamu mengatakan dirimu suci. Dialah yang paling mengetahui tentang orang yang bertaqwa (QS. al-Najm: 32).

⁴³Kompetensi pendidik meliputi: Kompetensi Pedagogik, Kompetensi Kepribadian, Kompetensi Profesional, dan Kompetensi Sosial. (PP SNP pasal 28).

⁴⁴Firman Allah: "...perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir, Dan jika kamu bergaul secara baik dan memelihara dirimu (dari nusyuz dan sikap tak acuh), maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan" (QS. al-Nisā': 128).

Rahardjo, M. Dawam (ed.), *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta: LP3ES, 1988.

Saefuddin et. al., *Desekularisasi Pemikiran Landasan Islamisasi*, Bandung: Mizan, 1987.

Salim, Agus, *Perubahan Sosial, Sketsa Teori dan Refleksi Metodologi Kasus Indonesia*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2002.

Shiddiqi, Nourouzzaman, *Jeram-Jeram Peradaban Muslim*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.

Shihab, M. Quraish, *Wawasan al Qur'an*, Bandung: Mizan, 1996.

Siddiq, Achmad, *Khitthah Nahdliyyah*, Surabaya: Khalista, 2006.

Sindhunata (editor), *Menggagas Paradigma Baru Pendidikan, Otonomi, Civil Society, Globalisasi*, Yogyakarta: Kanisius, 2000.

Slamet PH, *Pendidikan Kecakapan Hidup*, dalam

⁴⁵Mudzakkir Ali, *Model Kepemimpinan Pendidikan*, (Semarang: Wahid Hasyim University Press, 2011), hlm. 39-41.

⁴⁶Firman Allah swt.: "Barangsiapa mengerjakan amal saleh baik laki-laki atau perempuan dalam keadaan beriman, maka sesungguhnya akan Kami berikan kepadanya kehidupan yang baik dan sesungguhnya akan Kami beri balasan kepada mereka dengan pahala yang lebih baik dari apa yang telah mereka kerjakan." (QS. al-Nahl: 97).

⁴⁷Islam menegaskan bahwa manusia membawa potensi dasar baik, firman Allah: "Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)" (QS. al-A'rāf: 172) dan firman Allah: "Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah); (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui". (QS. al-Rūm: 30).

⁴⁸Nativisme yang berpandangan bahwa perkembangan pribadi seseorang ditentukan oleh faktor internal atau faktor hereditas yaitu faktor kodrati. Tokoh aliran ini adalah Schopenhauer (1788-1860) yang berpandangan bahwa faktor pembawaan yang bersifat kodrati tidak dapat dirubah oleh pengaruh lingkungan alam sekitarnya termasuk pendidikan. Ini berarti bahwa perkembangan pribadi manusia hanya ditentukan oleh faktor pembawaan. Baik buruknya manusia terletak pada pembawaan yang dibawanya, jika seseorang berpembawaan baik, meskipun dididik minimal maka perkembangannya pun akan baik, sebaiknya bila seseorang berpembawaan buruk, sekalipun didik optimal, secara konseptual, aliran ini mengakui adanya dua pembawaan, yaitu adanya pembawaan baik dan buruk bagi manusia. Aliran ini dipandang sesuai aliran yang pesimistik. Lihat Mudzakkir Ali, *Ilmu Pendidikan Islam*, (Semarang: PKPI2 Universitas Wahid Hasyim, 2003), hlm. 106-109.

www.DEPDIKNAS.GO.ID. diunduh tanggal 9 Mei 2006.
Steenbrink, *Pesantren, Madrasah dan Sekolah*, Jakarta: LP3ES,

⁴⁹Kesesuaian faktor eksternal dengan faktor internal dalam Islam, tidak sebagaimana faham konvergensi yang memadukan Nativisme dengan Empirisme, tetapi kesesuaiannya didasarkan pada hadits Nabi: Artinya: “Setiap anak dilahirkan dalam keadaan fitrah, maka orang tua (lingkungan) lah yang menjadilkan ia sebagai Yahudi, Majusi atau Nasrani”. (HR. Bukhāri).

⁵⁰Firman Allah: “Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam”. (QS. al-Anbiyā’: 107)

⁵¹Firman Allah: “Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah-lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras lagi berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu ma`afkanlah mereka, mohonkanlah ampun bagi mereka, dan bermusyawaratlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakkallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakkal kepada-Nya.” (QS. Ali Imrān: 159).

⁵²Firman Allah: “Dan Kami tidak mengutus kamu, melainkan kepada umat manusia seluruhnya sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahui”. (QS. Sabā’: 28).

⁵³Firman Allah: “sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya”. (QS. al-Tīn: 4). Firman Allah: “Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah. Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim). Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha Sucilah Allah, Pencipta Yang Paling Baik” (QS. al-Mukminūn: 12-14).

⁵⁴Firman Allah: "Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku." (QS. al-Zāriyāt: 56).

⁵⁵Firman Allah: "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi". Mereka berkata: "Mengapa Engkau hendak menjadikan (khalifah) di bumi itu orang yang akan membuat kerusakan padanya dan menumpahkan darah, padahal kami senantiasa bertasbih dengan memuji Engkau dan mensucikan Engkau?" Tuhan berfirman: "Sesungguhnya Aku mengetahui apa yang tidak kamu ketahui". (QS. al-Baqarah: 30)

⁵⁶Firman Allah: "Dan di antara mereka ada orang yang berdo'a: "Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat dan peliharalah kami dari siksa neraka". (QS. al-Baqarah: 201) dan firman Allah: "Dan di antara manusia ada orang yang mengorbankan dirinya karena mencari keridhaan Allah; dan Allah Maha Penyantun kepada hamba-hamba-Nya". (QS. al-Baqarah: 207).

⁵⁷Hadits Nabi: "Carilah ilmu mulai dari buaian (lahir) sampai ke liang lahat (mati)" dan Hadits Nabi: barangsiapa yang kedatangan mati sedangkan ia dalam keadaan mencari ilmu untuk menghidupkan Islam maka antara dirinya dengan para nabi berada di surga pada derajat pertama (HR. al-Dārimi dan Ibnu Sina) dalam Al-Ghazāli, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, Juz I, hlm. 10.

⁵⁸Hadits Nabi: "Carilah ilmu walau ke negeri cina" (HR Ibn 'Adi dan Baihaqi) dalam Al-Ghazāli, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, Juz I, hlm. 9. Dan al-Suyuthi, *al-Jami' al-Shaghir*, Juz I, hlm. 44.

⁵⁹Hadits Nabi: "Berfikirilah (belajarlah) tentang ciptaan Allah dan jangan berfikir tentang Dzāt Allah" (HR. Abū Na'im) dalam al-Suyūṭī, *al-Jāmi' al-Ṣaghir*, Juz I, hlm. 132.

⁶⁰Firman Allah: "Hai orang-orang yang beriman, apabila dikatakan kepadamu: "Berlapang-lapanglah dalam majelis", maka lapangkanlah, niscaya Allah akan memberi kelapangan untukmu. Dan apabila dikatakan: "Berdirilah kamu, maka berdirilah, niscaya Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan beberapa derajat. Dan Allah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan" (QS. al-Mujādalah: 11) dan Firman Allah: "Siapakah yang lebih baik perkataannya daripada orang yang menyeru kepada Allah, mengerjakan amal yang saleh dan berkata: "Sesungguhnya aku termasuk orang-orang yang berserah diri" (QS. Fuṣṣilat: 33)

⁶¹Hadits nabi: "sesungguhnya aku (nabi) diutus hanyalah untuk memperbaiki akhlak (manusia)" (HR Bukhari, Hakim, dan Baihaqi) dalam al-Suyuthi, *al-Jami' al-Shaghir*, Juz I, hlm. 103.

⁶²Lihat Syihāb al-Dīn Ahmad bin Ḥajar al-'Asqalāny, *Naṣāiḥ al-'Ibād Syarḥ Muhammad Nawawī bin Umar al-Jāwī*, (Surabaya: Dār al-'Ilm, t.th.), hlm. 60.
⁶³*Ibid.*, hlm. 60-61.

⁶⁴*Ibid.*, hlm. 61.
⁶⁵Firman Allah: “Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terdapat tanda-tanda bagi orang-orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata): “Ya Tuhan kami, tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia. Maha Suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka.” (QS. Ali Imrān: 190-191).

⁶⁶Firman Allah: “Adakah orang yang mengetahui bahwasanya apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu itu benar sama dengan orang yang buta? Hanyalah orang-orang yang berakal saja yang dapat mengambil pelajaran, (yaitu) orang-orang yang memenuhi janji Allah dan tidak merusak perjanjian, dan orang-orang yang menghubungkan apa-apa yang Allah perintahkan supaya dihubungkan, dan mereka takut kepada Tuhannya dan takut kepada hisab yang buruk. Dan orang-orang yang sabar karena mencari keridhaan Tuhannya, mendirikan shalat, dan menafkahkan sebagian rezki yang Kami berikan kepada mereka, secara sembunyi atau terang-terangan serta menolak kejahatan dengan kebaikan; orang-orang itulah yang mendapat tempat kesudahan (yang baik),” (QS. al-Ra’d: 19-22).

⁶⁷Tujuan agama adalah untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Tujuan politik juga untuk kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Sebagaimana definisi agama yaitu: “suatu peraturan Tuhan yang mendorong jiwa seseorang yang mempunyai akal (untuk memegang peraturan Tuhan itu) dengan ikhtiar mereka sendiri untuk mencapai kebahagiaan hidup di dunia dan kesejahteraan hidup di akhirat kelak. Lihat Mudzakkir Ali, *Pengantar Studi Islam*, (Semarang: Wahid Hasyim University Press, 2009), hlm.55. Demikian pula definisi politik adalah usaha perbaikan manusia dan membimbing mereka menuju jalan yang lurus untuk mencapai kebahagiaan di dunia dan akhirat. Lihat Al-Ghazālī: *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, *Juz I*, (Libanon: Dār al-Kitāb al-Islāmi, t.th.), hlm. 14.

⁶⁸Institusi sosial yang mempengaruhi perilaku masyarakat, mencakup: institusi keluarga, keagamaan, pengetahuan, ekonomi, politik, kebudayaan, keolahragaan, dan mass media. Baca: Muhadjir, Noeng, *Ilmu Pendidikan Dan Perubahan Sosial, Teori Pendidikan Pelaku Sosial Kreatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2003), hlm. 9.

⁶⁹Syihāb al-Dīn Ahmad bin Ḥajar al-‘Asqalāny, *Ibid.*, hlm. 63-64.

⁷⁰Kata *Imām Syauqi*: “*Dan eksistensi umat (bangsa) itu hanya tergantung selama akhlaknya masih ada, apabila akhlaknya sudah hilang maka hilanglah citra dan wibawa bangsa itu. Lihat As-Sayyid Ahmad Al-Hāsyimi “Jawāhir al-Balāghah”* (Libanon: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 187.

⁷¹Munas Alim Ulama NU di Lampung tahun 1992, yang sebelumnya berisi 3 butir yaitu *as-ṣidqu*, *al-amānah* dan *at-ta'āwun*, kemudian ditambah *al-'adālah* dan *al-istiqāmah*.

⁷²KH Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, (Surabaya: Khalista, 2006), hlm. 59-62. Lihat Mudzakkir Ali, *Pokok-Pokok Ajaran Ahlus Sunnah wal Jama'ah*, (Semarang: Wahid Hasyim University Press, 2011), hlm. 39-40.

Wacana Fiqh Kontemporer
(Telaah terhadap Pemikiran Fiqh Humanis M. Syahrur)

F.Y. Iwanebel*

Abstrak

Kebekuan yang ada dalam fiqh terkadang masih dirasakan sampai sekarang. Keberadaan fiqh sebagai manifestasi Islam yang berhubungan dengan hukum seringkali dihadapkan dengan tantangan realitas zaman. Dinamika kehidupan yang meniscayakan adanya perubahan, menuntut fiqh itu sendiri mampu menerobos ruang-ruang gelap yang telah mengurungnya. Tulisan ini hendak mengkaji pemikiran Syahrur dari sudut pandang fiqh. Titik tolaknya adalah bagaimana corak pemikiran Syahrur dalam fiqh dan bagaimana implikasi teoritis terhadap fiqh kontemporer. Metode yang digunakan dalam studi ini adalah deskriptif analitis. Penulis mempunyai kesimpulan bahwa corak pemikiran Syahrur dalam fiqh adalah humanis, reformatif dan emansipatif. Secara teoritis gagasan Syahrur yang tertuang dalam teori limit telah menyumbangkan logika matematis dalam meretas fiqh yang rigid.

Kata Kunci: *syahrur, fiqh, teori limit, humanis, ijtihad*

Pendahuluan

Wacana fiqh kontemporer terus bergulir seiring dengan berkembangnya zaman dengan berbagai tantangannya. Semua itu mengharuskan manusia untuk kembali menengok agama; sejauh mana aturan dan batas-batas ditentukan olehnya. Sebab dalam paradigma Islam, hukum tidak dilihat dari sisi legal positif saja. Namun lebih dari itu ada sisi *'ubūdiyyah* yang melekat dalam setiap

*Penulis adalah Mahasiswa Program Pascasarjana UIN Yogyakarta

persoalan. Sehingga dalam melakukan amaliyah, manusia akan selalu terhubung dengan *Khāliq*-nya.

Istilah *fiqh* selama ini kita kenal dengan arti sebuah tatanan hukum yang diistinbatkan dari sumber-sumber Islam. *Fiqh* merupakan manifestasi Islam dalam mengatur tatanan kehidupan manusia. Oleh sebab itu, *fiqh* sering disebut sebagai hukum Islam, di samping *syarī'ah*. Dalam pandangan Dahlan sebagaimana mengutip dari Yusuf Qardhawi, bahwa hukum Islam terbagi menjadi dua bagian, yaitu syari'ah dan fiqh. Syari'ah adalah ketentuan-ketentuan Islam yang jelas dan rinci yang terkait erat dengan wahyu Ilahi. Sedangkan fiqh lebih kepada ketentuan-ketentuan Islam yang diformulasikan melalui penguraian akal.¹

Fiqh merupakan produk dari proses ijtihad para ulama' dalam menghadirkan Islam dengan sebetuk tatanan hukum. Hal itu tak lepas dari adanya dialektika antara teks dengan realita. Dimana dibutuhkan akal dalam mengistinbatkan sebuah hukum yang ada dalam teks maupun yang ditemukan dalam realita. Hubungan fiqh dengan realita sangat erat sekali. Sebab *fiqh* merupakan respon agama terhadap dinamika kehidupan manusia. Oleh sebab itu urgensi dari fiqh itu sendiri sangat penting dalam mengejawantahkan Islam sekaligus membentuk formulasi hukum sebagai sistem pranata kehidupan.

Sejak era Nabi, sahabat, tabi'in dan bahkan sampai sekarang, fiqh mempunyai peran yang signifikan dalam menata ruang sosial dan budaya dengan menentukan batas-batas hukum. Fiqh muncul manakala terdapat persoalan keagamaan yang membutuhkan jawaban. Dan bisa juga muncul disebabkan adanya persinggungan antara realita kehidupan yang membutuhkan solusi keagamaan. Seiring dengan perkembangan sains dan teknologi, persoalan yang

¹Moh. Dahlan, Abdullah Ahmed An-Na'im; Epistemology Hukum Islam, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), hlm. 92.

dihadapi manusia semakin kompleks. Problem sosial keagamaan yang terjadi pada masa lampau jelas berbeda dengan problem yang ada di era modern seperti saat ini. Isu-isu global seperti HAM, demokrasi, emansipasi wanita maupun ekologi merupakan persoalan-persoalan kontemporer yang terjadi di abad ke-21 ini. Semua persoalan ini jelas membutuhkan dialektika baru antara realitas dengan nilai-nilai agama, agar ditemukan solusi baru yang dapat menjawab semua tantangan tersebut. Oleh sebab itulah ijtihad dalam bidang fiqh, baik dari segi materi, metodologi, maupun pendekatan, merupakan pintu yang terbuka lebar bagi para penggelut kajian keislaman.

Dalam pada itu, kita temukan banyak sekali ulama' kontemporer yang mencoba untuk mereformulasi hukum Islam, salah satunya adalah Muhammad Syahrur. Dia adalah seorang ulama' muslim kelahiran Syiria yang telah menulis berbagai karya ilmiah tentang keislaman baik dalam ranah tafsir maupun fiqh. Salah satu megaprojek yang tertuang dalam karya besarnya "Al-Kitāb Wa Al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'aṣhirah" dan "Dirāsāt Islāmiyyah Mu'aṣirah; Naḥwa Uṣul Jadīdah li Al-Fiqh Al-Islami" adalah spirit untuk merekonstruksi tatanan fiqh yang telah ada dengan menggunakan terobosan metode baru, yaitu teori limit (*nadhoriyyatu al-hudud*). Usahanya tersebut merupakan bentuk ijtihad yang patut kita hargai. Dan dalam kerangka ilmiah, ijtihad tersebut tidak menutup kemungkinan untuk diuji sekaligus dikritisi. Dalam tulisan ini, penulis akan berusaha menjawab bagaimana corak pemikiran syahrur dalam fiqh. Dan bagaimana implikasi teoritis terhadap fiqh kontemporer.

Biografi Syahrur

Syahrur mempunyai nama lengkap Muhammad Syahrur al-Dayyub. Beliau dilahirkan di Damaskus Suriah pada tanggal 11 April 1938. Nama orang tuanya adalah Deib ibn Deib Syahrur dan

Shiddiqah bint Salih Filyun. Dan dia mempunyai seorang istri bernama 'Azizah. Dia dikaruniaai anak lima anak dan dua cucu. Tiga

²Muhammad Syahrur, *Nahwa Ushul Jadidah Li al-Fiqh al-Islami Fiqh al-Mar'ah: al-Wasiyah, al-Irats, al-Qawamah, at-Ta'adudiyah, al-Hijab*, (Damaskus: al-Ahali, 2000), Hlm 9.

³Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistic Dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer "ala" Muhammad Syahrur*, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2007) hlm 137-138. Lihat juga, Muhammad Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an; Qira'ah Muashirah*, cet. 2, (Damaskus: al-Ahali, 1990), hlm 46.

⁴Ahmad Zaki Mubarak, *Pendekatan Strukturalisme Linguistic Dalam Tafsir Al-Qur'an Kontemporer "ala" Muhammad Syahrur*, hlm 139.

Hukum fiqh erat kaitannya dengan praktek-praktek amaliyah keseharian manusia, sebab manusia itulah yang menjadi objek kajian dalam fiqh. Oleh karena itu, acuan dalam fiqh tidak bisa hanya dikaitkan dengan sumber-sumber teks tanpa mempertimbangkan aspek sosial budaya yang melingkupi manusia itu sendiri. Karena dengan membatasi ruang kajian pada teks semata, maka secara tidak langsung akan mereduksi pemahaman dari fenomena manusia itu sendiri.

Cakupan kajian Fiqh sangat beragam dan meliputi banyak bidang. Sebagaimana disebutkan oleh Salim, paling tidak ada lima bagian dalam fiqh, yaitu *ibādah*, *munākahat* (akhwāl as-syakhsyiyah), *mu'āmalah* (sosial, budaya dan ekonomi), *jināyat* (hukuman-hukuman), dan *siyāsah* (hubungan rakyat dengan pemerintah).⁷ Dan seiring dengan perkembangan zaman, bagian tersebut meluas dan berkembang. Misalnya, isu-isu kontemporer tentang emansipasi wanita, dimana wanita menginginkan adanya kesetaraan dalam hak dan kewajibannya. Seperti isu tentang poligami, nikah beda agama dan warisan. Semua itu merupakan contoh perluasan persoalan-persoalan yang ada dalam *fiqh*.

Jika kita merujuk pada hasil ijtihad para ulama' tempo dulu, maka kita dapatkan pandangan mereka yang condong kepada dominasi laki-laki. Seperti dalam hal poligami yang mengizinkan laki-laki memiliki empat istri. Pernikahan beda agama yang memperbolehkan laki-laki muslim menikah dengan wanita non muslim, namun tidak sebaliknya. Demikian juga dalam hukum waris dimana porsi laki-laki dua kali lipat lebih banyak daripada perempuan. Belum lagi konstruk fiqh terhadap wanita dalam realita sosial yang menganggap bahwa perempuan mempunyai fitrah

⁵Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āshirah*, hlm 46-48.

sebagai ibu rumah tangga, sehingga berimplikasi pada ketidakbolehan perempuan dalam meniti karir di luar rumah. Hal ini jelas

⁶Abdullah Salim Zarkasyi "Fiqh di Awal Abad 21" dalam *Epistemologi Syara' Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000) hlm 34.
⁷*Ibid*, hlm. 37

pertengahan terkadang masih muncul meski volumenya tidak sebesar abad pertengahan.¹⁰

Lebih jauh Syahrur menganalisis bahwa kekuasaan Islam semakin melemah pada masa al-Mu'tashim hingga al-Wasiq. Sejak saat itu, kreatifitas ijtihad dan kritisisme mulai dibekukan. Pemikiran Islam hanya dimanfaatkan untuk membela kekuasaan politik semata. Masyarakat hanya dipaksa untuk menerima apa yang menjadi fatwa penguasa. Dan pada saat Islam berada dalam genggamannya Daulah Ustmaniyyah, Islam seakan-akan hanya dipenjarakan dalam masalah-masalah fiqh yang sederhana, seperti hal-hal yang membatalkan wudhu', yang merusak shalat, tata cara bersuci, pakaian perempuan dan laki-laki, dan seterusnya. Lanjut Syahrur, sungguh sangat ironis daulah yang sudah berkuasa selama empat abad jarang dijumpai ilmuwan-ilmuan yang mahir dalam bidang eksak, seperti matematika, astronomi, fisika. Sebaliknya, ulama' ahli di bidang fiqh dan tasawuf merebak di setiap wilayah.¹¹ Hal inilah yang menyebabkan Islam secara perlahan menjauh dari peradaban dan terkotak dalam ruang lingkup fiqh yang sederhana.

Maka dari itu, Syahrur menganggap perlu adanya rekonstruksi metodologi. Sebab fiqh yang ada pada masa lampau sudah tidak selaras lagi jika diterapkan pada era modern. Dan jika fiqh tersebut dipaksakan maka akan terjadi kekakuan. Lebih lanjut Syahrur mengatakan,¹²

“Dari sinilah kita perlu mengawali pemahaman kita tentang masalah serius yang dihadapi fiqh islam dan tafsir klasik bahwa produk-produk pemikiran tersebut tidak lagi memadai untuk diterapkan pada konteks pengetahuan dan kondisi kehidupan abad 20 ini. Kami berpendapat bahwa masalah ini berporos pada kekeliruan metodologis, bukan karena kelemahan pengetahuan bahasa arab atau rendahnya tingkat ketakwaan.”

Lebih lanjut syahrur menjelaskan kekeliruan metodologis

tersebut terdapat dalam tiga aspek. Pertama, tidak diperhatikannya karakter *tasyābuh al-Qur'ān* sehingga mengantarkan para penafsir

⁸Noor Ahmad, "Pengaruh Filsafat Sosial Barat terhadap Fiqh di Indonesia" dalam *Epistemologi Syara' Mencari Format Baru Fiqh Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000) hlm 8.

⁹*Ibid*, hlm 549.

keduanya tidak sama.¹⁹ Syahrur mendefinisikan *al-Kitāb* dengan keseluruhan ayat-ayat yang dimulai dari surah *al-fātihah* sampai *an-nās*, karena *al-Kitāb* merupakan gabungan keseluruhan tema-tema (*kitab*).²⁰ Sedangkan istilah al-Qur'an sendiri dalam pemahaman beliau merujuk kepada salah satu bagian dari *al-Kitab* yang menjelaskan tentang ayat-ayat akidah, ayat-ayat yang berisi tentang ketentuan-ketentuan hukum alam yang bersifat umum maupun khusus.²¹ Sedangkan *umm al-kitāb* merupakan salah satu bagian dari al-Kitab yang memuat ayat-ayat tentang batasan-batasan hukum (*hudūd*), ibadah ritual, akhlaq, ajaran-ajaran yang bersifat umum dan khusus, dan ayat-ayat tersebut bersifat tunduk pada perubahan dan perkembangan zaman.²²

Berdasar pada pandangan itulah dia kemudian mengklasifikasi ajaran Islam kedalam dua aspek, yakni aspek kenabian (*al-nubuwwah*) dan aspek kerasulan (*al-risālah*). Aspek *nubuwwah* merujuk kepada ayat-ayat *al-Qur'an*. Sedangkan aspek *risalah* kembali kepada ayat-ayat *umm al-kitāb*. Pembagian ini ia tegaskan agar tidak terjadi tumpang tindih dalam memahami Islam. Selain itu, pembedaan ini juga menjelaskan posisi kreatifitas ijtihad dalam fiqh ketika merujuk pada *nash* al-Kitab. Salah satu tujuannya adalah agar para penafsir maupun mujtahid tidak terjebak pada sakralitas al-Kitab yang terkadang membawanya pada pemahaman literal. Daris inilah posisi fiqh dalam pandangan Syahrur berkaitan erat dengan ayat-ayat yang terkandung dalam risalah Nabi (*umm al-kitāb*).

Apa yang menjadi tujuan dari propaganda fiqh kontemporer Syahrur adalah adanya kelenturan dalam hukum Islam. Artinya hukum tersebut tidak terpaku pada makna literal teks maupun

¹⁹Muhammad Azhar, *Fiqh Kontemporer Dalam Pandangan Aliran Neomodernisme Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), Hlm. 18-20.

²⁰Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah*, hlm 585-589.

²²*Ibid*, hlm 579.

ijtihad yang dihasilkan dari teks saja, namun juga memperhatikan gerak perubahan pada kondisi realitas yang selalu dinamis.

¹³*Ibid*, hlm 579-580.

terdapat ruang-ruang sakral dan profan. Sakralitas itu terletak pada ayat-ayat al-Qur'an yang tidak menerima perubahan sedikitpun. Sedangkan ruang profan tersebut terletak pada kandungan ayat-ayat yang memberi isyarat adanya ruang gerak ijtihad.

Reformasi Metodologi

Implikasi dari adanya sifat kelenturan dalam Islam itulah kemudian membuat Syahrur berpikir ulang tentang teori batas. Syahrur menganggap bahwa ayat "*tilka hudūdullāh*" merupakan salah satu ayat inspiratif yang bisa dijadikan landasan metodologi dalam melihat hukum Islam. Menurutnya, ayat tersebut menjelaskan bahwa apa-apa yang ada dalam *umm al-kitāb* adalah ayat-ayat yang berisikan tentang batas-batas hukum. Bukan legal spesifik itu sendiri yang secara materiil terbatas. Lebih jauh dia berkata "*prinsip penetapan hukum islam yang benar adalah ijtihad dalam wilayah batasan-batasan hukum, baik yang maksimal, minimal, maupun kombinasi keduanya. Ijtihad dilakukan hingga menyentuh batas akhir dari teks ayat yang memuat hudud, bukan dengan menjadikan batas tersebut sebagai satu-satunya bentuk hukum*".²⁷ Oleh sebab itu dalam memandang fiqh, Syahrur menggunakan metode baru yang beliau gagas dari hasil telaahnya yaitu teori limit (*nadhoriyyatu al-hudūd*). Teori ini mengandaikan adanya unsur-unsur matematis dalam ranah hukum Islam. Hal itu wajar karena Syahrur secara keilmuan mempunyai background yang cukup kental dalam bidang teknik.

Dalam teori tersebut dia menyebutkan ada enam prinsip yang telah beliau aplikasikan dalam ayat-ayat *umm al-kitāb*. Keenam prinsip tersebut adalah²⁸ pertama, posisi batas minimal yaitu posisi

¹⁴*Ibid*, hlm 581.

¹⁵*Ibid*, hlm 582.

¹⁶Ja'far Dikk al-Bab, "al-Manhaj al-Lughowi fi al-Kitab" dalam pengantar buku *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah*, Hlm. 20-24.

dimana ruang ijtihad berada pada perluasan batas minimal. Misalnya, larangan untuk mengawini para perempuan yang disebut

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid*, hlm 25.

¹⁹ Muhammad Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah*, hlm 57.

²⁰ *Ibid*, hlm 51-54.

²¹ *Ibid*, hlm 73.

²² *Ibid*, hlm 445.

separo harta....”

Dalam ayat tersebut dijelaskan secara eksplisit bahwa porsi laki-laki dua kali lebih banyak dibandingkan porsi perempuan. Memang jika kita lihat secara tekstual, ayat tersebut menghendaki adanya pembagian yang lebih dominan pada pihak laki-laki. Namun dalam pandangan Syahrur, ayat tersebut justru menunjukkan adanya dialektika *hudūd*, yaitu batasan maksimum untuk anak laki-laki dan batasan minimum untuk anak perempuan. Dalam masalah ini, bagian wanita tidak boleh kurang dari 33,3 persen, demikian pula bagian laki-laki tidak boleh lebih dari 66,6 persen. Namun jika terjadi kondisi yang memungkinkan pembagian warisan dengan rasio 40 persen untuk perempuan dan 60 persen untuk laki-laki atau bahkan 50:50, hal tersebut tidaklah menyimpang. Sebab ijtihad tersebut masih berada dalam koridor diantara batas maksimal dan minimal. Namun yang pasti ijtihad tersebut harus disesuaikan dengan kondisi objektif dan tidak mengandung unsur-unsur manipulatif. Seperti ditegaskan oleh Syahrur bahwa “ijtihad dalam islam didasarkan atas bukti-bukti material yang terperinci dengan selalu mempertimbangkan kemaslahatan manusia dan menerapkan prinsip kemudahan bagi masyarakat, bukan atas dasar emosi atau pendapat seseorang.”²⁹

Keempat, posisi batas minimal dan maksimal bersamaan pada satu titik atau posisi lurus atau posisi penetapan hukum partikular. Posisi batas ini hanya berlaku dalam kasus zina, yaitu batas hukum maksimal yang sekaligus berposisi sebagai batas minimal berupa seratus kali cambukan. Sebagaimana dalam firman Allah QS. al-Nur: 2,

“Perempuan yang berzina dan laki-laki yang berzina, maka deralah tiap-tiap seorang dari keduanya seratus dali dera,

²³ *Ibid*, hlm 448-449.

dan janganlah belas kasihan kepada keduanya mencegah kamu untuk (menjalankan) agama Allah, jika kamu

²⁴Q.S. Al-Fātihah: 6.

²⁵Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āsirah*, hlm 580.

ada tiga aspek yang harus disadari oleh pembaca, yakni teks, historisitas teks, dan lokalitas pembaca. Ketiga unsur inilah yang membentuk metodenya yang dia namakan sebagai *double movement* (gerak ganda), yakni gerakan dari lokalitas pembaca menuju teks dan historisitas teks untuk menemukan *ideal moral* yang menjadi tujuan utama diberlakukannya hukum *legal formal*. Kemudian nilai tersebut dibawa kembali ke masa sekarang untuk digunakan sebagai acuan dalam penentuan hukum.³⁰ Inilah yang membedakannya dengan Syahrur yang lebih menggunakan aspek matematis dalam memahami fiqh.

Nilai plus dalam teori limat Syahrur adalah mampu menerobos kebekuan ijtihad yang selama ini terpaku dalam ketentuan legal formal yang telah diputuskan ulama' dahulu. Dalam pada itu, Syahrur juga tidak tejabak pada aspek legal formal, namun dia memberi ruang ijtihad dalam batas-batas teori limit. Ruang ijtihad itulah yang harus diperhatikan para ulama' dalam menetapkan sebuah hukum dengan memperhatikan kondisi objektif dan bukti-bukti material yang valid. Maka dari itu, syahrur dalam teori limitnya hanya menentukan sebuah prinsip dan metodologi baru dalam membentuk kebijakan Islam yang humanis.

Paradigma humanis inilah yang melatarbelakangi kacamata syahrur dalam membaca fiqh kontemporer. Dalam kasus lain misalnya, Syahrur memandang adanya *equality* dalam hak-hak bekerja, baik itu laki-laki maupun perempuan. Adanya anggapan bahwa fitrah perempuan adalah di rumah dengan mengurus anak dan rumah tangga merupakan anggapan yang terbentuk oleh sejarah. Pada masa Nabi, perempuan memang masih dipandang inferior dibanding laki-laki. Sebab dalam kehidupan kesukuan, kekuatan laki-lakilah yang lebih menentukan kehormatan kabilah.

²⁶Ibid, hlm 583.

²⁷Ibid, hlm 473.

Dalam al-Qur'an QS. an-Nahl: 58-59, disebutkan ketika bayi yang terlahir adalah perempuan maka wajah mereka merah padam.

²⁸Ibid, hlm 453-466.

dalam kasus salat jum'ah, dia hanya mengurai masalah dari segi kebahasaan. Oleh sebab itulah teori limit masih disanksikan dalam aplikasinya. Apakah teori tersebut *applicable* untuk semua ranah hukum-hukum fiqh. Memang dalam beberapa kasus, teori tersebut mampu menjawab dengan baik. Akan tetapi jika kita terpaku hanya pada paradigma matematis yang terdapat dalam teori tersebut, justru akan menyebabkan kekakuan metodologis. Sebab hukum tidak hanya mempunyai satu dimensi. Di dalamnya terdapat multi dimensi dan nilai-nilai yang tidak bisa dilihat dari aspek limitasi saja.

Selain itu, dalam teori limit juga terdapat kerancuan dalam penentuan ayat-ayat *hudūd*. Dalam uraiannya Syahrur tidak menjelaskan kriteria-kriteria yang dijadikan acuan sebagai penentu ayat *hudūd*. Sehingga penentuan *hudūd* dalam teks masih kabur. Sebagai contoh misalnya hukum minum *khamr*. Dalam bukunya Syahrur mengatakan bahwa meminum *khamr* (minuman yang memabukkan) adalah haram. Dan keharaman tersebut tidak mempunyai hukum batas. Karena ayat tentang *khamr* tersebut bukanlah ayat *hudūd*.³⁶ Di titik inilah terdapat kerancuan dalam memetakan konsep limitasi dalam *nash*. Padahal jika ditarik kedalam alur *hudūd*, persoalan *khamr* bisa masuk dalam logika matematis. Artinya perlu ada batasan-batasan pasti dalam *khamr*. Sebab bentuk-bentuk *khamr* seiring dengan perubahan zaman juga mengalami perubahan baik bentuk isi maupun fungsi dan madharatnya. Dengan adanya limitasi antara maksimal atau minimal justru dimungkinkan adanya penyelesaian dalam persoalan ini. Namun kembali lagi, Syahrur tidak mengatakan bahwa ayat *khamr* adalah ayat *hudūd*.

Disinilah letak kekaburan dalam penentuan ayat *hudūd* yang berada dalam ranah teks. Hal ini berbeda dengan penentuan *hudūd* yang berada dalam realitas sosial. Penentuan ini jauh lebih mudah

dalam pemetaannya. Sebab *hudūd* dibentuk oleh kesepakatan masyarakat atau konsensus atau pihak-pihak terkait. Dalam

²⁹Ibid, hlm 459.

Shiddiqi, *Nourouzzaman, Fiqh Indonesia Penggagas dan Gagasannya*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.

Sirry, A. Mun'im, *Sejarah Fiqh Islam; Sebuah Pengantar*, Surabaya: Risalah Gusti, 1995.

Sjadzali, Munawir, *Ijtihad Kemanusiaan*, Jakarta: Penerbit Paramadina, 1997.

Syahrur, Muhammad, Dr., *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āṣirah*, cet. 2, Damaskus: al-Ahali, 1990.

-----, *Metodologi Fiqh Islam Kontemporer*, terj. Sahiron Syamsuddin dan Burhanuddin, Yogyakarta: eLSAQ press, 2008.

-----, *Naḥwa Uṣul Jadidah Li al-Fiqh al-Islāmi Fiqh al-Mar'ah: al-Waṣiyah, al-Iraṣ, al-Qawāmah, at-Ta'adūdiyah, al-Hijab*, Damaskus: al-Ahali, 2000.

shul Jadidah Li al-Fiqh al-Islami Fiqh al-Mar'ah: al-Wasiyah, al-Irats, al-Qawamah, at-Ta'adudiyah, al-Hijab, Damaskus: al-Ahali, 2000.

Syarifuddin, Amir, *Uṣul Fiqh Jilid 1*, Jakarta: PT LOGOS Wacana Ilmu, 1997.

-----, *Meretas Kebekuan Ijtihad, Isu-Isu Penting Hukum Islam Kontemporer di Indonesia*, Jakarta: Ciputat Press, 2002.

³⁰Lihat Fazlur Rahman, *Metode dan Alternatif Neomodernisme Islam*, terj: Taufiq Adnan Amal, cet. 5, (Bandung: Penerbit Mizan, 1993), hlm. 18-20.

³¹Syahrur, *al-Kitāb wa al-Qur'ān; Qirā'ah Mu'āşirah*, hlm. 623.

³²*Ibid.*

³³*Ibid*, hlm. 624.

³⁴*Ibid*, hlm 625.

³⁵*Ibid*, hlm 623.

³⁶Ibid, hlm 476-477.

Etika Perdamaian
(Telaah Atas Pemikiran Maulana Wahiduddin Khan)

Luthfi Rahman*

Abstrak

Tulisan ini mencoba memaparkan diskursus perdamaian dalam perspektif etika Islam dengan mengkaji pemikiran tokoh. Maulana Wahiduddin Khan adalah tokoh yang menjadi objek kajian. Kehidupannya tidak lepas dari persinggungan konflik/kekerasan baik terhadap penjajah maupun konflik antar agama Hindu-Muslim di India. Bagaimana sebenarnya dia memandang dan mensikapi konflik/kekerasan tersebut dan usaha apa yang dia lakukan demi terwujudnya kondisi damai di negara tersebut. Penelitian ini merupakan jenis penelitian pustaka (library research) dan menggunakan metode content analysis yakni menganalisa data yang terkandung pada keseluruhan teks karya Maulana Wahiduddin Khan dengan memberlakukan interpretasi yang mengacu pada konteks historis situasional yang terdapat dalam data-data tersebut.

Kata Kunci: *Etika, Islam, Perdamaian, Maulana Wahiduddin Khan, Spiritualitas.*

Pendahuluan

Gagasan tentang perdamaian dalam Islam merupakan pemikiran yang sangat mendasar dan mendalam karena terkait dengan watak Islam. Bahkan hal tersebut merupakan pemikiran universal Islam mengenai alam, kehidupan dan manusia. Semua tatanan Islam bertitik tolak dari pemikiran tersebut. Semua

*Penulis adalah Alumnus Program Pascasarjana IAIN Walisongo dan Staf Pengajar di Walisongo Language Center (WLC) IAIN Walisongo Semarang

pengarahan dan penetapan hukum Islam dan juga syiar Islam terpadu dengan pemikiran yang bersifat universal tersebut.

Aktivis perdamaian juga dalam sejarahnya telah turut berjuang melawan diskriminasi ras dan etnis. Kontribusi penting kajian perdamaian adalah penekanan pada analisis struktural konflik sebagai sesuatu cara mengidentifikasi sebab-sebab yang mendasari ketimpangan sosial dan diskriminasi di dalam masyarakat. Keadilan dan kedamaian dilihat sebagai konsep yang saling berhubungan, karena itu advokasi terhadap keadilan pada dasarnya melibatkan advokasi terhadap kedamaian.¹

Mempersoalkan Islam dan perdamaian, berarti menunjukkan akan adanya kebutuhan untuk terus menerus mempertimbangkan dan meninjau kembali pemahaman dan penerapan Islam di berbagai periode sejarah, terutama sebagai cara untuk memahami ketahanan individual dan kolektif komunitas-komunitas Muslim.

Edward Said sebagaimana dikutip Nimer menyatakan bahwa:

“Bagi kaum Muslim maupun non-Muslim, Islam adalah fakta obyektif sekaligus subyektif, karena orang menciptakan fakta tersebut dalam keyakinan, masyarakat, sejarah, dan tradisi mereka, atau dalam kasus pihak luar yang non-Muslim, karena mereka dalam pengertian tertentu, harus memperbaiki, melambangkan dan menerapkan, identitas yang dianggap berlawanan dengan mereka secara individual atau kolektif”.²

Demikian pula pemahaman yang baik dan komprehensif mengenai sumber ajaran Islam akan mengantarkan kepada kehidupan yang damai dalam bingkai masyarakat yang majemuk. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh Abdul Aziz Sachedina yang dikutip oleh Nimer bahwa jika kaum Muslim disadarkan akan

¹Mohammed Abu Nimer, *Nir-kekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktik*, terjemahan dari karya yang berjudul “*Non-violence and Peace Building in Islam: Theory and Practice*”, (Terj. M. Irsyad Rhafsadi dan Khoiril Azhar), (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2010), hlm. 16

²*Ibid.*, hlm. 40

pentingnya ajaran-ajaran al-Qur'an tentang pluralisme kebudayaan dan keagamaan sebagai prinsip yang ditahbiskan Tuhan untuk hidup berdampingan secara damai di antara golongan-golongan manusia, maka mereka pasti akan menolak kekerasan dalam menentang pemerintahan mereka yang represif dan tidak efisien.³

Coady sebagaimana mengutip pendapat Augustinus menyatakan bahwa perdamaian adalah apa saja yang dirindukan oleh setiap orang, bahkan oleh setiap makhluk. Manusia dapat memperoleh perdamaian berupa kebahagiaan lahir dan batin melalui hidup bermoral. Tatanan kodrati, tatanan manusiawi dan tatanan ilahi merupakan struktur hakiki yang menentukan kemungkinan untuk memperoleh perdamaian. Tatanan itu tersusun secara hirarkis, susunan hirarkis itu mencerminkan nilai-nilai sebagaimana dikehendaki oleh Tuhan. Semakin manusia hidup sesuai dengan hirarki nilai-nilai itu, semakin ia akan menikmati perdamaian dan kebahagiaan.⁴

Hal di atas sesuai dengan pandangan Hasan Hanafi yang menyatakan bahwa perdamaian harus dimulai dari perdamaian jiwa (internal). Ketika rasa damai di jiwa diimplementasikan, maka perdamaian di dunia terjadi secara alamiah (perdamaian eksternal). Perdamaian jiwa tersebut diperoleh dengan adanya persetujuan antara individu, masyarakat, bangsa untuk melaksanakan perintah Tuhan dan perwujudan dari perdamaian universal.⁵

Suasana damai diperlukan oleh manusia dalam rangka mewujudkan aktualisasi nilai-nilai kemanusiaan. Oleh karena itu, manusia selalu berupaya untuk mewujudkan perdamaian. Walaupun damai merupakan dambaan setiap orang, namun dalam

³*Ibid.*, hlm. 41

⁴C.A.J. Coady, *Morality and Political Violence*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2008), hlm. 264-265

⁵Hanafi, Hassan, “Persiapan Masyarakat Dunia untuk Hidup secara Damai”, dalam Asghar Ali Engineer (et.al), *Islam dan Perdamaian Global*, (Yogyakarta: Madyan Press, 2002) hlm. 58-61

perjalanan sejarahnya manusia kerap kali diliputi oleh suasana sebaliknya. Anehnya suasana itupun dipicu oleh manusia karena kepentingan dan tujuan yang berbeda.⁶

Berbicara mengenai diskursus perdamaian yang membumi, maka diperlukan telaah mengenai seorang figur/praktisi dalam bidang tersebut. Hal ini dimaksudkan untuk mengetahui konsep pemikiran sosok tersebut kemudian diarahkan pada proses aplikasinya.

Oleh karenanya, penulis akan mencoba memaparkan diskursus perdamaian dalam perspektif etika Islam dengan mengkaji pemikiran tokoh. Maulana Wahiduddin Khan adalah tokoh yang menjadi objek kajian. Kehidupannya tidak lepas dari persinggungan konflik/kekerasan baik terhadap penjajah maupun konflik antar agama Hindu-Muslim di India. Bagaimana sebenarnya dia memandang dan mensikapi konflik/kekerasan tersebut dan usaha apa yang dia lakukan demi terwujudnya kondisi damai di negara tersebut.

Penelitian ini merupakan jenis penelitian pustaka (*library research*). Peneliti menganalisa data yang telah terkumpul menggunakan metode *content analysis*⁷ yakni menganalisa data yang terkandung pada keseluruhan teks karya Maulana Wahiduddin Khan dengan memberlakukan interpretasi yang mengacu pada konteks historis situasional yang terdapat dalam data-data tersebut. Namun, sebelumnya akan dijelaskan terlebih dahulu mengenai beberapa konsep etika Islam dan perdamaian sebagai acuan teoritis yang berfungsi sebagai kerangka berfikir guna membaca pemikiran Khan dalam perkembangan diskursus perdamaian.

⁶Hermansyah (ed.), *Damai Antara Cita dan Fakta*, (Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2009), hlm. 3

⁷*Content analysis* dalam penelitian ini juga dilakukan dengan mengidentifikasi, mensimplifikasi dan menilai data-data dengan menggunakan landasan etika Islam sebagai kerangka berfikir. Metode ini mensyaratkan tiga hal: obyektifitas, pendekatan sistematis dan generalisasi. Lihat dalam Noeng Muhajir, *Metode Penelitian Ilmiah*, (Jakarta: Rajawali Press, 1996), hlm. 47-48

Etika, Islam dan Perdamaian

Haidar Bagir menyatakan bahwa etika dalam filsafat Islam memiliki ciri-ciri sebagai berikut: pertama, Islam berpihak pada teori tentang etika yang bersifat fitri. Artinya, semua manusia pada hakikatnya, baik itu Muslim ataupun bukan, memiliki pengetahuan fitri tentang baik dan buruk. Kedua, moralitas dalam Islam didasarkan kepada keadilan, yakni menempatkan segala sesuatu pada porsinya. Tanpa merelatifkan etika itu sendiri, nilai suatu perbuatan diyakini bersifat relatif terhadap konteks dan tujuan perbuatan itu sendiri. Ketiga, tindakan etis itu sekaligus dipercayai pada puncaknya akan menghasilkan kebahagiaan bagi pelakunya. Keempat, tindakan etis itu bersifat rasional.⁸

Sementara itu, menurut Abdul Fattah Abdullah Barakah, sebagaimana yang dikutip oleh Muchlis Hanafi dkk., menyatakan bahwa penentuan baik dan buruk di dalam Islam berdasarkan etika subjektif dan etika objektif sekaligus. Artinya, penentuan baik dan buruk didasarkan pada wahyu Tuhan (al-Qur'an dan as-Sunnah) dan, pada waktu yang sama, akal budi manusia pun memiliki kapasitas untuk mengetahui baik-buruk serta membedakannya. Zina, misalnya, adalah perbuatan buruk, karena Allah menyatakan dalam al-Qur'an bahwa zina itu perbuatan keji (QS. 17: 32). Namun, pada waktu yang sama, baik sesudah maupun sebelum al-Qur'an diturunkan, akal budi manusia pun mengakui bahwa zina adalah perbuatan keji. Berdasarkan penjelasan tersebut, dapat dipahami bahwa etika Islam pada hakikatnya bersifat teoantroposentris. Yakni harmonisasi nilai-nilai etis yang bersumber dari wahyu Tuhan sebagai titik tolak bergerak (keimanan) dengan nilai-nilai yang berasal dari akal budi manusia yang tujuan akhirnya adalah

⁸Haidar Bagir, "Etika "Barat", Etika Islam", dalam Amin Abdullah, *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm.18-20

kesejahteraan dan kebahagiaan untuk semua makhluk hidup.⁹

Setelah memahami secara garis besar etika Islam, maka sepatutnya menjadikan etika Islam sebagai prinsip universal dalam kehidupan sosial yang beragam sebagaimana Tuhan mengisyaratkan hal ini (QS. 49: 13). Dengan menempatkan etika sebagai prinsip universal, maka secara perlahan-lahan akan ditemukan titik temu atau kalimatun sawā' dari agama-agama yang secara esensial mengajarkan kebaikan, kasih sayang, kejujuran, keadilan, kedamaian, serta pembebasan terhadap diskriminasi dan kezaliman. Perbedaan agama sekarang bukan lagi menjadi penghalang bagi seseorang untuk mempraktekkan nilai-nilai tersebut.¹⁰

Bertolak dari keterangan di atas, apapun nama agamanya, semua menyatakan bahwa perdamaian dan kasih-sayang merupakan bagian dari etika religius yang universal. Etika yang tetap perlu dipraktekkan dalam kehidupan sosial guna mencapai tatanan kehidupan yang lebih baik dan akhirnya tujuan-tujuan dalam beragama menjadi lebih manusiawi dan realistis.

Pertautan etika dengan misi perdamaian Islam sangatlah erat hubungannya. Hal ini antara lain terdapat dalam ayat QS. 8: 61 " Dan jika mereka (musuh) condong ke perdamaian, maka condonglah kepadanya dan bertawakkal kepada Allah". Ayat ini turun ketika hubungan antar kelompok didasarkan pada prinsip konflik. Perdamaian di antara kelompok-kelompok sosial/suku pada waktu itu hanya terjadi jika ada perjanjian (*'ahd*) di antara mereka. Namun, kini hubungan antar kelompok dan/negara didasarkan pada prinsip perdamaian. Sehingga nilai perdamaian ini dijadikan sebagai nilai

⁹Muchlis M. Hanafi, dkk, *Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik: Tafsir al-Qur'an Tematik*, (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2009), hlm. 14-15

¹⁰Zuly Qodir, "Etika Islam: Suatu Pengantar", dalam Elga Sarapung dkk, *Sejarah, Teologi, dan Etika Agama-Agama*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), hlm. 278-279

dasar/etika dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara.¹¹

Kualitas kepasrahan seorang Muslim yang bersumber dari makna Islam¹² harus menjelma dalam realitas kehidupannya. Kualitas kepasrahan tersebut harus diukur dari kenyataan sejauhmana kehidupan seorang Muslim mampu memberikan dan menjamin kedamaian bagi keberlangsungan kehidupan umat manusia. Kedamaian merupakan suasana nyaman yang bebas dari gangguan pihak lain, bebas dari permusuhan, kebencian, dendam dan segala perilaku yang menyusahkan orang lain.

Tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur'an dan tidak ada satu Hadits pun yang mengobarkan semangat kebencian, permusuhan, pertentangan atau segala bentuk perilaku negatif, represif yang mengancam stabilitas dan kualitas perdamaian dalam kehidupan. Islam datang dengan prinsip kasih sayang (*maḥabbah*), kebersamaan (*ijtimā'iyah*), persamaan (*musawwah*), toleransi (*tasāmuh*), keadilan (*'adālah*), dan persaudaraan (*ukhuwwah*), serta menghargai perbedaan.¹³

Di samping hal di atas, mempertautkan perdamaian dengan etika Islam, sesungguhnya ada titik temu antara makna yang terkandung dalam perdamaian serta hakikat dasar dari etika Islam itu sendiri. Pada dasarnya hakikat dari etika Islam berkisar pada konsep tauhid (*the concept of unity*). Persatuan adalah bagian yang tidak terpisahkan dari konsep monoteisme Islam. Menurut konsep ini, kehidupan berasal dari kesatuan eksistensi yang pada dasarnya adalah manifestasi dari kesatuan Tuhan. Artikulasi Islam *lā ilā ha*

¹¹Budhy-Munawar Rahman, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, (Jakarta: LSAF, 2010), hlm. 480

¹²Islam mempunyai akar bahasa yang menyimpan makna perdamaian, keselamatan, kemaslahatan dan keadilan. Islam merupakan metamorfosa dari akar kata tiga huruf (*tsulatsi*) yakni *salima-yaslamu-salāman* yang berarti selamat dan damai. Sedangkan Islam sendiri dari kata empat huruf (*rubā'i*) yaitu *aslama-yuslimu-islāman*, yang bermakna mendamaikan dan menyelamatkan lihat dalam Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif Pluralis*, (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 180

¹³Budhy-Munawar Rahman, *Op.Cit.*, hlm. 481

illa allāh "tidak ada Tuhan selain Allah," adalah pernyataan dari konsep kesatuan yang menjadi dasar bagi semua keyakinan, hukum alam serta sosial dan kehidupan itu sendiri. Semua ciptaan berakhir dan harus berkumpul di dalam kuasa Sang Pencipta. Secara sederhana, hal ini berarti mengarahkan manusia untuk hidup dengan prinsip-prinsip yang melibatkan apresiasi terhadap keadilan, kesetaraan semua makhluk dan toleransi dari semua dalam rangka untuk mencari keridlaan Sang Pencipta.¹⁴

Sedangkan dalam diskursus perdamaian itu sendiri, Johan Galtung mendefinisikan perdamaian sebagai ketiadaan/tereduksinya segala jenis kekerasan. Definisi ini mengindikasikan adanya orientasi kekerasan. Jadi untuk mengetahui perdamaian harus diketahui makna kekerasan.¹⁵

Konflik dan kekerasan merupakan antitesis dari perdamaian. Konflik, sebagaimana perdamaian, adalah sebuah relasi antara satu kelompok atau lebih. Sebuah relasi yang muncul dari adanya kontradiksi (*contradiction*) antara sikap (*attitude*) dan perilaku (*behaviour*). Galtung menyebutnya dengan istilah segitiga konflik.¹⁶

Pengertian mengenai konflik secara sederhana diungkapkan oleh Pruitt dan Rubin bahwa konflik adalah perbedaan kepentingan (*perceived divergence of interest*), atau suatu kepercayaan bahwa aspirasi-aspirasi pihak yang berkonflik tidak dapat dicapai secara simultan.¹⁷

¹⁴K. A. Hakim, *Islamic Ideology: The Fundamental Beliefs and Principles of Islam and Their Application to Practical Life*, (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1951), hlm. 130

¹⁵Johan Galtung, *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization* (terj. Asnawi dan Safruddin), (Surabaya: Pustaka Eureka, 2003), hlm. 1

¹⁶Johan Galtung, *op.cit.*, hlm. 161

¹⁷Pengertian tersebut senada dengan ungkapan Harold Ross yang menyatakan bahwa: "Conflict occurs when parties disagree about the distribution of material or symbolic resources and act because of the incompatibility of goals or a perceived divergence of interests. Both behavioral and perceptual elements of conflict are important. Considering behaviors alone ignores the motivations underlying an action, while asking only about perceptions fails to distinguish among situations in which similar perceptions lead to sharply divergent behaviors."

Lihat dalam Harold Ross, *The Culture Of Conflict*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), hlm. 3

Kontradiksi dalam suatu kondisi konflik yang bermula dari adanya ketidakcocokan tujuan/kepentingan¹⁸ yang dirasakan oleh pihak-pihak yang bertikai.¹⁹ Sedangkan, kekerasan dalam bentuk apapun merupakan segala bentuk aksi baik secara fisik, psikis, verbal, atau struktural yang menyebabkan kerugian atau kerusakan pada seseorang, makhluk hidup lain, lingkungan, atau hak property orang lain. Watak kekerasan adalah selalu destruktif dan menjadi pemicu konflik-konflik selanjutnya. Kekerasan memberikan dampak negatif pada siapa saja yang terlibat di dalamnya. Secara umum, dampak negatif atau kerugian yang diterima oleh mereka dari tindak kekerasan adalah: (i) kerugian fisik; (ii) kerugian psikis; dan (iii) kerugian moral/spiritual.²⁰

¹⁸Interest/kepentingan oleh sebagian orang diistilahkan baik sebagai *values*/nilai-nilai maupun *needs*/kebutuhan-kebutuhan. Kepentingan adalah perasaan mengenai apa yang sesungguhnya ia inginkan. Perasaan itu cenderung bersifat sentral dalam pikiran dan tindakan orang yang membentuk inti dari banyak sikap, tujuan dan niatnya. Lihat dalam Dean G. Pruitt, dan Jeffrey Z. Rubin, *Teori Konflik Sosial*, (terj. Helly P. Soetjipto dan Sri Mulyantini Soetjipto), (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 25

Ada beberapa dimensi yang dapat digunakan untuk mendeskripsikan kepentingan. Kepentingan bersifat universal (seperti kebutuhan rasa aman, identitas, restu sosial (*social approval*), kebahagiaan, kejelasan tentang dunianya, dan beberapa harkat kemanusiaan yang bersifat fisik). Beberapa kepentingan lain bersifat spesifik bagi pelaku-pelaku tertentu. Beberapa kepentingan bersifat lebih penting (memiliki prioritas yang lebih tinggi) daripada yang lain, dan tingkat prioritas tersebut berbeda pada masing-masing orang. *Ibid.*, hlm. 22

Sebelum kepentingan suatu pihak dapat bertentangan dengan kepentingan pihak lain, kepentingan-kepentingan tersebut harus diterjemahkan ke dalam suatu aspirasi yang di dalamnya terkandung berbagai tujuan dan standar. Tujuan adalah akhir yang tepat dari arah yang diperjuangkan oleh seseorang. Seperti halnya tujuan untuk memperoleh upah sebesar 200.000 atau tujuan untuk mencapai tingkat menengah dalam sebuah profesi. Sedangkan standar adalah tingkat pencapaian minimal yang bila lebih rendah daripadanya orang akan menganggapnya tidak memadai; misalnya upah minimum sebesar 400.000. aspirasi-aspirasi ini harus dianggap tidak sesuai dengan aspirasi pihak lain. Jadi, suatu pihak harus mempersepsi bahwa pemuasan aspirasinya sendiri menghalangi pemuasan aspirasi pihak lain dan begitu pula sebaliknya. Semakin besar ketidaksesuaian ini, semakin besar pula perbedaan kepentingan itu akan dipersepsi. *Ibid.*, hlm. 22

¹⁹Mitchell, sebagaimana yang dikutip oleh Ramsbotham, menyatakan bahwa konflik bermula dari adanya ketidakcocokan antara nilai sosial dan struktur sosial. Lihat dalam Oliver Ramsbotham, (et.al), *Contemporary Conflict Resolution: the Prevention, Management, and Transformation of Deadly Conflicts*, (UK: Polity Press, 2005), hlm. 9

²⁰H.B. Danesh, (et.al), *Education for Peace: Integrative Curriculum Series*, Vol. I, (the United States: International Education for Peace Institute, 2007), hlm. 92-94

Terdapat beberapa klasifikasi mengenai pola hubungan antara *treatment* untuk menciptakan perdamaian dalam menghadapi kekerasan dan konflik:

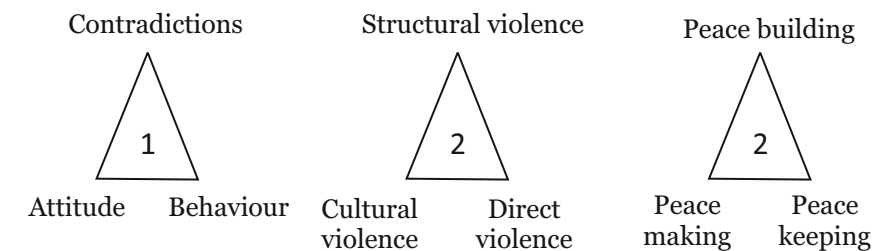
1. *Peace keeping* (menjaga perdamaian): ini merupakan respon yang dilakukan terhadap bentuk kekerasan langsung (*direct violence*). Caranya dengan mengendalikan para aktor sehingga mereka berhenti menghancurkan benda-benda maupun membunuh orang (*by changing conflict behaviour*).
2. *Peace building* (membangun perdamaian): merupakan tipe untuk merespon kekerasan struktural (*structural violence*). Model ini dilakukan dengan mengatasi kontradiksi di akar formasi konflik dan menghilangkan kontradiksi struktural dan ketidakadilan (*by removing structural contradictions and injustices*) seperti halnya menanggulangi kemiskinan yang menyebabkan banyaknya kematian.
3. *Peace making* (menciptakan perdamaian): adalah respon terhadap kekerasan kultural (*cultural violence*) yang dilakukan dengan melibatkan aktor dalam formasi baru dengan mengubah sikap dan asumsi mereka (*by changing attitudes*).²¹ Sehingga berdasarkan pola seperti ini, resolusi konflik tidak hanya berorientasi pada usaha mengurangi

²¹Galtung mendefinisikan perdamaian negatif (*negative peace*) sebagai situasi absennya berbagai bentuk kekerasan lainnya. Definisi ini memang sederhana dan mudah difahami, namun melihat realitas yang ada, banyak masyarakat tetap mengalami penderitaan akibat kekerasan yang tidak nampak dan ketidakadilan. Melihat kenyataan ini, maka terjadilah perluasan definisi perdamaian dan muncullah definisi perdamaian positif (*positive peace*). Definisi perdamaian positif adalah absennya kekerasan struktural atau terciptanya keadilan sosial serta terbentuknya suasana yang harmoni dan damai. Johan Galtung, Op.Cit., hlm. 16

Sedangkan Robert B. Baowollo menyebut istilah *passive peace* untuk perdamaian yang dimaknai sebagai sebuah situasi tanpa kekerasan. Sedangkan untuk perdamaian yang dimaknai sebagai situasi damai dengan relasi sosial yang dinamis, harmoni, humanis, dan beradab disebut dengan *active peace*. Ia mengatakan “*si vis pacem, para humaniorem solitudinem* (jika engkau menghendaki perdamaian, siapkanlah suasana damai sejati dengan cara-cara yang lebih manusiawi)”. Lihat dalam Robert B Baowollo, “*Si Vis Pacem, Para Dialogum: Ziarah Bersama Agama-Agama Abrahamik Mencari Akar Kebersamaan*”, dalam Franz Magnis-Suseno dkk, *Menggugat Tanggung Jawab Agama-Agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia*, (Yogyakarta: Kanisius, 2010) hlm. 13-15

tindak kekerasan saja, akan tetapi juga adanya ikhtiar untuk mewujudkan rasa tentram, harmoni, dan damai dalam realita kehidupan sosial.

Uraian yang dijelaskan oleh Danesh mengenai tipologi dalam menghadapi konflik terangkum tiga poin tersebut boleh jadi berupa melawan konflik/kekerasan itu sendiri, melawan kekerasan dengan nirkekerasan dan mencegah kekerasan sebagaimana selaras dengan gambaran Ramsbotham tentang tipologi konflik/kekerasan tersebut menurut wataknya. Apa yang dijelaskan Galtung tentang konflik/kekerasan sebagai antitesa perdamaian juga secara jelas direpresentasikan oleh segitiga 3 yang tidak lain sebagai *treatment* untuk masing-masing konflik/kekerasan tersebut.



Gambar segitiga 1 di atas merupakan pola hubungan konflik/kekerasan yang terdiri dari beberapa kontradiksi, sikap dan perilaku.²² Kemudian gambar segitiga 2 merupakan segitiga yang menggambarkan tipe konflik/kekerasan berdasarkan wataknya di mana kontradiksi mengejawantah dalam bentuk *structural violence*. Sikap terbentuk menjadi *cultural violence* sementara tingkah laku mewujud menjadi *direct violence*. Segitiga 3 merupakan pola *treatment* bagi masing-masing kekerasan.

Berkenaan dengan hal itu pula, menurut HB. Danesh ada lima upaya dalam upaya menghadapi tindak kekerasan/konflik sebagai berikut:

²²Konflik dan kekerasan merupakan antitesis dari perdamaian. Konflik, sebagaimana perdamaian, adalah sebuah relasi antara satu kelompok atau lebih. Sebuah relasi yang muncul dari adanya kontradiksi (*contradiction*) antara sikap (*attitude*) dan perilaku (*behaviour*).

1. Bersikap mengabaikan (*ignore the violence*). Sikap ini biasa terjadi jika seseorang tidak secara langsung terlibat dalam konflik tersebut.
2. Memahami konflik itu sendiri (*rationalize the violence*). Sikap ini berusaha merasionalkan atau memahami setiap konflik yang terjadi berdasarkan pada teori-teori atau ideologi tertentu. Meskipun cara ini dapat diterima, namun mungkin cara ini adalah yang paling berbahaya, karena cara ini berusaha menghakimi sebuah konflik dan tidak dapat akan tahan lama.
3. Melawan konflik itu sendiri (*react violently ourselves*). Artinya konflik dilawan dengan konflik. Namun, disayangkan cara ini masih terjadi pada masa sekarang. Sehingga konflik tidak pernah usai.
4. Melawan konflik dengan nir-kekerasan (*react non-violently*). Hal ini seperti apa yang dilakukan oleh Mahatma Ghandi dan Martin Luther King.
5. Mencegah konflik/kekerasan. Cara ini merupakan cara yang efektif untuk mencegah konflik agar tidak berkelanjutan. Agenda utama dalam model ini adalah mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan dalam bentuk menciptakan kesatuan antar mereka yang terlibat konflik dalam bingkai konsensus bersama.²³

Karena watak konflik yang intrinsik dan tidak mungkin dihindarkan dalam perubahan sosial, maka usaha untuk menghadapi konflik tetap terus dilakukan agar terwujud sebuah kondisi yang damai dan tenang bagi kehidupan umat manusia. Sebuah kondisi yang dapat terwujud manakala sebuah konflik dapat ditransformasikan secara kreatif tanpa adanya kekerasan.

²³H.B. Danesh, (et.al), *Op.Cit.*, hlm. 100-102

Maulana Wahiduddin Khan dan India

Maulana Wahiduddin Khan lahir di Azamgarh pada tahun 1925. Setelah kematian ayahnya, Fariduddin Khan, pada usia dini tepatnya pada tahun 1929.²⁴ Dia dibesarkan oleh ibunya, Zaibunnisa Khatoon dan pamannya seorang sufi bernama Abdul Hamid Khan yang kemudian memfasilitasi pendidikannya. Karena keluarganya terlibat dalam perjuangan kemerdekaan India sejak awal, maka dia ikut terlibat dan menjadi seorang nasionalis yang sangat muda serta setia dengan nilai-nilai yang diajarkan Mahatma Gandhi²⁵ pada periode sebelum India memperoleh

²⁴Dia berkomentar bahwa menjadi seorang anak yatim di usia dini telah mengajarnya untuk mencapai keberhasilan dalam hidup. Oleh karenanya dia berpesan bagi siapapun yang mengalami nasib yang sama bahwa situasi seperti itu hendaknya dijadikan sebagai tantangan dan bukan sebagai masalah yang nantinya akan menjadi hal pengawal tindakan yang berorientasi hasil dan perbuatan positif. Keberhasilannya dalam hidup adalah sebagian besar disebabkan oleh penerapan prinsip ini dan prinsip positif lainnya yang telah ia berasal dari kitab suci Islam (*Islamic scriptures*) Lihat dalam Maulana Wahiduddin Khan, *The Ideology of Peace*, (New Delhi: Goodword Books, 2010), hlm. 122

²⁵Gandhi lahir pada 2 Oktober 1869 di negara bagian Gujarat di India. Beberapa dari anggota keluarganya bekerja pada pihak pemerintah. Saat remaja, Gandhi pindah ke Inggris untuk mempelajari hukum. Setelah dia menjadi pengacara, dia pergi ke Afrika Selatan, sebuah koloni Inggris, di mana dia mengalami diskriminasi ras yang dinamakan apartheid. Dia kemudian memutuskan untuk menjadi seorang aktivis politik agar dapat mengubah hukum-hukum yang diskriminatif tersebut. Gandhi pun membentuk sebuah gerakan non-kekerasan. Ketika kembali ke India, dia membantu dalam proses kemerdekaan India dari jajahan Inggris; hal ini memberikan inspirasi bagi rakyat di koloni-koloni lainnya agar berjuang mendapatkan kemerdekaannya dan memecah Kemaharajaan Britania untuk kemudian membentuk Persemakmuran.

Rakyat dari agama dan suku yang berbeda yang hidup di India kala itu yakin bahwa India perlu dipecah menjadi beberapa negara agar kelompok yang berbeda dapat mempunyai negara mereka sendiri. Banyak yang ingin agar para pemeluk agama Hindu dan Islam mempunyai negara sendiri. Gandhi adalah seorang Hindu namun dia menyukai pemikiran-pemikiran dari agama-agama lain termasuk Islam dan Kristen. Dia percaya bahwa manusia dari segala agama harus mempunyai hak yang sama dan hidup bersama secara damai di dalam satu negara. Pada 1947, India menjadi merdeka dan pecah menjadi dua negara, India dan Pakistan. Hal ini tidak disetujui Gandhi.

Prinsip Gandhi, satyagraha, sering diterjemahkan sebagai "jalan yang benar" atau "jalan menuju kebenaran", telah menginspirasi berbagai generasi aktivis-aktivis demokrasi dan anti-rasisme seperti Martin Luther King, Jr. dan Nelson Mandela. Gandhi sering mengatakan kalau nilai-nilai ajarannya sangat sederhana, yang berdasarkan kepercayaan Hindu tradisional: kebenaran (satya), dan non-kekerasan (ahimsa).

Pada 30 Januari 1948, Gandhi dibunuh seorang lelaki Hindu yang marah kepada Gandhi karena ia terlalu memihak kepada Muslim. Lihat dalam Masykurudin Hafidz, *Mahatma Gandhi: Dari Satyagraha Menuju Negara Kesejahteraan*, (Bandung: Penerbit Nusamedia, 2006), hlm.2-3

kemerdekaan 1947. Sampai sekarang pun dia tetap seorang Gandhian.

Khan melibatkan diri dalam isu mengenai perdamaian pada tahun 1950 baik secara langsung maupun tidak langsung. Keterlibatannya tersebut mengantarkan pada sejumlah konferensi baik berskala nasional maupun internasional.²⁶

Keterlibatannya dalam diskursus perdamaian tidak bisa dilepaskan dari *setting* sosial politik yang ada di India. Khan hidup di masa India penuh dengan gejolak konflik. Konflik tersebut bernuansa agama dan komunal yakni antara Hindu dan Islam yang berlangsung sangat panjang dari mulai pasca kemerdekaan India (1857) hingga tahun 1992.²⁷

Gerakan Peace-Making Khan

CPS (*Center for Peace and Spirituality*)/Pusat Perdamaian dan Spiritualitas, seperti terlihat dari namanya, adalah sebuah organisasi, yang bertujuan untuk mempromosikan dan memperkuat budaya perdamaian melalui pikiran berbasis spiritualitas. CPS Internasional bersifat non-profit dan non-politik dalam mempromosikan perdamaian dan spiritualitas melalui upaya antar-iman. Inspirasi yang diperoleh CPS Internasional adalah berasal dari al-Quran dan as-Sunnah Nabi Muhammad saw. Lembaga ini berupaya untuk berbagi prinsip-prinsip spiritual Islam kepada dunia berdasarkan nilai-nilai perdamaian, toleransi dan ko-eksistensi.²⁸

Tujuan dari CPS adalah untuk menggerakkan revolusi intelektual dalam diri individu-individu dan mengungkapkan

²⁶Maulana Wahiduddin Khan, *The Ideology*, hlm. 121

²⁷Mengenai kemelut konflik di India baca selengkapnya dalam Dhuroruddin Mashad, *Agama Dalam Kemelut Politik: Dilema Sekularisme India*, (Jakarta: PT. Pustaka Cidesindo 1999), hlm. 42-49 dan juga dalam Edward Mortimer, *Faith and Power: The Politics of Islam*, (New York: Random House, 1982), hlm. 173-178

²⁸www.cpsglobal.org diunduh pada tanggal 2 November 2011 pukul 15.25 wib

kepribadian sejati dan positif yang mereka miliki sehingga mereka menjadi anggota-anggota masyarakat yang damai sebagai modal utama terwujudnya masyarakat yang harmonis meski dalam kemajemukan ras, etnis dan budaya.

Pusat ini didirikan pada Januari 2001 oleh Maulana Wahiduddin Khan. Menurut dia, perdamaian dan spiritualitas, pada kenyataannya merupakan dua aspek dari satu kebenaran. Berpikir positif pada tingkat individual disebut spiritualitas; saat pikiran positif mencapai tingkat kolektif dalam masyarakat, hal itu akan berujung pada terwujudnya perdamaian.²⁹

Untuk menyebarkan pesan perdamaian dan spiritualitas terhadap orang-orang maka harus dilakukan melalui: pertama, melalui tingkat kolektif dan kedua melalui tingkat individu. Kebanyakan juru damai lebih memilih untuk menangani orang secara massal. Berbeda dengan Maulana Wahiduddin Khan yang lebih memilih untuk berinteraksi dengan orang-orang di tingkat individu. Menurut dia, mengatasi kerumunan tidak menghasilkan apapun dalam jangka panjang bagi kelompok dalam jumlah besar, karena bagaimanapun melalui penyampaian pesan damai secara massal, pikiran individu tidak pernah ditangani dengan benar. Oleh karena itu individu (sebagai blok bangunan masyarakat) tidak mungkin berubah.³⁰

Maulana memberikan pesan perdamaian melalui perorangan dengan tujuan melakukan *re-engineering* (penataan kembali) pikiran mereka, untuk menumbuhkan revolusi rohani di dalamnya, yang akan merubah pikiran mereka menjadi positif dan cinta damai, makhluk spiritual. Melalui beberapa upaya (mencakup beberapa dekade) Maulana telah menciptakan sebuah tim dari individu-

²⁹*Ibid.*

³⁰Maulana Wahiduddin Khan, *Spirituality in Islam*, (New Delhi: Goodword Books, 2010), hlm. 15

individu yang telah direkondisi secara spiritual, dengan menggunakan rumus sederhana: *Change yourself – by living a God-oriented life – and you will be able to change the whole world.* (ubahlah diri anda sendiri - dengan kehidupan yang berorientasi Allah - dan anda akan dapat mengubah seluruh dunia).

CPS ini merupakan gerakan *peace maker*. *Peace making* (menciptakan perdamaian): adalah respon terhadap kekerasan kultural (*cultural violence*) yang dilakukan dengan melibatkan aktor dalam formasi baru dengan mengubah sikap maupun mental serta asumsi mereka (*by changing attitudes*). Sehingga berdasarkan pola seperti ini, resolusi konflik tidak hanya berorientasi pada usaha mengurangi tindak kekerasan saja, akan tetapi juga adanya ikhtiar untuk mewujudkan rasa tentram, harmoni, dan damai dalam realita kehidupan sosial.³¹

Etika Perdamaian Khan

Etika perdamaian Wahiduddin Khan tidak lepas dari setting sosial, pendidikan dan keluarga di mana dia hidup. Kondisi sosial masyarakat yang cenderung rawan terjadi konflik/kekerasan membuatnya berfikir bagaimana akar konflik/kekerasan dapat dibendung. Berkaitan erat dengan pendidikannya, Khan berusaha untuk meramu justifikasi agama dan pemikiran filosofisnya tentang alam (universe) untuk dijadikan landasan dalam menciptakan perdamaian dalam masyarakatnya. Peran keluarga juga tidak bisa dinafikan dalam mempengaruhi pola pikirnya yang cenderung ke arah spiritual karena dia dididik oleh seorang paman yang ahli sufi. Sejauh pembacaan penulis, etika perdamaian Maulana Wahiduddin Khan adalah sebagai berikut:

1. *Tauhid* Sebagai Dasar Perdamaian

Menurut Wahiduddin Khan, perdamaian didasarkan atas

³¹Oliver Ramsbotham, *Op.Cit.*, hlm. 10

konsep *tauhid* (*the concept of unity*). Ini merupakan landasan teologis dan filosofis bagi terwujudnya perdamaian. Konsep ini tidak hanya menekankan keesaan Tuhan, tetapi juga posisi sentral Allah sebagai pencipta dan penopang umat manusia dan alam semesta. Islam melihat semua manusia sebagai makhluk Tuhan Maha Kuasa. Konsep ini mengantarkan pada kesadaran dan pemahaman bahwa semua yang ada di alam semesta ini memiliki predikat yang setara sebagai makhluk Tuhan.³²

Pandangan ini sejalan dengan hakikat etika Islam yang mendasarkan pada konsep *tauhid*. Persatuan adalah bagian yang tidak terpisahkan dari konsep monoteisme Islam. Menurut konsep ini, kehidupan berasal dari kesatuan eksistensi yang pada dasarnya adalah manifestasi dari kesatuan Tuhan. hal ini berarti mengarahkan manusia untuk hidup dengan prinsip-prinsip yang melibatkan apresiasi terhadap keadilan, kesetaraan semua makhluk dan toleransi dari semua dalam rangka untuk mencari keridlaan Sang Pencipta.³³

Pemahaman Islam tentang perdamaian dengan didasarkan pada spirit makna *tauhid* ini memberikan implikasi pemikiran tentang kesatuan mendasar antara Allah dan semua eksistensi di alam ini. Kesadaran akan makna *tauhid* mengindikasikan manusia berada pada persatuan dan perdamaian dengan sesama manusia di samping juga dengan alam. Apabila kesadaran mengenai *tauhid* ini dilupakan, maka hubungan menjadi tidak lagi damai.

Corak pandangan Khan yang mendasarkan perdamaian atas makna *tauhid* ini juga senada dengan pandangan para sufi yang secara tegas menyatakan tentang perdamaian berakar pada konsep *tauhid*. Ini merupakan prinsip persatuan yang memberikan lahan

³²Maulana Wahiduddin Khan, *Indian Muslim*, (New Delhi: Goodword Books, 2009), hlm. 155

³³Abdul Aziz Said, (et.al), *Peace and Conflict Resolution in Islam*, (New York: University Press of America, 2001), hlm. 248

subur bagi berkembangnya keimanan dan spiritualitas. Persatuan memiliki posisi penting bagi Islam. Islam menegaskan keesaan Allah, kesatuan dari pewahyuan, kesatuan kemanusiaan, dan akhirnya mengantarkan pada kesatuan eksistensi. Persatuan mencakup dan memelihara keanekaragaman; keseluruhan tercermin dalam bagian.³⁴

2. Perdamaian Spiritual

Melalui CPS (*Center for Peace and Spirituality*), Wahiduddin Khan bertujuan untuk mempromosikan dan memperkuat budaya perdamaian melalui pikiran berbasis spiritualitas. Tujuan dari CPS adalah untuk menggerakkan revolusi intelektual dalam diri individu-individu dan mengungkapkan kepribadian sejati dan positif yang mereka miliki sehingga mereka menjadi anggota-anggota masyarakat yang damai.

Menurutnya, seseorang perlu selalu berusaha untuk merealisasikan potensi ruhaniannya dengan cara membuang jauh-jauh seluruh tingkah laku dan sifat-sifat kediriannya (*selfness*). Bila tidak, hal yang terjadi adalah seseorang akan cenderung bertindak jahat, kerusakan seperti binatang atau setan. Bila seseorang dapat merealisasikan potensi ruhaninya, maka tingkah laku altruistiknya dapat terwujud. Dalam kerangka ini, dia memiliki beberapa formulasi untuk mewujudkan perdamaian berasaskan spiritualitas sebagai berikut:

1. Seni Konversi

Spiritualitas, pada kenyataannya, adalah kondisi mental, yang mengajarkan manusia seni konversi atau untuk mengubah pengalaman material dalam kehidupan sehari-hari menjadi pengalaman spiritual, pengalaman negatif menjadi positif, hal-hal non-spiritual masalah ke hal-hal rohani. Meskipun konversi

³⁴Maulana Wahiduddin Khan, *Spirituality*, hlm. 11

tersebut terjadi dalam spiritual bukan dalam fisik, prinsip yang mengatur konversi ini mengoperasikan seluruh dunia material.³⁵

Khan memandang setiap orang terlahir dalam kondisi spiritual, namun setelah lahir, mereka tinggal di masyarakat dengan beberapa kondisi yang mempengaruhi kepribadian mereka yang didasarkan pada perasaan-perasaan negatif seperti kemarahan, dendam, kebencian iri hati, dan persaingan.

Treatment spiritualitas melalui seni konversi yang diajarkannya untuk menciptakan perdamaian dalam diri seseorang ini memberikan pemahaman bahwa spiritualitas yang sebenarnya adalah spiritualitas yang memiliki kekuatan untuk mengontrol nafsu. Apabila ada seseorang memiliki spiritualitas dicapai pada tingkat lebih rendah daripada kekuatan nafsu maka itu bukan merupakan spiritualitas sejati.

Spiritualitas, pada kenyataannya, adalah proses mengkonversi peristiwa yang dialami sehari-hari ke dalam pengalaman rohani. Sementara dalam kehidupan sosial, manusia dipengaruhi oleh peristiwa-peristiwa yang memicu pikiran-pikiran negatif seperti kebencian, nafsu, amarah, kesombongan, keserakahan dan sebagainya. Tapi ketika manusia bangkit untuk menghindarinya, yaitu dari tingkat materi ke tingkat yang lebih tinggi dalam berpikir, ia mengalami spiritualitas yang sebenarnya. Pada tingkat yang lebih tinggi, manusia mampu membasmi pikiran negatif dan menggantinya dengan yang positif.

Jadi dapat dikatakan bahwa ada dua tingkatan pemikiran - tingkat yang lebih rendah dan tingkat yang lebih tinggi. Tingkat yang lebih tinggi membuat seorang pria berpikir spiritual dan tingkat yang lebih rendah dari hasil pemikiran manusia yang disebut "*animalization*" kondisi di mana tidak adanya perbedaan yang

³⁵*Ibid.*, hlm. 12

berarti antara kehidupan manusia dan binatang.³⁶

Secara garis besar prinsip mengenai seni konversi ini termaktub dalam sebuah ayat al-Qur'an, orang mukmin diperintahkan untuk bersedia memaafkan ketika mereka marah atau untuk mengubah kemarahan tersebut dengan cara lain, mereka mengkonversi kemarahan mereka menjadi pengampunan. Ini adalah bagian penting dari ajaran-ajaran dari Islam dan telah dijelaskan dalam al-Qur'an dengan cara yang berbeda. Misalnya, di satu tempat, dinyatakan bahwa kebaikan dan kejahatan adalah tidak sama.

Prinsip ini dicontohkan dengan berbagai cara sepanjang kehidupan Nabi Muhammad saw. Misalnya, beliau punya alasan bagus untuk menganggap penaklukan Makkah sebagai momentum yang tepat untuk membalas dendam terhadap kaum kafir, karena mereka telah keras kepala menentang pesannya, memaksa dia untuk meninggalkan kota itu dan kemudian telah mengobarkan perang dengan Muslim. Segala bentuk provokasi jahat telah dilakukan terhadapnya dan para sahabat-sahabatnya.

Tapi pada waktu itu, beliau tidak memperlakukan mereka sebagai penjahat perang atas tindakan-tindakan yang dahulu mereka pernah lakukan. Sebaliknya beliau memberikan maaf kepada mereka tanpa syarat dan secara sepihak atas keputusan sendiri (tanpa berdiskusi dengan sahabat-sahabatnya). Nabi tidak melampiaskan dendam kepada satu pun dari mereka.³⁷

Dalam kasus orang yang beriman, hendaknya konversi yang dilakukan adalah mengubah amarah menjadi pengampunan. Hal ini

³⁶Maulana Wahiduddin Khan, *Islam and Peace*, (New Delhi: Goodword Books, 2000), hlm. 158

³⁷*Ibid.*, hlm. 159

dapat dicapai dengan memadamkan api balas dendam dalam diri mereka. Kebencian mereka ini kemudian diubah menjadi cinta. Singkatnya, pada semua kesempatan ketika seseorang bereaksi negatif terhadap kelakuan buruk yang dilakukan orang lain, maka seseorang tersebut harus berusaha untuk menguasai dan mengontrol reaksi negatif dan mengubahnya menjadi tindakan positif.³⁸

2. Seni Dekondisi Pikiran

Khan selanjutnya berpendapat bahwa formulasi perdamaian spiritual dicapai dengan seni dekonkondisi diri. Hal yang ditawarkan adalah *anti-self thinking*. Hal ini dilakukan karena setiap orang hidup di tengah-tengah masyarakat atau komunitas sosial yang lain. Masyarakat ini akan terus-menerus memberikan pengaruh secara formatif terhadap pola pikirannya, sampai akhirnya pikirannya menjadi benar-benar dikondisikan oleh pengaruh-pengaruh. Jadi dekonkondisi pikiran yang juga disebut *anti-self thinking* merupakan menghilangkan pengaruh-pengaruh buruk yang datang dari kondisi external berupa pengaruh masyarakat maupun komunitas lain.³⁹

Karena perkembangan spiritual dilakukan dengan melalui pikiran, maka kemajuan spiritual merupakan nama lain untuk sebuah kondisi ketika seseorang mampu melakukan proses dekonkondisi pikiran, yang nantinya akan mengarahkan manusia pada kemajuan intelektual atau perkembangan intelektual – yang menjadi target utama manusia. Proses pembangunan spiritual atau intelektual pada kenyataannya dimulai dengan pendekondisian pikiran. Semakin seseorang dapat melakukan dekonkondisi pikiran, semakin orang akan mendapatkan pengembangan spiritual atau intelektual.⁴⁰

³⁸*Ibid.*, hlm. 160

³⁹Maulana Wahiduddin Khan, *Spirituality*, hlm. 14

⁴⁰*Ibid.*, hlm. 15

Pada tataran teknis, Khan menjelaskan bahwa proses dekondisi pikiran ini dilakukan melalui *tazkia* yang didalamnya mencakup *tafakkur* dan *tadabbur*, sebagaimana diungkapkan dalam pernyataan berikut ini:

“Therefore, the individual, to develop his spiritual and positive personality, has, therefore, to de-condition himself through tazkia or superior intellectual process, which will necessitate his mental de-conditioning. And it is contemplative spirituality, which makes it possible to de-condition the individual, so that he may revert to the natural state in which he was born. Tazkia, purification or de-conditioning of the soul, has to be done through contemplation or tafakkur and tadabbur. Tazkia aims at clearing one's mind of all kinds of negative sentiments. For this to happen, man has to re-engineer his mind. Man must become disciplined and not allow his personality to develop under the influence of external incentives. He should, by his own decisions, construct his personality on the basis of higher principles. Only then will he be of a divine character. He has to shake and jolt and remold his personality to abide by the plan of his Creator. He has to turn himself into the kind of person who is shaped not by society, but by spirituality and is thus able to live a God-oriented life or Rabbani life.”

Menurut penulis, Khan menghendaki terwujudnya perdamaian dengan cara revolusi spiritual/ruhani dalam masyarakat. Hal ini merupakan cara untuk menghindarkan masyarakat dari keterlibatan dan kebisingan konflik sosio-politik yang terjadi. Sebagaimana revolusi ruhani ini terjadi di masa awal

pembentukan tasawuf.⁴¹

Sebenarnya di dalam perdamaian spiritual memang terdapat beberapa aspek yang merupakan cara/jalan untuk menghadapi konflik/kekerasan. Aspek-aspek tersebut sebagaimana dipaparkan oleh Galtung dan MacQueen berjumlah delapan: Landasan Moral,⁴²

⁴¹Revolusi rohani kaum Muslimin sebagai terhadap system sosio-politik yang berlaku pada masa *khulafā' ar-rāsyidūn*. Konflik-konflik politik yang terjadi sejak akhir masa Khalifah Utsmān ibn Affān mempunyai dampak terhadap kehidupan religious, sosial dan politik kaum Muslimin. Dalam kalangan kaum Muslimin sekali lagi timbul fanatisme parokial. Konflik-konflik tersebut terus berlangsung sampai masa khalifah Ali ibn Abi Thalib. Setelah itu kaum Muslimin terpecah belah menjadi beberapa kelompok seperti kelompok Umayyah, Syi'ah, Khawārij dan Murji'ah.

Dampak dari konflik-konflik tersebut timbullah kericuhan-kericuhan politik dan perubahan sosial seperti halnya terjad perang-perang saudara, ekstrimitas partai-partai politik, peningkatan sikap acuh tak acuh dan menganggap enteng persoalan moral, penderitaan kaum Muslimin akibat kelaliman penguasa dan tiran yang memaksakan kehendak dan pandangan keagamaan mereka terhadap kaum Muslimin yang tulus keislamannya dan penolakan para penguasa secara terang-terangan terhadap setiap gagasan yang berkaitan dengan pemerintahan keagamaan (*theocracy*). Sebab itulah sebagian kaum Muslimin terdorong untuk lebih memilih kehidupan yang mengisolasi diri untuk beribadah serta menjauhi keterlibatan dalam konflik-konflik politik. Mereka cenderung untuk menjauhi dunia dengan segala kelezatannya dan pandangan mereka terarah pada kehidupan akhirat. Baca At-Taftāzani, Abū al-Wafā al-Ghānīmi, *Madkhal ilā at-Taṣawwuf al Islāmiy* (terj.), (Bandung: Pustaka, 1985), hlm. 68

⁴²Tradisi Spiritual pada umumnya tidak menerima pandangan bahwa seorang manusia menjadi bermoral hanya dengan melalui sosialisasi dan enkulturasi, atau melalui keputusan rasional sederhana dari diri sendiri. Akan tetapi moralitas berkembang sepenuhnya ketika manusia terbuka terhadap “suara-suara berbeda” dari trans-manusia, apakah suara-suara harus dipahami secara metaforis atau sebagai ekspresi dari kekuatan-kekuatan transenden. Landasan moral, menurut pandangan ini, adalah landasan spiritual secara simultan.

Terdapat sebuah makna yang signifikan di dalam kata perdamaian yakni ketenangan batin yang mendalam dan tidak adanya kekerasan sosial. Realitas yang dihadapi dalam diri terdalam dirasakan (internal) untuk kemudian dihubungkan dengan dorongan untuk menciptakan perdamaian di dunia (eksternal). Kedamaian sosial dan kedamaian batin dianggap sebagai bagian dari realitas yang sama. Praktisi perdamaian tidak menganggap perdamaian sebagai ide yang abstrak atau ideal tetapi sebagai realitas yang dialami yang dikenal secara intim. Peacemaking dalam hal ini adalah latihan rohani.

Hal ini tidak mengherankan bahwa mereka yang berlandaskan pada perdamaian spiritual, percaya diri akan kemungkinan terwujudnya perdamaian dan akan menganggap perdamaian dengan melalui nilai-nilai dan pertimbangan yang bersifat utilitarian dan rasional. Mereka akan benar-benar serius dalam mengejar tujuan mereka, serta hal-hal - simbol, naratif, ritual - yang mempromosikan penegasan dan inspirasi yang mereka nilai. Baca Johan Galtung dan MacQueen, *Globalizing God*, (2010), hal.168

Visi,⁴³ Kritik,⁴⁴ Resistensi,⁴⁵ Nirkekerasan,⁴⁶ Transformasi dan Resolusi Konflik,⁴⁷ Rekonsiliasi⁴⁸ dan Membangun tradisi perdamaian berbasis spiritualitas.⁴⁹

⁴³Visi-visi tradisi spiritual menghadirkan visi-visi yang kuat dari masyarakat, dan dalam kasus perdamaian spiritual inilah terdapat visi dari sebuah masyarakat yang damai. Hal ini dapat digambarkan dalam sejarah masa lalu, zaman keemasan dimana umat Islam telah jatuh akan tetapi dari sejarah tersebut seseorang dapat menarik pelajaran moral untuk memperbaiki masa depan sebagai siklus berulang.

Masa keemasan siklus yang berulang salah satunya ditandai dengan perdamaian dan keadilan. Kekerasan memasuki masyarakat melalui keserakahan dan dalam hubungannya dengan kepemilikan pribadi dan tidak meratanya distribusi kekayaan. Degenerasi dunia ke kondisi seperti saat ini dengan adanya perang dan ketidakadilan telah terjadi baik karena ketidakadilan struktural yang didorong oleh kekuatan diri untuk melanggengkan kekerasan dan balas dendam. Manusia dapat membantu membalikkan degenerasi ini dengan manifestasi, dalam masyarakat melalui nilai-nilai dari zaman keemasan yakni nirkekerasan, kejujuran dan sebagainya. Kesadaran dan meditasi memiliki posisi sentral dalam menghilangkan keserakahan dan delusi dari pikiran dengan demikian terbinalah tindakan moral. *Ibid.*, hlm. 169-170

⁴⁴Landasan moral serta visi yang dimiliki oleh masyarakat yang berkeadilan dan damai membuat mereka mampu bersikap kritis terhadap kebijakan pemerintah yang bermasalah. *Ibid.*, hlm.171

⁴⁵Kritik tersebut kemudian berkembang dan mewujud dalam bentuk sikap resistensi. Bentuk resistensi bisa berupa protes, aksi demo, aksi mogok massa. *Ibid.*, hlm. 169-172

⁴⁶Akar nir-kekerasan ini menyandarkan empati dengan objek kekerasan yang secara potensial bisa terjadi, dan perubahan yang konsekuensi dari kekerasan yang dikombinasikan dengan pengendalian diri untuk tidak jatuh dalam kekerasan tersebut. *Ibid.*, hlm. 176

⁴⁷Keinginan untuk mewujudkan perdamaian dan harmoni, generasi masyarakat yang damai, penolakan dari tindakan kekerasan dan struktur, dorongan dari altruisme serta cara-cara penyelesaian konflik tanpa kekerasan, semua ini telah dikombinasikan dalam tradisi spiritualitas perdamaian untuk mendorong inovasi dalam resolusi dan transformasi konflik. *Ibid.*, hlm. 180

⁴⁸Hal ini telah menjadi semakin diakui bahwa resolusi konflik dan transformasi (di daerah di mana perang yang sangat berkecamuk), tidak lengkap apabila tanpa diiringi penumbuhan kesadaran terhadap pentingnya nilai saling memaafkan, dan rekonsiliasi. Tradisi spiritual dalam hal ini memiliki sumber daya yang kuat untuk mencapai tujuan-tujuan tersebut. Terlebih sumber-sumber tradisi perdamaian spiritual ini berasal dari kitab/narasi suci, ritual, doa dan meditasi. Melalui tradisi spiritual ini orang diberi akses yang lebih terbuka untuk menyelesaikan permasalahan dengan lebih rasional. *Ibid.*, hlm. 182

⁴⁹Sebuah kelompok sosial yang menekankan aspek batin (*inwardness*), kontemplasi dan sejenisnya harus berusaha untuk anggota, dan kepada orang lain itu mungkin ingin untuk mencapai nilai-nilai, simbol, dan praktek-praktek yang mengizinkan akses ke dunia spiritual. Dimana budaya dominan mengabaikan dunia ini atau bahkan secara aktif menolak keberadaannya nilai-nilai, simbol dan praktik akan *counter cultural*.

Tradisi spiritual ini tumbuh dan terbangun melalui pemilihan teks-teks ajaran, rangkaian ajaran maupun praktek-praktek tertentu serta aturan kelompok yang mengikat. Aturan-aturan tersebut boleh jadi secara eksplisit dan detail serta secara terbuka sangat terkait dengan praktek-praktek spiritual dan isu-isu tentang kekuasaan serta bersinggungan dengan dunia sekuler. *Ibid.*, hlm. 185

3. Prinsip-Prinsip Perdamaian

Meskipun Khan banyak membahas mengenai perdamaian spiritual, namun dalam beberapa karyanya dia juga menjelaskan prinsip-prinsip perdamaian dalam arti secara umum. Prinsip-prinsip perdamaian tersebut lebih berupa nilai-nilai universal dalam agendanya mencegah terjadinya konflik/kekerasan.⁵⁰ Adapun prinsip-prinsip tersebut adalah sebagai berikut:

1. Prinsip Toleransi

Manusia harus memahami bahwa dunia ini adalah dunia dengan ragam perbedaan. Ini berarti bahwa perbedaan adalah bagian yang tidak terpisahkan dari alam dan akan selalu ada dalam setiap aspek kehidupan.⁵¹

Perbedaan pandangan dan tingkah laku akan selalu muncul di antara orang-orang karena adanya berbagai alasan. Sama seperti perbedaan yang terjadi di antara orang kafir dan murtad sama perbedaan terjadi antara orang yang tulus dan saleh. Adanya perbedaan yang tidak dapat terelakkan ini, tidak menjadikan alasan seseorang untuk berperilaku negatif.

Hal di atas dikarenakan Allah merancang dunia ini semuanya untuk menguji manusia. Perbedaan juga bagian dari tujuan Allah untuk menguji manusia. Manusia harus sangat berhati-hati, terutama pada saat-saat pertengkaran. Dia harus terus menerus berusaha untuk bersikap toleran agar ia menunjukkan beberapa reaksi yang tidak tepat, yang akan membuat Allah tidak rela/ridho.⁵²

2. Tidak Mengganggu Hak Orang Lain

Salah satu prinsip Islam untuk mempromosikan perdamaian

⁵⁰Uraian mengenai point-point tersebut memang tidak secara tegas disebut sebagai prinsip perdamaian oleh Khan, namun sejauh pembacaan penulis berdasarkan telaah atas landasan teori, penulis memberikan pemaknaan bahwa point-point tersebut merupakan bagian dari prinsip-prinsip perdamaian untuk mencegah terjadinya konflik.

⁵¹Maulana Wahiduddin Khan, *The Prophet of Peace*, (New Delhi: Goodword Books, 2010b), hlm. 7

⁵²Maulana Wahiduddin Khan, *The Ideology*, hlm. 10

adalah non-interferensi (tidak mengganggu/mencampuri hak orang lain). Prinsip ini jika diterapkan secara universal dapat menghasilkan tatanan semesta yang telah diciptakan Tuhan sama halnya seperti realitas di alam semesta, di mana bintang-bintang berputar selamanya dalam orbit mereka sendiri, tidak ada bintang yang pernah mengganggu/melanggar batas orbit lain. Apa yang berlaku secara baik dalam dunia astronomi demikian juga berlaku secara baik di tingkat masyarakat. Hal ini terjadi ketika setiap orang dalam lingkup fungsi sendiri, tidak ikut campur dalam domain orang lain. Namun ironisnya, masih banyak yang tidak menghiraukan.⁵³

Sebuah kasus yang mungkin dapat menjadi gambaran adalah misalnya perilaku dari seorang Amerika yang sedang merayakan kebebasannya karena negaranya bebas dari dominasi asing dengan caranya sendiri khususnya. Dia melangkah gembira di jalan, mengayun-ayunkan tangannya dengan cara yang riang dan benar-benar mengabaikan semua pejalan kaki lainnya. Akhirnya, ia memukul seorang pejalan kaki tepat mengenai hidungnya.

Orang yang lewat marah dan berkata: hal tolol apa ini? Apa yang membuat Anda berjalan dengan cara sembronon ini, mengayunkan tangan Anda dengan cara ini? Orang Amerika tersebut kemudian menjawab: Aku bebas melakukan apa yang saya inginkan dan berjalan seperti yang saya inginkan. "Yah" jawab orang yang lewat, kebebasan Anda berakhir karena anda membuat masalah dengan hidung saya. Akhirnya muncullah permasalahan baru di antara mereka.⁵⁴

Tanggapan orang yang lewat itu, pada kenyataannya, merupakan suara hati dari sifat dasar manusia, menegaskan kembali norma-norma universal dan menuntut untuk mengakhiri penyimpangan manusia. Hukum alam adalah seperti halnya bahwa

⁵³Maulana Wahiduddin Khan, Islam, hlm. 156

⁵⁴*Ibid.*, hlm. 155

alam semesta telah berfungsi tanpa cela selama milyaran tahun, tidak ada bintang atau planet yang telah meninggalkan orbitnya untuk masuk dalam orbit lain. Ini juga berlaku dalam keinginan naluri manusia di mana ia harus dipandu oleh hukum seperti itu.

Semua yang ada di alam semesta telah ditundukkan kepada kehendak Allah, hanya manusia yang memiliki hak istimewa untuk memiliki kehendak sendiri. Tapi sementara seluruh alam semesta sesuai dengan kehendak Allah, setiap bagian berfungsi dalam harmoni yang patut dicontoh dengan semua bagian lain, ironisnya manusia menyalahgunakan kebebasan menyimpang dari jalan yang Allah telah letakkan untuknya. Masalah-masalah yang dia temui dalam hidupnya adalah bagian dari harga/konsekuensi yang harus dia bayar/rasakan, pada kenyataannya, yang harus dia atas pemberian kebebasan oleh Tuhan kepadanya. Semua percobaan dan kesengsaraan pada akhirnya dapat dilacak dari penyimpangan yang sengaja dia lakukan sendiri.⁵⁵

3. Prinsip Menghindari

Prinsip menghindari itu adalah menjaga diri jauh dari konfrontasi. Sebuah analogi yang baik adalah kepatuhan kita pada sistem kontrol lalu lintas, yang mencegah kecelakaan dengan aturan bahwa kendaraan harus tetap ke sisi jalan mereka sendiri, tidak pernah melampaui batas kecepatan terhadap satu sama lain, atau tiba-tiba menyeberangi jalan lain, sehingga dia tidak bisa mengontrol rem.

Peraturan-peraturan keselamatan yang berlaku untuk lalu lintas mewujudkan prinsip yang sangat ketat yang jika diterapkan akan meringankan kehidupan sehari-hari sehingga bentrokan tidak perlu terjadi. Tetapi sebelum ini bisa terjadi, prinsip ini harus diakui secara universal.⁵⁶

⁵⁵*Ibid.*, hlm. 156

⁵⁶*Ibid.*, hlm. 157

Tidak dapat disangkal bahwa kenyataan yang terjadi dalam kehidupan di dunia sekarang ini adalah manusia saling berkompetisi dengan yang lain tanpa henti untuk mengejar tujuan masing-masing. Dengan demikian, perjalanan kehidupan akan aman menjadi ketika orang lain berusaha menghindari setiap benturan kepentingan yang tampaknya mendekat. Manusia tidak memiliki kekuatan/kekuasaan untuk mengakhiri semua persaingan tersebut dengan konfrontasi yang tidak terelakkan, karena semua itu adalah bagian dari rencana Tuhan. Satu-satunya jalan bagi manusia dalam hal ini adalah menghindari konfrontasi tersebut secara cermat. Itu adalah satu-satunya cara di mana bencana dapat dihindari.

Melalui telaah terhadap kehidupan Nabi Muhammad saw., dapat ditemukan bahwa ada sejumlah contoh yang bermanfaat, seperti keputusan yang dibuat ketika beliau belajar bahwa pejuang besar Khālid bin al Wālid akan maju memerangi beliau dengan pasukannya. Akan terjadi peperangan yang sangat sengit dan tidak terelakkan jika mereka bertemu. Akan tetapi Nabi, yang pada saat itu mendekati Hudaibiyah dalam perjalanan ke Mekah dari Madinah, segera mengutus pasukannya untuk mengambil rute yang berbeda, jalan yang jauh di mana Khālid dan pasukannya melewatinya. Melalui siasat yang taktis ini, Nabi menghindari apa yang pasti akan menjadi konfrontasi yang sangat dahsyat. Ini merupakan contoh ideal implementasi prinsip menghindari dari Nabi Muhammad saw., di dunia yang sangat kompetitif saat ini, dalam rangka untuk menciptakan kondisi yang aman dan damai bagi seluruh umat manusia.⁵⁷

4. Prinsip Non-Agresi

Prinsip lain yang penting untuk menjamin terbentuknya masyarakat yang damai adalah menahan diri dari semua tindakan

⁵⁷ *Ibid.*, hlm. 158

ofensif. Perang dalam Islam, dilancarkan hanya sebagai pertahanan dan hanya dalam kondisi darurat. al-Qur'an mengizinkan untuk berperang hanya terhadap para penyerang sehingga kita tidak punya hak untuk berperang melawan siapa saja yang tidak melakukan serangan.⁵⁸

Khan menafsirkan makna Jihad sebagai *peaceful struggle*.⁵⁹ Oleh karena itu dia juga menandakan bahwa sebenarnya konsep perang (*qitāl*) lebih merupakan upaya defensif (pertahanan). Jadi dalam hal ini, Islam tidak pernah mengajarkan bahkan melarang secara tegas kepada umatnya untuk memulai/melakukan agresi.⁶⁰

5. Menyederhanakan Kesulitan

Konsep yang disajikan oleh Islam untuk hidup damai didasarkan pada gagasan bahwa di dunia ini, kesulitan selalu disertai oleh beberapa hal positif. Singkatnya, kerugian akan selalu disertai dengan keuntungan. Orang-orang pada umumnya berpandangan bahwa setiap kali kesulitan apapun halnya, satu-satunya solusi adalah untuk melawan. Inilah yang melahirkan mentalitas kekerasan. Namun, jika ia yakin bahwa setiap jalan menuju kesuksesan terdapat rintangan baginya, maka akan selalu ada sesuatu yang melekat dalam situasi tersebut untuk mengurangi kesulitan yang ada, pola/cara berpikirnya juga akan berubah.⁶¹

Ini bukan konsep yang bisa serta merta diterima, karena kebanyakan orang tidak terbiasa untuk mengidentifikasi faktor-faktor positif dalam situasi yang tampaknya negatif. Tapi apabila konsep ini telah mengakar dalam mindset seseorang, ia tidak akan lagi bentrok dengan situasi apa pun yang sulit dan tidak

⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 158

⁵⁹ Maulana Wahiduddin Khan, *The Prophet*, hlm. 87

⁶⁰ Maulana Wahiduddin Khan, *The True Jihad*, (New Delhi: Goodword Books, 2010), hlm 73

⁶¹ Maulana Wahiduddin Khan, *Indian Muslim*, (New Delhi: Goodword Books, 2009), hlm. 160

menguntungkan yang datang menghadang. Dia akan, sebaliknya, langsung mengupayakan ke arah mencari keuntungan/peleluang dengan perjuangan baru. Dengan cara ini, perjuangan secara ideologis untuk mengkampanyekan perdamaian mampu menyerang pada akar pemikiran kekerasan. Selain pendekatan konseptual, Islam menawarkan metodologi baru yang didasarkan pada non-kekerasan daripada kekerasan.⁶²

6. Kesiediaan untuk Menerima Kemungkinan

Prinsip pertama dari metode non-kekerasan adalah untuk menunjukkan kesediaan untuk menerima apa yang mungkin. Sebuah contoh, baik praktis dari prinsip ini adalah pribadi yang ditunjukkan oleh Nabi Muhammad saw. pada awal karir misi di Mekah. Pada saat itu, di Mekah, sebagai rumah ibadah paling suci, Ka'bah ditempati 360 berhala. Ritual Haji telah terdistorsi. Minum-minuman keras dan kejahatan lainnya merajalela.

Nabi Muhammad saw. pada kasus tersebut tidak secara langsung melancarkan perang melawan perbuatan-perbuatan tercela tersebut, karena ketika beliau melancarkan perang secara frontal maka hal tersebut akan langsung memicu konfrontasi kekerasan di Mekah, dan konflik/kekerasan akan senantiasa membayangi pesan damai dalam dakwahnya.⁶³

Nabi Muhammad saw. dalam kasus ini telah merumuskan prinsip penting dalam perdamaian. Menyajikan kepada dunia, ia mempraktikkannya sendiri. Prinsipnya adalah mempertimbangkan peluang untuk memulai yakni menimbang semua konsekuensi dan kemungkinan-kemungkinan baik maupun buruk yang akan terjadi. Apabila hal tersebut tidak mungkin dilakukan saat ini, maka hal tersebut dilakukan ketika memang sudah memungkinkan.

Ini adalah prinsip yang diikuti selama tiga belas tahun saat

⁶²*Ibid.*, hlm.161
⁶³*Ibid.*, hlm.162

beliau menjalankan dakwah di Makkah. Setiap usaha untuk membawa perubahan dalam sistem di Makkah hanya akan mengakibatkan bentrokan dan konfrontasi. Karena itu beliau menetapkan target untuk berdakwah kepada individu dengan merubah kepribadian individu pada periode Mekah.⁶⁴

7. Menjauhkan Diri dari Titik Konflik

Prinsip lain yang dibentuk oleh Nabi dalam hal ini adalah menjauhkan diri dari titik konflik. Prinsip ini mengambil bentuk praktis dalam makna *Hijrah*. Hal ini didasarkan pada prinsip bahwa Nabi berhijrah ke Madinah, meninggalkan kota kelahirannya, Mekkah, pada tahun ketiga belas dari kenabiannya.

Hijrah secara harfiah berarti "meninggalkan". Ini berarti bahwa jika pihak lawan datang ke titik agresi dalam rangka untuk menghentikan pekerjaan/aktifitas damai apapun bentuknya, maka pihak yang didatangi lawan tersebut harus menjauh dari tempat itu daripada melawannya.⁶⁵

Sebenarnya, Hijrah adalah salah satu dari strategi yang dipakai untuk menghindari konfrontasi/konflik. Namun jika dalam pertimbangan strategi inilah yang terbaik demi terciptanya masalah, maka strategi ini harus dilaksanakan meskipun dengan konsekuensi meninggalkan tanah air seseorang, properti dan kerabat.⁶⁶

8. Menahan Diri dari Pembalasan

Strategi awal yang dilakukan oleh nabi setelah penaklukan Mekkah adalah memberi kemurahan yang luar biasa terhadap musuhnya yang telah kalah. Setelah kemenangan itu, para musuh yang telah melakukan banyak kejahatan terhadap umat Islam

⁶⁴*Ibid.*, hlm.163
⁶⁵*Ibid.*, hlm.164
⁶⁶*Ibid.*, hlm.165

dibawa ke hadapannya. Akan tetapi Nabi memberikan amnesti kepada mereka semua tanpa syarat.

Keuntungan terbesar dari pemberian amnesti ini adalah bahwa negara itu akan terhindar dari kontra-revolusi dan pertumpahan darah lebih parah. Apabila Nabi menghukum orang-orang ini, maka pastinya api balas dendam akan semakin nyala berkobar di seluruh suku Arab dan pertumpahan darah akan mencapai puncak yang baru.⁶⁷

9. Beranjak dari Psikologi Reaksi

Jika suasana damai ingin tetap dipertahankan dalam suatu masyarakat sementara pihak lain menginginkan untuk mencapai tujuan/kepentingan, meskipun dalam cara yang damai, sebuah pengorbanan besar diperlukan. Pengorbanan itu adalah melepas semua ide-ide untuk balas dendam. Karena balas dendam adalah cermin dari psikologi yang buruk dan seseorang harus belajar untuk mengatasinya. Kehidupan Nabi ditandai oleh seluruh kesiapannya untuk membuat semacam pengorbanan. Itu sebabnya mampu mengatur dan menjadi contoh yang ideal untuk membangun kehidupan atas dasar non-kekerasan.⁶⁸

⁶⁷Kr. Singh menyatakan bahwa dalam sejarah kehidupan Nabi Muhammad saw., mulai sejak masih di Mekah hingga hijrah ke Madinah, bisa menjadi model yang ideal bagi umat Islam untuk diteladani. Nabi Muhammad saw. telah menunjukkan usaha pengendalian diri yang kuat dalam berdakwah dan mengamalkan ajaran-ajaran Islam. Kehidupannya di Mekah memberikan banyak contoh yang mana ketika dia banyak mengalami penderitaan dari kaum Quraisy, namun dia tidak melawannya. Hal ini memberikan bukti bahwa Nabi Muhammad saw. mengajarkan suri-tauladan kepada umat Islam untuk tidak membalas kekerasan dengan kekerasan. Melainkan harus dibalas dengan sikap kasih sayang dan lemah lembut. Artinya, dalam menyelesaikan konflik tidak harus dengan solusi-solusi kekerasan, melainkan dengan solusi-solusi damai.

Jadi, dapat dikatakan bahwa elemen utama yang merupakan arti kunci bagi terwujudnya tradisi damai dan nirkekerasan adalah mengikuti dan mensuri-tauladani apa yang Rasulullah saw. lakukan. Dengan demikian riwayat sunnah yang merupakan rekam jejak kehidupan Nabi Muhammad saw. mempunyai signifikansi ganda. Yaitu sebagai argumentasi normatif sekaligus pula sebagai tradisi religio-kultural Islam awal dalam mengkaji etika perdamaian dalam tradisi Islam. Baca Nagendra Kr.Singh, *Etika Kekerasan dalam Tradisi Islam*, (terj. Ali Afandi), (Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003), hlm. 4

⁶⁸Maulana Wahiduddin Khan, *Indian*, hlm. 169

Menurut penulis prinsip-prinsip perdamaian yang dikemukakan oleh Wahiduddin Khan merupakan hasil dari refleksi dan kontemplasi. Prinsip-prinsip perdamaian yang diungkapkannya adalah strategi *peacemaking* karena hubungannya dengan bagaimana seseorang mampu menjaga *attitude*. Demikian juga prinsip tersebut merupakan didasarkan atas telaah filosofis mengenai alam, moral, al-Qur'an dan as-Sunnah.

Melalui prinsip-prinsip ini Khan berusaha untuk melakukan usaha mencegah konflik/kekerasan. Cara ini merupakan cara yang efektif untuk mencegah konflik agar tidak berkelanjutan. Agenda utama dalam model ini adalah mewujudkan nilai-nilai kemanusiaan dalam bentuk menciptakan kesatuan antar mereka yang terlibat konflik dalam bingkai konsensus bersama.

Etika dan prinsip perdamaian Maulana Wahiduddin Khan merepresentasikan nuansa etis yang komprehensif yang meliputi nilai-nilai filosofis, spiritualitas, al-Qur'an dan as-Sunnah.

Penutup

Etika perdamaian yang diusung oleh Maulana Wahiduddin Khan merupakan pola *peace-making* yakni salah satu bentuk treatment terhadap bentuk kekerasan/konflik dengan cara melibatkan aktor dalam formasi baru dengan mengubah sikap dan asumsi mereka (*by changing attitudes*) melalui revolusi ruhaniah/perdamaian spiritual. Perdamaianya didasarkan atas prinsip *tauhid*. Demikian juga pola perdamaian yang diusahakan adalah dalam bentuk pencegahan konflik. Etika perdamaian merupakan representasi dari formulasi salah satu tokoh perdamaian di dunia yang diharapkan mampu menjadi salah satu kontribusi penting dalam rangka mewujudkan perdamaian dunia.

Daftar Pustaka

- At-Taftāzani, Abū al-Wafā al-Ghānīmi, *Madkhal ilā at-TaṢawwuf al-Islāmiy* (terj.), Bandung: Pustaka, 1985
- Bagir, Haidar, “Etika “Barat”, Etika Islam”, dalam Amin Abdullah, *Antara al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, Bandung: Mizan, 2002
- Baowollo, Robert B., “*Si Vis Pacem, Para Dialogum: Ziarah Bersama Agama-Agama Abrahamik Mencari Akar Kebersamaan*”, dalam Franz Magnis-Suseno dkk, *Menggugat Tanggung Jawab Agama-Agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia*, Yogyakarta: Kanisius, 2010
- Coady, C.A.J., *Morality and Political Violence*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008
- Danesh, H.B., (et.al), *Education for Peace: Integrative Curriculum Series*, Vol. I, the United States: International Education for Peace Institute, 2007
- Galtung, Johan, *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization* (terj. Asnawi dan Safruddin), Surabaya: Pustaka Eureka, 2003
- _____, “Mencapai Pemecahan yang Ampuh bagi Konflik: Beberapa Tema yang Hilang” dalam Dewi Fortuna Anwar dkk, *Konflik Kekerasan Internal: Tinjauan Sejarah, Ekonomi-Politik, dan Kebijakan di Asia Pasifik*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005
- _____ dan Graeme MacQueen, *Globalizing God: Religion, Spirituality and Peace*, Transcend University Press, 2010
- Hafidz, Masykurudin, *Mahatma Gandhi: Dari Satyagraha Menuju Negara Kesejahteraan*, Bandung: Penerbit Nusamedia, 2006
- Hakim, K. A., *Islamic Ideology: The Fundamental Beliefs and*

- Principles of Islam and Their Application to Practical Life*, Lahore: Institute of Islamic Culture, 1951
- Hanafi, Hassan, “*Persiapan Masyarakat Dunia untuk Hidup secara Damai*”, dalam Asghar Ali Engineer et.al, *Islam dan Perdamaian Global*, Yogyakarta: Madyan Press, 2002
- Hanafi, Muchlis M., dkk., *Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik: Tafsir al-Qur'an Tematik*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur'an, 2009
- Hermansyah (ed.), *Damai Antara Cita dan Fakta*, Pontianak: STAIN Pontianak Press, 2009
- Khan, Maulana Wahiduddin, *Islam and Peace*, New Delhi: Goodword Books, 2000
- _____, *Indian Muslim*, New Delhi: Goodword Books, 2009
- _____, *The Ideology of Peace*, New Delhi: Goodword Books, 2010a
- _____, *The Prophet of Peace*, New Delhi: Goodword Books, 2010b
- _____, *Islam as the Source of Universal Peace*, New Delhi: Goodword Books, 2010c
- _____, *Tadhkīrul Qawīm*, New Delhi: Goodword Books, 2010d
- _____, *The True Jihad*, New Delhi: Goodword Books, 2010e
- _____, *Spirituality in Islam*, New Delhi: Goodword Books, 2010f
- Nimer, Abu Mohammed, *Nir-kekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktik*, terjemahan dari karya yang berjudul “*Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice*”, (Terj. M. Irsyad Rhafsadi dan Khoiril Azhar), Jakarta: Pustaka Alvabet, 2010

Etika Perdamaian.....Luthfi Rahman

- Pruitt, Dean G. dan Jeffrey Z. Rubin, *Teori Konflik Sosial*, terj. Helly P. Soetjipto dan Sri Mulyantini Soetjipto, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004
- Pruitt, Dean G. dan Jeffrey Z. Rubin, *Teori Konflik Sosial*, terj. Helly P. Soetjipto dan Sri Mulyantini Soetjipto, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004
- Qodir, Zuly, "Etika Islam: Suatu Pengantar", dalam Elga Sarapung dkk, *Sejarah, Teologi, dan Etika Agama-Agama*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005
- Quṭb, Sayyid, *As Salām al 'Ālami wal Islām* (terj. Tim penerjemah pustaka firdaus), Beirut: Darul Syoruk, 1983
- Rahman, Budhy-Munawar, *Reorientasi Pembaruan Islam: Sekularisme, Liberalisme, dan Pluralisme Paradigma Baru Islam Indonesia*, Jakarta: LSAF, 2010
- Ross, Harold, *The Culture Of Conflict*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003
- Ramsbotham, Oliver (et.al), *Contemporary Conflict Resolution: the Prevention, Management, and Transformation of Deadly Conflicts*, UK: Polity Press, 2005
- Said, Abdul Aziz, (et.al), *Peace and Conflict Resolution in Islam*, New York: University Press of America, t.th.
- Singh, Nagendra Kr., *Etika Kekerasan dalam Tradisi Islam*, terj. Ali Afandi, Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003

Resolusi Konflik Dalam Sunnah.....Ahmad Tajuddin Arafat

**Resolusi Konflik dalam Sunnah
Nabi Muhammad saw.**
(Strategi dan Prinsip Nabi saw. dalam Menghadapi Konflik)

Ahmad Tajuddin Arafat*

Abstrak

Kajian ini menitikberatkan pada telaah atas prinsip-prinsip resolusi konflik dalam Sunnah Nabi Muhammad saw. Dengan menggunakan pendekatan integralistik serta kajian tematis terhadap beberapa riwayat konflik dalam sunnah Nabi saw., ditemukan bahwa terdapat beberapa contoh yang ideal dalam upaya resolusi konflik dengan cara yang kreatif dan tanpa kekerasan. Nabi saw. dalam menghadapi konflik lebih menekankan pada upaya-upaya damai daripada melawan dengan kekerasan. Misalnya, Nabi saw. menggunakan proses mediasi, negosiasi, dan problem solving dalam menyelesaikan konflik yang terjadi. Selain itu Nabi saw. juga melakukan yielding (mengalah), withdrawing (menarik diri/meninggalkan lokasi konflik), serta contending (melawan/berperang) dalam menghadapi konflik.

Kata Kunci: *konflik, resolusi konflik, Sunnah Nabi saw., kekerasan, perdamaian*

Pendahuluan

Satu hal yang perlu dijelaskan terlebih dahulu dalam kajian ini, yaitu apakah konflik dan kekerasan itu bagian dari sifat alami manusia atau tidak. Jika jawaban yang ditawarkan bersifat afirmatif dan kekerasan adalah satu hal yang tidak bisa dihindari oleh manusia dalam setiap aktifitasnya, maka dapat dikatakan bahwa

*Penulis adalah Alumnus Program Pascasarjana IAIN Walisongo dan Staf Pengajar di Fakultas Ushuluddin Program Khusus (FUPK) IAIN Walisongo Semarang

manusia hidup dalam bingkai kekerasan, serta jalan satu-satunya adalah bagaimana ia mengatur kekerasan tersebut agar sebisa mungkin tidak berdampak destruktif bagi kehidupannya. Namun, jika dikatakan bahwa secara mendasar sifat alami manusia bukanlah kekerasan dan masih ada harapan untuk menggapai kedamaian, maka manusia harus selalu berusaha memahami sejarah kehidupannya sendiri yang sarat akan unsur-unsur kekerasan di dalamnya.¹

Meski gejala konflik dan kekerasan ada dalam diri manusia, namun apabila manusia berusaha untuk menghilangkannya dengan menyadari dan memahami penyebab munculnya konflik tersebut serta mampu menghadapinya, maka yang dibutuhkan adalah perubahan dari sebuah sikap (*attitude*) dalam dirinya. Artinya, hanya dengan berusaha memahami dan menghormati sesama, sebuah kehidupan bersama yang damai akan terwujud.² Oleh karena itu, cita-cita dari setiap umat manusia, pada hakikatnya, adalah untuk mendapatkan sebuah kehidupan yang aman, tentram, harmonis, dan damai. Sebuah kehidupan yang diharapkan akan dapat tercipta sebuah dinamika yang sehat, harmonis, dan humanis dalam setiap interaksi antar sesama, tanpa ada rasa takut dan tekanan-tekanan dari pihak lain. Meski dalam kenyataannya masih banyak terjadi kasus kekerasan di mana-mana. Wahiduddin Khan menyatakan bahwa perdamaian selalu menjadi kebutuhan dasar bagi setiap manusia yang apabila perdamaian itu terwujud maka ia hidup dan apabila perdamaian itu hilang maka ia mati. Jadi, untuk mewujudkan kedamaian dalam hidup itulah manusia dituntut untuk lebih cerdas dalam mengahapai konflik dan kekerasan.³

¹H.B. Danesh (et.al), *Education for Peace: Integrative Curriculum Series*, Vol. I (The United States: International Education for Peace Institute Danesh, 2007), hlm. 90

²Oliver Ramsbotham (et.al), *Contemporary Conflict Resolution: the Prevention, Management, and Transformation of Deadly Conflicts*, (UK: Polity Press, 2005), hlm. 304

³Wahiduddin Khan, *The Ideology of Peace*, (New Delhi: Goodword Books, 2010), hlm. 12

Konflik dan kekerasan merupakan antitesis dari perdamaian. Konflik, sebagaimana perdamaian, adalah sebuah relasi di antara satu kelompok atau lebih. Sebuah relasi yang muncul dari adanya kontradiksi (*contradiction*) antara sikap (*attitude*) dan perilaku (*behaviour*). Galtung menyebutnya dengan istilah segitiga konflik, yaitu kontradiksi dalam suatu kondisi konflik yang bermula dari adanya ketidakcocokan tujuan yang dirasakan oleh pihak-pihak yang bertikai.⁴ Sedangkan, kekerasan dalam bentuk apapun merupakan segala bentuk aksi, baik secara fisik, psikis, verbal, maupun struktural, yang menyebabkan kerugian atau kerusakan pada seseorang, makhluk hidup lain, lingkungan, atau hak properti orang lain. Watak kekerasan selalu destruktif dan menjadi pemicu konflik-konflik selanjutnya. Kekerasan memberikan dampak negatif pada siapa saja yang terlibat di dalamnya. Secara umum, dampak negatif atau kerugian yang diterima oleh manusia dari tindak kekerasan adalah: (i) kerugian fisik; (ii) kerugian psikis; dan (iii) kerugian moral/spiritual.⁵

Dikarenakan watak konflik yang intrinsik dan tidak mungkin dihindarkan dalam perubahan sosial, maka usaha untuk menghadapi konflik harus terus dilakukan agar terwujud sebuah kondisi yang damai dan tentram bagi kehidupan umat manusia. Sebuah kondisi yang dapat terwujud manakala sebuah konflik dapat ditransformasikan secara kreatif tanpa adanya kekerasan. Resolusi konflik merupakan istilah yang komprehensif dalam usaha menghadapi konflik. Resolusi konflik mengimplikasikan bahwa sumber utama konflik telah diketahui dan ditransformasikan. Hal ini menyiratkan bahwa perilakunya tidak lagi kental dengan

⁴Johan Galtung, *Studi Perdamaian: Perdamaian dan Konflik, Pembangunan dan Peradaban, terjemahan dari karya yang berjudul "Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization"*, penerjemah: Asnawi dan Safruddin, (Surabaya: Pustaka Eureka, 2003), hlm. 161.

⁵H.B. Danesh, *Op.Cit*, hlm. 92-94

kekerasan, sikapnya tidak lagi membahayakan, serta strukturnya telah berubah.⁶

Lebih lanjut, Mitchell dan Banks menyatakan bahwa istilah resolusi konflik dapat merujuk pada makna tujuan (*outcome*) atau proses (*process or procedure*) untuk melakukan perubahan-perubahan dalam menghadapi suatu konflik. Berbagai macam proses resolusi konflik dapat dilakukan, bisa melalui mediasi, rekonsiliasi, fasilitasi, ataupun negosiasi. Resolusi konflik menawarkan solusi yang memuaskan yang dapat diterima oleh kedua pihak yang bertikai, serta dapat memberikan hubungan yang positif secara terus menerus antar kedua belah pihak yang sebelumnya saling bermusuhan. Jadi, resolusi konflik pada hakikatnya berorientasi pada usaha untuk mewujudkan perdamaian yang positif. Perdamaian yang mampu menyingkap sebuah konflik dengan cara yang kreatif dan tanpa kekerasan.⁷

Selain dari dorongan intrinsik dalam diri manusia sendiri, model dan cara dalam menyelesaikan konflik juga dapat ditemukan dan diinspirasi dalam pandangan-pandangan keagamaan dan kebijaksanaan masyarakat lokal (*local wisdom*). Mengutip apa yang dikatakan oleh al-Khattabi, sebagaimana dikutip oleh Wahiduddin Khan, yang berbunyi: “*God is the Being from Whom all people feel safe and secure, from whom people have the experience only of peace, not of violence*” (Tuhan adalah keadaan dari siapa saja yang merasa selamat dan aman, dari siapa saja yang hanya memiliki jiwa damai, bukan dari kekerasan). Jadi, pada tataran ontologis, agama manapun pada hakikatnya tidak mengajarkan kekerasan, dan kekerasan itu sendiri bukan bagian integral dari agama. Agama mengajarkan sikap cinta-kasih dan keharmonisan dalam hidup. Agama memprioritaskan cara-cara damai dan kemanusiaan dalam

⁶Oliver Ramsbotham (et.al), *Op.Cit.*, hlm. 29

⁷Christopher Mitchell and Michael Banks, *Handbook of Conflict Resolution: the Analytical Problem-Solving Approach*, (New York: PINTER, 1996), hlm. xvii

menyikapi konflik sebagaimana diamanatkan oleh nilai-nilai universal agama itu sendiri.

Islam, misalnya, adalah agama perdamaian. Islam diturunkan oleh Allah swt. ke muka bumi dengan perantaraan seorang Nabi yang diutus kepada seluruh manusia untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam, (QS. Al-Anbiya'/21:107) dan bukan hanya untuk pengikut Muhammad semata. Islam pada intinya bertujuan menciptakan perdamaian dan keadilan bagi seluruh manusia, sesuai dengan nama agama ini: yaitu *al-Islām*. Banyak alasan untuk menyatakan bahwa Islam adalah agama perdamaian. Setidaknya ada tiga alasan, yakni: *pertama*, Islam itu sendiri berarti kepatuhan diri (*submission*) kepada Tuhan dan perdamaian (*peace*). *Kedua*, salah satu dari nama Tuhan dalam *al-asmā` al-ḥusnā* adalah Yang Maha Damai (*as-salām*). *Ketiga*, perdamaian dan kasih-sayang merupakan keteladanan yang dipraktekkan oleh Nabi Muhammad saw. Lebih lanjut, dikatakan bahwa perdamaian merupakan jantung dan denyut nadi agama. Menolak perdamaian merupakan sikap yang bisa dikategorikan sebagai menolak esensi agama dan kemanusiaan.⁸

Itulah misi dan tujuan diturunkannya Islam kepada manusia. Karena itu, Islam diturunkan tidak untuk memelihara permusuhan, konflik, atau kekerasan di antara umat manusia. Tidak ada satu ayat pun dalam al-Qur'an, dan tidak ada satu Sunnah pun yang mengobarkan semangat kebencian, permusuhan, pertentangan, atau segala bentuk perilaku negatif dan represif yang mengancam stabilitas dan kualitas kedamaian hidup. Oleh karena itu, jika memahami secara mendalam hakikat dari keislaman, maka dengan mudah akan ditemukan bahwa Islam sangat identik dengan perdamaian. Ayat al-Quran yang berbunyi *udkhulū fi as-silmi kāffah*

⁸Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan lil 'Alamin*, (Jakarta: Pustaka Oasis, 2010), hlm. 329

(QS. Al-Anfāl/8: 61) bisa diartikan dengan masuklah kaliandalam kedamaian secara total. Sehingga tidak ada alasan lagi untuk mengabaikan perdamaian dalam konteks keberagaman dan kehidupan sosial secara umum.⁹

Al-Qur'an dengan tegas pula menyatakan bahwa Rasulullah saw. diutus oleh Allah untuk menebarkan kasih sayang: "*Dan tiadalah Kami mengutus kamu, melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam*". (QS. Al-Anbiya: 107). Ada dua hal utama yang perlu diketahui dari ayat tersebut. *Pertama*, makna rahmatan. Secara linguistik, rahmatun berarti kelembutan dan kepedulian (*ar-riqqah wa at-ta'attuf*). *Kedua*, makna *lil 'ālamīn*. Para ulama berbeda pendapat dalam memahami ayat ini. Ada yang berpendapat bahwa cinta kasih Rasulullah saw. hanya untuk orang muslim saja. Tapi ulama lain berpendapat bahwa cinta kasih Rasulullah saw untuk semua umat manusia. Hal ini mengacu pada ayat terdahulu yang menyatakan bahwa Rasulullah saw. diutus untuk seluruh umat manusia (*kāffatan li an-nās*). Sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Imam Muslim dinyatakan pula bahwa "*sesungguhnya saya tidak diutus sebagai pemberi laknat, tapi saya diutus untuk memberi rahmat*".¹⁰

Selain bersumber dari nilai-nilai Qur'ani, diskursus mengenai praktek-praktek penyelesaian konflik juga banyak ditemukan dalam Sunnah Nabi Muhammad saw.¹¹ Ada sekitar dua puluh ribu riwayat hadis dan diantaranya hadis yang mendukung prinsip anti-

⁹ *Ibid.*, hlm. 330

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 215-216

¹¹ Sunnah Nabi saw., menurut muḥaddiṣin, ulama hadis adalah sifatnya lebih umum serta mengcover segala hal yang berkaitan dengan sikap dan perilaku Nabi saw. baik yang bersifat formal maupun informal. Oleh karenanya, istilah sunnah lebih umum daripada hadis bahkan pula mencakup dimensi yang berkaitan dengan sirah atau manaqib Rasul saw. Selain itu, Sunnah Nabi saw. terdiri atas beberapa dimensi, baik fisik, moral, sosial, spiritual, maupun lainnya. Semua ini menjadi norma di semua tingkat kehidupan muslim. Melalui sunnahnya, Nabi Muhammad saw. benar-benar berusaha untuk menjadi teladan universal. Sebuah keteladanan sunnah yang lebih menekankan pada tujuan ajarannya dan bukan pada bentuknya.

kekerasan atau prinsip perdamaian dalam menyelesaikan konflik. Sunnah tersebut mempunyai signifikansi ganda untuk mengkaji tradisi perdamaian dalam Islam. *Pertama*, ia menawarkan fakta-fakta tambahan tentang anti-kekerasan dalam tradisi Islam; *Kedua*, ia mencakup penjelasan yang lebih menarik tentang berbagai tradisi Islam perihal perdamaian dan resolusi konflik sebagaimana disampaikan melalui al-Qur'an.¹² Mohammed Abu-Nimer juga menambahkan bahwa Sunnah merupakan sumber yang kaya untuk nilai-nilai bina-damai dan jika diterapkan dalam kehidupan sehari-hari Muslim, ia hanya akan mengarah pada perdamaian dan nir-kekerasan.¹³

Jadi, dapat dikatakan bahwa elemen utama yang merupakan arti kunci bagi terwujudnya tradisi damai dan nirkekerasan adalah mengikuti dan mensuri-tauladani segala perilaku Rasulullah saw. Dengan demikian riwayat sunnah yang merupakan rekam jejak kehidupan Nabi Muhammad mempunyai signifikansi ganda. Yaitu sebagai argumentasi normatif sekaligus pula sebagai tradisi religio-kultural Islam awal dalam mengkaji resolusi konflik dalam tradisi Islam. Abu-Nimer menambahkan bahwa Islam sebagai agama dan sebagai tradisi, penuh dengan ajaran dan kemungkinan penerapan resolusi konflik yang damai. Oleh karena itu, dia menjadi sumber berharga bagi nilai, keyakinan, dan strategi-strategi nir-kekerasan.¹⁴

Kr. Singh juga menyatakan bahwa dalam sejarah kehidupan Nabi Muhammad saw., mulai sejak masih di Makkah hingga hijrah ke Madinah, bisa menjadi model yang ideal bagi umat Islam untuk ditauladani. Nabi Muhammad saw. telah menunjukkan usaha

¹² Nagendra Kr. Singh, *Etika Kekerasan dalam Tradisi Islam*, terj. Ali Afandi, (Yogyakarta: Pustaka Alief), 2003, hlm. 39

¹³ Mohammed Abu-Nimer, *Nir-kekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktik*, terjemahan dari karya yang berjudul "Non-violence and Peace Building in Islam: Theory and Practice", penerjemah: M. Irsyad Rhafsadi dan Khoiril Azhar, (Jakarta: Pustaka Alvabet, 2010), hlm. 46-47

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 19

pengendalian diri yang kuat dalam berdakwah dan mengamalkan ajaran-ajaran Islam. Kehidupannya di Makkah memberikan banyak contoh yang mana ketika dia banyak mengalami penderitaan dari kaum Quraisy, namun dia tidak melawannya. Hal ini memberikan bukti bahwa Nabi Muhammad saw. mengajarkan suri-tauladan kepada umat Islam untuk tidak membalas kekerasan dengan kekerasan. Melainkan harus dibalas dengan sikap kasih sayang dan lemah lembut. Artinya, dalam menyelesaikan konflik tidak harus dengan solusi-solusi kekerasan, melainkan dengan solusi-solusi damai.¹⁵

Berangkat dari uraian di atas, penulis melalui artikel ini akan membahas perihal strategi dan metode resolusi konflik yang dipraktikkan oleh Nabi saw. dalam menyelesaikan konflik yang terjadi pada masanya. Melalui deskripsi ini diharapkan akan ditemukan beragam prinsip yang berkaitan dengan resolusi konflik. Sebuah prinsip yang terungkap melalui standar nilai agama (*teosentris*) dan integrasinya ke dalam struktur sosial (*anthroposentris*). Sistem yang tidak hanya berangkat dari argumen doktrinal-normatif, melainkan juga berangkat dari kondisi sosio-historis masyarakat Islam pada masa itu. Oleh karena itu, analisa terhadap praktek-praktek resolusi konflik dalam Sunnah Nabi Muhammad saw. (*prophetic tradition*) menjadi sangat penting. Karena akan menambah dimensi baru bagi pengetahuan umat Islam terhadap tradisi perdamaian dalam Islam, terutama dalam kaitannya dengan resolusi konflik melalui jalan nir-kekerasan.

¹⁵Nagendra Kr. Singh, *Islam: a Religion of Peace*, (India: Global Vision Publishing House, 2002), hlm. 4

Resolusi Konflik Sebagai Sistem Nilai Etik dalam Islam: Telaah Teoritis

1. Konflik dan Resolusi Konflik

Konflik dan kekerasan merupakan antitesa dari perdamaian. Konflik, sebagaimana perdamaian, adalah sebuah relasi dalam suatu aktifitas antara satu kelompok atau lebih. Sebuah relasi yang muncul dari adanya kontradiksi (*contradiction*) antara sikap (*attitude*) dan perilaku (*behaviour*). Oleh karenanya, konflik dapat terjadi pada semua level yang menyangkut kompetisi kepentingan di antara individu, kelompok, dan antar kelompok, baik pada tataran regional maupun global. Sehingga suatu proses dalam penyelesaian konflik itu harus disesuaikan dengan dinamika siklus dan struktur konflik itu sendiri.¹⁶

Meski secara konseptual keduanya (konflik dan kekerasan) dapat dibedakan, namun pada tataran praktis masih banyak ditemukan adanya keterkaitan yang erat antara tindak kekerasan dengan konflik yang terjadi. Jika konflik adalah hubungan antara dua pihak atau lebih yang sedang bertentangan dalam mendapatkan tujuan, maka kekerasan (*violence*) adalah segala bentuk aksi, baik secara fisik, psikis, verbal, atau struktural, yang menyebabkan kerugian atau kerusakan pada seseorang, makhluk hidup lain, lingkungan, atau hak properti orang lain. Kekerasan selalu bersifat

¹⁶Setidaknya ada lima strategi dasar bagi pihak-pihak yang sedang menghadapi konflik, yaitu:

- Contending (bertanding), yaitu mencoba menerapkan solusi yang lebih disukai oleh salah satu pihak atas pihak lain.
- Yielding (mengalah), yaitu menurunkan aspirasi sendiri dan bersedia menerima kurang dari yang sebetulnya diinginkan.
- Problem solving (pemecahan masalah), yaitu mencari alternatif yang memuaskan aspirasi kedua belah pihak.
- With drawing (menarik diri), yaitu memilih meninggalkan situasi konflik, baik secara fisik maupun psikologis.
- Inaction (diam), yaitu tidak melakukan apapun. Lihat: Dean G. Pruitt dan Jeffrey Z. Rubin, *Teori Konflik Sosial*, terj. Helly P. Soetjipto dan Sri Mulyantini Soetjipto, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 4-6

destruktif dan menjadi pemicu konflik-konflik selanjutnya. Kekerasan memberikan dampak negatif pada siapa saja yang terlibat di dalamnya.

Selanjutnya, suatu konflik dapat terjadi karena disebabkan oleh berbagai faktor. Berbagai faktor penyebab konflik itu dibedakan dalam beberapa jenis, yaitu: *triggers* (pemicu), *pivotal factors or root causes* (faktor inti atau penyebab dasar), *mobilizing factors* (faktor yang memobilisasi), serta *aggravating factors* (faktor yang memperburuk).¹⁷ Sedangkan untuk mengetahui faktor-faktor penyebab timbulnya konflik, maka perlu diketahui terlebih dahulu beberapa teori besar tentang penyebab konflik, di antaranya adalah:

1. Teori Hubungan Komunitas (*Community Relations Theory*); timbulnya konflik disebabkan oleh polarisasi, ketidakpercayaan, dan permusuhan antara kelompok-kelompok yang berbeda dalam suatu komunitas.
2. Teori Negosiasi Utama (*Principled Negotiation Theory*); konflik itu disebabkan oleh posisi yang tidak tepat, serta pandangan tentang “zero-sum” mengenai konflik yang diadopsi oleh kelompok yang bertentangan.
3. Teori Kebutuhan Manusia (*Human Needs Theory*); konflik yang berakar dalam disebabkan oleh kebutuhan dasar manusia, baik itu fisik, psikis, maupun sosial yang tidak terpenuhi atau dikecewakan.
4. Teori Identitas (*Identity Theory*); timbulnya konflik disebabkan oleh perasaan adanya identitas yang terancam. Di antara identitas tersebut adalah: bahasa, agama, budaya, ras, suku, dan lain-lain.
5. Teori Miskomunikasi Antar Budaya (*Intercultural Miscommunication Theory*); konflik itu disebabkan oleh

¹⁷Sholihan, 2007, “Memahami Konflik” dalam M. Mukhsin Jamil (ed.), *Mengelola Konflik Membangun Damai: Teori, Strategi, dan Implementasi Resolusi Konflik*, (Semarang: WMC IAIN Walisongo, 2007), hlm. 16

adanya pertentangan antar gaya komunikasi di antara beberapa budaya yang berbeda.

6. Teori Transformasi Konflik (*Conflict Transformation Theory*); konflik itu disebabkan oleh persoalan nyata berupa ketidaksetaraan dan ketidakadilan yang ditunjukkan oleh kerangka kerja sosial, budaya, dan ekonomi yang saling bersaing.¹⁸

Galtung menyatakan bahwa ada tiga pola kekerasan atau konflik yang biasa terjadi, yaitu: pertama, kekerasan langsung (*direct violence*) yang dapat diakhiri dengan perubahan perilaku konflik, biasa disebut dengan istilah *peace-keeping*. Kedua, kekerasan struktural (*structural violence*) yang dapat diakhiri dengan memindahkan kontradiksi sosial dan ketidakadilan, dan dikenal dengan istilah *peace-building*. Ketiga, kekerasan budaya (*cultural violence*) yang dapat diakhiri dengan mengubah sikap, dan dikenal dengan sebutan *peace-making*. Resolusi konflik pola pertama dikenal dengan istilah *negative peace* dan resolusi konflik pola kedua dan ketiga dikenal dengan sebutan *positive peace*.¹⁹ Berdasarkan pola seperti ini, resolusi konflik tidak hanya berorientasi pada usaha mengurangi tindak kekerasan saja, akan

¹⁸Simon Fisher dkk, *Working with Conflict: Skills and Strategies for Action*, (London-New York: Zed Book Ltd.), 2000, hlm. 8-9

¹⁹Galtung mendefinisikan perdamaian negatif (*negative peace*) sebagai situasi absennya berbagai bentuk kekerasan lainnya. Namun, melihat realitas yang ada, banyak masyarakat tetap mengalami penderitaan akibat kekerasan yang tidak nampak dan ketidakadilan. Maka, terjadilah perluasan definisi perdamaian menjadi perdamaian positif (*positive peace*). Definisi perdamaian positif adalah absennya kekerasan struktural atau terciptanya keadilan sosial serta terbentuknya suasana yang harmonis dan damai. Johan Galtung, *Globalizing God: Religion, Spirituality, and Peace*, (Kolofon Press, 2008), hlm. 16

Sedangkan Robert B. Baowollo menyebut istilah *passive peace* untuk perdamaian yang dimaknai sebagai sebuah situasi tanpa kekerasan. Sedangkang untuk perdamaian yang dimaknai sebagai situasi damai dengan relasi sosial yang dinamis, harmonis, humanis, dan beradab disebut dengan *active peace*. Ia mengatakan “*si vis pacem, para humaniorem solitudinem* (jika engkau menghendaki perdamaian, siapkanlah suasana damai sejati dengan cara-cara yang lebih manusiawi)”. Robert B. Baowollo, “*Si Vis Pacem, Para Dialogum: Ziarah Bersama Agama-Agama Abrahamik Mencari Akar Kebersamaan*”, dalam Franz Magnis-Suseno dkk, *Menggugat Tanggung Jawab Agama-Agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia*, (Yogyakarta: Kanisius, 2010), hlm. 13-15

tetapi juga adanya ikhtiar untuk mewujudkan rasa tentram, harmoni, dan damai dalam realita kehidupan sosial.

Resolusi konflik merupakan istilah yang komprehensif dalam usaha menghadapi konflik. Resolusi konflik merupakan suatu terminologi ilmiah yang menekankan kebutuhan untuk melihat perdamaian sebagai suatu proses terbuka dan membagi proses penyelesaian konflik dalam beberapa tahap sesuai dengan dinamika siklus konflik.²⁰ Resolusi konflik mengasumsikan bahwa sumber utama konflik telah diketahui dan ditransformasikan. Hal ini menyiratkan bahwa perilakunya tidak lagi kental dengan kekerasan, sikapnya tidak lagi membahayakan, serta strukturnya telah berubah.

Resolusi konflik menawarkan solusi yang memuaskan dan dapat diterima oleh kedua pihak yang bertikai, serta dapat memberikan hubungan yang positif secara terus-menerus di antara kedua belah pihak yang sebelumnya saling bermusuhan. Jadi, ketika muncul sebuah konflik antara individu atau kelompok, upaya untuk menyelesaikan konflik tersebut pada dasarnya dapat dilakukan sendiri oleh pihak yang bertikai, atau melalui keterlibatan pihak ketiga dalam proses resolusi. Salah satu macam proses resolusi tersebut di antaranya adalah melalui proses mediasi, rekonsiliasi, konsiliasi atau fasilitasi, arbitrase, serta negosiasi.

Louis Kriesberg berpendapat bahwa semakin tinggi tingkat interaksi dan saling ketergantungan antara pihak-pihak yang tadinya berkonflik, maka akan semakin membatasi munculnya konflik baru. Munculnya sikap saling pengertian dan toleran, serta berkembangnya norma-norma bersama juga akan dapat mencegah konflik. Jadi, resolusi konflik pada hakikatnya berorientasi pada usaha untuk mewujudkan perdamaian yang positif. Perdamaian

²⁰Syafuan Rozi dkk, *Kekerasan Komunal: Anatomi dan Resolusi Konflik di Indonesia*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dkk., 2006), hlm. 21

yang mampu menyingkap sebuah konflik dengan cara yang kreatif dan tanpa kekerasan.²¹

2. Resolusi Konflik dan Perdamaian Nir-kekerasan

Terdapat bermacam-macam model yang dikenal dalam disiplin *Conflict Studies*, di antaranya adalah resolusi konflik (*conflict resolution*). Sebagaimana penjelasan sebelumnya bahwa resolusi konflik, secara substansial, berorientasi pada usaha untuk mewujudkan perdamaian yang positif. Perdamaian yang mampu menyingkap sebuah konflik dengan cara yang kreatif dan tanpa kekerasan. Sehingga penyelesaian konflik secara jelas berhubungan dengan upaya mengurangi kekerasan, serta menghindari kekerasan agar tidak terjadi lagi.

Embrio resolusi konflik yang menghubungkan antara konflik, kekerasan, dan perdamaian adalah pemikiran Johan Galtung. Klasifikasi yang ditawarkan oleh Galtung melalui istilah *negative peace* dan *positive peace* menunjukkan bahwa misi yang dibawa dalam upaya penyelesaian konflik adalah untuk mewujudkan suatu kondisi damai yang terlindungi dari agenda-agenda kekerasan, baik langsung, struktural, maupun kultural. Galtung menegaskan bahwa kajian terhadap konflik dan perdamaian sangat mirip dengan studi kesehatan. *Diagnosis-prognosis-terapi* dapat diterapkan dalam mengkaji suatu konflik yang timbul. Pasangan kata “kesehatan-penyakit” dari studi kesehatan sangat mirip dengan pasangan kata “perdamaian-kekerasan” dari studi perdamaian.

Menurutnya, kekerasan seperti penyakit, ia disebabkan oleh tahap-tahap sebelumnya dan ia dapat dicegah, dikurangi, dan bahkan dapat disingkirkan dengan menyingkirkan penyebabnya. Untuk menghilangkan penyebab konflik, kita harus mengetahui tujuan-tujuan, termasuk tujuan-tujuan di bawah sadar, dan

²¹*Ibid.*, hlm. 21

mencoba menjembatani ketimpangan antara tujuan-tujuan yang sah melalui transformasi. Sedangkan transformasi konflik hendaknya dilakukan dengan cara-cara damai.²² Hal ini berangkat dari teorema-teorema dalam wacana perdamaian yang menyatakan bahwa: (a) kekerasan jenis apapun akan melahirkan kekerasan jenis apapun, (b) perdamaian jenis apapun akan melahirkan perdamaian jenis apapun, dan (c) perdamaian positif adalah perlindungan terbaik terhadap kekerasan.²³

Jadi, paradigma perdamaian yang ditawarkan oleh Galtung menyiratkan enam tugas: *pertama*, menghilangkan kekerasan langsung yang menimbulkan penderitaan, misalnya genjatan senjata. *Kedua*, menghilangkan struktur yang menimbulkan penderitaan. *Ketiga*, mengungkap kepalsuan tema-tema budaya yang saling membenarkan diri sendiri. *Keempat*, pihak-pihak yang bertikai saling bertukar “*goods*”, dan bukan “*bads*”, bukan kekerasan. *Kelima*, menanamkan kerjasama ke dalam struktur sebagai sesuatu yang berkelanjutan dengan tema pemerataan bagi perekonomian, persamaan hak, timbal balik, manfaat dan martabat. Dengan ungkapan lain, “apa yang Anda inginkan untuk diri Anda sendiri, Anda juga harus bersedia memberikannya kepada pihak lain”. Akhirnya, *keenam*, menumbuhkan budaya perdamaian secara positif yang akan meneguhkan dan mendorong perdamaian langsung dan struktural.²⁴

Selanjutnya, melalui paradigma perdamaian tersebut, upaya resolusi konflik terkadang dapat dilakukan melalui aksi perdamaian nirkekerasan (*non-violence action*). Aksi perdamaian nirkekerasan

²²Johan Galtung, “Mencapai Pemecahan yang Ampuh bagi Konflik: Beberapa Tema yang Hilang” dalam Dewi Fortuna Anwar dkk, *Konflik Kekerasan Internal: Tinjauan Sejarah, Ekonomi-Politik, dan Kebijakan di Asia Pasifik*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005), hlm. 402

²³ Johan Galtung, *Studi Perdamaian*, hlm. 72

²⁴Johan Galtung, *Op.Cit.*, hlm. 403-404

merupakan gerakan resolusi yang menolak untuk menggunakan aksi-aksi kekerasan dan tidak ingin menyakiti pihak lain, meski mereka sangat mungkin dan seringkali berhadapan dengan pihak-pihak yang menggunakan kekuatan dan kekerasan. Gerakan nir-kekerasan berusaha meningkatkan, serta membangkitkan sisi kemanusiaan umum dari semua pihak yang terlibat pada suatu konflik, termasuk dari sisi pihak yang berlawanan. Selain itu, gerakan ini berikhtiar meningkatkan potensi untuk menuju komunikasi terpercaya (*truthful communication*), sambil mencoba segala hal guna menghadang atau mencegah sebuah perilaku destruktif yang dilakukan oleh pihak-pihak yang terlibat.²⁵

Adapun ciri utama aksi nir-kekerasan adalah sebagai berikut: (a) secara lahiriah tidak agresif, tapi secara dinamis adalah batin yang agresif; (b) tidak berusaha untuk menistakan musuh, tapi mengajak mereka untuk berubah melalui pemahaman dan kesadaran baru tentang aib moral untuk kemudian membangun kembali komunitas-komunitas terkasih lainnya; (c) ditujukan kepada kekuatan kejahatan, bukan kepada orang-orang yang terperangkap dalam kekuatan tersebut; (d) berupaya menghindari tidak hanya kekerasan lahiriah, tapi juga kekerasan batiniah; (e) didasarkan atas pendirian bahwa alam semesta berpihak pada keadilan.²⁶

Lebih lanjut, H.B. Danesh menjelaskan bahwa pada dasarnya aksi nir-kekerasan tidak dapat menyelesaikan konflik hingga ke akar-akarnya. Karena pendekatan nir-kekerasan bermanfaat dalam konteks untuk menghadapi konflik secara langsung, tetapi tidak efektif dalam konteks pencegahannya. Meskipun demikian, usaha merespons konflik dengan aksi nir-kekerasan sangat sukses dalam mengekang kekerasan, menurunkan akibat-akibat destruktifnya,

²⁵Simon Fisher dkk, *Op.Cit.*, hlm. 11

²⁶Mohammed Abu-Nimer, *Op.Cit.*, hlm. 13

dan akhirnya mampu menanggulangnya. Akhirnya, perdamaian positif akan terwujud manakala dalam proses resolusi konflik menggunakan cara-cara yang kreatif tanpa adanya kekerasan di dalamnya.²⁷

3. Islam dan Resolusi Konflik

Menurut Hassan Hanafi, Islam, sebagai nama agama, terbentuk dari akar yang sama dengan *salām* yang berarti perdamaian. Kata *salām* pada semua bentukan katanya selalu disebut berulang-ulang dalam al-Qur'an dan lebih banyak yang berbentuk kata benda dari pada kata kerja. Karena kata benda merupakan substansi, sementara kata kerja adalah aksi. Maka dapat dikatakan bahwa perdamaian yang diungkapkan dalam al-Qur'an merupakan substansi.²⁸

Kaitannya dengan resolusi konflik, berbagai macam konflik bisa didekati dengan berbagai macam pendekatan. Pendekatan yang digunakan tergantung dari mana dan dengan perspektif apa kita melihat konflik. Pendekatan di sini tidak hanya untuk memahami tetapi juga untuk menyelesaikan konflik, terutama konflik yang berpotensi membawa daya rusak bagi kehidupan manusia. Salah satu pendekatan itu adalah pendekatan keagamaan. Dalam hal ini adalah Islam.

Perlu diketahui bahwa setiap agama-agama besar dunia memiliki fungsi ambivalen. Di satu sisi, agama melegitimasi kekerasan dan perang. Namun di sisi lain, agama memiliki sumber-sumber yang mendalam perihal mempromosikan nilai-nilai nirkekerasan dan perdamaian dalam resolusi konflik. Ini merupakan suatu fungsi dari cara yang ditempuh oleh agama yang muncul dari kondisi sosial tertentu, serta sebagai bukti dari hasil

²⁷H.B. Danesh (et.al), *Op.Cit.*, hlm. 102

²⁸Hassan Hanafi, "Persiapan Masyarakat Dunia untuk Hidup secara Damai", dalam Asghar Ali Engineer et.al, *Islam dan Perdamaian Global*, (Yogyakarta: Madyan Press, 2002), hlm. 52

sukses sebuah agama yang mampu menyerap tiap-tiap aspek budaya, sosial, dan politik dari dunia di mana ia berlaku.²⁹ Islam misalnya, merupakan agama yang memperbolehkan perang suci (*jihād*) sekaligus pula mengajarkan nilai-nilai perdamaian.

Abu-Nimer menambahkan bahwa Islam sebagai agama dan sebagai tradisi, penuh dengan ajaran dan kemungkinan penerapan resolusi konflik yang damai. Oleh karena itu, ia menjadi sumber berharga bagi nilai, keyakinan, dan strategi-strategi nirkekerasan. Bagi kaum Muslim, penelaahan teks suci Islam sangat bernilai dan sangat dianjurkan, khususnya dalam meningkatkan perhatian terhadap al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw. Karena, sumber-sumber tersebut memiliki pengaruh kuat dalam membentuk strategi dan metode resolusi konflik melalui jalan damai nir-kekerasan.³⁰

Menjadi sebuah keniscayaan bahwasanya dalam mengkaji tentang resolusi konflik dan nirkekerasan dalam Islam tidak bisa hanya dibatasi pada telaah atas kitab suci al-Qur'an saja. Tradisi kenabian dan tradisi generasi Islam awal juga kaya akan nilai-nilai dan strategi-strategi yang memfasilitasi penerapan resolusi konflik berbasis perdamaian nirkekerasan. Karena itu, sangat penting untuk tidak membatasi makna dan pengertian konteks keagamaan, sebagai sebuah pendekatan, hanya bertumpu pada kitab suci, tetapi juga dengan memasukkan nilai dan norma sosial maupun kultural yang dihasilkan dari tradisi dan kebudayaan Islam, baik dari Sunnah Nabi saw. maupun sunnah generasi Islam awal.

Ringkasnya, Islam sebagai bentuk pendekatan keagamaan dalam usaha menyelesaikan konflik didasarkan atas asumsi bahwa:

1. Islam mengajarkan kebenaran dan perdamaian. Hal ini merupakan manifestasi dari pemaknaan akan hakikat Islam itu sendiri.

²⁹Oliver Ramsbotham, *Op.Cit.*, hlm. 310

³⁰Muhammad Abu-Nimer, *Op.Cit.*, hlm. 19

2. Sumber-sumber ajaran Islam secara jelas mengandung nilai-nilai perdamaian dan nirkekerasan. Nilai-nilai yang tidak hanya berangkat dari dalil-dalil normatif belaka, melainkan pula bertumpu pada realitas sosial-historis pada masa itu.
3. Islam sebagai agama dan tradisi menyediakan berbagai prinsip, ajaran dan praktik yang bisa diterapkan untuk mewujudkan perdamaian dan menyelesaikan konflik tanpa kekerasan.
4. Pencarian perdamaian serta metode resolusi konflik secara jelas tersurat dalam tradisi dan kehidupan Nabi Muhammad saw.

Oleh karena itu, tradisi resolusi konflik melalui jalan nir-kekerasan yang diajarkan oleh Islam merupakan warisan yang sangat penting, menarik, dan patut dicontoh daripada warisan perang. Sebab, dalam tradisi nir-kekerasan yang ada adalah kedamaian, keharmonisan, serta hubungan yang manis dan indah antara pelbagai pihak yang terlibat dalam konflik tersebut.

Strategi Nabi Muhammad saw. dalam Menyelesaikan Konflik

1. Nabi Muhammad saw. dan Misi Rahmatan li al-'ālamīn

Al-Qur'an menyatakan bahwa Nabi Muhammad saw. diutus oleh Allah untuk menebarkan kasih sayang: *"Dan saya tidak mengutusmu (wahai Muhammad), melainkan untuk (menjadi) rahmat bagi semesta alam"*. (QS. Al-Anbiya: 107). Ayat tersebut menceritakan tentang misi kerasulan Muhammad saw. Sebuah misi yang mulia untuk mewujudkan perubahan menuju kebajikan-kebajikan universal dengan mengedepankan cinta dan kasih. Ringkasnya, ayat al-Qur'an yang menegaskan Nabi saw. sebagai rahmat dan pembawa kasih sayang kepada semesta alam dapat menjadi landasan teologis sekaligus sosiologis bagi umat Islam

untuk melihat realitas dunia ini yang beragam. Rahmat dan kasih sayang harus selalu tertanam dalam jiwa sekaligus dalam perilaku umat Islam sehari-hari.

Selain landasan teologis dari uraian ayat di atas, setidaknya dalam beberapa riwayat hadis ditemukan sejumlah riwayat yang berkaitan dengan misi *rahmatan li al-'ālamīn* tersebut, di antaranya adalah:

- a. *"Sesungguhnya saya tidak diutus sebagai pemberi laknat, tapi saya diutus untuk memberi rahmat"* (HR. Muslim)
- b. *"Muslim sejati dialah muslim yang dapat memberikan keselamatan bagi orang lain dari lisan dan tangannya, dan mukmin sejati dialah mukmin yang bisa memberi rasa aman pada yang lain atas jiwa dan harta mereka"* (HR. al-Turmudzi dan al-Nasa'i)
- c. *"Allah akan menunjukkan belas kasih-Nya kepada mereka yang bermurah hati. Bermurah hatilah kepada penduduk bumi, maka penguasa surga akan bermurah hati kepadamu"* (HR. al-Turmudzi)
- d. *"Allah mencintai kelembutan, Allah memberikan keberkahan atas kelembutan, dan bukan atas kekerasan"* (HR. Muslim)
- e. *"Kalian tidak dikatakan sebagai orang yang beriman, hingga kalian bisa mencintai saudara kalian seperti halnya kalian mencintai diri kalian sendiri"* (HR. al-Bukhari)
- f. *"Sesungguhnya al-salam (perdamaian) adalah bagian dari nama-nama Allah swt; Allah menyebarkan perdamaian di muka bumi, maka sebarkanlah perdamaian di antara kalian"* (HR. al-Bukhari)
- g. *"Jika dalam sesuatu ada kelembutan maka dia akan indah, namun jika kelembutan itu hilang darinya maka dia akan jelek"* (HR. Muslim)
- h. *"Sebaik-baiknya kalian adalah mereka yang dapat*

diharapkan kebaikannya serta aman dari keburukannya, sementara seburuk-buruk kalian adalah mereka yang tidak dapat diharapkan kebaikannya serta tidak dapat memberikan rasa aman dari keburukannya” (HR. al-Turmudzi & Ahmad)

i. Dan masih banyak riwayat hadis yang lain.

Selanjutnya, keberhasilan Nabi saw. dalam mengemban misi tersebut telah dicatat dalam berbagai riwayat Sunnah dan Sirah Nabi Muhammad saw. Sebagai contoh, dikatakan bahwa Nabi Muhammad saw. sejak usia mudanya telah dikenal dengan karakter pribadinya yang jujur, sederhana, dapat dipercaya, dan lemah lembut, hingga dia mendapat julukan yang terhormat di kalangan Suku Quraisy, yakni *al-Amīn* (orang yang terpercaya). Maka tidaklah heran jika al-Qur'an memujinya sebagai manusia yang memiliki akhlak yang mulia, (QS. al-Qalam: 4). Hal itu setidaknya dibuktikan ketika Muhammad menjadi *hakam* (mediator) dalam perselisihan perihal peletakan Hajar Aswad'.

Dengan bekal akhlak itu pula, Nabi saw. berhasil melewati beberapa rintangan dan cobaan, baik berupa kekerasan fisik, intimidasi, ancaman, dan sebagainya, yang mana dia alami selama mengemban misi dakwah Islam, baik di Mekkah maupun di Madinah. Satu hal lagi yang perlu diketahui adalah bahwa dengan cinta-kasih, Nabi saw. memperlakukan bekas musuh-musuhnya dengan perlakuan yang terhormat. Di samping itu, Nabi juga memberikan maaf bagi mereka yang nyata-nyata telah menciptakan kesulitan, ancaman yang luar biasa, bahkan intimidasi kepadanya dan umatnya pada waktu itu.

Maka, berkenaan dengan spirit *rahmatan li al-'ālamīn* yang tertanam kuat dalam ajaran Islam, selayaknya peperangan yang dilakukan oleh Nabi saw. dan kaum mu'min pada masa itu dipandang sebagai realitas sosial-politik dan kultural yang

dilakukan justru untuk mewujudkan perdamaian dan keadilan. Bahkan, cara dan teknik pelaksanaannya juga memperhatikan nilai-nilai kemanusiaan.

Sayyid Qutub menegaskan bahwa perdamaian adalah yang utama, sedangkan peperangan merupakan hal yang terpaksa. Peperangan adalah terpaksa untuk mencegah kejahatan manusia, untuk menegakkan kalimatullah, dan mewujudkan keadilan Ilahi. Peperangan adalah suatu hal yang terpaksa untuk mewujudkan idealisme tertinggi kemanusiaan yang oleh Allah telah dijadikan sebagai tujuan hidup di dunia, serta untuk menyelamatkan umat manusia dari tekanan, ketakutan, kezaliman, dan dari berbagai macam gangguan.³¹

Melalui catatan Sunnah ini, kita mewarisi pengetahuan yang cukup detail tentang kehidupan dan perjuangan Nabi Muhammad saw., serta mengetahui dengan pasti bagaimana Nabi saw. terlibat dalam berbagai permasalahan yang muncul pada masanya. Oleh karena itu, sebagai utusan Tuhan di bumi, Nabi Muhammad saw. pada dasarnya ingin mengajarkan kepada umatnya, melalui jejak perjuangannya, agar selalu mengedepankan nilai rahmat dan kasih sayang. Dengan demikian, kita sebagai umatnya mempunyai tanggung jawab untuk menghadirkan dan menginternalisasikan nilai-nilai keteladanan Nabi saw. dalam komunitas muslim khususnya, dan umat manusia pada umumnya.

2. Strategi Nabi Muhammad saw. dalam Resolusi Konflik

Kaitannya dengan kajian resolusi konflik, secara umum karir perjuangan Nabi Muhammad saw. setidaknya terbagi menjadi dua bagian, yang masing-masing bagiannya memiliki beberapa tema besar. Perjuangan pertamanya adalah menghadapi penindasan dan

³¹Sayyid Qutub, *Islam dan Perdamaian Dunia*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), hlm.

intimidasi yang menyakitkan secara terus-menerus, namun dia menjalaninya dengan penuh kesabaran. Itu terjadi di Makkah, di mana beliau untuk pertama kalinya menerima wahyu dari Allah, serta ditugaskan mengajak manusia untuk menyembah Allah swt. Setelah berjuang melalui cara-cara anti-kekerasan selama dua belas tahun, akhirnya muncul sebuah tantangan baru yang akan menjadi babak kedua dari karir perjuangan dakwah Nabi saw.

Babak baru tersebut datang dari warga Yatsrib yang datang ke Makkah dan merasa terkesan dengan ketulusan dan kejujuran Nabi saw. Sehingga mereka mengundang Nabi saw. untuk berpindah ke Yatsrib sebagai seorang arbiter (*ḥakam*) yang netral untuk mendamaikan perselisihan yang terjadi di antara mereka (Aus dan Khazraj). Berawal dari sinilah, komunitas Muslim secara bertahap hijrah dari Makkah menuju Yatsrib, yang kemudian terkenal dengan nama Madinah. Melalui hijrah ini, Nabi saw. di Madinah membangun sistem sosial-masyarakat yang menjunjung tinggi nilai-nilai perdamaian. Dengan dibentuknya Piagam Madinah, secara tidak langsung Nabi saw. menjadi pemimpin masyarakat Madinah pada saat itu.

Itulah uraian singkat mengenai karir Nabi Muhammad saw. dalam memperjuangkan dan mengemban risalah Islam. Uraian di atas setidaknya dapat menggambarkan bahwa kondisi konflik yang dialami oleh Nabi saw. dan pengikutnya ketika di Makkah sangat berbeda dengan kondisi yang ada di Madinah, berikut beberapa contoh konflik yang terjadi pada masa Nabi Muhammad saw. beserta upaya dan strategi Nabi saw. dan pengikutnya dalam menyelesaikan konflik tersebut:

1. Konflik Peletakan Hajar Aswad

Ketika Nabi Muhammad saw. mencapai usia 35 tahun, beliau terlibat langsung dalam pemugaran kembali Ka'bah setelah diterjang banjir besar yang meretakkan dinding-dindingnya.

Setelah tiba saatnya meletakkan kembali Hajar Aswad di tempatnya semula, yakni di pojok selatan Ka'bah, timbul pertikaian tentang siapa yang berhak meletakkannya. Mereka yang terlibat dalam pemugaran Ka'bah bersikeras bahwa kelompok merekalah yang berhak meletakkannya.

Pertikaian itu berlangsung selama empat atau lima hari tanpa adanya solusi yang memuaskan bagi pihak-pihak yang terlibat. Maka sesepuh Quraisy waktu itu, yakni Abū Umayyah bin al-Mughīrah al-Makhzūmi berkata: “*Wahai kaumku, janganlah kalian berselisih, dan serahkanlah urusan ini kepada yang kamu sepakati dengan keputusannya*”. Mereka kemudian menyambut baik dengan mengatakan bahwa siapa saja yang muncul pertama kali dari pintu masjid, maka dia akan menjadi *ḥakam*. Ternyata, orang yang pertama kali muncul dari jalan tersebut adalah Nabi Muhammad saw., sehingga dialah yang kemudian ditunjuk menjadi *ḥakam* atas konflik peletakan Hajar Aswad tersebut.

Adapun jalan keluar yang ditawarkan oleh Muhammad pada waktu itu adalah beliau meminta selebar kain, lalu menempatkan Hajar Aswad di tengah kain itu. Selanjutnya, beliau mengajak perwakilan masing-masing kelompok untuk mengangkat bersama-sama batu itu menuju tempatnya. Kemudian dengan kedua tangan beliau, Hajar Aswad diletakkan pada tempatnya semula. Ternyata solusi yang ditawarkan oleh Muhammad itu diterima oleh semua kelompok yang bertikai, dan mereka merasa puas atas keputusan itu.³²

³²Riwayat ini banyak diriwayatkan dalam Sunnah maupun Sirah Nabi saw. Perlu diketahui bahwa tidaklah mengherankan mengapa masyarakat Quraisy mau menerima Muhammad dengan baik sebagai *ḥakam* dalam kasus ini, karena Muhammad sebelumnya memang sudah dikenal sebagai pemuda yang baik, jujur dan terpercaya (*al-amīn*). Sehingga mereka yakin bahwa Muhammad akan memberikan jalan keluar yang cerdas atas kasus ini, dan hal itu memang terbukti. Lihat: Shafiyurrahman Al-Mubarakfury, *ar-Rāḥiq al-Makhtūm: Baḥṡ fī as-Sirah an-Nabawīyyah 'alā Ṣaḥībiha Afdal as-Ṣalāt wa as-Salām, al-Manṣūrah: Dār al-Wafā, 2002, hlm. 79; Mahdi Rizqullah Ahmad, as-Sirah an-Nabawīyyah Ḍai' al-MaṢādir al-AṢliyyah: Dirasāt Tahliyyah, Riyādh: Dār Imām ad-Da'wah, hlm. 123*

Uraian kisah di atas menunjukkan bahwa Muhammad secara cerdas dapat memahami bahkan dapat memetakan konflik yang terjadi. Muhammad berhasil menemukan pemicu konflik, yakni perebutan peletakan Hajar Aswad, sekaligus mengetahui *interest* (kepentingan) yang menyertai pertikaian tersebut, yakni perebutan kekuasaan ekonomi dan politik atas Mekkah dan Ka'bah sebagai simbolnya. Muhammad menyadari bahwa jika dia kurang jeli dalam melihat konflik ini, maka yang terjadi akan lebih buruk dari sebelumnya. Karena konflik yang muncul ini pada hakikatnya merupakan konflik laten, maka cara yang ditempuh haruslah cerdas, hingga akhirnya muncullah solusi di atas. Solusi yang berdasarkan *win-win solution* di antara mereka yang bertikai.

Satu hal lagi yang perlu diketahui bahwa di samping Nabi saw. menjadi *hakam* atau mediator dalam kasus ini, beliau juga yang menawarkan solusi atau penyelesaian atas konflik ini. Dalam pandangan teori mediasi yang ada, sikap seperti itu merupakan sikap yang kurang tepat. Sebab, mediator harus bersikap netral dan tidak memiliki peran yang menentukan dalam kaitannya dengan konflik tersebut. Namun, apa yang dilakukan Nabi saw. jauh berbeda dari pandangan ini. Nabi saw. sebagai mediator dihormati dan ditaati dikarenakan dia memiliki otoritas dan kemampuan dalam menentukan dan mempergunakan sebuah solusi, bukan hanya soal kenetralannya.

2. Konflik dengan Kaum Musyrik Quraisy

Setelah sekian lama berdakwah secara tertutup dan rahasia, Nabi saw. akhirnya diperintahkan oleh Allah swt. untuk menyampaikan Islam dan mengajak orang kepada ajarannya secara terang-terangan. Dari sinilah benih awal dari permusuhan suku Quraisy terhadap Nabi saw. dan ajaran Islam itu terjadi. Tokoh-tokoh Quraisy yang merupakan suku yang paling berpengaruh di Mekkah merasa terancam eksistensinya dengan kehadiran

Muhammad dan Islam. Mereka menyadari ancaman itu dan mulai bergerak membendungnya, bahkan sampai kepada usaha untuk membunuh Muhammad.

Waktu demi waktu, intimidasi dan penindasan dialami oleh Nabi saw. dan para pengikutnya, terutama mereka yang tergolong kaum lemah. Riwayat-riwayat mengenai bentuk intimidasi dan kekerasan yang dilakukan oleh Kaum Quraisy terhadap Muhammad dan pengikutnya banyak termaktub dalam kitab-kitab hadis dan sirah.

Mengingat penyiksaan yang begitu kejam, Nabi saw. mengingatkan sahabat-sahabat beliau tentang risiko keimanan dan bahwa umat-umat yang terdahulu pun pernah mengalami ujian dan siksaan yang tidak kurang pedihnya. Memang diceritakan ada beberapa sahabat Nabi saw., terutama para sahabat muda, yang bermaksud melawan, tapi Nabi saw. mencegahnya dan beliau berkata: “*Aku diperintahkan untuk memaafkan, karena itu janganlah memerangi mereka*”. Himpunan ini pada dasarnya menunjukkan kepedulian Nabi saw. terhadap jiwa para pengikutnya, karena jika mereka melawan *ṣṭān* perhitungan maka yang ada hanya kesia-siaan.³³

Selanjutnya, kemarahan kaum musyrik Quraisy terhadap Nabi saw dan pengikutnya mencapai puncaknya ketika mereka melakukan rapat di Dār an-Nadwah. Agenda tunggal rapat itu adalah menumpas atau membunuh Nabi Muhammad saw. Mereka menyepakati bahwa Nabi saw. harus dibunuh dan itu adalah solusi utama untuk menghentikan dakwahnya. Mendengar informasi pembunuhan tersebut, Nabi saw dengan ditemani oleh Abū Bakar as-Ṣiddīq melakukan hijrah ke Yatsrib.

Berangkat dari uraian kisah konflik antara Nabi saw. beserta pengikutnya dengan kaum musyrik Quraisy, setidaknya ada dua hal

³³Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad saw. dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadits-Hadits Shahih*, (Ciputat: Lentera Hati, 2011), hlm. 353-354

yang dapat diambil, terutama berkaitan dengan kajian perdamaian, yakni: (a) Nabi saw. selalu menunjukkan sikap non-kekerasan dalam menghadapi segala konflik yang terjadi. Sikap ini menunjukkan bahwa Nabi saw. cerdas dalam membaca realita yang dia hadapi; dan (b) Nabi saw. melakukan tindakan menghindari dari konflik (*withdrawing*) dengan bentuk mengizinkan sebagian sahabatnya hijrah ke Habasyah, serta beliau sendiri akhirnya juga melakukan hijrah ke Yatsrib.

3. Hijrah ke Madinah dan Lahirnya Piagam Madinah

Terbentuknya Piagam Madinah tidak terlepas dari proses hijrahnya Nabi saw. ke kota Yatsrib (Madīnah) yang dimulai pada sekitar tahun 620-622 M. Hijrah Nabi saw., selain merupakan perintah Allah swt., juga merupakan usaha memasuki era baru yang lebih efektif untuk mengembangkan risalah Islam. Hijrah Nabi saw. ke Yatsrib bukanlah rencana yang tiba-tiba, melainkan tumbuh dengan perlahan-lahan yang diawali dengan kesepakatan-kesepakatan antara penduduk Yatsrib dengan Nabi ketika masih di Mekkah.³⁴

Sebelum membuat sebuah tatanan baru di Madinah, tugas pertama Nabi saw. ketika tiba di kota itu adalah mempersaudarakan (*al-Mua`khah*) antara kaum Muslimin Mekah yang mengikuti hijrah (Muhajirin) dengan kaum Muslimin asli kota Yatsrib (Ansār). Jika langkah awal ditujukan khusus kepada dan untuk konsolidasi umat Islam, maka langkah beliau selanjutnya ditujukan kepada seluruh penduduk Yatsrib. Untuk itu beliau membuat perjanjian tertulis (*sahifah*) yang kemudian dikenal dengan sebutan Piagam Madinah. Piagam ini memiliki banyak klausul guna mengakomodasi bermacam kelompok serta kepentingan mereka.

³⁴Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, terj. Serambi, (Jakarta: P.T. Serambi Ilmu Semesta, 2008), hlm. 145

Melalui Piagam Madinah, Nabi saw. telah menciptakan sebuah masyarakat (*ummah*) yang terorganisir dan tertib berdasarkan aturan-aturan yang disepakati bersama. Sebuah masyarakat yang mencerminkan cakrawala wawasan kebangsaan di atas wawasan kehidupan politik yang sempit karena fanatisme kesukuan dan ikatan darah. Sebuah masyarakat yang berusaha mewujudkan perdamaian dan ketentraman bagi warganya yang plural dan majemuk.

Secara umum, Piagam ini menekankan pada persatuan yang erat di kalangan penduduk Madinah; menjamin kebebasan beragama bagi semua golongan; menekankan kerjasama dan persamaan hak dan kewajiban semua golongan dalam kehidupan sosial-politik di Madinah; serta mewujudkan pertahanan dan perdamaian di Madinah. Di samping itu, Piagam Madinah juga menetapkan wewenang bagi Nabi saw. untuk menengahi dan memutuskan segala perbedaan pendapat yang muncul di antara mereka.³⁵

Dalam konteks kajian perdamaian, melalui *Muakhah* dan Piagam Madinah, Nabi Muhammad saw. telah berhasil melakukan transformasi sosial dari yang semula bernuansa konflik menuju masyarakat yang damai. Nabi saw. secara kreatif telah berhasil mengubah situasi konflik menjadi situasi yang penuh dengan kedamaian serta kesejahteraan bagi masyarakat Madinah.

Selain bina-damai (*peace-building*), Nabi saw. juga selalu memberikan nilai-nilai damai (*peace-making*), serta mengubah sikap destruktif masyarakat Madinah, terutama kaum Muslim. Misalnya, Nabi saw. dalam riwayat al-Bukhāri-Muslim berkata: “Salah satu tanda keimanan adalah mencintai kaum Ansār”. Nabi saw. juga sering mengatakan: “Kalian bagaikan suatu bangunan

³⁵J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan Al-Qur'an*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 64

yang saling menyokong satu dengan yang lainnya”, “Tidak dikatakan sebagai orang yang beriman adalah orang yang tidak mencintai sesamanya sebagaimana dia mencintai dirinya sendiri”, dan masih banyak riwayat yang lainnya.

4. Konflik dengan Kaum Yahudi

Pada awal karirnya sebagai pemimpin di Madinah, Nabi saw. telah dihadapkan pada konflik dengan tiga suku Yahudi, yakni Bani Qainuqa', Banī an-Nazīr, dan Banī Quraizah. Hanya dalam kurun waktu satu tahun sesudah Piagam Madinah disepakati, tiga suku Yahudi tersebut sudah keluar dari Madinah.³⁶ Beragam alasan dan tujuan menyertai pemberontakan yang dilakukan oleh ketiga suku Yahudi tersebut terhadap Piagam Madinah. Mulai dari usaha membunuh Nabi saw., hingga bersekutu dengan kaum musyrik Mekah untuk menyerang Madinah. Terlepas dari semua itu, yang jelas perilaku kaum Yahudi sebagian besar memang terefleksikan secara negatif dalam al-Qur'an maupun hadis-hadis Nabi saw.

Konflik-konflik yang terjadi antara Nabi saw. dengan kaum Yahudi, baik di Madinah maupun di Khaibar. Konflik tersebut juga memberikan dampak sosial-kemasyarakatan pada masyarakat Muslim Madinah dalam berinteraksi dengan kaum Yahudi. Banyak riwayat hadis yang merekam kisah-kisah pertikaian, perkelahian, dan rasa tidak senang kaum Muslim dengan kaum Yahudi.

Misalnya, al-Bukhāri dan Muslim meriwayatkan dari 'Āisyah, ketika bersama Nabi saw. bertemu dengan sekelompok orang Yahudi yang mengucapkan salam dengan nada mengejek. Kemudian 'Āisyah menjawabnya dengan nada mengejek pula, namun Nabi saw. menegur 'Āisyah dan berkata: *“Bersikap lemah lembutlah wahai 'Āisyah, karena Allah selalu menyukai kelembutan dalam segala hal”*. Diriwayatkan pula bahwa pada

³⁶Franz Magnis-Suseno dkk, Menggugat Tanggung Jawab Agama-Agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia, (Yogyakarta: Kanisius, 2010), hlm. 82

suatu ketika ada sebuah rombongan yang membawa jenazah orang Yahudi lewat. Nabi dengan seketika bangkit dari duduknya dan memperlihatkan sikap hormat kepada rombongan tersebut. Ketika ada sahabat yang menegurnya dengan mengatakan bahwa jenazah yang lewat itu adalah jenazah orang Yahudi (karena itu tidak perlu dihormati), Nabi saw. mengatakan bahwa dia sedang menghormati orang yang hendak menghadap Tuhan (H.R. al-Bukhāri dari Jābir). Kedua riwayat di atas menunjukkan sikap arif dan rahmatnya Nabi saw. dalam berinteraksi dengan musuh. Nabi saw. tetap menjunjung tinggi nilai-nilai damai dan anti kekerasan, tanpa harus menunjukkan interaksi yang negatif.

Berkaitan dengan kajian konflik, tipe konflik antara Nabi saw. dengan kaum Yahudi secara umum merupakan konflik terbuka. Namun, Nabi saw. masih tetap berusaha untuk berinteraksi secara baik dengan mereka. Sedangkan faktor yang menjadi pemicu munculnya konflik tersebut di antaranya adalah faktor identitas (keagamaan) serta hubungan komunikasi yang kurang sehat di antara keduanya. Adapun dalam penyelesaian konflik yang terjadi, Nabi saw. mengutamakan proses perjanjian damai, meski sebelumnya menempuh jalan pertempuran. Tetapi jika dari pihak musuh menawarkan perdamaian, maka Nabi saw. pun menyetujuinya.

5. Konflik dengan Kaum Munafik

Selain orang-orang Yahudi, Nabi saw. juga selalu disibukkan dengan perilaku orang-orang munafik. Meski secara lahiriyah mereka telah memeluk Islam, namun mereka selalu mengganggu dan memprovokasi masyarakat Madinah, terutama kepada orang-orang Yahudi, untuk selalu memusuhi Islam. Sejarawan menyatakan setidaknya ada sekitar tiga ratus orang munafik hidup pada masa Nabi saw. Di antara mereka adalah Abdullah bin Ubay bin Salul, pemimpin kaum munafik.

Ada beberapa riwayat mengenai keterlibatan mereka dalam beberapa peristiwa yang terjadi pada masa Nabi saw. dan selalu menjadi perintang serta pemicu konflik di dalamnya, di antaranya adalah:

- a) Selalu bersekutu dengan kaum Yahudi Madinah untuk memusuhi Nabi saw.
- b) Menarik diri dari pasukan dalam pertempuran Uhud
- c) Provokasi dan mengadu domba antara Muhājirīn dan Ansār pasca pertempuran Banī al-Muṣṭaliq
- d) Menyebarkan fitnah dalam Peristiwa al-Ifik
- e) Menarik diri dari pasukan dalam Pertempuran Tabuk serta menghasut masyarakat Madinah untuk tidak mengikuti pertempuran tersebut

Selanjutnya, satu hal yang perlu diketahui bahwasanya konflik yang terjadi antara Nabi saw dengan kaum munafik pada dasarnya hanyalah kepentingan pribadi dari 'Abdullāh bin Ubay bin Salūl. Dia merasa bahwa Nabi saw. telah mengambil haknya sebagai pemimpin Madinah. Meski dia selalu melawan Nabi saw. dalam setiap kebijakan yang beliau ambil, tetapi Nabi saw. tidak pernah merespons tindakannya. Beliau tetap bijaksana dan tidak terpengaruh oleh tindakan-tindakan itu. Karena, jika Nabi saw. merespons negatif atas apa yang dilakukan Ibn Ubay, maka misi Nabi saw. dalam mendamaikan masyarakat Madinah, khususnya antara 'Aus dan Khazraj, akan sia-sia.

Ada satu hal lagi yang perlu diketahui bahwa ketika 'Abdullāh bin Ubay bin Salūl meninggal dunia, Nabi saw. diminta putranya yang bernama 'Abdullāh bin 'Abdullāh bin Ubay bin Salūl untuk menghormati pemakaman ayahnya (Ibn Ubay). Selain itu, sang putra juga meminta gamis Nabi saw. untuk dijadikan kafan ayahnya. Kisah ini terekam baik dalam beberapa riwayat hadis. Diceritakan pula bahwa setelah peristiwa penghormatan Nabi saw. terhadap

jenazah Ibn Ubay terjadi, sekitar seribu kaum munafik berbondong-bondong memeluk Islam kembali.

6. Perjanjian Hudaibiyah

Pada suatu pagi, para sahabat sedang berkumpul di Masjid. Tiba-tiba Nabi saw. memberitahukan kepada mereka bahwa dalam tidurnya beliau bermimpi memasuki Masjid al-Harām dengan aman dan kepala dicukur atau digunting. Para sahabat merasa gembira dan senang mendengar berita itu. Maka pada hari Senin awal Żulqā'dah tahun 6 H/628 M. Nabi saw. berangkat dengan rombongan dari kaum Muhājirīn dan Ansār, serta beberapa kabilah Arab yang mau menggabungkan diri untuk melaksanakan 'umrah. Jumlah mereka yang berangkat ketika itu sebanyak 1400 orang, serta membawa 70 ekor unta yang diberi *qilādah* (kalung) sebagai tanda bahwa binatang-binatang ini adalah persembahan kepada Ka'bah.³⁷

Ketika Nabi saw. beserta rombongan tiba di 'Asfān yang berjarak 80 km dari Makkah, dia menerima informasi dari Bisyr bin Sufyān al-Ka'bi yang beliau tugaskan menghimpun informasi, bahwa kaum musyrik Quraisy telah mengetahui kedatangan beliau dan tidak mengizinkan rombongan Nabi saw. untuk memasuki Kota Makkah. Diinformasikan juga bahwa barisan pasukan berkuda kaum Quraisy yang dipimpin oleh Khālīd bin al-Wālid telah berada di Kurā' al-Gāmim, sekitar 64 km dari Makkah, guna menghadang rombongan Nabi saw. masuk Kota Makkah.

Mendengar informasi ini, Nabi saw. bermusyawarah dengan para sahabat yang hasilnya adalah tetap melanjutkan perjalanan. Guna melanjutkan perjalanan dengan aman dan menghindari pasukan Khālīd bin al-Wālid agar tidak terjadi pertumpahan darah, Nabi saw. menempuh jalur yang sulit dan berat. Kemudian Nabi saw.

³⁷Abul Hasan 'Ali al-Hasani An-Nadwi, Sirah Nabawiyah: Sejarah Lengkap Nabi Muhammad saw, terj. Muhammad Halabi Hamdi dkk., (Yogyakarta: Mardhiyah Press, 2007), hlm. 326-327

beserta rombongannya berkemah di Hudaibiyah dan tetap berusaha untuk bisa masuk ke Kota Mekkah tanpa adanya pertumpahan darah diantara mereka. Selama di Hudaibiyah, Nabi saw. beberapa kali mengirimkan utusan untuk bernegosiasi dengan pihak Quraisy.³⁸

Upaya negosiasi selalu menemui jalan buntu, hingga akhirnya pihak Quraisy mengutus Suhail bin 'Amr. Sesampainya Suhail ke tempat Rasulullah, perundingan perdamaian dan syarat-syaratnya secara panjang lebar segera dibicarakan. Selama proses negosiasi berlangsung, banyak protes yang dilontarkan oleh Suhail ibn Amr perihal redaksi perjanjian tersebut. Di antara redaksi yang diprotes adalah penulisan *Bismillāhi ar-Rahmān ar-Rahīm* harus diganti dengan tulisan: *Bismikallaāhumma* (Atas nama-Mu ya Allāh) dan redaksi *Muhammad Rasulullāh* harus diubah menjadi *Muhammad ibn 'Abdillah*. Meski demikian, akhirnya kedua belah pihak menemukan titik temu atas proses negosiasi tersebut, dan lahirlah perjanjian Hudaibiyah itu.

Alhasil, terkait dengan kajian konflik dan perdamaian, penulis melihat bahwa proses negosiasi yang dilakukan oleh Nabi Muhammad pada akhirnya menemukan solusi bersama yang saling menguntungkan keduanya, *win-win solution*. Selain itu, Nabi saw. sendiri lebih bersikap mengalah (*yielding*) daripada mengukuhkan pendiriannya, demi kemaslahatan bersama.

7. Fath Makkah

Pembebasan Mekkah (*Fath Makkah*) merupakan peristiwa yang terjadi pada tahun 630, tepatnya pada tanggal 10 Ramadan 8 H. Dalam peristiwa itu, Muhammad saw. beserta 10.000 pasukan bergerak dari Madinah menuju Mekkah, dan kemudian menguasai Mekkah secara keseluruhan tanpa pertumpahan darah sedikitpun.

³⁸Quraish Shihab, Op.Cit, 2011, hlm. 788-790; Ahmad, Op.Cit, hlm. 464-466

Selain itu, rombongan Nabi Muhammad juga menghancurkan berhala yang ditempatkan di dalam dan sekitar Ka'bah sebagai simbol runtuhnya tirani dan kemusyrikan.

Peristiwa Pembebasan Mekkah berkaitan erat dengan kisah Perjanjian Hudaibiyah. Pada tahun 628, kaum Quraisy Mekkah dan Muslim Madinah menandatangani Perjanjian Hudaibiyah. Meskipun hubungan antara Mekkah dan Madinah membaik setelah penandatanganan perjanjian itu, namun salah satu butir dalam perjanjian itu, yakni 10 tahun gencatan senjata, telah dirusak oleh Quraisy dengan sekutunya Banī Bakr. Mereka berkhianat dengan menyerang Banī Khuza'ah yang merupakan sekutu Muslim.

Ringkas cerita, pada pagi hari Jum'at, tanggal 20 Ramadan tahun 8 H Nabi Muhammad saw. berhasil memasuki Kota Mekkah. Tidak ada perlawanan dari Quraisy, sehingga sempurnalah penaklukan Makkah oleh kaum muslimin. Ketika itu orang-orang Quraisy berbaris di sekitar Masjid al-Harām. Mereka memandang beliau. Beliau bersabda: "*Wahai seluruh orang Quraisy, menurut kalian, apa yang akan kulakukan kepada kalian?*" Mereka menjawab: "Engkau akan bersikap baik. Engkau seorang saudara yang murah hati. Dan engkau anak seorang saudara yang murah hati." Maka beliau berkata: "Pergilah. Kalian adalah orang-orang yang bebas. Sebelum itu, Nabi saw. pun bersabda: "*Barangsiapa yang masuk rumah Abū Sufyān maka ia aman. Barangsiapa yang masuk Masjid al-Harām maka ia aman. Barangsiapa yang menutup pintu rumahnya maka ia aman*".³⁹

Alhasil, yang paling menonjol dari peristiwa *Fath Makkah* adalah keberhasilan Nabi saw. dalam mewujudkan perdamaian tanpa kekerasan di Mekkah. Kemampuan strategi dan diplomasi Nabi saw. sendiri juga sangat banyak membantu. Hal lainnya yang

³⁹al-Mubarakfury, Op.Cit., hlm. 408-411

perlu diteladani adalah amnesti/pemaafan umum yang dilakukan oleh Nabi saw. kepada masyarakat Makkah. Padahal nyata-nyata mereka telah mengintimidasi Nabi saw. dan para pengikutnya, baik selama masih di Makkah maupun ketika di Madinah. Ini merupakan cerminan sikap rahmat dan kasih sayang Nabi Muhammad yang begitu besar, bahkan kepada mantan musuh-musuhnya.

Berangkat dari uraian ringkas mengenai konflik-konflik yang dialami oleh Nabi saw. dan pengikutnya, konflik-konflik tersebut dapat dikategorisasi berdasarkan waktu, yakni konflik yang terjadi sebelum beliau hijrah dan konflik setelah beliau hijrah ke Madinah. Apabila dilihat dari perspektif penyebab munculnya konflik, maka konflik-konflik tersebut lebih banyak berangkat dari persoalan identitas dan urusan-urusan keduniaan (sosial-politik-ekonomi), selain juga misi dakwah yang dibawa oleh Nabi saw. sendiri.

Sedangkan jika dipahami dari segi peran Nabi saw. dalam menyelesaikan konflik yang terjadi, beliau terkadang berperan sebagai mediator, negosiator, dan rekonsiliator. Adapun dalam menghadapi dan menyelesaikan konflik, Nabi saw. lebih banyak melakukan *problem solving* (penyelesaian konflik dengan cara bermusyawarah mencari *win-win solution*), selain juga melakukan *yielding* (mengalah), *withdrawing* (menarik diri/meninggalkan lokasi konflik), dan terkadang melakukan *contending* (melawan/berperang).

D. Prinsip-Prinsip Resolusi Konflik dalam Sunnah Nabi Muhammad saw.

Strategi dan metode yang dipraktikkan Nabi saw. dalam menghadapi dan menyelesaikan konflik memberikan gambaran yang jelas bahwa Nabi saw. selalu mengedepankan resolusi konflik berbasis perdamaian nirkekerasan. Oleh karenanya, melalui fakta-fakta historis yang bersumber dari tradisi dan kehidupan Nabi saw. secara jelas menunjukkan bahwa Islam sebagai agama dan tradisi

begitu kondusif bagi metode-metode bina-damai dan nirkekerasan. Karena itu, Islam dengan potensi nilai-nilainya yang luhur bisa menjadi metode alternatif dalam upaya menyelesaikan perselisihan.

Adapun prinsip-prinsip etika resolusi konflik yang dapat dipetik dari tradisi Islam, terutama dari tradisi Nabi saw. (*prophetic tradition*) adalah:

- A. Prinsip Nir-kekerasan (*al-Lā 'Unfiyah*)
- B. Prinsip Cinta-Kasih (*āṅ-Rāḥmah*)
- C. Prinsip Keadilan (*al-'Adl wa al-Qist*)
- D. Prinsip Keterpercayaan (*al-Amānah*)
- E. Prinsip Kemaslahatan (*al-Maṣlahah*)
- F. Prinsip Persaudaraan/Solidaritas (*al-Mua`khhah*)
- G. Prinsip Kesabaran (*al-ṣabr*)
- H. Prinsip Perdamaian (*as-Salām*)
- I. Prinsip Pengampunan (*al-'Afw*)
- J. Prinsip Kebebasan (*al-Ḥurriyah*)
- K. Prinsip Ketidakberpihakan (*al-Lā Ḥizbiyyah*)

Beberapa prinsip yang sudah disampaikan di atas hanyalah sebagian dari landasan etis bagi mereka yang terlibat dalam resolusi konflik. Semua ajaran tersebut berangkat dari akar tradisi keagamaan yang kuat, baik dalam teks maupun tradisi Islam generasi awal. Peristiwa-peristiwa yang terjadi jelas menunjukkan bahwa Islam sebagai agama begitu dekat dengan tradisi perdamaian dan nir-kekerasan.

Selain itu, resolusi konflik yang dilakukan Nabi saw. tidaklah hanya berorientasi pada proses penyelesaiannya, melainkan juga pada tujuan utamanya, yakni membina umat menuju kehidupan yang damai dan harmonis. Mitchell dan Banks menyatakan bahwa istilah resolusi konflik dapat merujuk pada makna tujuan (*outcome*) atau proses (*process or procedure*) untuk melakukan perubahan-perubahan dalam menghadapi suatu konflik.

Akhirnya, prinsip-prinsip etis yang terkandung dalam peristiwa-peristiwa konflik yang terjadi pada masa Nabi saw. itu dapat diuraikan dalam dua bagian:

1. Prinsip-prinsip yang berkaitan dengan proses resolusi konflik (*procedure*), di antaranya adalah nir-kekerasan, cinta-kasih, keadilan, keterpercayaan, perdamaian, dan ketidakberpihakan.
2. Prinsip-prinsip yang berkaitan dengan tujuan resolusi konflik menuju transformasi konflik (*outcome*), di antaranya adalah kemaslahatan, persaudaraan/ solidaritas, perdamaian, pengampunan, dan kebebasan.

Penutup

Alhasil, melalui telaah terhadap praktek-praktek resolusi konflik yang ada dalam berbagai riwayat sunnah, telah memberikan kontribusi positif dalam mengembangkan tradisi resolusi konflik berbasis nilai-nilai keagamaan, yakni al-Qur'an dan Sunnah Nabi saw. Sebuah prinsip religius yang terungkap melalui standar nilai agama (*teosentris*) dan integrasinya ke dalam struktur sosial (*anthroposentris*). Sistem yang tidak hanya berangkat dari argumen doktrinal, melainkan juga berdasarkan kondisi sosio-historis masyarakat Islam pada masa itu. *Rahmān al-Rahīm*

Daftar Pustaka

- Abū-Nimer, Mohammed, *Nirkekerasan dan Bina-Damai dalam Islam: Teori dan Praktik*, terjemahan dari karya yang berjudul “*Non-violence and Peace Building in Islam: Theory and Practice*”, penerjemah: M. Irsyad Rhafsadi dan Khoiril Azhar, Jakarta: Pustaka Alvabet, 2010
- Aḥmad, Mahdi Rizqullāh, *as-Sirah an-Nabawiyah Ḍauī` al-Maṣādir al-Aṣḥiyah: Dirasāt Taḥlīliyyah*, Riyādh: Dār Imām ad-Da'wah, 1424
- Al-Mubarakfūry, Ṣafiyurrahman, ar-Rāḥiq al-Makhtūm: Baḥṡ fi as-Sirah an-Nabawiyah 'alā Ṣaḥībiha Afdal as-Ṣalāt wa as-Salām, al-Manṣūrah: Dār al-Wafā, 2002
- An-Nadwi, Abul Ḥasān 'Alī al-Ḥasāni, *Sirah Nabawiyah: Sejarah Lengkap Nabi Muhammad saw.*, terj. Muhammad Halabi Hamdi dkk., Yogyakarta: Mardhiyah Press, 2007
- Baowollo, Robert B., “*Si Vis Pacem, Para Dialogum: Ziarah Bersama Agama-Agama Abrahamik Mencari Akar Kebersamaan*”, dalam Franz Magnis-Suseno dkk, *Menggugat Tanggung Jawab Agama-Agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia*, Yogyakarta: Kanisius, 2010
- Danesh, H.B. (et.al), *Education for Peace: Integrative Curriculum Series*, Vol. I, the United States: International Education for Peace Institute Danesh, 2007
- Fisher, Simon dkk, *Working with Conflict: Skills and Strategies for Action*, London-New York: Zed Book Ltd., 2000
- Galtung, Johan, “*Mencapai Pemecahan yang Ampuh bagi Konflik: Beberapa Tema yang Hilang*” dalam Dewi Fortuna Anwar dkk, *Konflik Kekerasan Internal: Tinjauan Sejarah, Ekonomi-Politik, dan Kebijakan di Asia Pasifik*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2005

- , Johan, *Globalizing God: Religion, Spirituality, and Peace*, Kolofon Press, 2008
- , Johan, *Studi Perdamaian: Perdamaian dan Konflik, Pembangunan dan Peradaban, terjemahan dari karya yang berjudul "Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization"*, penerjemah: Asnawi dan Safruddin, Surabaya: Pustaka Eureka, 2003
- Hanafi, Hassan, "Persiapan Masyarakat Dunia untuk Hidup secara Damai", dalam Asghar Ali Engineer et.al, *Islam dan Perdamaian Global*, Yogyakarta: Madyan Press, 2002
- Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, terj. Serambi, Jakarta: P.T. Serambi Ilmu Semesta, 2008
- Khan, Wahiduddin, *The Ideology of Peace*, New Delhi: Goodword Books, 2010
- Magnis-Suseno, Franz dkk, *Menggugat Tanggung Jawab Agama-Agama Abrahamik bagi Perdamaian Dunia*, Yogyakarta: Kanisius, 2010
- Misrawi, Zuhairi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi: Tafsir Tematik Islam Rahmatan lil 'Alamin*, Jakarta: Pustaka Oasis, 2010
- Mitchell, Christopher and Michael Banks, *Handbook of Conflict Resolution: the Analytical Problem-Solving Approach*, New York: PINTER, 1996
- Pruitt, Dean G. dan Jeffrey Z. Rubin, *Teori Konflik Sosial*, terj. Helly P. Soetjipto dan Sri Mulyantini Soetjipto, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004
- Pulungan, J. Suyuthi, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah Ditinjau dari Pandangan Al-Qur'an*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994
- Qutub, Sayyid, *Islam dan Perdamaian Dunia*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987
- Ramsbotham, Oliver (et.al), *Contemporary Conflict Resolution: the*

- Prevention, Management, and Transformation of Deadly Conflicts*, UK: Polity Press, 2005
- Rozi, Syafuan dkk, *Kekerasan Komunal: Anatomi dan Resolusi Konflik di Indonesia*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar dkk., 2006
- Shihab, Quraish, *Membaca Sirah Nabi Muhammad saw. dalam Sorotan al-Qur'an dan Hadits-Hadits Shahih*, Ciputat: Lentera Hati, 2011
- Sholihan, 2007, "Memahami Konflik" dalam M. Mukhsin Jamil (ed.), *Mengelola Konflik Membangun Damai: Teori, Strategi, dan Implementasi Resolusi Konflik*, Semarang: WMC IAIN Walisongo, 2007
- Singh, Nagendra Kr., *Etika Kekerasan dalam Tradisi Islam*, terj. Ali Afandi, Yogyakarta: Pustaka Alief, 2003
- , Nagendra Kr., *Islam: a Religion of Peace*, India: Global Vision Publishing House, 2002

**Urgensi Bertasawuf Dalam Pluralitas
Kehidupan Sosial-masyarakat
Menuju Islam Humanis**

Syariful Anam*

Abstrak

Artikel ini berusaha memaparkan signifikansi tasawuf dalam kehidupan multikultural seperti di Indonesia. Di zaman modern, tasawuf telah menjadi sesuatu yang asing bagi umat Islam. Padahal dalam bentangan historis, tasawuf menjadi bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan Nabi Muhammad saw., sahabat, dan generasi berikutnya (salaf as-salih). Kalau kita teliti secara seksama, menapaki jalan tasawuf sama halnya menyelami kehidupan Nabi saw. yang toleran, inklusif dan humanis di dalam kehidupan masyarakat Madinah yang majemuk (plural). Urgensi lainnya adalah tasawuf bisa jadi solusi terhadap persoalan komunal dan sektarian yang sering menjadi kendala bagi terciptanya kerukunan antar umat beragama di Indonesia.

Kata Kunci: *tasawuf, humanis, pluralism, lifestyle, majemuk*

Pendahuluan

Arus modernitas¹ dan globalisasi² membawa dampak

*Mahasiswa Pascasarjana IAIN Walisongo Semarang konsentrasi Etika Islam dan Tasawuf dan pengurus Idaroh Alyah (pusat) Mahasiswa Ahli Thariqah Mu'tabarah An-Nahdhiyah (MATAN)

¹Istilah ini digunakan sebagai proses perkembangan zaman yang bertitik tolak pada munculnya industrialisme, sistem ekonomi kapitalisme untuk mengacu pada bentuk kultur manusia yang bersifat modernis, ironisnya perkembangan zaman yang ditandai dengan kemajuan Iptek dan informasi menorehkan sisi gelap pada kehidupan sosial. Lebih lanjut lihat Cris Barker, terj. *Cultural studies: Teori dan Praktik*, (Yogya, Kreasi Wacana, 2011), hlm.141-143.

²Term ini difahami dengan mengacu pada pendapat Robertson (1992) yaitu sebagai penyempitan terhadap dunia secara intensif dan peningkatan kesadaran kita atas dunia. Dengan asumsi bahwa pola pikir kita yang mengenai realitas yang ada harus berdasarkan kesadaran menggunakan perspektif mendunia, dan selalu mengaitkan koneksi-koneksi global. Cris Barker, *Ibid.*, hlm. 117

signifikan terhadap perilaku hidup manusia, terutama dalam memandang substansi kehidupan (*world view*). Karena dinamika sosial terus berkembang dan berjalan seiring dengan arah perkembangan zaman, akibatnya terkadang manusia kehilangan arah kendali dan tujuan hidup (*life disorientation*).

Selain itu, dampak riil dari arus modernitas membawa pengaruh pada kesenjangan antara perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi (Iptek) dan *Iman* dan *taqwa* (Imtaq) yang berujung pada degradasi moral yang memprihatinkan. Ironisnya lagi bahwa nilai-nilai etika sudah tergadaikan dengan dalih untuk mencapai kemajuan. Contoh kecil dari imbas kemajuan teknologi yang membawa dampak *reorientasi* yaitu *Social Web* yang telah menggurita dan tanpa kendali diberbagai aspek kehidupan anak-anak remaja, termasuk akses pornografi dan pornoaksi di media internet. Problem ini menggambarkan sekilas bagaimana konsekuensi logis dari kemajuan teknologi dan informasi yang tidak disikapi secara bijaksana.

Di sisi lain, usaha manusia dalam mencukupi kebutuhannya baik jasmani maupun ruhani sudah terbelenggu dan tertuju pada sesuatu yang bernuansa materialistik. Yaitu menganggap bahwa segala sesuatu yang bermanfaat, ukurannya adalah berdasarkan materi atau kebendaan saja, tanpa menghiraukan yang lain (*something behind*). Konsekuensinya, sisi materilah yang terus dikejar dan menjadi tujuan utama (*main goal*) dalam menilai sesuatu. Akhirnya kondisi jiwa terfosir pada hal-hal keduniaan dan melupakan sisi keruhaniaan. Sehingga mengakibatkan kekeringan spiritual dan religiusitas dalam kehidupan.

Gambaran manusia modern diatas menurut Ahmad Mubarak sebenarnya adalah manusia yang sudah kehilangan makna dan arti

hidup (*The Hollow Man*).³ Sehingga ia tidak lagi mempunyai daya untuk menentukan pilihan jalan hidup yang sesuai keinginan hati sanubarinya. Hasilnya, menurut analisa para psikolog akan mengakibatkan gejala keterasingan (*alienasi*) yang disebabkan oleh: *pertama*, perubahan sosial yang berlangsung sangat cepat. *Kedua*, hubungan antar sesama manusia berubah menjadi gersang. *Ketiga*, institusi tradisional berubah menjadi institusi rasional. *Keempat*, perubahan masyarakat homogen menjadi heterogen. Dan *kelima*, perubahan stabilitas sosial menjadi mobilitas sosial.⁴

Oleh karena itu, manusia ketika dihadapkan pada arus modernitas dan globalisasi harus penuh waspada dan bijaksana dalam menyikapi rayuan zaman. Hal ini mengingat karena sikap manusia modern biasanya ingin memenuhi segala hasrat keinginannya berdasarkan penyesuaian diri yang sesuai dengan *trend* modern sebagai tuntutan sosial. Sehingga dalam proses selanjutnya akan menjadi manusia yang kehilangan jati diri, baik dalam melihat bentuk substansi sebagai manusia maupun orientasinya.

Dalam ajaran Islam tentunya hal seperti diatas patut diperhatikan. Karena ajaran Islam selalu mengedepankan nilai-nilai keseimbangan dalam kehidupan. Baik dalam memenuhi kebutuhan keduniaan maupun keakhiratan (religiusitas)⁵, sekalipun naluri watak manusia itu selalu dihiasi dengan kecenderungan menyukai hal yang bersifat keindahan materi⁶.

Untuk itu, sebagai upaya mengatasi problem sosial di abad

³Ahmad Mubarak, *Solusi Krisis Keruhaniaan Manusia Modern: Jiwa dalam Al-Qur'an*, (Jakarta: Paramadina, 2000), hlm.6.

⁴*Ibid*

⁵ Konsep ini mereduksi makna dan nilai-nilai dalam firman Allah dalam Surat Al-Qasash : 77. Meskipun demikian sebagai *sunnatullah* kecenderungan manusia selalu kepada hal keduniaan, maka dalam ayat lain Allah menegaskan bahwa aspek ke-akhirat-an / spiritual lebih dianjurkan sebagai pilihan prioritas yang lebih baik (Surat al-'Ala: 17).

⁶Rangkaian keinginan Manusia yang berdasarkan firman Allah pada Surat Ali 'Imrān: 14 yaitu: wanita, anak, harta perhiasan, peternakan, dsb.

modern ini, yang berupa kesenjangan antara dominasi aspek materialistik di bandingkan dengan nilai-nilai spiritualitas/religiusitas pada kehidupan manusia, maka penulis akan mengulas tentang urgensi bertasawuf dalam pluralitas⁷ kehidupan sosial-masyarakat sebagai upaya menciptakan Islam yang humanis. Hal ini dengan harapan dapat menjadi *problem solving* sekaligus penegasian pandangan miring terhadap tasawuf yang selalu dikambinghitamkan sebagai salah satu penyebab kemunduran peradaban Islam.

Persoalan lain yang menjadi pertimbangan penulis adalah tugas besar yang diemban umat Islam itu sendiri. Yaitu dalam rangka menciptakan suasana yang harmonis dalam kehidupan masyarakat yang majemuk (*plural*) dan heterogen. Ironisnya, muncul *stereotype* terhadap ajaran-ajaran agama Islam yang disebabkan oleh segelintir “oknum” yang mengatas namakan umat Islam. Bahkan tuduhan miring seringkali dialamatkan pada ajaran agama Islam sebagai produk munculnya gerakan radikalisme, terorisme dan 'isme-isme' yang lain yang pada akhirnya dapat mencederai kemurnian ajaran agama islam itu sendiri.

Selain itu, penulis juga akan mengulas tentang nilai-nilai kesalehan universal tasawuf dalam mengatasi problem pluralitas demi terciptanya Islam yang humanis (*Rahmatan Lil 'Ālamīn*).

Pembahasan

Hakikat perbuatan manusia secara tidak langsung merupakan ekspresi awal dari gerak hati dalam tubuh manusia. Hati inilah yang nantinya akan menjadi poros utama yang mendorong atas munculnya gerak tubuh manusia. Ibarat sebuah bangunan, maka pondasi dasarnya yang menjadi faktor utama kekokohan bangunan tersebut. Begitu pula dengan peran hati manusia yang menjadi

⁷Yaitu menyadari akan adanya kemajemukan dan perbedaan yang berdasar atas kebhinnekaan dalam berbangsa dan bernegara di Indonesia.

pusaran penentu dari perilaku manusia. Dan berawal dari hati manusialah, seluruh anggota badan akan bergantung; timbulnya sebuah perilaku baik maupun buruk.

Rasionalitas dari proses diatas dapat dipahami dari satu riwayat Nabi saw. yang secara eksplisit menerangkan bahwa dinamika tubuh manusia berpusat pada 'hati'.⁸ Karena hati merupakan organ dalam pada tubuh manusia yang berperan sebagai *the first movement* (penggerak pertama) yang menginstruksikan seluruh organ tubuh. Di samping itu yang menjadi penentu atas baik atau buruknya gerak tubuh dari sebuah perilaku seseorang bergantung pada bisikan hati.⁹

Dari substansi riwayat di atas, meskipun bernuansa ideologis-teologis namun perlu mendapat perhatian nilai-nilai esensinya. Terlebih ketika dihadapkan pada sikap perilaku manusia di dunia modern ini yang semakin tergerus dan mengalami degradasi moral maupun spriritual akibat tuntutan zaman.

Maka tidak heran, jika kegelisahan manusia modern ini ditandai dengan “kemunafikan” perilaku yang tidak mencerminkan fitrah manusia. Di tambah gangguan kejiwaan yang timbul akibat kegelisahan yang berupa kecemasan, kebosanan, kesepian dan perilaku yang menyimpang sebagai akibat dari *soul disorientation*. Sebab, menurut analisa Ahmad Mubarak, macam-macam gangguan

⁸Yaitu diriwayatkan dari Abi Abdillah an-Nu'mān ibn Basyir, dengan redaksi sebagai berikut:

الإِنَّ فِي الْجَسَدِ مِزْجَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ كُلُّهُ إِلَّا وَهِيَ الْقَلْبُ...
رواه البخاري ومسلم

“Ingatlah bahwa di dalam tubuh ada segumpal darah, apabila segumpal darah itu baik maka tubuh tersebut akan menjadi baik namun sebaliknya apabila segumpal darah tersebut rusak maka rusak pula tubuh tersebut, ingatlah bahwa segumpal darah tersebut adalah hati.” Lihat Yahya ibn Syarafuddin an-Nawawiy, *Matan al-Arba'in an-Nawawiyah fi al-Ahadis as-Sahihah an-Nabawiyah*, (Semarang: Taha Putra, t.th), hlm. 9.

⁹Lebih lanjut Syaikh Ahmad ibn Syaikh al-Hijazi memaparkan bahwa hati merupakan kunci dari gerak tubuh, keinginan-keinginan naluriyah, apabila bisikan hati mengenai sesuatu yang baik maka akan terekpresikan pula perilaku yang baik begitu pula sebaliknya. Oleh karena itu Hati bagaikan seorang raja dan organ tubuh ibarat rakyatnya. Syaikh Ahmad ibn Syaikh al-Hijazi, *al-Majalis as Saniyyah fi al-Kalam 'Alal Al-arba'in an-Nawawiyah*, (Semarang: Taha Putra, t.th), hlm. 25

kejiwaan diatas merupakan dampak psikologis dari produk manusia modern yang secepatnya harus ditangani secara intensif.¹⁰

Sebagai upaya *problem solving* dari berbagai kecemasan jiwa dan hilangnya *life orientation* maka salah satu kuncinya adalah mengambil paradigma 'sufisme' sebagai bagian dari *life style*. Arti dari terminologi *sufisme* di sini setidaknya difahami sebagai satu kesatuan yang integral dalam ajaran agama Islam, yaitu yang dikenal dengan sebutan '*tasawuf*'.

Mengambil paradigma *sufisme* sebagai gaya hidup manusia merupakan sebuah tawaran solutif untuk menghadapi tuntutan zaman yang bersifat hedonis dan materialis. Untuk itu, ada pertanyaan yang mungkin muncul dalam benak kita, yaitu mengapa kita harus bertasawuf? Apa alasan logis dan ideologis bertasawuf untuk menjadikannya sebagai *life style*?

Mengapa Bertasawuf

Pada dasarnya manusia hidup diberi bekal beberapa potensi yang luar biasa, hanya saja potensi tersebut mengarah pada kecenderungan-kecenderungan kondisi jiwa yang sedang melingkupinya. Adakalanya kecenderungan jiwa mengarah pada kebaikan atau mungkin sebaliknya. Maka jiwa inilah yang nantinya menjadi potensi penggerak dari adanya sebuah prilaku manusia.

Selaras dengan itu, firman Allah swt. pada surat as-Syams: 8¹¹ juga menyinggung secara eksplisit mengenai keberadaan *nafs*¹² (jiwa) sebagai *al-muharrrik al-badāni* yang senantiasa harus dijaga

¹⁰Ahmad Mubarak, op.cit., hlm. 9

¹¹Yang berbunyi :

ونفس وما سواها، فإلهما فجورها وتقواها... الآية

Artinya : "Dan (demi) jiwa serta penyempurnaannya (ciptaanNya), maka Allah mengilhami kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketaqwaan..."

¹²Term Nafs dalam analisa al-ghazali mempunyai keidentikan dengan term ruh, qalb dan 'aql hanya saja beliau sedikit memberi uraian secara definitif dan operasionalnya yang satu dengan yang lain mempunyai titik perbedaan. Untuk lebih detailnya bisa ditelusuri dalam kitab Ihyā' Ulūm ad-Dīn karangan Muhammad ibn Abi Hamīd al-Ghazālī pada bab *Syarh 'Ajāib al-Qalb*, Juz 3, (Beirut: Dar al-Jail, 1992), hlm. 113-115.

kesuciannya dari sifat-sifat/kecenderungan tercela yang dapat mengotorinya. Dengan begitu, *starting point* dalam menganalisa sebuah prilaku manusia dapat diamati dari gejala kejiwaan yang ditimbulkan.

Sebagai upaya untuk menjaga kesucian jiwa (*tazkiyatun nafs*) dari nokta hitam (*tabī'at as-sū'*) maka seseorang harus menghindari indikator-indikator yang dapat menodainya, antara lain mengetahui bahaya nafsu dan syahwat. Menurut al-Qusyairī bahwa potensi dasar dari nafsu mempunyai dua sifat yang mampu mencegah kebenaran. *Pertama*, intensitas untuk mengikuti *syahwat* (keinginan) dan *kedua*, mencegah dari ketaatan.¹³

Sehingga *hawā* (kecondongan, keinginan, dorongan dan arah prilaku) nafsu ketika sedang mendominasi jiwa manusia dan sulit dikendalikan maka ia wajib dikekang dengan ke-*taqwa*-an. Begitu pula ketika *hawā* berhenti tidak menjalankan perintah agama maka keinginan tersebut harus digiring untuk menentang nafsunya. Sikap mental yang seperti ini jika dilakukan secara berulang-ulang dan bertahap akan menghasilkan kesucian hati.

Kembali mengkaji term nafsu secara global dalam al-Qur'an terbagi menjadi tiga (3), yaitu *nafsu al-muṭma'innah* terdapat dalam surat al-Fajr: 27-30; *nafsu al-lawwāmah* terdapat pada surat al-Qiyāmah: 1-2; *nafsu al-ammārah bi as-sū'* yang terdapat pada surat Yūsuf: 53.¹⁴ Setiap nafsu tersebut mempunyai orientasi dan kecenderungan sendiri-sendiri, hanya saja *nafsu al-muṭma'innah* yang dapat membimbing manusia menuju jalan yang baik dan benar. Oleh karena itu, sangat tepat kalau hanya orang-orang yang

¹³Abū al-Qāsim Abd al-Karīm Hawāzin al-Qusyairī an-Naisāburī, terj. *Risalah Qusyairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Pustaka Amni, 1998, hlm. 129.

¹⁴Kata *nafsu* (asal kata *nun, fa', sin*) yang berupa *isim mufrad nakiroh* dalam al-Qur'an terdapat 75 kali. Hanya saja *nafsu* yang berkaitan dengan kondisi kejiwaan, menurut hemat penulis terdapat 3 ayat. Sebagaimana diuraikan diatas. Muhammad Fuad abd al-Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Alfādh al-Qur'ān al-Karīm*, (Yogyakarta: Maktabah Dahlan, t.th.), hlm. 881-882.

bertaqwa dan menahan hawa nafsunya-lah yang akan mendapat kebahagiaan sejati.¹⁵

Alangkah bijaknya *statement* dari Syaikh Bakr al-Makkī ibn Muhammad Syattā ad-Dimyāṭi dalam kitab *Kifāyat al-Atqiyā' wa Minhāj al-Aṣfiyā'* yang berkata:¹⁶

تقوى لاله مدار كل سعادة . وتباع اهورا رأس شر حباتلا

Selaras dengan ini, bahwa tujuan utama (*main goal*) dari tasawuf sendiri adalah bagaimana seseorang bisa membersihkan hatinya dari nafsu syahwatnya. Yaitu dengan melakukan penyucian diri melalui dzikir, tafakkur dan internalisasi nilai-nilai *akhlāq al-karīmah*. Karena tasawuf sendiri fokus pada seni mengelola hati untuk mensucikan akhlak dan perilaku (*behavior*) sebagai usaha membebaskan diri dari noda-noda bawaan.¹⁷

Dengan demikian ada titik terang bahwa *tazkiyatun nafs* merupakan metode yang efektif dalam upaya merumuskan perilaku manusia yang bermoral dan syarat dengan nilai-nilai spiritual. Proses diatas merupakan esensi dari pada konsep tasawuf yang mengambil aspek seni menata hati sebagai basis pensucian diri (jiwa).

Hal ini tersirat dalam surat al-A'lā: 14 yang berbunyi: “*Sesungguhnya beruntunglah orang yang membersihkan diri*” serta Surat Fāṭir: 18 : “*Dan barang siapa yang mensucikan dirinya, sesungguhnya ia mensucikan diri untuk kebaikan dirinya sendiri, dan kepada Allah-lah kembali (mu)*”. Namun, kebalikannya apabila jiwa tidak dijaga kesuciannya maka jiwa akan terkotori seperti dalam

¹⁵An-Nāziyat: 40-41.

¹⁶Syaikh Bakr al-Makki ibn Muhammad Syatta ad-Dimyāṭi, *Kifayat al-Atqiyā' wa Minhaj al-Ashfiyā'*, (Semarang: Maktabah Alawiyah, t.th.), hlm. 7.

¹⁷Ali ibn 'Utsman al-Hujwiri, terj. *Kasyful Mahjub: Risalah Persia Tertua Tentang Tasawuf*, (Bandung: Mizan, 1997), hlm. 40.

surat as-Syams: 10, “*Dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotoriya*” Ayat-ayat tersebut secara ideologis mempunyai spirit untuk mendukung mengenai konsep urgensi bertasawuf.

Sedangkan mengenai metode praktisnya bisa memakai langkah-langkah orang yang bertasawuf yaitu konsep trilogi dalam bertasawuf, pertama *takhalli*¹⁸, kedua *tahalli*¹⁹, ketiga *tajalli*²⁰. Konsep ini biasanya sudah familiar bagi orang-orang yang berkecimpung dan menjalankan ajaran tariqah²¹ yaitu yang dikenal sebagai konsep *suluk*.

Untuk mencapai hal itu, seorang *sālik* memerlukan *mujāhadah* (kerja keras) dalam melakukan perintah-perintah agama (*syarī'at*), baik secara prosedural “sesuai syarat dan rukun” maupun etika ketika menjalankannya. Karena buah dari ajaran tasawuf adalah selain menjalani kewajiban lahiriyah juga memperhatikan aspek batiniyah, karena akan menjadi *driving force* terhadap ekspresi sikap dan perilaku tindakan manusia.

Formula untuk memperhatikan *inner aspect* tertuang dalam konsep *Ihsān*²², yaitu sebuah sikap mentalitas yang selalu berupaya mengingat Allah dimanapun dan kapanpun ia berada. Dari konsep *Ihsān* inilah nantinya akan memberi inspirasi dan inisiasi sebagai

¹⁸Yaitu mengosongkan diri dari sifat-sifat buruk (baik maksiat lahir maupun batin) seperti sifat dengki, riya', *ujub*, sombong, *sum'ah* dan sebagainya. Sehingga menjadi bersihlah jiwanya dari *Akhlāq al-Madzmūmah*.

¹⁹Setelah mengosongkan dari *Akhlāq al-Madzmūmah* keluar dari hati kita, selanjutnya mengisinya dengan sifat-sifat yang terpuji/ *akhlāq al-mahmūdah* seperti taubat, qana'ah, khauf, raja', tawakkal, zuhud, ridha dan sebagainya.

²⁰Terpenuhnya hati dengan pancaran cahaya keilahian dan dapat melihat tabir/hijab dari alam keghaiban melalui kesucian hati. Lihat Bakr al-Makki, *Op.Cit.*, hlm. 11.

²¹Yaitu suatu ilmu untuk mengetahui hal ikhwal nafsu dan sifat-sifatnya, mana yang tercela yang kemudian dijauhi dan ditinggalkan. Dan mana yang terpuji kemudian diamalkan. Baden Badruzzaman, *Mengenal Lebih Dekat Thariqoh*, (Bogor: Idaroh Wustho JATMAN propensi DKI Jakarta), 2011, hlm. 1. Bandingkan dengan an-Nawāwiy al-Jāwi, *Murāq al-'Ubūdiyyah*, (Dār al-Ihyā' al-Kutūb al-Arabiyyah, t.th.), hlm. 4.

²²Ide ini diambil dari gagasan sebuah hadits Nabi saw. yang diriwayatkan oleh sahabat Umar ketika terjadi dialog antara orang yang pada awalnya tidak dikenal (Jibril) dengan seraya bertanya kepada Nabi saw. mengenai Islam (Ilmu Fiqih), Iman (Ilmu Tauhid) dan Ihsan (Ilmu Tasawuf) yang kesemuanya merupakan bagian dari Agama Islam. Lihat Ahmad ibn hijazi al-Fasyani, *Op.Cit.*, hlm. 11.

bentuk kesalehan bertasawuf.

Mujāhadah merupakan salah satu bentuk cara *sulūk* untuk meraih tujuan *wusūl ila Allāh*, baik dengan metode dzikir maupun yang lain. *Mujāhadah* sendiri merupakan sikap kesungguhan dalam menempuh jalan spiritual dengan penuh optimis dan keikhlasan sebagai cara *riyāḍatun nafsi*. Karena setiap individu mempunyai jalan dan metode sendiri-sendiri untuk mencapai *ma'rifat* Allah. Metode ini dipertegas oleh Syaikh Zainuddīn ibn Alī al-Malibārī yang mengatakan:²³

ولكل واحد منهم طريق من طرق . يختاره فيكون من ذا واصلا

“Setiap masing-masing para pencari jalan spiritual (tariqah) mempunyai sebuah metode tertentu dari beberapa metode, ia boleh memilihnya yang nantinya menjadikan orang yang bisa *wusūl ila Allāh*”.

Sebagai contohnya adalah ada sebagian *sālik* yang menggunakan metode belajar, beramal dan mengajar sekaligus sebagai metode mujahadah, ada pula yang memperbanyak amalan ibadah dzikir, sholat, puasa, membaca al-Qur'an dan sebagainya guna mencapai tujuan bertasawuf.²⁴

Redefinisi Tasawuf

Sebagian orang ketika mendengar kata tasawuf, mungkin muncul konotasi negatif yang kurang apresiatif terhadap orang yang mengamalkannya. Karena selain ada pandangan parsial terhadap nilai-nilai tasawuf juga ada *image* bahwa praktisi tasawuf terkesan “*jadul*” yang dilambangkan dengan kefakiran dan tidak aspiratif

²³Bakr al-Makki ibn Muhammad Syattha ad-Dimyāthi, *Op.Cit.*, hlm. 13.

²⁴*Ibid.*

terhadap *trend* perkembangan zaman.²⁵ Selain itu, ada tuduhan-tuduhan yang mengatakan bahwa ajaran tasawuf merupakan sesuatu yang menakutkan dan acapkali menimbulkan kekacauan.

Stereotype tersebut sekilas memang ada benarnya, sehingga pencitraan pelaku tasawuf terlihat kurang mendapat tempat dihati masyarakat modern. Akibatnya banyak orang yang lari jauh meninggalkan ajaran-ajaran tasawuf. Padahal kalau diamati secara jeli dan bijaksana bahwa tasawuf merupakan ajaran yang patut dalam setiap perkembangan zaman.

Hal ini dikarenakan ajaran tasawuf mempunyai *stressing point* pada pembentukan karakter/*akhlaq al-karīmah* di segala aktifitas manusia. Baik berkenaan mengenai interaksi vertikal (relasi ibadah kepada Allah) maupun interaksi horizontal (*mu'āmalah*/sosial-masyarakat). Untuk mengetahui term tasawuf secara tepat, penulis sedikit mengulas asal kata dari term tersebut baik secara etimologi maupun terminologinya. Harapannya dapat menangkap dan memahami *main idea* dari inti ajaran tasawuf.

Secara etimologi bahwa kata tasawuf menurut para pakar tata bahasa mempunyai berbagai variasi akar kata. Seperti Harun Nasution berpendapat bahwa asal kata tasawuf berasal dari 5 macam kata dasar. Pertama, *Ahl al-Ṣuffah* (orang yang tinggal di pinggir masjid nabi karena kehilangan harta bendanya). Kedua, *Ṣaf* (orang yang selalu shalat pada baris pertama). Ketiga, *Ṣūfi* (orang yang mensucikan dirinya melalui latihan berat dan lama). Keempat,

²⁵Kemungkinan pandangan tersebut didasarkan pada pemahaman mengenai konsep-konsep bertasawuf yang kurang tepat. Sehingga ketika seseorang mengaplikasikan ajaran tasawuf akan terkesan kaku dan tekstual. Sebagai contohnya seseorang ketika memahami konsep *zuhud* dengan pengertian yang tidak tepat, yaitu mengartikannya sebagai orang yang tidak suka terhadap harta benda. Dan kemudian diasumsikan sebagai orang miskin. Padahal pengertian *zuhud* tidak begitu dalam arti yang sebenarnya. Karena indikasi *zuhud* bukan selalu diidentikan terhadap orang miskin. Orang kayapun bisa jadi seorang yang *zāhid* atau sebaliknya orang miskin menjadi tamak karena tidak menerima akan kondisinya. Maka disini butuh redefinisi atau *re-understanding* mengenai tasawuf supaya tidak terjadi *misunderstanding*.

Sophos (kata Yunani yang berarti *hikmah*). Kelima, *Ṣuf* (kain wol).²⁶

Secara etimologi keberadaan asal kata tasawuf yang bervariasi ini disertai berbagai dalil dan argumen yang kuat dari masing-masing pendapat. Oleh karena itu, penulis tidak ingin memberikan justifikasi mana pendapat yang benar dan salah. Hanya saja, penulis perlu mengutip pendapat al-Juwiri yang telah merumuskan arti yang tepat sebagai kata kunci dari kata dasar tasawuf. Yaitu secara umum, *safa* (kesucian) itu terpuji dan lawan katanya adalah *kadara* (ketidaksucian), karena tujuan tasawuf bertumpu pada mensucikan akhlak dan tindakan serta membebaskan diri dari noda-noda bawaan.²⁷ Sehingga dari uraian diatas dapat dimengerti bahwa kata tasawuf bermakna pada kebajikan, kesucian hati dari godaan hawa nafsu.

Sedangkan tasawuf secara terminologi diartikan beragam. Karena berbicara tasawuf maka akan berbicara pengalaman spiritual seseorang atau ilmu “rasa” sehingga sisi subyektifitas akan kentara.²⁸ Untuk itu, tanpa mengesampingkan pendapat ulama tasawuf yang lain penulis mengutip pendapat Abū Ḥafṣ al-Ḥaddād yang menguraikan tasawuf secara general yaitu:

إن التصوف كله ادب لكل وقت أدب لكل حال أدب ولكل مقام أدب...

“*surengguh tasawuf adalah segalanya membicarakan mengenai etika (akhlaq), setiap waktu ada etikanya, setiap keadaan ada etikanya dan setiap tempat (maqam) ada etikanya...*”²⁹

²⁶Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 57.

²⁷Al-Hujwiri, *Op.Cit.*, hlm. 40.

²⁸Ada sebuah adigium dalam dunia tasawuf bahwa kuncinya adalah ilmu rasa atau dalam term lain *man lam yadzuq lam ya'rif* (siapa saja yang belum merasakan manisnya buah dari spiritul maka ia tidak akan pernah mengetahuinya)

²⁹Bakr al-Makki ibn Muhammad Syattha ad-Dimyathi, *Op.Cit.*, hlm. 25.

Alhasil, orientasi tasawuf merupakan sebuah etika akhlak di dalam berbagai hal, keadaan, kapan dan dimanapun, sehingga uraian ini lebih tepat dan lebih fleksibel dalam memberi arti tentang tasawuf secara terminologi.

Senada dengan itu, Muhammad ibn Ali ibn Husain ibn Ali ibn Abi thalib berkata bahwa tasawuf adalah:

التصوف خلق فمن زاد عليك في الخلق زاد عليك في التصوف

“*Tasawuf adalah kebaikan budi pekerti; ia yang punya budi pekerti yang lebih baik, adalah sufi yang lebih baik.*”³⁰

Dengan demikian dari kedua definisi di atas bahwa tasawuf merupakan sebuah ilmu yang mempelajari tentang segala macam bentuk etika kebaikan (*akhlaq al-karimah*) yang mempunyai tujuan mensucikan diri dari akhlaq tercela. Dari uraian ini sudah sepatutnya stigma menakutkan yang terkandung dalam ajaran tasawuf terkikis sedikit demi sedikit. Sehingga prasangka tersebut setidaknya sudah terisolir dengan sendirinya atas pemahaman yang sebenarnya.

Paradigma Sufisme Sebagai Lifestyle

Subtansi dari ajaran agama Islam seharusnya diorientasikan pada dominasi aspek moralitas. Karena secara historis munculnya agama Islam yang ditandai diutusnya seorang Rasul Muhammad saw. adalah sebagai respon atas degradasi moral pada saat itu. Maka tidak heran jika legitimasi sebuah hadis Nabi lebih menekankan aspek akhlak/etika. Dan hal ini selanjutnya menjadi salah satu *keyword* dalam dakwah Rasulullah saw.³¹

³⁰Al-Hujwiri, *Op.Cit.*, hlm, 47.

³¹Yaitu merujuk pada satu hadits yang berbunyi : “*Sesungguhnya saya (Nabi saw.) diutus tiada lain untuk menyempurnakan akhlak-akhlak yang mulia.*”

Selain itu, bila kita teliti lebih jauh, perilaku sufisme ternyata sudah tampak pada masa Nabi saw., sahabat dan tabi'in.³² Tradisi sufisme ini merupakan khazanah keilmuan dan praktek keberagaman tersendiri dalam ajaran agama Islam. Sehingga perlu mengaktualisasikan kembali nilai-nilai tasawuf yang sudah lama mendarah daging dalam ajaran Islam dan menyegarkannya kembali (refresh) sebagai hal yang aktual.

Ironisnya, di era yang penuh dengan nuansa formalistik, yang memandang segala sesuatu berdasarkan kacamata benar-salah sebagai dasar hukum kebenaran, seringkali nilai-nilai akhlak/etika terabaikan dan terlupakan. Sebagai contoh dalam kehidupan keberagaman (Islam), banyak orang yang melakukan ritual keagamaan seperti shalat³³, puasa³⁴ dan lainnya terjebak pada regulasi aspek lahiriyah (*syarat* dan *rukun* sah) nya saja, tanpa mepedulikan sisi batiniahnya³⁵. Sehingga tampak sekali muatan *barā'at al-ẓimmah* (menggugurkan kewajiban) tanpa sedikitpun mepedulikan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya.

Di sisi lain, problem etika dalam konteks hubungan interaksi sosial masyarakat sangat beraneka ragam. Misalnya kasus penegakan hukum seperti hukuman tindak pidana pencurian kalangan bawah (*grassroot*) tidak seimbang dengan hukuman pidana atas kasus korupsi kalangan atas/pejabat (*borjuis*). Inilah gambaran sekilas atas realitas sosial masyarakat disekitar kita.

³²Lihat al-Hujwiri, *Op.Cit.*, hlm. 74 – 86.

³³Meskipun shalat merupakan katagori ibadah *mahdhah*, namun tanpa mengurangi adanya hikmah yang menyertainya, dibalik aktifitas shalat adalah orang yang melakukan shalat dan mampu menciptakan sikap untuk menghindari perbuatan yang keji dan munkar (al-'Ankabūt: 45).

³⁴Di antara hikmah puasa adalah dapat membentuk pribadi yang bertambah taqwanya, baik secara kualitas maupun kuantitasnya (al-Baqarah: 183)

³⁵Yaitu melakukan proses internalisasi diri dalam segala aktifitas (gerak dan bacaan) shalat sebagai proses munajat (berbisik) kepada Allah, yaitu dalam bentuk khusyu', ikhlas. Lihat al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūm ad-Dīn*, Juz I, (Beirut: Dār al-Jail), hlm. 199-201. Bandingkan Abd al-Qādir al-Jailāni, *al-Ghunyah li Ṭālibi Ṭarīq al-Haq fi al-Akhlaq wa al-Taṣawwuf wa al-Adāb al-Islāmiyyah*, (Kairo: Dār al-Kutūb Al-Islāmiyyah, t.th.), hlm. 3.

Kasus ini sebagai gambaran bahwa pemberian sanksi diantara kedua belah pihak kurang proporsional. Bahkan terkesan memperlihatkan adanya ketidaksinambungan antara etika dan hukum yang semakin terpisah jauh. Meskipun demikian, ada hal positif dari kasus-kasus tersebut yaitu menjadi bahan penelitian bagi para praktisi hukum dan pakar untuk mengkaji ulang penegakan hukum di Indonesia.

Dari paparan diatas, satu hal yang perlu digarisbawahi yaitu kurang adanya sentuhan nilai etika dalam aturan struktur sosial masyarakat. Untuk menjawab berbagai tantangan diatas, penulis menawarkan paradigma baru yang bercorak sufisme sebagai *life style* (gaya hidup) dalam interaksi sosial. Yaitu dengan cara menanamkan kesadaran trilogi paradigma sufisme sebagai manifesto kehidupan:

1. Merubah sudut pandang (*world view*) atas penilaian benar-salah menjadi penilaian baik-buruk.

Nilai dasar ontologi dari konsep pertama merupakan bagian dari upaya untuk mensintesakan kesenjangan relatifitas dari sebuah kebenaran. Karena dalam teori kebenaran sendiri terdapat berbagai aliran yang mengklaim sebagai kebenaran hakiki. Padahal kebenaran itu sendiri masih berkuat pada hasil daya karsa, karya dan rasa manusia. Sehingga semua itu dirasa belum pantas muncul adanya *truth claim* yang mengatas namakan kebenaran.

Selain itu kriteria penilaian baik-buruk bisa berawal dari asumsi *like or dislike*, akibatnya penilaian sesuatu yang didasarkan atas katagori *like or dislike* akan menimbulkan ketidakobjektifan dalam memberi penilaian.

Alhasil, pandangan tersebut perlu dirubah dengan menggunakan perspektif 'baik-buruk' sebagai ukuran untuk menilai suatu hal. Ide ini selain memberi ruang untuk tidak segera memberi justifikasi tetapi juga memberi nilai-nilai dasar etika yang mulia.

Sebagai contohnya dalam al-Qur'an, Allah menggunakan arti 'baik' dengan menggunakan redaksi *khair*, *ṣalih*, *ṭoyyib*, *ma'rūf*, *birr* yang secara makna dasarnya (*at glance*) mempunyai arti yang sama, yaitu 'baik'.

Di sisi lain Allah menyebut arti 'buruk' dengan menggunakan redaksi *munkar*, *faḥṣyā*, *sū'*, *fāsid*, *bāṭil* yang mempunyai arti dasar 'buruk'.³⁶ Nah, dari sini pasti ada sedikit pertanyaan, mengapa itu ada? Apa rahasia dibalik makna 'baik-buruk' dengan redaksi yang berbeda-beda. Penulis sedikit mengambil contoh sebagai bahan renungan untuk merubah sudut pandang penilaian 'benar-salah' menjadi penilaian 'baik-buruk', meskipun secara sadar penulis tidak meniadakan konsep kebenaran universal yang ada.

Yaitu berpijak pada ayat 104 dalam surat Ali Imran;

“Dan hendaklah ada diantara kamu segolongan umat yang menyerukan kebajikan, menyuruh kepada yang ma'ruf dan mencegah dari yang munkar, merekalah orang-orang yang beruntung”.

Dari ayat tersebut terdapat dua redaksi yang mempunyai arti sama yang mengacu pada suatu 'kebaikan', yaitu *khair* dan *ma'rūf*. Akan tetapi ada apa sebetulnya dibalik penggunaan kata *khair* sebelumnya diikuti dengan redaksi *yad'ūna*. Sedangkan di sisi lain kata *ma'rūf* diiringi dengan redaksi *ya'murūna*.

2. Keseimbangan antara aspek intelektual dan spiritual

Ajaran agama Islam sangat memberi apresiasi yang setinggi-tingginya kepada orang yang menggunakan kemampuan akal untuk memikirkan, menganalisa dan merenungkan atas segala macam kebesaran ciptaan Allah swt.³⁷

Selain itu, al-Qur'an juga sering menyinggung mengenai

³⁶Lihat kajian Toshihiko Izutshu mengenai baik-buruk menurut al-Qur'an studi semantik dalam bukunya *Etika Beragama*.

³⁷Lihat pesan yang terkandung dalam surat Ali Imrān: 160

keberadaan daya akal (intelektualitas) yang mempunyai peran penting.³⁸ Orang yang berakal merupakan simbol dari orang mempunyai intelektual (rasio) yang tinggi.

Hanya saja dampak dari proses rasionalisasi yang tidak proporsional akan mengakibatkan tumpang-tindihnya (*overlapping*) cara pandang kita terhadap sesuatu. Semua akan diukur melalui ukuran rasionalitasnya. Akibatnya tidak ada seni dalam kehidupan. Selain itu dapat menyebabkan kekeringan sentuhan rasa/intuisi maupun spiritual.

Padahal ada sesuatu yang tidak bisa diukur dengan akal melainkan dengan kaca mata agama (spiritual). Karena agama ukurannya bukan tergantung akal melainkan iman/wahyu. Sisi penting lainnya dari aspek agama (spiritual) adalah proses penyucian diri melalui ritual keagamaan.

Dengan demikian proses keseimbangan, kesinambungan dan integralitas hubungan aspek intelektual dan spiritual harus sejalan dan seirama, karena keduanya saling mengisi satu sama lainnya.

3. Menanamkan kesadaran konsep *sabar*³⁹ dan *syukūr*⁴⁰ dalam berbagai aktifitas kehidupan

Kehidupan manusia di dunia pasti mengalami siklus fluktuasi, baik kesejahteraan hidup maupun ekonomi. Untuk mengatasi dinamika hidup, terkadang manusia tidak memiliki sikap mental

³⁸Biasanya Allah mengingatkan hambanya dalam menggunakan daya fikir manusia sebagai teguran untuk selalu berdzikir dan berfikir. Ini terbukti term yang digunakan memakai redaksi, *Afalā Ta'qilūn*, *Afalā Tataadabbarūn*, *Afalā Yutadzakkarūn* dan sejenisnya.

³⁹*Sabar* disini diartikan sebagai sikap menerima yang disertai konsistensi tanpa ada perasaan mengeluh. Menurut Zamakhsyari dalam *Tafsir al-Kasasyaf*-nya yang di kutip oleh Bint asy-Syathi' bahwa *sabar* mencakup 3 kondisi: yaitu sabar dalam meninggalkan kemaksiatan, sabar dalam menjalankan ketaatan dan sabar menerima musibah yang menimpa atas dirinya. Bint asy-Syathi', *Tafsir al-Bayāni al-Qur'ān Al-Karīm*, Juz 2, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1968), hlm. 90.

⁴⁰Menurut uraian al-Qusyairi bahwa syukur bermakna memuji (orang) yang memberikan kebaikan dengan mengingat kebaikannya. Salah satu bentuk syukur ialah syukurnya hamba kepada Allah yaitu memuji-Nya dengan mengingat kebaikan-Nya serta disertai ekspresi ketaatan. Sedangkan macam-macam bentuk ekspresi syukur ada 3: yaitu *syukūr bi al-lisān*, *bi al-arkān*, *bi al-qalb*. Al-Qusyairi. *Op.Cit.*, hlm. 244-245.

yang kuat ketika mengalami masa transisi dari satu siklus ke siklus yang lain.

Contohnya pada suatu saat ketika ia mendapat kenikmatan (kesehatan, harta kekayaan dan jabatan), ia dengan gembira mengekspresikan dengan rasa syukur. Namun sebaliknya ketika ia dalam keterpurukan maka tidak bisa bersabar untuk merenungkan hikmah dibalik semuanya, akhirnya berdampak pada keputusan.

Atau mungkin juga terjadi pada orang yang awalnya berada dalam kekurangan (posisi bawah) dan kemudian keadaannya berubah menjadi bergelimang duniawi dengan segala kenikmatan (posisi atas). Karena tidak bijak dalam menyikapinya, maka ia bisa terbelenggu dengan kemewahan yang berujung pada *kekufuran ni'mat*.

Ketiga poin diatas merupakan sebuah tawaran paradigma baru yang berasal dari reduksi nilai-nilai sufisme yang bersifat toleran, bersahaja dan harmoni serta menjaga keseimbangan aspek lahiriyah (dunia) dan batiniyah (akhirat). Harapannya konsep ini dapat menjadi tawaran yang solutif sebagai model gaya hidup di era modern. Karena dinamika sosial, banyak orang yang kehilangan jati diri dan orientasi hidupnya sehingga perlu penanganan yang lebih konkret demi mengembalikan fitrah manusia dan tujuan awalnya.

Pluralitas Dalam Persimpangan

Keragaman budaya, ras, agama dan sosial masyarakat di Indonesia merupakan salah satu bentuk kekayaan dari bangsa dan negara. Keberagaman dapat menjadi satu kekuatan yang hebat tatkala muncul sikap saling pengertian dan memahami. Sebagaimana tercermin dalam slogan bangsa kita yang berbunyi 'Bhinneka Tunggal Ika' sebagai ikon pemersatu bangsa Indonesia.

Namun, seringkali muncul fenomena sekelompok "oknum" yang mengatasnamakan kebebasan dan demokrasi yang menjadi batu sandung atas perbedaan dan keberagaman tersebut. Tindakan

tersebut dapat mengancam ketidakharmonisan berbagai pihak.

Terutama mengenai kebebasan⁴¹ berkaitan dengan praktek-praktek keagamaan. Karena ini merupakan salah satu hak dasar yang harus dilindungi. Realitas *truth claim* dalam praktek keagamaan masih berlaku seiring dengan adanya dominasi satu golongan atas golongan tertentu. Tragisnya lagi muncul justifikasi "sesat" dan tindakan anarkis yang menolak suatu komunitas yang dianggap tidak sepeham dengan kehendak mereka.

Tindakan tersebut seharusnya dapat diminimalisir dengan mengembangkan sikap toleransi atas heterogenitas praktek keagamaan. Selain karena sudah menjadi *Sunnatullah*,⁴² juga tidak memungkinkan untuk menyeragamkan dalam satu wadah. Usaha menciptakan kebersamaan dalam kemajemukan perlu dilandasi *mutual understanding*. Dan yang lebih penting dari semua itu, pemahaman atas *agree with an unity* harus senantiasa dikembangkan sebagai bentuk penghargaan atas harkat dan martabat sebagai manusia.

Reaktualisasi Nilai-nilai Universalitas Dalam Konsep Tasawuf

Tasawuf merupakan salah satu inti ajaran agama Islam yang memiliki spesifikasi *akhlāq* atau *adāb*. Baik mengenai akhlaq yang berkaitan dengan interaksi kepada Allah (*khāliq*), maupun kepada sosial-masyarakat, bahkan alam sekitar. Hal ini dengan satu tujuan untuk melakukan *treatment* penghambaan kepada Allah swt. dengan sebaik mungkin tanpa tendensi apapun.

⁴¹Kebebasan mengikuti gaya bahasa Franz Magnis-Suseno adalah kemampuan dari suatu sikap/tindakan yang ditentukan oleh diri sendiri tanpa disertai intervensi. Adapun klasifikasinya terbagi menjadi 2 item, yaitu kebebasan eksistensi dan kebebasan sosial. Lebih lanjut lihat Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar; Masalah-masalah Pokok Filsafat Moral*, (Yogyakarta: Kanisius, 1987), hlm. 21-29. Bandingkan dengan Ahmad Amin, *Etika (Ilmu Akhlak terj.)*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1993), hlm. 175.

⁴²Surat asy-Syūra: 8.

Dalam perspektif tasawuf, tujuan inti dari hidup ini adalah penghambaan kepada Allah dengan segala totalitas “potensi”. Dan mensucikannya dari unsur kesetiaan ganda (*syahwat al-khāfiyyah wa al-syirk*). Dengan cara ini, tujuan utamanya akan tercapai yaitu *wuṣūl ila Allāh*.

Dalam rangka menggapai jalan menuju Allah, kaum Sufi⁴³ menggunakan berbagai metode guna meraih *ma'rifat* kepada Allah. Cara ini ditemukan dengan berbagai corak dan variannya tergantung pada aspek pengalaman subyektifitas pribadinya. Proses pencapaian itu harus melalui rangkaian spiritual yang panjang seperti taḥīr an-nafs wa taṣwiyatuha (pensucian hati) dengan berbagai kegiatan *mujāhadah* dan *riyādhah*.⁴⁴

Sebagaimana diketahui, ajaran-ajaran tasawuf awalnya cenderung subjektif. Hal ini tentunya bisa dipahami bahwa reaktualisasi tasawuf menjadi nilai-nilai universal adalah sebuah keniscayaan. Terlebih dalam kehidupan sosial-masyarakat yang syarat dengan kemajuan dan perbedaan. Upaya ini sebagai momentum untuk mewujudkan *baldatun ṭayyibatun wa robbun ghafūr* bagi warga Indonesia.

Pemahaman kembali (*re-understanding*) nilai-nilai tasawuf⁴⁵ sebagai ajaran universal adalah hal yang mutlak dalam masyarakat majemuk. antara lain:

- a. Sikap mental *qonā'ah* dan *zuhūd* sebagai manifestasi hidup bersahaja.

⁴³Term ini digunakan penulis untuk merujuk kepada sebuah nama yang diberikan kepada siapapun yang mendedikasikan hidupnya untuk mencari ridha Allah dalam segala aktifitasnya serta mensucikan hati sanubarinya, atau sebuah gelar yang semula pernah diberikan kepada wali-wali dan ahli-ahli keruhanian yang sempurna. Lihat al-Hujwiri, *Op.Cit.*, hlm. 42..

⁴⁴Abū al-'Alā al-'Afifi, *at-Taṣawwuf ats-Ṣaurah ar-Ruḥiyyah fi al-Islām*, (Iskandariyyah: Dār al-Ma'ārif, 1963), hlm. 131.

⁴⁵Nilai-nilai tasawuf yang dimaksud adalah mereduksi dari substansi bentuk tahapan-tahapan (*stations*) perjalanan spiritual kaum sufi dalam rangka membersihkan jiwanya. Hanya sedikit menggunakan artikulasi yang lebih sederhana dan mudah difahami.

Sikap *qonā'ah* dan *zuhūd* disini tidak dimaknai sebagaimana makna terminologi yang semestinya. Namun mengambil spirit ide moralnya sebagai *life style* (hidup bersahaja).

Yaitu hidup yang menerima apa adanya dalam kondisi yang ada, tetap percaya diri (berusaha) tanpa gelisah dan tidak tamak terhadap apa yang diberikan Allah pada orang lain. Urusan dunia sebatas bertempat di tangan dan akhirat bertahta dihati. Sehingga hidup berqonā'ah dan zuhud bukan berarti hidup dalam keterputusasaan dan menyerah pasrah akan keterpaksaan “miskin”, melainkan sebagai pilihan hati sebagai gaya hidup.

Meskipun sebagai manusia, jiwanya pasti mempunyai keinginan untuk memenuhi harapan dan keinginan “*syahwat*” nya.⁴⁶ Mengikuti keinginan nafsu pasti tidak akan ada selesainya, karena nafsu di hinggapi rasa ambisi yang membara.

Menyikapi keinginan nafsu tersebut harus disikapi dengan bijaksana dan penuh perhitungan, karena salah menyikapi bisa-bisa fatal akibatnya. Untuk itu menumbuhkan sikap mental yang qonā'ah dan zuhud adalah sebagai sub-sistem kontrol dari gejala daya nafsunya.

- b. Sikap mental raja' dan mahabbah sebagai bentuk optimis orientasi hidup

Raja' yang benar dalam term tasawuf berarti berharap akan sesuatu yang diinginkan atau disenangi yang mendorong seseorang untuk berbuat ketaatan dan mencegah dari kemaksiatan.⁴⁷ Sedangkan *mahabbah* dimaknai dengan kedekatan hamba dengan Tuhannya dalam bentuk cinta.⁴⁸

⁴⁶Menurut pandangan al-Kindi bahwa klasifikasi jiwa mempunyai 3 daya: yaitu daya nafsu, daya pamarah dan daya berfikir. Lihat Harun Nasution, *Op.Cit.*, hlm. 18.

⁴⁷M. Jamil, *Cakrawala Tasawuf: Sejarah, Pemikiran dan Kontekstualitas*, (Ciputat: GP Press, 2004), hlm. 60.

⁴⁸Ibid., 58

Melihat arah dan tujuan dari sikap *raja'* dan *mahabbah* rupanya mempunyai kesinambungan yang selaras diantara keduanya. Yaitu bagaimana menciptakan sikap optimisme yang mempunyai orientasi jelas berbasis pada keta'atan sang pencipta, dengan dipenuhi rasa cinta yang menghiasi dalam berbagai aktifitasnya. Karena sikap optimisme itu sendiri akan memberi stimulus/rangsangan terhadap segala tindakan yang ingin dilakukan, terlebih dalam melakukan sesuatu yang dicintainya.

Kedua sikap tersebut merupakan sebuah pemompa semangat untuk melihat masa depan dengan penuh harapan, terutama akan bermanfaat tatkala dalam kondisi keterpurukan (gejolak jiwa, kondisi ekonomi, dll). Sehingga fungsi kedua sikap diatas sebagai motivator untuk selalu menumbuhkan pandangan *positive thinking* yang berbasis kasih sayang, baik dalam ranah hubungan vertikal maupun horizontal.

c. Sikap mental *wira'*⁴⁹ dan *khauf*⁵⁰ sebagai simbol toleransi

Wira'i dan khauf merupakan sifat hati-hati tidak *sebrono* sebagai bentuk sikap yang bijaksana. Karena selalu ada perhitungan dan kalkulasi yang tepat sebelum melakukan sesuatu, serta disertai rasa takut akibat/konsekuensi dari suatu perbuatan yang dilakukan.

Karakteristik kedua sikap ini akan membentuk sifat toleransi dan *tepo seliro* terhadap sesama manusia. Karena rasa takut dan kehati-hatiannya dapat mencegah dari tindakan yang memberi dampak negatif pada dirinya. Sehingga untuk terbebas dari bahaya, ia cenderung meninggalkan sesuatu yang tidak berguna, apalagi yang berbahaya. Manfaat dari implementasi kedua sifat ini merupakan sebuah tindakan preventif untuk tidak mengenal hal-hal yang tidak diinginkan.

⁴⁹Meninggalkan hal yang syubhat dan sekaligus meninggalkan sesuatu yang tidak berfaedah. Lihat al-Qusyairi, Op.Cit., hlm. 146.

⁵⁰Menurut Abū Ali Ad-Daqaq bahwa *khauf* berarti keadaan diri yang tidak menginginkan sebuah harapan dan keterlambatan. *Ibid.*

Dari nilai-nilai tasawuf diatas, selain berfungsi sebagai tahapan spiritual ajaran tasawuf, juga mengandung nilai-nilai universal yang dapat diaplikasikan dalam kehidupan sosial-masyarakat. Terutama sebagai *world view* realitas kehidupan manusia yang serba plural dalam berbagai keragaman.

Sebagai pemersatu dari keberbedaan maka tawaran solutifnya adalah memakai konsep nilai-nilai tasawuf sebagai *moral idea* untuk menjunjung tinggi keharmonisan, kerukunan dan kebersamaan hidup yang berdampingan.

Kesimpulan

Sebagai upaya untuk membentuk solidaritas kehidupan berbangsa dan bertanah air indonesia yang harmonis, rukun dan sejahtera sudah waktunya membuka diri dengan saling memahami dan pengertian satu sama lainnya. Terlebih hidup di zaman globalisasi/modern yang identik dengan sikap individualistik, hedonis dan materialistik.

Sebagai umat Islam, tentunya tidak akan menjadi persoalan yang signifikan selama mampu mengejawentahkan nilai-nilai ajaran agama, terutama ajaran tasawuf. Ajaran tasawuf merupakan bagian yang integral dalam agama Islam, sehingga tidak bisa dipisahkan dari komponen yang lainnya.

Urgensi bertasawuf di era globalisasi merupakan suatu keharusan yang mendesak. Selain sebagai pengamalan ajaran agama Islam yang humanis juga sebagai solusi dalam masalah dinamika kehidupan.

Hidup di zaman modern ditandai dengan polarisasi hidup yang serba materialistik, yaitu segala sesuatu diukur engan materi. Akibatnya hidup tak ubahnya bagaikan robot yang tak ada seni dalam kehidupan. Kekeringan spirituan membuat jiwa terkontaminasi dan menimbulkan dekadensi moral. Keseimbangan hidup pun tidak terkontrol demi menumpuk harta kekayaan.

Usaha untuk membendung arus globalisasi yang berdampak ini, perlu sekiranya mereaktualisasikan nilai-nilai tasawuf dalam kehidupan kita. Yaitu selain sebagai obat hati/jiwa (*tazkiyatun nafs*) yang menjadi jalan spiritual juga menciptakan nuansa keberagaman yang humanis. Karena banyak nilai-nilai ajaran tasawuf mengajak kepada hidup yang sederhana dan harmonis.

Hal ini ditandai dengan keberadaan konsep nilai-nilai ajaran tasawuf yang menjadi tahapan-tahapan (*stations*) jalan spiritual bagi seorang sufi (*salik*). Inilah yang menjadi titik tolak penulis melihat kembali nilai-nilai universal dalam ajaran tasawuf dan menjadikan paradigma sufi sebagai *life style* di dunia moderen. Selain itu, dengan upaya memahami ajaran tasawuf beserta implementasinya dalam berbagai aktifitas kehidupan, dapat dijadikan tolok ukur untuk menciptakan Islam yang humanis (*rahmatan li al-'ālamīn*).

Al-hasil, ajaran tasawuf tidak dipahami sebagai seni ritual dalam keberagamaan tetapi juga usaha untuk menciptakan keberagaman yang humanis.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Jailāni, Abdul Qādir, *al-Ghunyah li Ṭālibi Ṭarīq al-Haq fī al-Akhlāq wa al-Taṣawwuf wa al-Adāb al-Islāmiyyah*, Cairo: Dār al-Kutūb Al-Islamiyyah, t.th.
- Al-'Afīfi, Abū A'la, *at-Taṣawwuf ats-Ṣaurah ar-Ruūḥiyyah fī al-Islām*, Iskandariyyah: Dār al-Ma'ārif, 1963.
- An-Naisāburi, Abū al-Qāsim Abd al-Karīm Hawāzin al-Qusyairī, terj. *Risalah Qusyairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Pustaka Amni, 1998
- Amin, Amin, *Etika* (Ilmu Akhlak), terj., Jakarta: Bulan Bintang, 1993
- Ibn al-Ḥijāzi, Ahmad, *al-Majālis as-Saniyyah fī al-Kalām 'Alā al-Arba'īn an-Nawawiyyah*, Semarang: Taha Putra, t.th.
- Mubarok, Ahmad, *Solusi krisis Keruhanian Manusia Modern: Jiwa dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Al-Ḥujwiri, Ali ibn 'Utsman, terj. *Kasyful Mahjub: Risalah Persia Tertua Tentang Tasawuf*, Bandung: Mizan, 1997.
- An-Nawawiy, Imam, *Murāq al-'Ubūdiyyah*, Indonesia: Dār al-Ihyā' al-Kutūb al-'Arabiyyah, t.th.
- Badruzzaman, Baden, *Mengenal Lebih Dekat Thariqoh*, Bogor: Idaroh Wustho JATMAN propensi DKI Jakarta, 2011.
- Ad-Dimyāthi, Abū Bakr al-Makki ibn Muhammad Syattā, *Kifāyat al-Atqiyā' wa Minhāj al-Ashfiyā'*, Semarang: Maktabah Alawiyyah, t.th.
- Asy-Syathi', Bint, *Tafsīr al-Bayāni al-Qur'ān Al-Karīm*, Juz II, Cairo: Dar al-Ma'ārif, 1968.
- Barker, Cris, *Cultural studies: Teori dan Praktik* (terj.), Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011.
- Suseno, Franz Magneis, *Etika Dasar; Masalah-masalah Pokok filsafat Moral*, Yogyakarta: Kanisius, 1987.

Urgensi Bertasawuf DalamSyariful Anam

Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 2011.

Baqi, Muhammad Fuad Abdul, *Al-Mu'jām Al-Mufahras Li al-Alfādh al-Qur'ān al-Karīm*, Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.

Jamil, M., *Cakrawala Tasawuf: Sejarah, Pemikiran Dan Kontekstualitas*, Ciputat: GP Press, 2004.

al-Ghazāli, Muhammad ibn Abi Hamid, *Ihyā' Ulūm ad-Dīn*, Juz III, Beirut: Dār al-Jail, 1992.

An-Nawāwiy, Yahya ibn Syarāfuddin, *Matan al-Arba'īn an-Nawāwiyah fi al-Ahādīts as-Ṣahīhah an-Nabawiyah*, Semarang: Taha Putra, t.th.

Transpersonalisme DalamMusthofa Rahman

Transpersonalisme Dalam Pemikiran Pendidikan Islam

Dr. Musthofa Rahman, M.Ag.*

Abstrak

Artikel ini mencoba menelusuri bahwa intuisi (spiritualitas) mempunyai peranan yang sangat penting dalam kehidupan manusia. Melalui pendekatan psikologi (*transpersonalisme*), persoalan-persoalan yang abstrak dan transenden (*spiritual experience*) dibahas secara ilmiah. Pada dasarnya, setiap manusia mempunyai potensi spiritualitas. Namun sangat disayangkan, potensi ini tidak dikembangkan sedemikian rupa. Hal ini dapat dimaklumi sebab psikologi modern tidak memberikan perhatian yang serius terhadap masalah ini. Padahal bila kemampuan alami ini dikembangkan secara maksimal maka hasilnya akan luar biasa. Dan tentunya juga akan berdampak positif juga pada kehidupan manusia. Satu hal yang juga sangat penting adalah penulis ingin meneguhkan kembali agama sebagai salah satu sumber ilmu pengetahuan yang valid dan kompatibel dengan dunia modern.

Kata Kunci: *transpersonalisme, psikologi, spiritual, intuisi, pendidikan Islam.*

Pendahuluan

Transpersonalisme dalam pendidikan tidak terlepas dari disiplin psikologi. Transpersonal sebagai cabang psikologi tampak sekali melakukan “gugatan” terhadap psikologi modern yang terlalu lama dibelenggu oleh rasionalitas dan obyektifitas sehingga menafikan sisi ruhani manusia. Cabang baru psikologi ini

*Penulis adalah Dosen Fakultas Tarbiyah IAIN Walisongo Semarang

memandang bahwa untuk mencapai kesadaran tingkat tinggi, emosi dan intuisi memegang peranan yang lebih penting daripada peran rasio. Dalam hal ini, psikologi transpersonal telah memperhitungkan agama sebagai salah satu alternatif sumber pengetahuan yang layak dan absah tentang manusia dan telah merekomendasikan sebuah cara baru dalam menelaah fenomena pengalaman batiniah.

Dalam konteks kependidikan, transpersonalisme merupakan gerakan yang sangat memperhatikan pribadi di luar dirinya. Melalui pendidikan ini, seseorang akan menjadi sadar akan perasaan, fantasi dan pengalaman sebagai bawaan manusia sehingga mampu memulai merasakan hubungan segala sesuatu. Perhatian pendidikan transpersonal adalah perasaan spiritual tetapi bukan sekte agama tersendiri.¹ Kajian pendidikan Islam yang tidak terbatas pada dimensi jasmani mengharuskan dimensi rohani sebagai wilayah perhatiannya, bahkan menjadi aspek yang lebih penting. Islam sebagai agama suci yang diturunkan oleh Tuhan (Allah swt.) mengajarkan spiritualitas.² Ajaran-ajarannya dipastikan terjaga otentisitasnya dan memiliki nilai penting sehingga perlu dikaji untuk pengembangannya. Aspek spiritual inilah yang akan dikaji dalam perspektif pendidikan transpersonal.

A. Transpersonalisme dalam Islam

Secara etimologis, *transpersonalisme* berarti faham/aliran di luar diri manusia. Faham ini mengacu kepada pemikiran yang berada di atas (kesadaran) manusia dan mengacu kepada dimensi transdensi kesadaran manusia yang melampaui dirinya.³ Istilah

¹Thomas W. Moore, "Transpersonal Education: A Preview", *Journal of Education*, Vol. 157/4, Nov. 1975, hlm. 24.

²Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for humanity*, New York: HarperCollins, 2002, hlm. 5 dan 119.

³Kata "trans" berarti *above and beyond* (di atas dan di luar/melebihi) dan kata "personal" berarti *physical appearance* (badan yang tampak). Lihat Victoria Neufeldt (ed.), *Webster's New World College Dictionary*, USA: Macmillan, 1996, hlm. 1419 dan 1008. Bandingkan dengan <http://state.edsarath.com/faq.htm>.

transpersonal sering digunakan untuk merujuk pada kategori psikologis yang melampaui fitur normal dari ego yang berfungsi biasa yang berupa kesadaran yang bergerak di luar nalar rasional dan mendahului mistis.⁴ Takel menyatakan:

The Transpersonal Perspective, thus, is the endeavor to put the responses of the spiritual traditions and the philosophical/psychological schools together by means of a new creative synthesis and connect it to "human consciousness"- a term which now embodies spiritual, philosophical and psychological significance.⁵

Transpersonal merupakan kesadaran yang melampaui kemampuan nalar pribadi yang bersifat rasional. Makna transpersonal mencakup pribadi seseorang dan sesuatu di luar dirinya (*both the personal and what is beyond it*).⁶ Pengalaman transpersonal membantu pergeseran paradigma besar dari ilmiah tradisional-naturalistik kepada dimensi yang lebih holistik-spiritual. Dimensi spiritual menjadi aspek penting dari motivasi manusia. Mencari Tuhan (Allah), realita, kebenaran, atau apa pun, telah menjadi aspirasi utama dan kekuatan manusia. Dimensi transpersonal membawa kekuatan motivasi kepada pusat kesadaran.⁷ Transpersonal tidak hanya mencakup pengalaman tertinggi manusia tetapi juga alam yang sangat pribadi dari kesadaran biasa.

Pada dasarnya, transpersonal merupakan suatu cabang psikologi yang dikembangkan dari psikologi humanistik. Maslow menjelaskan kata kunci untuk Psikologi Humanistik adalah "*self-actualization*" (aktualisasi diri), yaitu pengembangan kapasitas

⁴Istilah ini sangat berhubungan dengan karya Abraham Maslow dan pemahamannya tentang "pengalaman puncak", dan pertama kali diadaptasi oleh gerakan potensi manusia pada tahun 1960. Lihat "transpersonal" dalam <http://en.wikipedia.org/wiki/Transpersonal>

⁵Franklin S. Takei., "The Transpersonal Perspective", <http://www.vanrein.be/essays/frank.htm>.

⁶Takei., "The Transpersonal Perspective".

⁷Spiritualitas adalah jiwa bebas yang mencari yang suci (Tuhan) yang sering tidak afiliasikan dengan agama tradisional.

seseorang sedangkan kata kunci untuk Psikologi Transpersonal adalah “*self-transcendence*” (transendensi-diri), yakni kebangkitan spiritual secara penuh atau pembebasan dari ego yang berupa gagasan pengalaman puncak.⁸

Psikologi Transpersonal, seperti halnya psikologi humanistik, menaruh perhatian pada dimensi spiritual manusia yang ternyata mengandung potensi dan kemampuan luar biasa yang sejauh ini terabaikan dari telaah psikologi kontemporer. Perbedaannya dengan psikologi humanistik adalah bila psikologi humanistik menggali potensi manusia untuk peningkatan hubungan antar manusia, sedangkan transpersonal lebih tertarik untuk meneliti pengalaman subjektif-transendental, serta pengalaman luar biasa dari potensi spiritual ini.

Psikologi Transpersonal mengkaji tentang potensi tertinggi yang dimiliki manusia, melakukan penggalian, pemahaman, perwujudan dari kesatuan, spiritualitas, serta kesadaran transendensi. Hal ini dapat dilihat dari pandangan aliran psikologi ini yang menganggap bahwa inti kemanusiaan adalah bukan fisik jasmaninya, melainkan psikis-rohaniyah. Manusia memiliki kesadaran spiritual yang bisa berubah dan meningkat melalui jalan-jalan tertentu diantaranya melalui latihan spiritual dengan teknik meditasi.⁹

Rumusan tersebut menunjukkan dua unsur penting yang menjadi telaah psikologi transpersonal yaitu potensi-potensi yang luhur (potensi tertinggi) dan fenomena kesadaran manusia. Kajian transpersonal ini menunjukkan bahwa aliran ini mencoba mengkaji secara ilmiah terhadap dimensi yang selama ini dianggap sebagai bidang mistis, kebatinan, yang dialami oleh kaum agamawan atau orang yang mengolah dunia batinnya.

⁸Abraham Maslow, “Transpersonal Psychology, and self-Transcendence”, http://www.rare-leadership.org/Maslow_on_transpersonal_psychology.html

⁹Aliran ini dikembangkan oleh tokoh dari Psikologi Humanistik antara lain: Abraham Maslow, Antony Sutich, dan Charles Tart.

Hasil dari beberapa penelitian tranpersonal menunjukkan bahwa bidang kebatinan bisa menjadi bidang ilmu dan dapat dikaji secara ilmiah sehingga hal tersebut penting untuk dikaji lebih dalam dan tidak dianggap bertentangan dengan ajaran agama yang akhirnya membelenggu ilmuwan psikologi untuk mempelajari potensi tertinggi tersebut. Karena itu, secara eksplisit Psikologi Transpersonal mengakui dan memanfaatkan psikologi spiritual yang mendalam dari Tradisi Besar (Hindu, Buddha, Tao, Kristen mistik, Yudaisme dan Sufisme Islam), serta wawasan baru dan metode dalam potensi manusia dan kesadaran-memperluas gerakan.¹⁰

Ajaran agama diturunkan dengan membawa nilai-nilai spiritual, cinta kasih, kebenaran dan keadilan ke dalam diri manusia. Nilai-nilai tersebut dipahami dan dikembangkan manusia untuk mendapatkan kehidupan yang baik dalam diri dan masyarakatnya. Transpersonalime lebih menekankan manfaat spiritual dalam kehidupan manusia dan tidak membahas kesucian agama.¹¹ Kesucian agama dan ajarannya dibahas dalam agama itu sendiri.

Islam sebagai agama suci memiliki ajaran transendental, di antaranya:

1. Sifat dasar manusia adalah rohani. Transpersonal memberikan keunggulan kepada sumber spiritual yang mendukung dan menjunjung tinggi struktur psikologis dan filosofis dari diri manusia. Islam mengajarkan supaya manusia mentauhidkan (menyembah dan mengabdikan) hanya kepada Allah. Sebuah ayat dalam al-Qur'an disebutkan: “Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama Allah;

¹⁰Char;Maslow, “Transpersonal Psychology”

¹¹M. Amin Abdullah, “Religious Humanism versus Secular Humanism: towards a New Spiritual Humanism”, *International Seminar on Islam and Humanism: Universal Crisis of Humanity and the Future of Religiosity*, Semarang: IAIN Walisongo, 5-8 November 2000, hlm. 10.

(tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui” (Q.S. al-Rūm/30:30). Fitrah Allah adalah ciptaan Allah. Manusia diciptakan Allah mempunyai naluri beragama, yaitu agama tauhid. Kalau ada manusia tidak beragama tauhid itu karena pengaruh lingkungan. Fitrah ini juga dimaksudkan sebagai potensi manusia untuk menjadi baik, bukan orang yang jahat.

2. Manusia memiliki keinginan kuat dalam pencarian spiritual sebagai keutuhan melalui pendalaman kesadaran individu, sosial, dan transenden. Visi transpersonal melihat konteks pencarian yang lebih besar untuk kesatuan spiritual. Dalam Islam diajarkan supaya manusia tentram hidupnya harus selalu mengingat Allah. Dalam al-Qur'an disebutkan: “(yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka manjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingati Allahlah hati menjadi tenteram” (Q.S. al-Ra'd/13: 28). Orang yang beragama selalu menjadikan Tuhan sebagai sandaran akan semua usaha yang telah dilakukan. Dengan bersandar (tawakkal/pasrah) itu, manusia akan mendapatkan ketengan jiwa. Melakukan tawakkal menjadi proses pencarian spiritualitas yang dilakukan manusia beriman.
3. Hidup dan perbuatan yang bermanfaat. Transpersonalime melihat kebutuhan manusia untuk menemukan makna yang lebih dalam dan terus mengakui kontribusi untuk membangun dan terus menafsirkan arti yang lebih dalam. Menemukan makna menjadi cara mengatasi masalah. Islam melalui sabda Nabi Muhammad saw. dalam sebuah hadits: “Orang yang paling dicintai Allah adalah orang paling banyak memberikan manfaat kepada orang lain. Perbuatan yang

paling dicintai Allah adalah perbuatan yang dapat menggembirakan hati Muslim lainnya (HR. Baihaqī dan Tabrani). Setiap muslim dituntut untuk memiliki keahlian sehingga bisa membantu keperluan orang lain. Hal ini selanjutnya akan mampu menjadikan dirinya mencapai kebermaknaan hidup. Transpersonalisme bertujuan membantu individu dalam mengakses kebijaksanaan menjadi lebih realistis.

Prinsip-prinsip tersebut menjadi pijakan setiap muslim untuk menjadi manusia terbaik. Jiwa spiritualnya dapat memunculkan perilaku mulia yang menjadi contoh bagi orang lain. Mereka bukan menjadi masyarakat modern yang bodoh karena mendewakan faham materialisme semata. Hal ini merupakan aktualisasi konsep ihsān dalam Islam yang mengajarkan: *an-ta'buda Allāh ka-anna-ka tarā-hu fa-in-lam-takun tarā-hu fa-inna-hū yarā-ka*.¹² Hadits ini menyuruh umat manusia agar waspada dan selalu merasa dirinya dalam pengawasan Allah.

Ajaran tentang ihsān ini akan menyadarkan manusia sehingga selalu berbuat baik dan menghindari dan menjauhi perbuatan jahat. Kesadaran yang dibangun seorang Muslim akan berpengaruh dalam pribadinya sehingga tidak terlena pada pemenuhan fisik jasmani semata tanpa didasari nilai spiritual. Hilangnya kesadaran spiritual sangat boleh jadi mengantarkan perbuatan jahat yang tentu bertentangan dengan nilai transendental dari Allah. Kesadaran di luar diri seorang muslim yang bersumber dari yang transenden (Allah) inilah yang dimaksud dengan transpersonalisme Islam. Karena itu ide transpersonalisme menjadi alternatif pendekatan dalam kajian pendidikan Islam.

¹²Abū 'Abd Allāh Muhammad bin Ismā'il bin Mughīrah al-Bukhārī, *Sahīh al-Bukharī*, Juz 1, (Kairo: Dār al-Syub, 1987), hlm. 20.

C. Islam sebagai Pendekatan Pendidikan Transpersonal

Kajian tentang pendidikan hakikatnya adalah membahas manusia. Hakikat manusia adalah pribadinya. Kepribadian manusia dalam perspektif pendidikan menjadi penting dikaji. Tanpa pendidikan nilai kemanusiaannya bisa berkurang atau bahkan hilang. Untuk itu, manusia dinyatakan sebagai makhluk pedagogik (mampu dididik dan mendidik).¹³ Dengan pendidikan, menurut Zakiah Daradjat, manusia mampu menjadi khalifah di bumi, pendukung dan pengembang kebudayaan.¹⁴ Kemampuan manusia ini bersumber dari Allah yang dimaksudkan untuk mewujudkan tujuan diciptakannya manusia sebagai khalifah di muka bumi. Tujuan ini tidak terlepas dari jiwa spiritual manusia untuk pengabdian kepada Allah (*'abdullāh*).

Dalam pandangan Islam pendekatan spiritual untuk pendidikan merupakan aspek modifikasi perilaku yang didasarkan pada hubungan antara manusia dan Penciptanya (Allah). Hal ini memerlukan suatu paradigma operasional dengan menjadikan iman kepada Allah sebagai fokus pembahasan. Iman merupakan konstruk kognitif dan etis yang mengumpulkan semua data dan fakta dalam perspektif yang tepat untuk pemahaman yang benar dari proses pendidikan. Kesadaran tentang keyakinan dan keberadaan Allah berfungsi sebagai dasar mendidik manusia. Allahlah yang mencipta manusia dan mendidiknya sehingga memiliki ilmu/pengetahuan (QS. al-'Alaq/96:5).

Implikasi dari ayat di atas adalah pengakuan terhadap Allah sebagai Pencipta. Memiliki iman kepada-Nya adalah masalah keyakinan. Agama dan iman kepada Allah menjadi dasar pendidikan Islam. Pengetahuan Allah dalam diri manusia mendorongnya untuk merealisasikan iman. Dari keyakinan ini maka muncullah kesadaran

¹³Zakiah Daradjat, et.al., Ilmu Pendidikan Islam, (Jakarta: Bumi Aksara, 2011), hlm. 16.

¹⁴Daradjat, Ilmu Pendidikan Islam, hlm. 16.

yang mengarah ke pemurnian tubuh dan jiwa. Kesadaran ini disalurkan melalui proses pendidikan bagi manusia.

Islam memiliki peran penting dalam memenuhi kebutuhan fisik serta rohani manusia dengan mengajarkan perilaku dan nilai-nilai sosial serta memberi makna bagi keberadaannya. Ajaran agama suci ini membantu mengembangkan sikap adaptif bagi peristiwa kehidupan dengan menghargainilai pribadinya dan mengajarkan keutamaan kehidupan atas dasar rasa persaudaraan. Basheer Ahmed mengatakan:

*Our religion, Islam, plays a significant role in satisfying our physical as well as spiritual needs. Islam teaches us, a code of behaviour, conservation of social values and gives us a meaning for our existence. It helps in toleration and developing adaptive capacities for stressful events of life. It gives us a sense of self-respect and teaches us about the virtues of family life and a cohesive society with a sense of brotherhood.*¹⁵

Islam mengajarkan nilai-nilai untuk eksistensi diri manusia dengan mengedepankan kebaikan di lingkungan keluarga dan lingkungan masyarakat atas dasar persaudaraan. Dengan demikian, pendidikan transpersonal menggabungkan studi pengalaman transpersonal dan kehidupan secara keseluruhan. *“Transpersonal education thus includes a variety of modalities for contacting and integrating transpersonal experience into one's overall studies and life as a whole.”*¹⁶

Untuk itu, pembelajaran dan pengembangan spiritual dilakukan melalui aspek kesadaran transendental. Model pendidikan ini sama dengan pendidikan transpersonal. Istilah spiritual dapat dihubungkan dengan ajaran religius atau spiritual. Hal ini tentu sangat problematik dalam kajian pendidikan.

¹⁵Basheer Ahmed, “Islamic Values and Ethics in Prevention and Treatment of Emotional Disorders”, <http://www.icsfp.com/en/contents.aspx?aid=6862>

¹⁶Ahmed, “Islamic Values ...”.

Pendidikan ini menurut Thomas W. Moore menekankan kesadaran dan kepekaan diri.¹⁷

Ajaran Islam tidak mengejar obyektivitas dan manfaat material seperti pendidikan Barat. Pendidikan Islam mencari sesuatu yang bermanfaat bagi makhluk untuk mengagungkan Tuhan.¹⁸ Tujuan ini ada kesamaannya dengan pendidikan dalam idealisme untuk membentuk manusia sempurna, yaitu manusia yang dapat mengaktualisasikan kebenaran dan kebaikan.¹⁹ Karena itu, semua aktivitas pendidikan harus didasarkan pada nilai spiritual (Q.S. al-'Alaq/95: 1-4).²⁰ Perintah membaca (*iqra'*) sebagai aktivitas pendidikan atau pengajaran (*ta'lim*) dalam Islam harus disertai *bi-ismi rabbik* (membaca berdasarkan nilai atau ajaran ketuhanan). Landasan spiritual yang sekaligus mengantarkan tujuan pendidikan itu yang dijelaskan Ali Yafie sebagai berikut:

Melalui kata *iqra'* itu, al-Qur'an juga mengingatkan bahwa pemikiran dan perenungan, sehubungan dengan rahasia penciptaan dan makna kehidupan, teramat penting untuk diinsyafi sebelum memulai segala perbuatan. Tanpa itu, manusia tak dapat mengembangkan pengetahuan yang sangat asasi bagi terwujudnya manusia dan peningkatan martabatnya sebagai makhluk pilihan. Namun tentu saja, al-Qur'an mengingatkan bahwa *pikir* saja tidaklah cukup. Pikir harus dilengkapi dengan *dzikir* (mengingat Allah), sebab Dialah –melalui kasih sayangnya– tempat memancarnya sumber kehidupan dan pengetahuan.²¹

¹⁷Moore, "Transpersonal Education...", hlm. 24.

¹⁸Bandingkan dengan Noeng Muhadjir, "Pendidikan dalam Perspektif al-Qur'an: Tinjauan Mikro", dalam Yunahar Ilyas dan Muhammad Azhar (ed.), *Pendidikan dalam Perspektif al-Qur'an*, Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam (LPPI) UMY, 1999, hlm. 91.

¹⁹Lihat George R. Knight, *Issues and Alternatives in Educational Philosophy*, Michigan: Andrews University Press – Berrien Spring, 1982, hlm. 43.

²⁰Bandingkan dengan Q.S. al-Māidah/5: 4; al-Baqarah/2: 151 dan 251, 282, Yūsus/12: 37. al-Rahmān/55: 1-3; al-Baqarah/2: 239; dan al-Nisā'/4: 113;

²¹Ali Yafie, "Al-Qur'an Memperkenalkan Diri", *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan* (No. 1 Vo. I/1989), hlm. 3.

Dimensi zikir (mengingat Allah) menjadi syarat aktivitas pendidikan dalam menjamin nilai kemanusiaan manusia. Menurut Ibn Taimiyah, ilmu yang lepas dari nilai-nilai spiritual itu jauh dari kebenaran dan kebaikan.²² Penguasaan ilmu harus menjaga potensi spiritualitas peserta didik agar tetap menjadi manusia muslim yang taat kepada Allah.²³ Pemikiran ini dijadikan dimensi penting dalam UUSPN No. 20 Tahun 2003 Pasal 1, yaitu:

Pendidikan adalah usaha sadar dan terencana untuk mewujudkan suasana belajar dan proses pembelajaran agar peserta didik secara aktif mengembangkan potensi dirinya untuk memiliki kekuatan spiritual keagamaan, pengendalian diri, kepribadian, kecerdasan, akhlak mulia, serta keterampilan yang diperlukan dirinya, masyarakat, bangsa dan negara.

Pendidikan Islam mengembangkan kepribadian manusia secara keseluruhan, yang meliputi intelektual, spiritual, emosi dan fisik sehingga seorang muslim akan menyiapkan diri dengan baik untuk melaksanakan tujuan kehadirannya di sisi Tuhan. Pendidikan harus mengantarkan peserta didik menjadi hamba Allah (*'abdullāh*), bukannya hamba harta serta bukan hamba ilmu dan kemajuan teknologi yang lepas dari nilai-nilai ketuhanan. Aktivitas pendidikan yang menjangkau aspek di luar dan melampaui batas diri manusia itulah yang menjadi hakekat pendidikan transpersonal. Islam sebagai agama suci-samawi menjadikan nilai-nilai religius-spiritual-transendental sebagai pijakan dalam proses aktivitas hidup manusia.

Nilai-nilai itu harus diaktualisasikan dalam diri manusia. Pendidikan Islam berupaya mewujudkannya dalam kehidupan

²²Ahmad ibn 'Abd al-Halim ibn Taimiyah al-Hirānī, *Kutūb wa Rasāil wa Fatāwā Ibn Taimiyah fī al-Tafsīr*, dalam *Maktabah al-Tafsīr wa-'Ulūm al-Qur'ān*, CD Program Versi 1.5, Juz 14, (Urdun: al-Khatīb: 1999), hlm. 297.

²³Bandingkan dengan Muhammad Jawwād Ridlā, *al-Fikr al-Tarbawiy al-Islāmiy: Muqaddimah fī Usūlihi al-Ijtīmā'iyah wa al-'Aqlāniyyah* (t.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabiy, t.th.), hlm. 7-8.

sehari-hari. Kesadaran akan eksistensi Allah yang berada di luar diri peserta didik mutlak diperlukan supaya hidupnya bisa mencapai kebahagiaan hakiki. Karena itu, penanaman nilai spiritual dalam diri peserta didik menjadi sangat penting.

D. Urgensi Pendidikan Transpersonal dalam Islam

Pendidikan transpersonal dalam Islam diharapkan mampu mengantarkan peserta didik memiliki jiwa spiritual yang tinggi sehingga sanggup dan mau menyemaikan ajaran agama dalam kehidupannya. Jiwa spiritual dalam diri manusia dapat memunculkan perilaku mulia yang menjadi contoh bagi orang lain. Mereka bukan menjadi masyarakat modern bodoh karena mendewakan paham materialisme semata. Saifuddin mengatakan:

... konteks masyarakat modern yang jahili, ... mengandalkan budi daya manusia untuk merumuskan prinsip-prinsip kehidupan yang tidak bisa dipertahankan, karena paradigma dan epistemologi yang dipakai sesungguhnya kering sama sekali dari nilai-nilai spiritual. Jiwa-jiwa masyarakat modern tidak bisa bersemi untuk membuahkan perilaku yang harum, yakni uswatun hasanah.²⁴

Begitu besar peran nilai spiritual dalam kehidupan manusia sehingga Majelis Kesehatan Dunia memberikan penekanan nilai penting masalah spiritual bagi kesehatan manusia. Dalam *Eastern Mediterranean Health Journal* melalui artikel "Islam and Mental Health", Baasher mengatakan:

When considering the Global Strategy for Health for All by the Year 2000, the World Health Assembly in 1984 rightly stressed the importance of the spiritual element in health. Importantly, it was also decided that this implies "a phenomenon that is not material in nature but belongs

²⁴A.M. Saefuddin et.al, *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi*, Bandung: Mizan, 1998, hlm. 159.

*to the realm of ideas, beliefs, values and ethics that have arisen in the minds and conscience of human beings.*²⁵

Badan Kesehatan Dunia (WHO) juga sangat memperhatikan dimensi spiritual sehingga telah menghidupkan kembali minat utama dan memberi dorongan baru dengan peran unsur-unsur dasar manusia dalam pemahaman yang tepat dari fitur psikoreligius dan psikospiritual.²⁶ Nilai-nilai spiritual menjadi jiwa agama yang harus dipahami secara seksama. Hussein Nasr menegaskan: "To understand Islam fully is to understand this universal message from the heart and the manner in which the external elements of the tradition are related to this hidden centre".²⁷

Untuk itu, sesungguhnya makna paling hakiki agama adalah kesadaran spiritual, yang di dalamnya ada satu kenyataan di luar kenyataan yang tampak ini, yaitu bahwa manusia selalu mengharap belas kasih-Nya, bimbingan tangan-Nya, serta belaian-Nya, yang secara ontologis tidak bisa diingkari, walaupun oleh manusia yang paling komunis sekalipun.²⁸ George Bernard Shaw menyatakan: "hanya agama Islamlah yang memiliki kapasitas untuk berasimilasi terhadap perubahan eksistensi manusia sehingga memiliki daya tarik yang kuat dalam setiap abad. Islam adalah agama masa depan."²⁹ Itulah mengapa nilai transpersonal yang bersumber dari spiritualisme menjadi penting untuk diaktualisasikan dalam sistem pendidikan Islam.

Adapun aktualisasi nilai-nilai spiritual dalam pendidikan transpersonal yang membentuk manusia (peserta didik) sebagai

²⁵Strong; T.A. Baasher, "Islam and Mental Health" *Eastern Mediterranean Health Journal*, Volume 7, No. 3, May 2001, hlm. 372.

²⁶Baasher, "Islam and Mental Health", hlm. 373.

²⁷Nasr, *The Heart of Islam*, hlm. 314-5.

²⁸Saefuddin, *Desekularisasi Pemikiran*, hlm. 47.

²⁹Pernyataan yang sama diungkapkan oleh Johan Wolfgang von Goethe. Seperti dikutip dalam Syahrin Harahap, *Islam Dinamis: Menegakkan Nilai-nilai al-Qur'an dalam Kehidupan Modern di Indonesia*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm.9.

khalifah Allah di muka bumi merupakan bekal dalam merealisasikan kelestarian dan daya guna alam semesta (Q.S. al-Baqarah/2: 30-31). *Khalifah* adalah jabatan yang lebih bersifat kreatif daripada sekedar status. Eksistensinya terletak pada daya kreatif untuk memakmurkan bumi.³⁰ Manusia memegang mandat Tuhan untuk mewujudkan kemakmuran di muka bumi. Kekuasaan yang diberikan kepada manusia itu bersifat kreatif yang memungkinkan manusia mengolah serta mendayagunakan alam semesta untuk kepentingan hidupnya.³¹ Untuk keperluan ini manusia disuruh berbuat baik dan mencegah perbuatan jahat (*amar ma'rūf nahi munkar*).³²

Karena itu, pengembangan jiwa spiritual dalam pendidikan ini harus mengantarkan terwujudnya manusia yang sadar akan kehadiran zat di luar dirinya sebagai penggerak jiwa untuk memberikan kebaikan hidup manusia lain. Dengan bekal ilmu yang bersumber dan berjiwa spiritual (nilai-nilai ilahiyah), manusia hasil proses pendidikan ini mampu mengolah serta mendayagunakan bahan baku di bumi menjadi produk teknologi untuk kepentingan hidupnya dalam rangka pengabdian kepada Allah. Karena kemampuan lebih yang tidak dimiliki makhluk lain inilah, manusia diangkat sebagai khalifah Allah di muka bumi. Akan tetapi, status *khalifah* mengharuskan manusia selalu menyeru kepada kebaikan dan mencegah keburukan. Tugas sosial bagi setiap manusia adalah saling menasehati sesama supaya selamat hidupnya.

Tanggung jawab sosial dalam upaya memelihara nilai kemanusiaan sebagai tugas *kekhilāfahan* manusia menjadi tujuan

³⁰Saefuddin, *Op.Cit.*, hlm. 87.

³¹Musa Asy'ari, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an*, (Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam-LESFI, 1992), hlm. 43.

³²Hadis Nabi: "Orang yang menyuruh berbuat baik dan mencegah perbuatan jahat (*amar ma'rūf nahi munkar*) adalah *khalifah al-Allah* di buminya serta *khalifah al-kitāb* dan rasul-Nya". Lihat Ahmad ibn 'Ali ibn Hajr al-'Asqalānī al-Syāfi'ī, *Lisān al-Mizān*, Juz 4, dalam *al-Maktabah al-Alfiyah*, hlm. 480.

pendidikan. Bangunan masyarakat yang terbentuk dari individu-individu hasil pendidikan ini juga merupakan sasaran dari cita-cita pemikiran transpersonalisme Islam. Pendidikan memiliki kontribusi dalam mewujudkan masyarakat spritual. Nilai-nilai akhlak harus menyatu dalam menjamin dan memberikan perlindungan nilai, harkat dan martabat manusia sebagai peserta didik. Mereka itulah yang layak diberi predikat manusia sempurna (*insān kāmil*), manusia teladan, unggul dan luhur karena selalu mengaktualisasikan nilai-nilai ilahiyah dalam kehidupannya.

Pendidikan transpersonal berusaha membantu, menolong dan memberikan kesempatan peserta didik untuk mengaktualisasikan dirinya menjadi manusia *rabbānī*. Pendidikan ini akan mengembangkan potensi ilahiyahnya untuk tetap menjadi hamba Allah (*'abdullāh*) dan wakil Tuhan (*khalīfatullāh*) yang bertugas membangun kemakmuran, keadilan, kedamaian, persamaan dan persaudaraan dalam masyarakat secara luas sebagai pengabdian kepada-Nya sebagai wujud nilai-nilai spiritualnya. Pendidikan transpersonal dalam Islam berupaya memahami kebenaran dan kebaikan universal yang bersumber dari ajaran Islam dalam kehidupan bersama.

Hasil pendidikan ini adalah manusia sempurna karena kemampuannya mengembangkan potensi positif dan menghilangkan potensi negatif sehingga mencapai hakikat kemanusiaan sesuai fitrahnya. Pendidikan transpersonal diorientasikan untuk meningkatkan ketenangan jiwa, kesadaran diri, rasa kasihan, kemampuan kreatif dan pengetahuan yang mendalam.³³ Hal ini sejalan dengan tujuan utama dari agama adalah mengembalikan manusia supaya memiliki kesadaran akan jati diri dan nasib spiritualnya melalui ilmu pengetahuan yang benar dan tingkah laku yang baik.

³³<http://state.edsarath.com/faq.html>.

Pemikiran ini menurut Daud sebenarnya tujuan hidup di dunia, yaitu kembali kepada Tuhan. Jasad/badan manusia memiliki kontribusi yang besar terhadap perkembangan intelektual dan spiritual manusia. Hanya dengan melalui badan itu, jiwa spiritualnya mampu memperoleh informasi dan data tentang dunia inderawi dan pengalaman.³⁴ Pendidikan transpersonal diharapkan mampu membentuk persepsi, keyakinan dan sikap hidup spiritual sehingga memberi pengaruh bagi keselamatan hidup dan kesehatan baik fisik maupun mental. Hal ini harus dimanfaatkan demi kepentingan manusia sebagai makhluk Tuhan. Manusia mampu mengetahui perjanjian pertama (*primordial covenant*) antara manusia dengan Tuhan.

Dengan demikian, hakikat pada transpersonal yang lebih terfokus pada kesadaran rohani (spiritual) ini menurut al-Attas bersumber dari konsep *ta'dīb*.³⁵ Istilah *ta'dīb* ini tidak terbatas pada aspek kognitif tapi juga meliputi aspek spiritual, moral dan sosial.³⁶ Pendidikan bukanlah proses yang akan menghasilkan spesialisasi keilmuan akan tetapi sebagai proses menghasilkan individu yang baik, yang akan menguasai berbagai disiplin ilmu secara integral dan koheren yang mencerminkan pandangan hidup Islami.

Pendidikan transpersonal bertolak dari konsep fitrah sebagai cetakan atau pemberian dari Allah yang berisi potensi baik dan potensi buruk. Potensi ini akan berkembang dan teraktualisasi dalam kehidupan tergantung pada pendidikan dan budaya. Kalau manusia tepat mengembangkan potensi positif akan dekat dengan sifat Ilahiyah; sebaliknya manusia akan bisa lebih jahat daripada setan. Tugas pendidikan adalah mengurangi atau bahkan

³⁴Wan Mohd Nor Wan Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*, terj. Hamid Fahmy, M. Arifin Ismail dan Iskandar Amel, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 96-8.

³⁵Daud, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam*, hlm. 183.

³⁶Khalil A. Totah, *The Contribution of Arabs to Education*, (New York: Teachers College Columbia University, 1921), hlm. 67-77.

menghilangkan potensi jahat dan mengembangkan potensi baiknya. Berdasar fitrah yang dibawa manusia sejak lahir, pendidikan ini berusaha mengaplikasikan, mengembangkan dan menanamkan nilai-nilai universal dalam dirinya.

Islam dengan watak religius-tauhidnya mengintegrasikan aspek spiritual sebagai satu kesatuan orientasi pendidikan yang tidak bisa dipisahkan dari aspek sosial dan materialnya diharapkan bisa membentuk manusia kongkrit yang sempurna sebagai manusia beradab. Mereka itulah yang layak diberi predikat manusia sempurna (*insān kāmil*), manusia teladan, unggul dan luhur. Inilah profil manusia spiritualis yang menjadi fokus kajian pendidikan transpersonal.

Konsep ini bertolak dari pemikiran Islam yang dibangun dari hubungan vertikal dan horisontal, teosentris dan antroposentris. Transpersonalisme menjadi bagian integral dari ajaran Islam. Transendensi dalam pemikiran pendidikan Islam ditujukan untuk menambahkan dimensi rohani (jiwa) dalam hidup manusia. Pola hidup hedonis, materialis dan budaya yang negatif harus dibersihkan dengan mengingat kembali dimensi spiritual yang menjadi fitrah manusia.³⁷ Pendidikan ini memandang manusia sebagai makhluk mulia dan bertanggung jawab atas pilihan dan tindakannya yang memiliki kebebasan mengembangkan diri sesuai dengan keinginannya sehingga terbebas dari belenggu pihak lain namun mereka tetap memiliki kerendahan hati dan ketundukan pada kekuasaan Tuhan.

Pendidikan Islam dengan pendekatan transpersonalisme ini sejak awal berusaha mewujudkan manusia sebagai makhluk yang mulia dengan menjadikan dimensi spiritual sebagai penggerak jiwa untuk berpikir, bersikap dan berbuat sehingga sesuai kebaikan universal. Perintah membaca (*iqra'*) dalam QS. al-'Alaq/96:1-5

³⁷Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, ed. A.E. Priyono (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 289.

menjadi dasar pendidikan untuk perbaikan, pembebasan dan pencerahan kemanusiaan atas dasar nilai ilahiyah yang menjadi inti transpersonalisme. Kesadaran yang muncul dari jiwa ini akan menghindarkan mereka dari kesombongan yang bertentangan dengan dengan ruh (spirit) pendidikan ini. Sebaliknya, dengan prinsip itu manusia hasil pendidikan ini memiliki kesediaan untuk mengabdikan pada Tuhan dan kerendahan hati terhadap sesama manusia.

Untuk itu, pendidikan transpersonal dalam Islam berupaya membebaskan manusia dari kebutaan spiritual yang menjadi musuh agama. Kebutuhan spiritual menjadikan manusia mudah terbelenggu keserakahan material. Pendidikan ini tidak cukup hanya diarahkan pada tugas membebaskan manusia dari belenggu kehidupan material dan intelektual tapi juga harus membebaskan manusia dari belenggu spiritual. Konsep inilah yang harus diaktualisasikan dalam aspek-aspek pendidikan transpersonal dalam Islam.

Penutup

Transpersonalisme dalam Islam merupakan faham/ajaran yang mengacu kepada kesadaran yang dibangun seorang Muslim yang bersumber dari yang transenden (Allah). Ajaran tentang ihsān dalam agama suci ini akan menyadarkan manusia untuk waspada dan selalu merasa dirinya dalam pengawasan Allah. Kesadaran tentang keyakinan dan keberadaan Allah berfungsi sebagai dasar mendidik manusia. Aktivitas pendidikan yang menjangkau aspek di luar dan melampaui batas diri manusia itulah yang menjadi hakekat pendidikan transpersonal. Pendidikan transpersonal diharapkan mampu membentuk persepsi, keyakinan dan sikap hidup spiritual sehingga memberi pengaruh bagi keselamatan hidup dan kesehatan baik fisik maupun mental. Islam dengan watak religius-tauhidnya mengintegrasikan aspek spiritual sebagai satu kesatuan orientasi pendidikan yang tidak bisa dipisahkan dari aspek sosial dan

materialnya diharapkan bisa membentuk manusia kongkrit yang sempurna sebagai manusia beradab, manusia sempurna (*insān kāmil*).

Pendidikan Islam dengan pendekatan transpersonalisme berusaha mewujudkan manusia sebagai makhluk yang mulia dengan menjadikan dimensi spiritual sebagai penggerak jiwa untuk berpikir, bersikap dan berbuat sehingga sesuai kebaikan universal. Perintah membaca (*iqra'*) dalam QS. al-'Alaq/96:1-5 menjadi dasar pendidikan untuk perbaikan, pembebasan dan pencerahan kemanusiaan atas dasar nilai ilahiyah. Kesadaran yang muncul dari jiwa ini akan menghindarkan mereka dari kesombongan yang bertentangan dengan dengan ruh (spirit) pendidikan ini. Sebaliknya, dengan prinsip itu manusia hasil pendidikan ini memiliki kesediaan untuk mengabdikan pada Tuhan dan kerendahan hati terhadap sesama manusia. Pendidikan transpersonal dalam Islam berupaya membebaskan manusia dari kebutaan spiritual. Konsep inilah yang harus diaktualisasikan dalam aktivitas pendidikan Islam.

Daftar Pustaka

- “Transpersonal”, <http://en.wikipedia.org/wiki/Transpersonal>.
- Abdullah, M. Amin, “*Religious Humanism versus Secular Humanism: towards a New Spiritual Humanism*”, *International Seminar on Islam and Humanism: Universal Crisis of Humanity and the Future of Religiosity*, Semarang: IAIN Walisongo, 5-8 November 2000.
- Abraham Maslow, “Transpersonal Psychology, and self-Transcendence”, http://www.rareleadership.org/Maslow_on_transpersonal_psychology.html
- Ahmed, Basheer, “Islamic Values and Ethics in Prevention and Treatment of Emotional Disorders”, <http://www.icsfp.com/en/contents.aspx?aid=6862>
- Baasher, T.A., “*Islam and Mental Health*” *Eastern Mediterranean Health Journal* (Volume 7, No. 3, May 2001).
- Al-Bukhārī, Abū 'Abd Allāh Muhammad bin Ismā'il bin Mughīrah, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz 1, Kairo: Dār al-Syūb, 1987.
- Daradjat, Zakiah, et.al., *Ilmu Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 2011.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan, *Filsafat dan Praktik Pendidikan Islam Syed M. Naquib al-Attas*, terj. Hamid Fahmy, M. Arifin Ismail dan Iskandar Amel, Bandung: Mizan, 2003.
- Harahap, Syahrin, *Islam Dinamis: Menegakkan Nilai-nilai al-Qur'an dalam Kehidupan Modern di Indonesia*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Ibn Ḥajr al-'Asqalānī al-Syāfi'ī, Aḥmad ibn 'Alī, *Lisān al-Mīzān*, Juz 4, dalam al-Maktabah al-Alfiyah.
- Ibn Taimiyah al-Hiraniy, Ahmad ibn 'Abd al-Halīm, *Kutūb wa Rasā'il wa Fatāwā Ibn Taimiyah fī al-Tafsīr*, dalam *Maktabah al-Tafsīr wa-'Ulūm al-Qur'ān*, CD Program Versi

- 1.5, juz 14, Urdun: al-Khatīb, 1999.
- Knight, George R., *Issues and Alternatives in Educational Philosophy*, Michigan: Andews University Press–Berrien Spring, 1982.
- Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, ed. A.E. Priyono Bandung: Mizan, 1998.
- Moore, Thomas W., “Transpersonal Education: A Preview”, *Journal of Education*, Vol. 157/4, Nov. 1975.
- Muhadjir, Noeng, “Pendidikan dalam Perspektif al-Qur'an: Tinjauan Mikro”, dalam Yunahar Ilyas dan Muhammad Azhar (ed.), *Pendidikan dalam Perspektif al-Qur'an* Yogyakarta: Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Islam (LPPI) UMY, 1999.
- Musa Asy'ari, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'an* Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam-LESFI, 1992.
- Nasr, Seyyed Hossein, *The Heart of Islam: Enduring Values for humanity*, New York: HarpeCollins, 2002.
- Neufeldt, Victoria (ed.), *Webster's New World College Dictionary*, USA: Macmillan, 1996.
- Riḍa, Muhammad Jawwād, *al-Fikr al-Tarbawī al-Islāmī: Muqaddimah fī Uṣūlihi al-Ijtimā'iyah wa al-'Aqlāniyyah*, Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.
- Saefuddin, A.M. et.al, *Desekularisasi Pemikiran: Landasan Islamisasi*, Bandung: Mizan, 1998.
- Takei, Franklin S., “The Transpersonal Perspective”, .
- Totah, Khalil A., *The Contribution of Arabs to Education*, New York: Teachers College Columbia University, 1921.
- Yafie, Ali, “Al-Qur'an Memperkenalkan Diri”, *Ulumul Qur'an: Jurnal Ilmu dan Kebudayaan* (No. 1 Vo. I/1989).

Transpersonalisme DalamMusthofa Rahman

INDEX

A

Ahl al-Ra'yi, 11
Al-Zais, 7
Ahsani Taqwim, 18, 49
Abu Zahrah, 9
4
Ar-Risalah, 100
Animalization, 136
Anti-Self Thinking, 137
Anthroposentris, 162, 190
Alienasi, 197

B

Bani Umayya, 6
Buddha, 23, 225
Bisyri Musthafa, 32
Boarding School, 67
By Changing Attitude, 150
Bani Khuza'ah, 187
Bara'at al-Zimmah, 208
Borjuis, 209
Birr, 210

C

Change & Continuity, 2, 3, 12
Content Analysis, 120
Conflict Studies, 167
Community Relation Theory, 167

D

Dinasti Abbasiyah, 6
Dehumanisasi, 49, 51
Diferensial, 92
Daulah Utsmaniyah, 97
Diagnosis Prognosis Terapi, 167
Divine Reality, 265

E

Eklektik, 10
Enkulturasi, 66
Etos, 60
Etika Subjektif, 121
Etika Objektif, 121

F

Fir'aun, 29
Fajir, 32
Fundamentalisme, 39
Fulus, 58, 59
Fenomenologi Kualitatif, 62
Frithjof Schuon, 250, 265

G

Ghazw al-Fikr, 4
Galileo, 3
Gadner, 54

H

Human, 3
Hellenisme, 7

HAMKA, 32

Hominisasi, 49
Hudaibiyah, 185, 186, 187

I

Ivan Illich, 50
Ijtihad, 89
Ibn Jinni, 99
Ideal Moral, 109
Inner Aspect, 203

J

Jihad, 42, 171
Jabir, 183

K

Kaffah, 14
Kosmopolit, 19
Kosmolog Modern, 26
Kompetensi Pedagogik, 72
Kompetensi Personal, 72
Khaira Ummah, 82
Khauf, 216

L

Literalis, 42
Legal Formalistik, 42
Lawwamah, 56
Logos, 60
Local Wisdom, 158

M

Multiple Intelligences, 54

Mabadi', 83

Musawwah, 123

Mahatma Gandhi, 129

Muhajirin, 185

b

Nasrani Najran, 43

Nufus, 58

Noeng Muhajir, 65

Nomotetis, 66

Nativisme, 74

Nomaden, 249

O

Oikumene

P

Plato, 8

Patos, 60

Piagam Madinah, 181

Psikologi Humanistik, 223, 224

Primordial Covenant, 236

Q

Qital, 145

Qiladah, 185

Qana'ah, 215

R

Rigid, 113

Re-engineering, 132

Rabbani Life, 139

Raja', 216

Religio, 247

S

Social Change, 63

Siyasah, 94

Submission, 159

Sayyid Qutb, 175

Social Web, 196

Self-Transcendence, 224

Seyyed Hussein Nasr, 243, 244

Salima, 247

T

Teolog, 26

Teologi Inklusif, 39, 45

Teologi Eksklusif, 40

Tasamuh, 83, 123

Teosentris, 162, 192

Tajalli, 203

Transpersonalisme, 222

Theomorphic Being, 251

U

Unschooling, 77

Ulul Albab, 80

'Ubudiyah, 89

V

Visi, 140

Violence, 163

W

Wahiduddin Khan, 133, 156, 158

Withdrawing, 155, 180, 188

Weltanschauung, 198

Wira'i, 216

William C. Chittick, 265

X

Y

Yigal Amir, 39

Yitsak Rabin, 39

Yatsrib, 180

Yielding, 186, 188

Z

Zahid, 82

Zero-Sum, 164

Zuhud, 215

Zakiah Daradjat, 228

Zoroaster, 252