
ISU DAN PERCIKAN

UPAYA INTEGRASI DALAM STUDI ISLAM

**Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang
Republik Indonesia Nomor 28 Tahun 2014 Tentang Hak Cipta**

1. Hak Cipta adalah hak eksklusif pencipta yang timbul secara otomatis berdasarkan prinsip deklaratif setelah suatu ciptaan diwujudkan dalam bentuk nyata tanpa mengurangi pembatasan sesuai dengan ketentuan peraturan perundang-undangan. (Pasal 1 ayat [1]).
2. Pencipta atau Pemegang Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 8 memiliki hak ekonomi untuk melakukan: a. Penerbitan ciptaan; b. Penggandaan ciptaan dalam segala bentuknya; c. Penerjemahan ciptaan; d. Pengadaptasian, pengaransemenan, atau pentransformasian ciptaan; e. pendistribusian ciptaan atau salinannya; f. Pertunjukan Ciptaan; g. Pengumuman ciptaan; h. Komunikasi ciptaan; dan i. Penyewaan ciptaan. (Pasal 9 ayat [1]).
3. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/ atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah). (Pasal 113 ayat [3]).
4. Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah). (Pasal 113 ayat [4]).

Aris Fauzan

ISU DAN PERCIKAN

UPAYA INTEGRASI DALAM STUDI ISLAM

(Langkah Awal Memahami Keilmuan Islam
dan Hubungan Antar Umat Beragama)



ISU DAN PERCIKAN UPAYA INTEGRASI DALAM STUDI ISLAM

© Aris Fauzan

xiv + 194 ; 16 x 24 cm.

ISBN : 978-623-7507-38-3

Hak cipta dilindungi oleh Undang-Undang. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun juga tanpa izin tertulis dari penerbit.

Cetakan I, November 2019

Penulis : Aris Fauzan

Editor : Aviana C.

Desain Sampul : Karikaturi

Layout : M. Hakim

Diterbitkan oleh:

Penerbit Samudra Biru (Anggota IKAPI)

Jln. Jomblangan Gg. Ontoseno B.15 RT 12/30

Banguntapan Bantul DI Yogyakarta

Email: admin@samudrabiru.co.id

Website: www.samudrabiru.co.id

WA/Call: 0812-2607-5872

PRAKATA

Puji syukur saya panjatkan kepada Allah swt atas karunia kesehatan, kemampuan, dan kesanggupan sehingga atas izinNya buku ini bisa dirampungkan. Shalawat dan salam saya hadiahkan kepada junjungan kita Nabi Agung Muhammad shallallahu 'alaihi wa sallam sebagai uswatun hasanah untuk perkara dunia maupun perkara akhirat.

Buku yang saya beri judul *Isu dan Percikan Upaya Integrasi dalam Studi Islam (Langkah Awal Memahami Keilmuan Islam dan Hubungan Antar Umat Beragama)* ini sebenarnya merupakan tugas akhir saya saat menempuh pendidikan Studi Islam di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga pada tahun 2004-2006. Lebih dari 11 tahun yang lalu tulisan-tulisan itu tersimpan dalam timbunan kertas. Namun demikian setelah mencermati kembali ide-ide yang tertuang di dalamnya, saya merasakan bahwa tulisan tersebut layak untuk dibaca dan diketahui oleh kalangan yang lebih luas. Karena sejumlah ide dalam tulisan-tulisan tersebut saya anggap masih mempunyai relevansi akademik-intelektual yg senantiasa abadi dan aktual.

Dari sejumlah sub judul dalam buku ini beberapa di antara pernah menjadi makalah atau tulisan di jurnal. Al Urf; insan kamil dalam Realitas Budaya; Manusia Sempurna dalam Sufisme Jawa; dan Peirce, Semiotika dan Studi Islam. Semua saya siapkan sebagai penulis tunggal.

Adapun judul lainnya murni sebagai tugas akhir dalam perkuliahan.

Bahasa yang saya tuangkan dalam uraian pada judul-judul di atas relatif lugas dan mungkin terkesan kasar, namun sengaja tidak saya revisi dengan harapan siapapun yang membacanya akan terprovokasi untuk diskusi lebih lanjut

Tidak ada gading yang tidak retak jika ada yang kurang kritik dan saran sangat saya harapkan. Semoga tulisan-tulisan ini menjadi pijakan untuk membumikan Islam secara lebih cerdas dalam bingkai kearifan dan leteduhan intelektual akademik. Wallahu a'lam bis shawab.

Yogyakarta, November 2019

Sebuah Pengantar: RANAH STUDI ISLAM: Antara Teo-Ideologis vs Historis- Santis

Kehadiran Islam di ranah sosial historis tidak pernah berhenti dalam pembicaraan di tengah masyarakat. Seringkali muncul dalam permukaan adalah konflik pertama, kelompok ideo-teologis atau teo-ideologis berhadapan dengan kedua kelompok ilmuwan. Kelompok pertama didominasi oleh kalangan agamawan yang pijakan argumentasinya adalah (*beliefffaith* atau aqidah). Mereka ini didukung oleh pemimpin agama dan kalangan luas umat beragama dari tingkatan khusus hingga pada tingkatan umum (awam). Pada kelompok pertama ini ada kecenderungan apapun yang berhubungan dengan agama Islam adalah suci dan pasti benar. Apalagi jika pemahaman keislaman dalam balutan ideologi tertentu dari salah satu kelompok madzhab dan *mutakallimin* tertentu. Fenomena umum lainnya yang dilakukan oleh kelompok ini adalah mereka merujuk pada kitab-kitab *mu'tabarab* berbahasa Arab maupun modern sebagai upaya mendukung dan memperkuat keyakinan mereka. Pada wilayah yang lebih dalam Islam dipahami sebagai agama yang mampu melayani seluruh persoalan-persoalan kehidupan umat manusia, yang bernilai abadi sejak Nabi

Muhammad sampai dengan akhir dunia ini (Hari Kiamat).

Kelompok kedua, ini lebih bervariasi. Para pendukung kelompok ini datang dari kalangan ilmuwan, baik dari kalangan muslim maupun kalangan muslim. Objek kajian mereka lebih luas dan bervariasi, seperti: dinamika sosial umat Islam; budaya dan peradaban (politik dan kekuasaan); pemikiran (teologi, filsafat, tafsir, tasawuf, moral, bahasa); dan karya (seni, manuskrip (karya tulis), bangunan, arkeologi, model pendidikan.

Di antara tokoh-tokoh para pengkaji Islam dari kalangan muslim adalah: Al-Kindi (d. 866), Al-Farabi (870-950), Ibn Sina Site (Avicenna) (980-1037), Ibn Hazm (994-1063), Al-Ghazali Site (1058-1111), Ibn Bajja (d. 1139), Shahrastani (1087-1153), Ibn Tufayl (1110-1185), Ibn Rushd (Averroes) (1126-1198), Fakhraddin al-Razi (1149-1209), Muhyiddin Ibn 'Arabi (1165-1240), Ibn Taymiyah (1263-1328), Mulla Sadra (1571-1640), Muhammad Iqbal (1877 -1938), Murtada Mutahhari, Muhammad Baqir as-Sadr (1935-1980), Abdel-Rahman Badawi (1917- 2002), dan Syed Hossein Nasr: (1933-).

Adapun para pengkaji Islam dari kalangan non muslim setidaknya terbagi dalam empat periode. Periode pertama (622-1500), periode kedua (1500-1800), periode ketiga (1800-1900), periode keempat (1900-1950an). Sepuluh orang yang masuk dalam generasi keempat ini adalah: Claude L. Pickens (1900-1985), Josef Schacht (1902-1969), J. Spencer Trimingham (1904-1987), Arthur John Arberry (1905-1969), Henry Corbin (1907-1978), James Norman Dalrymple Anderson (1908-1994), Titus Burckhardt (1908-1984), William Montgomery Watt (1909-2006), Robert Charles Zaehner (1913-1974), Toshihiko Izutsu (1914-1993), Albert Hourani (1915-1993), Maxime Rodinson (1915-2004), Bernard Lewis (1916->), Marshall Hodgson (1922-1968), Annemarie Schimmel (1922-2003), Ernest Gellner (1925-1995), Leonard Binder (1927->), Francis E. Peters (1927->) U.S., John Wansbrough (1928-2002) U.S., Noel J. Coulson (1928-1986),

Edward W. Said (1935–2003), William Chittick (c.1943->), Sachiko Murata (c.1943->), John L. Esposito (1940->), Mark R. Cohen (1943->), William A. Graham (1943->), Gerald R. Hawting (1944->), Karen Armstrong (1944->), Fred M. Donner (1945->), Patricia Crone (1945-2015), Daniel Pipes (1949->), Carl Ernst (1950->), Daniel Martin Varisco (1951->), dan Maria Rosa Menocal (1953-1912), Kim Hodong (1954->), dll.

Berbagai pendekatan dalam meneliti Islam mereka gunakan, dengan asumsi dasar bahwa fenomena Islam (ideologi) dan umat Islam sebagai fakta yang terus mengalami dinamika, sama halnya fenomena sosial lainnya yang dialami banyak kalangan masyarakat di dunia. Karena itu hasil dari penelitian atau kajian tentang Islam dan umat Islam, tidak jarang berbeda dengan keyakinan masyarakat Muslim bahkan tidak diakui berbeda dengan praktik keagamaan yang umum dipraktikkan sebagian umat Islam. Semua itu dilihat dalam perspektif dan pendekatan yang berbeda. Perspektif dan pendekatan yang umum digunakan di antaranya: historis, filsafat, spiritual, teologis, linguistik, filologi, politik, sosiologi, antropologi, dan masih banyak lagi.

Namun dalam perkembangannya baik dari sisi obyek material maupun objek formal serta langkah-langkah metodologis tidak semua umat Islam menerima hasil dari studi Islam. Apalagi jika penolakan itu didasarkan pada sikap apriori umat Islam dalam memahami dan memperlakukan suatu pendekatan tertentu.

Perkembangan awal Islam di lingkungan Mekkah Medinah, Studi Islam masih disampaikan secara tradisional, lisan dalam bentuk khalajah yang bertempat di masjid. Materi yang disampaikan berkaitan dengan al-Qur'an dan apa-apa yang bersumber dari Nabi Muhammad. Ketika Islam telah berkembang di wilayah Persia, India, China, dan Turki, materi studi Islam harus berhadapan dengan keilmuan lain yang telah berkembang di wilayah tersebut yang telah mempunyai keilmuan rasional dan tradisi keagamaan yang telah

berlangsung ratusan tahun sebelum Nabi Muhammad. Munculnya fenomena ajaran Islam berhadapan dengan keilmuan dan dan tradisi setempat setidaknya memicu adanya reaksi seperti, konflik, dialogis, harmonis, dan integrasi.

Kini Islam telah memasuki usianya yang ke 15 Abad. Rentang waktu yang cukup lama ini, bukan saja telah menimbulkan varian baru dalam memahami keislaman, tetapi juga kelompok-kelompok keagamaan baru dalam Islam yang oleh sebagian kalangan dianggap sebagai kelompok menyimpang. Satu klaim yang diyakini oleh umat Islam adalah bahwa Islam sebagai agama yang diridhoi Allah. Dalam bahasa masyarakat Islam dipahami sebagai agama yang paling benar. Status kebenaran dan paling benar di antara agama-agama yang ada, Islam tentu saja menjadi sangat terbuka untuk menerima tantangan, baik secara teologi, filosofis, historis, sosiologis, antropologis, psikologis dan lain-lain. Hal ini sebagaimana pernyataan Allah dalam al-Qur'an yang secara khas menantang umat manusia yang tidak percaya dengan al-Qur'an agar menghadirkan ayat atau surat yang sepadan dengan ayat al-Qur'an. Berikut dua ayat al-Qur'an dimaksud:

Surat al-Baqarah/2: 23, yang artinya:

“Dan jika kamu (tetap) dalam keraguan tentang Al Quran yang Kami wahyukan kepada hamba Kami (Muhammad), buatlah satu surat (saja) yang semisal Al Quran itu dan ajaklah penolong-penolongmu selain Allah, jika kamu orang-orang yang benar.”

Surat Yunus/10: 38, yang artinya:

“Atau (patutkah) mereka mengatakan “Muhammad membuat-buatnya.” Katakanlah: “(Kalau benar yang kamu katakan itu), maka cobalah datangkan sebuah surat seumpamanya dan panggilah siapa-siapa yang dapat kamu panggil (untuk membuatnya) selain Allah, jika kamu orang yang benar.”

Dua ayat tersebut menegaskan bahwa al-Qur'an secara khusus dan Islam pada umumnya menjadi ajaran terbuka yang siap dikaji dan dikritisi secara terbuka oleh siapa pun dari berbagai latar belakang

disiplin keilmuan maupun agama apapun. Dan nama-nama sebagaimana penulis paparkan di atas dari waktu ke waktu menjadi salah satu bukti bahwa Islam menjadi fakta yang selalu menjadi perhatian lapisan umat manusia.

Oleh karena itu sebagai akademisi dan seorang muslim sekaligus, ketika terlibat dan menyaksikan ilmuwan lain melakukan kajian Islam pada berbagai aspek dan perspektif, hal itu harus disambut dengan tangan terbuka. Karena semakin banyak kajian keislaman dari berbagai kalangan, maka ujian Islam sebagai agama yang diridhoi akan semakin hakikat Islam yang sebenarnya. Seperti kisah kehidupan pada nabi yang tergabung dalam Ulul Azmi (Nuh as, Ibrahim as, Musa as, Isa as, dan Muhammad saw), mereka dianggap mempunyai kisah yang luar biasa, karena menjalani pengalaman yang luar biasa. Dan nama mereka diunggulkan dibandingkan dengan 20 Nabi yang lainnya dalam al-Qur'an. *Wallahu a'alam.*

DAFTAR ISI

PRAKATA.....	v
RANAH STUDI ISLAM:	
Antara Teo-Ideologis vs Historis-Santis	vii
DAFTAR ISI.....	xiii
STUDI ISLAM DALAM MULTI PERSPEKTIF	1
METODE SAINS	
(Telaah Pengalaman dan Interpretasi Dalam Sains)	10
AGAMA DAN SAINS, JURU SELAMAT	
(Sebuah Refleksi).....	30
DAMAI BERSAMA SAINS DAN AGAMA.....	37
PEIRCE, SEMIOTIKA, DAN STUDI ISLAM	48
PLURALISME HAKEKAT PEMELUK ‘AGAMA ISLAM’	62
AL-‘URF DILEMA RAHMATAN LI AL-‘ALAMIN.....	79
MENELUSURI MAKNA DAN PESAN MORAL	
(Telaah atas Khaled Abou El Fadl dalam Hukum Islam, Otoritas dan Perempuan).....	96

HUBUNGAN UMAT BERAGAMA DALAM WACANA KEBIJAKAN	113
WACANA GELAR WALISONGO (Telaah pada Istilah Walisongo dalam <i>Serat Siti Jenar</i>).....	131
MELACAK ASAL-USUL SERAT SITI JENAR (Langkah Awal Memahami Ajaran Syekh Siti Jenar)	149
PANJI NATARA: Tokoh di Balik Serat Siti Jenar	175
INDEKS	189

STUDI ISLAM DALAM MULTI PERSPEKTIF

A. Pendahuluan

Sebagian kalangan sarjana Muslim memahami bahwa Studi Islam (*Islamic Studies*) merupakan subyek kajian baru. Sebagian mereka menyangsikan mungkin malah mencurigai upaya para pendukung *Islamic Studies* ini, dengan alasan *Islamic Studies* (terutama kasus di Barat) mengandung bias politik dan bias teologis.¹ *Islamic Studies* dilakukan hanya untuk mencari kelemahan fakta historis, doktrin teologis, maupun gerakan ideologis. Dengan kata lain Islam tidak lebih sebagai ilmu lainnya yang tidak mempunyai nilai kesucian. *Islamic Studies* hadir sebagai upaya untuk mengganti tradisi *the sacred Islam* dengan *the profane Islam*.

Namun demikian, di satu sisi upaya sebagian umat Islam cenderung melakukan *taqlid buta* dalam mensucikan tradisi atau kontruksi sosial Islam (*the Islamic social constructed*)² — melebihi kesucian nilai yang terkandung dalam al-Qur'an. Kesucian fakta sosial tersebut dijunjung tinggi dan *diharamkan* untuk dikritik. Bahkan sebagian masyarakat

¹ A. Syafii Maarif, *Islam: Kekuatan Doktrin dan Kemenangan Umat*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), cet., ke-1, hlm. 89.

² Meliputi tarikh, fiqh, tafsir, lughah, falsafah, tasawuf dan hadist. Karya keagamaan ini merupakan refleksi dari pemahaman ke-Islaman para ulama salaf yang sangat tepat dan cocok sesuai dengan zamannya.

muslim – terutama muslim Indonesia – menjadikan *the Islamic social constructed* sebagai Islam itu sendiri dan diperjuangkan sebagai ideologi gerakan politik yang tereduksi dalam penegakan *syari'at*³ Islam. Pada tahapan ini, tampaknya Islam kehilangan jati dirinya sebagai wahyu yang luhur dan suci, yang konon katanya mampu meng-caver seluruh persoalan langit dan bumi (*rahmatan li al-'alamin*). Sayangnya, sebagian umat Islam lebih serang pada gerakan yang berorientasi politik (*a politic oriented movement*). Dan perjuangan itu dianggap sebagai *amalan shalih* yang diridhoi oleh Tuhan. Selain itu, mereka melakukan *truth claim* hanya jalan merekalah satu-satunya yang paling benar, dan jalan yang ditempuh oleh umat lain – meskipun satu agama dengan teologi yang berlainan – dianggap salah. Realitas dinamika masyarakat Islam terlukis dalam hadist terkenal yang artinya kurang lebih, “*Islam hilang oleh orang Islam sendiri.*”

B. Signifikansi Islamic Studies

Munculnya dialog yang terbuka, komunikasi yang intensif, serta sharing pengalaman lintas iman (*a passing over*), *cross-cultural understanding*, serta munculnya kesadaran nilai-nilai global (*a global values*), telah membuka kepekaan dan mengasah kecerdasan sebagian intelektual muslim bahwa pensucian terhadap fakta sejarah umat Islam adalah suatu kemunduran. Upaya untuk menyongsong berlangsungnya *passing over* ditandai dengan munculnya sebuah buku, *Passing Over: Melintas Batas Agama*.⁴ Buku yang tidak lain adalah bunga rampai itu menjadi pintu pertama bagi masyarakat Indonesia untuk memperteguhkan keimanan mereka dengan menimpa pengalaman *a spiritual experience* pada orang yang berbeda agama dan kepercayaan.

Tentang persoalan *cross cultural studies* ini menjadi perhatian serius

³ Lihat gerakan umat Islam yang tergabung dalam organisasi Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbu al-Tahrir Indonesia (HTI), Front Pembela Islam (FPI), Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII), dan Lembaga Dakwah Islam Indonesia (LDII) dan sebagian anggota Muhammadiyah maupun Nahdhtul Ulama (NU).

⁴ Selanjutnya baca Komaruddin Hidayat, ed., *Passing Over: Melintas Batas Agama*, (Jakarta: Gamedia dan Paramadina, 1999), cet., ke-1.

Lester R. Kurtz. Dalam bukunya yang berjudul '*God in the Global Village: the World's Religions in Sociological Perspective*, ia menjelaskan fenomena munculnya gerakan masyarakat dunia dari berbagai latar belakang dengan pandangan sosiologis. Ada kecenderungan masyarakat dunia untuk mempersoalkan kembali kehidupan yang sudah mapan yang ditetapkan oleh agama maupun kesepakatan sosial. Ia juga menguraikan secara singkat fenomena multiculturalism dan terjadinya konflik sosial maupun agama. Inilah tantangan yang harus dihadapi oleh semua umat manusia.

Selanjutnya, tentang kesadaran nilai-nilai etika global disponsori secara intensif oleh Hans Kung. Tokoh penganut protestan ini mengajak umat seluruh dunia untuk senantiasa melakukan dialog antar agama dan umat beragama dalam rangka membangun perdamaian. Secara spesifik gagasan yang luhur itu tertuang dalam bukunya, *Yet to Global Ethic* dan *Global Responsibility*. Selanjutnya kedua buku tersebut menjadi rujukan penting dalam membangun etika global di kalangan umat beragama

Bukan hanya pada isu-isu tersebut di atas, bahwa dinamika sebagian peradaban Islam semakin terpuruk. Oleh karena itu tidaklah berlebihan jika terdapat ungkapan bahwa mundurnya Islam karena telah terjadinya pencampuradukan antara *nash* (al-Qur'an dan as-Sunnah) dan tradisi sebagai ajaran yang bersifat teologis.⁵ Karena memang realitasnya adalah bahwa teks-teks nash dan teks-teks yang merupakan derivasi dari nash (hasil pemahaman atas nash) jelas berbeda, baik dalam segi wujud tulisannya, proses kelahirannya, maupun kandungan isi dan maknanya. Konsekuensinya adalah seharusnya cara memperlakukan nash dengan turats pun berbeda, bukan malah mensejajarkannya.

Berpijak pada realitas di atas, maka di tengah kontroversi dengan berbagai argumentasi masing-masing, *Islamic Studies* tetap merupakan suatu keniscayaan untuk melihat Islam sebagai sistem nilai dan ilmu secara lebih komprehensif dan obyektif. Sebaliknya menutup

⁵ Nasr Hamid Abu Zaid, *Naqdu al-Khithob al-Diny*,

laju *Islamic Studies* hanya akan mengembalikan Islam ke dalam keterpurukan sejarah kelam atau menghancurkan Islam secara perlahan atas nama teologi maupun ideologi. Bila terdapat sekelompok orang Islam meyakini bahwa *wahyu Allah* tidak pernah berhenti, maka hal itu bisa dikategorikan sebagai upaya melakukan *Islamic Studies*. Karena dalam pemahaman penulis *Islamic Studies* merupakan bagian dari proses perwahyuan Tuhan yang Abadi itu. Meminjam dalam bahasa kekristenan merealisasikan wahyu Tuhan dalam sejarah.

C. Islamic Studies dalam Bacaan Amin Abdullah

Selanjutnya, *Islamic Studies* – yang oleh Prof. D.M. Amin Abdullah disambut dengan gagasannya *teoantroposentrik-integralistik* dengan ungkapan simbolik jaring laba-laba – merupakan gerbang utama masa depan (Studi) Islam. (Studi) Islam – sebagai sistem nilai dan maupun sumber inspirasi atas aksi-aksi kreatif – melalui pemetaan jaring laba-laba menjadi mudah dipahami dan ditelaah secara lebih komprehensif. Komprehensifitasnya terletak pada cakupannya yang selalu merangsang para pengkaji Islam untuk senantiasa berfikir kreatif dan berbuat produktif-konduktif yang lentur dengan berpijak pada kontekstualitas sosiologis, antropologis, filosofis, dan teologis. Jaring laba-laba menjadi pengantar pada ke-islaman transenden-imanen, keislaman vertikal horizontal.

Penghayatan Islam secara mendalam (*transenden-imanen*) dengan melalui gagasan jaring laba-laba akan mereproduksi (*bukan memproduksi*) pribadi utama-mulia (*al-insan al-kamil, a universal prototype, a perfect human being, manusia paripurna, manungsa pamoring kawula lawan Gusti*). Dengan demikian seorang muslim – menurut logika jaring laba-laba – adalah pribadi yang proaktif dan responsif terhadap persoalan aktual dengan senantiasa mengandalkan kepekaan dan kecerdasan *teoantroposentris integralistik*. Yaitu pribadi yang senantiasa menerima nilai-nilai keislaman dari mana pun asal dan sumbernya, dengan kemampuan mengintegrasikan secara cerdas taktis-intensif-praksis

dengan ‘persoalan langit’ dan ‘persoalan bumi’ secara simultan.

Sebaliknya, dengan menggunakan logika dan narasi berfikir jaring laba-laba, seorang muslim bukanlah dia yang hanya asik-serius dengan ritual-ritual pribadi (*private rites*) yang berorientasi pada Arabianism. Dan bukan pula seorang yang mengunci diri dalam ruang tertutup, yang hanya menghitung-hitung pahala dan dosa. Atau pribadi yang merujuk pada teks-teks kitab Suci yang mati, ibarat seorang artis yang tidak bisa berimprovisasi dan tidak pula paham dengan sebuah naskah skenario

Dalam tataran praksis *Islamic Studies* ala M Amin Abdullah, tampaknya berusaha untuk memposisikan nilai-nilai sakral pada porsinya dan memilah-milah nilai-nilai profane pada pemilahan yang argumentatif, rasional, dan proporsional. Sehingga melalui jaring laba-laba Islam – baik pada persoalan sacred maupun profane – siapa pun dan apa pun agamanya bisa memahami dan melaksanakan nilai-nilai keislaman dengan kecerdasan penuh (kecerdasan intelektula (*intelligence quotient*), kecerdasan emosional (*emotional quotient*), kecerdasan spiritual (*spiritual quotient*)).

Lebih jauh, (studi) Islam – dalam hal ini – menjadi lebih terbuka karena nilai-nilai universalitasnya bisa diakses oleh setiap orang dengan berbagai latar belakang. Islam menjadi semakin tinggi, karena menjadi cita-cita bersama seluruh umat manusia dalam mencapai hidup yang lebih damai untuk semesta alam. Dengan kata lain Islam bukanlah milik pengagum Muhammad SAW, melainkan seluruh pengagum dan pendukung perdamaian bersama di alam semesta ini.

D. Sebuah Catatan

Dalam persoalan praksis, guna mewujudkan gagasan M. Amin Abdullah para pelaku *Islamic Studies* – terutama di PTAI – harus senantiasa merujuk bahasa Arab. Karena *Islamic Studies* – baik langsung maupun tidak langsung – akan senantiasa merujuk pada normativitas (al-Qur’an dan as-Sunnah) dan historisitas (fakta dinamika sosial umat Islam, teks-teks keagamaan, dan sejarah Islam). Oleh karena

itu *bahasa Arab*, sebagai bahasa al-Qur'an dan as-Sunnah bukan saja menjadi penting tetapi mutlak diperlukan. Karena bagi sebagian umat Islam, bahasa Arab menjadi bagian yang tidak terpisahkan dalam kesadaran keagamaan (a *religious consciousness*), bagian integral ritual keagamaan (the *religious rites*), pemelihara keabadian wahyu (a *keeper the eternal revelations*) dan pemersatu antar umat Islam (*an integrationist of Muslim Society*) di seluruh pelosok dunia. Hal ini terbukti, secara serentak sebagian masyarakat muslim Indonesia, membela Palestine, Iraq, dan Afghanistan, padahal tidak sepenuhnya mereka mengikuti perkembangan politik di negara-negara Islam tersebut. Pembelaan dan rasa empati yang tinggi itu dilakukan karena ketiga negara tersebut mayoritas masyarakatnya beragama Islam dan sebagian besar mengerti bahasa Arab. Pada sebagian masyarakat Islam pula bahasa Arab menjadi bagian emosi yang dibangun secara teologis dan turun menurun.

Dalam banyak kasus di kalangan masyarakat muslim di Indonesia khususnya, bahasa Arab bukan saja dipahami sebagai bahasa *dunia*, tetapi juga bahasa *surga* nantinya. Anekdote-anekdot yang merepresentasikan hubungan emosional masyarakat muslim Indonesia dengan tulisan Arab begitu banyak. Di mana sebegini mereka memahami Islam, masyarakat Arab, dan tulisan-tulisan yang menggunakan bahasa dan atau huruf Arab mereka hormati dan jaga. Meskipun sebegini mereka tidak memahami apa yang dimaksudkan dalam tulisan tersebut.

Sebagai sebuah gagasan yang besar, sangat disayangkan bila hanya dituangkan dalam satu bahasa. Upaya penerjemahan gagasan jaring laba-laba terutama ke dalam bahasa Arab dan Inggris, sangat penting. Karena dalam prosesnya nanti, yang menjadi salah satu obyek *Islamic Studies* adalah masyarakat muslim. Oleh karena itu menjadi sangat praktis jika gagasan jaring laba-laba itu diterjemahkan ke dalam bahasa-bahasa negara yang mayoritas masyarakatnya memeluk Islam, seperti; bahasa Melayu, bahasa Urdu, bahasa Turkey, dan bahasa Persia.

Selanjutnya, pada tataran teoritis, perlu dijelaskan adanya

pemisahan yang transparan tentang terminologi yang dicantumkan dalam jaring laba-laba tersebut. Mana yang menjadi persoalan materi (*issues and matter*), pendekatan (*approaches*) dan metodologi (*methodology*). Bila penyebutan al-Qur'an dan as-Sunnah pada lapis pertama sebagai unsur inti (*core element*) bisa dimaklumi. Namun demikian, *the prime Islamic Source* tersebut sulit dipahami bila dijadikan sebagai metode atau pendekatan itu sendiri. Dengan kata lain – mungkin ini terlalu subyektif – perlu adanya penjelasan yang lebih luas istilah-istilah pada lapis kedua,⁶ lapis ketiga,⁷ dan lapis keempat⁸ apakah sebagai *matters*, *approaches*, atau *methodology*.

Namun demikian, jika lapis-lapis itu sebagai tahapan-tahapan ontologis (*ontological levels*)⁹ – bukan sebagai tahapan hirarkis struktural (*structural hierarchies*) – maka hal itu memungkinkan mudahnya internalisasi gagasan jaring laba-laba pada tataran teoritis maupun praksis. Karena tahapan ontologis seringkali menjelaskan tiga persoalan sekaligus yang masing-masing saling berkaitan baik sebagai *matters*, *approaches*, maupun *methodology*. Sebaliknya jika mengikuti susunan struktur hirarkis maka satu sama lain akan memicu munculnya konflik bahwa pada setiap lapis terdapat kelemahan. Padahal produksi dari tiap lapis tidak bisa terlepas dari persoalan-persoalan yang terdapat dalam kolom-kolom jaring laba-laba. Dengan kata lain, karena subyek-subyek yang tersusun dalam tiap-tiap lapis bukan langsung terwujud sebagai istilah baku melainkan melalui konstruksi sosial dan dialektika sejarah yang senantiasa aktual pada zamannya.

⁶ Pada lapis kedua ini terdapat *Hadist, Fiqh, Tafsir, Lughah, Kalam, Tasawuf, Falsafah*, and *Tarikh*.

⁷ Pada lapis ketiga *sociology, Hermeneutics, Philology, Semiotics, Ethics, Phenomenology, Psychology, Philosophy, History, Anthropology*, dan *Archeology*.

⁸ Pada lapis keempat terdapat *Religious Pluralism, Science and Technology, Economics, Human Right, Politic and Civil Society, Culture (Cultural Studies), Gender Issues, Environmental Issues*, dan *International Law*.

⁹ Lihat Ibn 'Araby (*al-Syaikh al-'A'dhom*, pencetus *wahdah al-wujud*) dalam menjelaskan lima kehadiran Tuhan (*al-Hadarah al-Khams*), atau lihat pula Syaikh Muhammad Fadhullah al-Burhanpuri dalam Karyanya *al-Tuhfah al-Mursalah li ar-Ruhy al-Naby*. Karya al-Burhanpuri ini selanjutnya dijadikan sebagai rujukan dalam suluk *Wirid Hidayat Jati* dan *Serat Siti Jenar*.

Selain itu, berkaitan dengan persoalan-persoalan aktual (*democratization, human right, gender, multiculturalism, pluralism*) yang muncul dewasa ini seharusnya tidak menggiring pada pandangan bahwa Islam tidak peka terhadap isu-isu tersebut. Karena dalam tataran praksis, yang menjadi pendukung gerakan isu-isu aktual tersebut sebagian orang Islam, selain karena korbannya sebagian besar masyarakat muslim. Oleh karena itu mereka yang terlibat secara langsung dalam persoalan tersebut harus mendapat apresiasi yang tinggi.

Selanjutnya, siapa pun berpengharapan bahwa *Islamic Studies* bukanlah suatu *an euphoria religious movements* dalam merespon kegagalan modern atau suatu gerakan karena adanya dendam sejarah. Semua pihak tentu berpengharapan bahwa *Islamic Studies* dilakukan sebagai gerakan kesadaran atas pentingnya nilai-nilai Islam yang universal, tinggi, dan terbuka. Dengan demikian upaya *recovery* kerusakan masyarakat, lingkungan dan alam semesta ini bisa dilakukan sejak dini, bukan saja mereka yang beridentitas Islam (institusional) tetapi mereka yang menegakkan nilai-nilai keislaman.

Namun demikian, semua itu bisa ditempuh dengan senantiasa konsisten pada gambaran logika dan narasi jaring laba-laba. Karena *Islamic Studies* bisa diikuti secara sistematis dan komprehensif, bukan hanya mencerahkan umat Islam, tetapi bisa mereproduksi gagasan kreatif serta aktivitas positif bagi setiap orang yang ber-islam, apa pun agamanya. Sebaliknya, pemihakan pada salah satu lapis atau kolom – meskipun al-Qur'an dan as-Sunnah pilihannya – hal itu hanya akan mengembalikan pada nasib Islam semakin terpuruk, apalagi *Islamic Studies*.

Bahan Bacaan

Abdullah, Amin, M., Dr. *Falsafah Kalam: Di Era Postmodernisme*.
Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1995. cet., ke-1.

Abdullah, Amin, M., Dr. *Studi Islam: Normativitas dan Historisitas*.
Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1999. cet., ke-2.

- Abdullah, Amin, M., Prof. Dr. *Pengembangan Metode Studi Islam Dalam Perspektif Hermeneutika Sosial dan Budaya*. Tarjih, Edisi ke-6, Juli. 2003.
- Abdullah, Amin, M., Prof. Dr. *Tafsir Baru Studi Islam Dalam Era Multi Kultral* Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta – IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 2002. cet., ke-1.
- Abdullah, Amin, M., Prof. Dr., ed., dkk. *Antologi Studi Islam: Teori dan Metodologi*. Yogyakarta: DIP PTA IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 2000. cet., ke-1.
- Armstrong, Amatullah. *Sufi Terminology: the Mystical Language of Islam*. Kuala Lumpur: A.S. Noordee. 1995. cet., ke-1.
- Capps, H., Walter. *Religious Studies: the Making of a Discipline*. USA: Fortress Press, 1995. cet., ke-1.
- Esack, Farid. *Qur'an, Liberation & Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld, 1998. cet., ke-1.
- Hidayat, Komaruddin. *Passing Over: Melintas Batas Agama*. Jakarta: Gramedia dan Paramadina. 1999. cet., ke-1.
- Kung, Hans, ed. *Yes to a Global Ethic*. London: SCM Press Ltd. 1996.
- Kurtz, R., Lester. *Gods in the Global Village: the World's Religions in Sociological Perspective*. New Delhi: Pine Forge Press, 1995. cet., ke-1.
- Maarif, Syafii, A., Prof. Dr. *Islam: Kekuatan Doktrin dan Keagamaan Umat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1997. cet., ke-1.
- Shihab, Alwi, Dr. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*. Bandung: Mizan. 1998. cet., ke-4.

METODE SAINS

(Telaah Pengalaman dan Interpretasi Dalam Sains)

A. Pendahuluan

Untuk mengawali makalah ini penulis perlu menjelaskan perbedaan antara metode dengan metodologi.¹⁰ Kedua istilah tersebut mempunyai keserupaan tetapi makna maupun fungsi berlainan, apalagi jika dikaitkan dengan kata ilmiah, sehingga terbentuk metode ilmiah dengan metodologi ilmiah. Metode ilmiah merupakan prosedur dalam mendapatkan pengetahuan yang disebut ilmu (*science* bukan *knowledge*) dengan langkah-langkah yang sistematis. Sedangkan metodologi ilmiah adalah pengkajian dari peraturan-peraturan yang terdapat dalam metode ilmiah. Metodologi disebut juga epistemologi yang membicarakan tentang cara mendapatkan pengetahuan, sumber pengetahuan, hakikat dan jangkauan pengetahuan, serta peluang manusia dalam memperoleh pengetahuan. Istilah lain yang sering digunakan adalah metodologi penelitian ilmiah merupakan operasionalisasi metode keilmuan.

Secara logis—sesuai dengan deret hitung matematika—untuk

¹⁰ Lihat selanjutnya dalam, Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1998), cet., ke-11, hlm. 119 dan 133.

bisa sampai pada hitungan ke sepuluh, maka haruslah diawali dari hitungan satu sampai dengan sembilan. Begitu halnya yang terjadi dalam sains. Suatu penemuan baru selalu didasarkan pada pengalaman, baik melalui pengamatan langsung terhadap gejala alam semesta maupun kajian teori yang telah ditemukan oleh saintis sebelumnya. Karena pengalaman merupakan titik tolak ilmu pada tahap yang paling permulaan.¹¹ Namun demikian, metode sains tidak seperti deret hitung dalam matematika, tetapi tidak bisa dilepaskan dari cara kerja (logika) matematis.

Menurut Barbour pengetahuan ilmiah mensyaratkan adanya dua unsur penting yaitu peran subyek (*knower*, orang yang tahu) dan obyek (*known*, yang diketahui). Antara *the knower* dengan *the known* terdapat tiga hal penting yang meniscayakan keduanya saling ‘mengadakan’, yaitu: *pertama, Pengalaman dan Interpretasi dalam Sains; kedua, Komunitas Ilmiah dan Simbol-simbol Bahasanya; dan ketiga, Hubungan Konsep-konsep Ilmiah dengan Realitas*. Dalam makalah ini, penulis memfokuskan pada salah satu dari ketiganya, yaitu tentang *Pengalaman dan Interpretasi dalam Sains (Experiences and Interpretation in Science)*.

B. Pembahasan

Dalam metode ilmiah atau rumusan mensyaratkan adanya lima langkah yang—telah dibuktikan—bisa menghasilkan suatu penemuan-penemuan baru. Kelima langkah tersebut adalah perumusan masalah, penyusunan kerangka berfikir dalam pengajuan hepotesis, perumusan hepotesis, pengujian hepotesis, dan penarikan kesimpulan.¹² Jika suatu penemuan baru telah menggunakan lima langkah ilmiah dan penemuan baru tersebut bisa dipertanggungjawabkan secara rasional dan logis, maka akan dihasilkan suatu penilaian diterima kebenarannya atau ditolak. Kebenaran yang terbangun dalam penyelesaian ilmiah ini lebih bersifat pragmatis. Artinya kebenaran ilmiah disini adalah kebenaran

¹¹ George J. Mouly, *Perkembangan Ilmu*, dalam Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1997), cet., ke-1, hlm. 92.

¹² Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu.....*, hlm. 128.

yang sesuai dengan langkah-langkah ilmiah yang telah disepakati.

Selanjutnya, dalam metode ilmiah terdapat kerangka teoritis atau ‘aturan main’ yang harus dipenuhi. Dalam pembicaraan tentang ‘aturan main’ ini Barbour mensyaratkan adanya empat prinsip penting yang dalam karya ilmiah.

1. Jalinan Eksperimen dan Teori

a. Komponen Eksperiensial

Unsur-unsur yang membentuk komponen eksperiensial dalam sains adalah pengamatan (observasi) dan pengumpulan data. Kata pengamatan dalam komponen ini adalah lebih luas daripada hasil interaksi langsung dari pancaindera manusia. ‘*Precise Observation*, pengamatan cermat,’ demikian istilah yang digunakan Barbour.¹³ Dalam uraian ini Barbour menjelaskan bahwa positifisme—yang telah menjadi mazhab dominan dalam filsafat sains satu generasi yang telah lalu—memahami teori-teori ini merupakan ringkasan data, resume pengalaman singkat, cara tepat mengklasifikasikan fakta. Tetapi para filosof sains sekarang telah meragui penekanan kaum empiris ini pada sisi eksperimental dan telah menunjuk peran penting pada konsep teoritis dalam kemajuan ilmiah.¹⁴ Karena banyak gejala alam yang hanya bisa diamati dengan menggunakan pertolongan alat bantu.¹⁵ Misalnya, mengamati gerakan benda-benda di langit, mengamati bakteri, mengamati sinar x, mengamati gelombang radio dan elektromagnetik. Selain data empiris dalam yang diperoleh melalui pengamatan, beberapa data bisa diperoleh dari deskripsi dan eksperimentasi yang terkontrol dan ukuran kuantitatif yang pasti. Penulis memahami perbedaan antara fakta dengan data adalah, fakta seluruh apa yang terlihat maupun yang

¹³ Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion*, (New York: Harper Torchbooks, 1971), hlm. 138.

¹⁴ Lihat juga dalam Donald A. Crosby, *A Religion of Nature*, (New York: State University of New York Press, 2002), hlm. 45.

¹⁵ B. Suprpto, *Aturan Permainan Dalam Ilmu-ilmu Alam*, dalam Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1997), cet., ke-1, hlm. 129. Lihat juga dalam Jujun S. Suriasumantri, *Tentang Hakekat Ilmu: Sebuah Pengantar Redaksi*, hlm. 11.

tidak terlihat yang bisa dikumpulkan oleh saintis sebagai bahan mentah untuk selanjutnya dijadikan materi data. Data adalah fakta-fakta yang telah diklasifikasikan oleh saintis yang selanjutnya menjadi bahan utama analisa dalam tindakan ilmiah. Atau meminjam istilah Arab—mudah-mudahan tidak salah—fakta serupa dengan *isim nakirah*, sedangkan data serupa dengan *isim ma'rifat*. Dengan demikian data tidak hanya melalui fakta teramati tetapi juga melalui fakta yang tidak teramati.

Tidak semua yang teramati menjadi fakta mendekati pada kebenaran. Fakta-fakta yang telah dikumpulkan—baik berupa fakta teramati maupun gejala alam tak teramati—tidak akan mempunyai arti apa-apa tanpa keterlibatan saintis dalam menafsirkan fakta-fakta tersebut. Karena memang aktivitas ilmiah bukan sekedar mengumpulkan fakta-fakta, “*collecting all the facts*,”¹⁶ melainkan menjelaskan fakta yang terkumpul, mengorganisir pengalaman-pengalamannya dalam kepentingan khusus, dengan mengikuti pada ciri-ciri pilihan.

Barbour mengatakan bahwa tidak ada fakta yang tidak dapat ditafsirkan.¹⁷ Artinya bahwa berpijak pada fakta-fakta yang terkumpul, seorang saintis bisa langsung menafsirkannya. Karena diri saintis saat mengamati fakta data telah dibekali dengan pengalaman, istilah-istilah struktur konseptual, serta proses-proses standar yang dipengaruhi oleh teori-teori sebelumnya. Dengan demikian, maka seluruh data dianggap mengandung teori (*theory-laden*).¹⁸

Selain itu, fakta-fakta akan dianggap sebagai fakta bila pengamat independen lain sepakat dengan hasil yang sama, atau jika pengamatan pada waktu dan tempat yang berbeda tetapi memberi hasil yang sama.¹⁹ Pensyaratan ini harus pula disertai dengan tidak melibatkan unsur subyektifitas di dalamnya. Misalnya suatu pengamatan terhadap benda-benda langit yang dilakukan oleh para ilmuwan dengan bantuan

¹⁶ Barbour, *Issues in Science...*, hlm. 139.

¹⁷ Barbour, *Issues in Science...*, hlm. 139

¹⁸ Barbour, *Issues in Science...*, hlm. 139.

¹⁹ Pervez Hoodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas Antara Sains dan Ortodoksi Islam*, (Bandung: Mizan, 1996), cet., ke-1, hlm.34.

teleskop telah menghasilkan kesepakatan pemahaman tentang gerak orbit, ukuran, serta bentuk dari benda-benda langit. Keseragaman atau kesepakatan hasil ini dianggap sebagai fakta yang sah secara ilmiah. Dalam pemahaman ini Hoodbhoy menegaskan bahwa unsur moralitas para saintis tidaklah penting, meskipun secara moral mereka tidak sesuai dengan ketentuan ajaran agama, hasil penemuannya tetap dianggap sah.²⁰ Atau data tersebut dapat diverifikasi secara terbuka (*publicly verifiable*), sebagai hasil dari pengalaman komunitas ilmiah pada saat yang tepat.²¹ Dengan demikian, pengamatan dan pengalaman diluar inderawi manusia tidak termasuk sebagai data ilmiah.

b. Komponen Teoritis

Komponen teoritis terdiri hukum dan teori yang disebut konsep. Dalam tradisi sains terdapat istilah *mass* (massa, berat), *acceleration* (percepatan), dan *preassure* (tekanan), yang tidak bisa diamati secara langsung, alam tidak menyediakan kepada saintis sebagai paket jadi. Konsep-konsep tersebut merupakan konstruksi mental yang digunakan untuk melakukan pengamatan.²² Kaitan antara konsep-konsep teoritis dengan pengamatan eksperimental disebut dengan “*rules of correspondence*, kaidah korespondensi.” Teori ini menyebutkan bahwa suatu pernyataan adalah benar bila materi yang terkandung dalam pernyataan itu bersesuaian (berkoresponden) dengan obyek faktual yang dituju oleh pernyataan tersebut, atau suatu pernyataan adalah benar bila terdapat fakta-fakta empiris yang mendukung pernyataan itu.²³ Ketika kaidah koresponden diterapkan pada kasus jarak, energi, neutron, dan fungsi gelombang mempunyai tingkat kerumitan atau kompleksitas yang berbeda.

Hukum merupakan hubungan antara dua atau lebih konsep-

²⁰ . Lihat juga dalam E. F. Schumacher, *Keluar Dari Kemelut*, terj., Mochtar Pabottinggi, (Jakarta: LP3ES, 1988), cet., ke-3, hlm. 115-116.

²¹ Dalam kasus ini terdapat komunitas ilmiah tertentu. Barbour mencontohkan seorang doktor melihat sinar X akan berbeda hasilnya dengan seorang yang tidak pernah belajar ilmu kedokteran.

²² Barbour, *Issues in Science...*, hlm. 140.

²³ Lihat selanjutnya dalam Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu...*, hlm. 120.

konsep yang terkait pada persoalan teramati,²⁴ atau hubungan yang mengikat antara satu fakta dengan fakta lain yang termasuk dalam kelompok yang sama.²⁵ Dalam kasus ini hukum gerakan planet Kepler, persamaan gerak Galileo yang berhubungan dengan waktu, jarak, dan percepatan dapat dianggap sebagai hukum. Juga pada kasus temperatur gas yang tekanan berbanding lurus dengan volumenya (hukum Boyle). Hukum atau disebut juga dengan prinsip ini hanya merupakan sistematika dari apa yang teramati.²⁶ Oleh karenanya, dalam penyusunan hukum dituntut adanya fakta-fakta. Tanpa fakta, hukum tidak bisa dirumuskan. Meskipun demikian, hukum senantiasa berada di belakang data eksperimental. Selain itu hukum merumuskan suatu hubungan universal yang memberi peluang munculnya derivasi atas nilai-nilai yang tidak diberikan dalam data yang asli.²⁷

c. Hubungan Hukum Dengan Teori

Selain hukum, terdapat istilah teknis lain, teori. Teori merupakan skema konseptual yang terletak di pusat pemikiran dan memberikan gambaran untuk dalam wilayah validitasnya.²⁸ Bila dibandingkan dengan hukum, teori lebih jauh berasal dari pengamatan langsung dan lebih komprehensif, yang menghubungkan dengan jarak fenomena yang lebih besar dengan tingkat generalitas yang lebih tinggi. Sebuah teori terbangun dalam suatu cara yang mana hukum-hukum telah dikenal sebelumnya dapat dideduksi teori tersebut, tetapi teori tersebut tidak pernah menyatakan uraian dengan cara lain (*restatement*) atas hukum-hukum tersebut, dan senantiasa sebuah teori menimbulkan hukum-hukum baru. Secara mudah—menurut Jujun—bahwa teori adalah pengetahuan ilmiah yang memberikan penjelasan tentang mengapa suatu gejala terjadi, sedangkan hukum memberi kemampuan

²⁴ Barbour, *Issues in Science...*, hlm. 140.

²⁵ Pervez Hoodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas...*, hlm. 34.

²⁶ Pervez Hoodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas...*, hlm. 34.

²⁷ Ian G. Barbour, *Issues in Science...*, hlm. 140.

²⁸ Pervez Hoodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas...*, hlm. 35.

pada manusia untuk meramalkan tentang apa yang mungkin terjadi.²⁹

2. Pembentukan Teori

Di atas telah penulis kemukakan tentang eksperimen, teori, pengamatan, data, hukum dan teori. Dari keempat istilah teknis dalam dunia sains tersebut teori—penulis memahami—merupakan langkah puncak dari aktivitas dalam sains. Tetapi dari teori tersebut bisa dijadikan sebagai instrumen utama untuk menghasilkan hukum-hukum baru. Menurut Barbour suatu teori terbentuk dengan menggunakan nalar induktif dan deduktif, serta imajinasi kreatif.

a. Nalar Induktif

Nalar induktif menggambarkan sains sebagai tindakan menggeneralisir dari alur eksperimental khusus menuju pola-pola yang umum.³⁰ Nalar ini juga senantiasa digunakan untuk berfikir yang menekankan pada cara berfikir dari suatu kesimpulan yang bersifat umum.³¹ Pengambilan kesimpulan yang dilakukan dalam nalar induksi ini berbeda dengan nalar deduksi. Dalam hasil nalar induksi tidak pernah pasti. Ketidakpastian ini bukanlah disebabkan karena kesimpulannya didasarkan pada premis yang kebenarannya tidak diketahui secara pasti. Karena jika premisnya dapat dianggap benar, dan kesimpulan yang ditarik adalah kesimpulan deduktif adalah sah, masih juga terdapat kemungkinan bahwa kesimpulan itu mungkin salah. paling jauh yang bisa dikatakan adalah, bahwa berdasarkan pada premis tertentu, kesimpulan yang ditarik mempunyai peluang untuk benar. Logika induktif mengajari bagaimana cara menghitung nilai peluang tersebut.³² Biasanya penalaran secara induktif ini dimulai dengan mengemukakan pertanyaan-pertanyaan yang mempunyai ruang lingkup yang khas dan terbatas dalam menyusun argumentasi,

²⁹ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu...*, hlm. 147.

³⁰ Ian G. Barbour, *Issues in Science...*, hlm. 141.

³¹ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu...*, hlm. 48.

³² Lihat selanjutnya dalam, Rudolf Carnap, *Beberapa Konsep Dalam Ilmu: Klasifikasi, Perbandingan, Kuantitatif, dan Peluang*, dalam Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1997), cet., ke-1.

yang diakhiri dengan pertanyaan yang bersifat umum. Nalar induksi ini merupakan dasar metode ilmiah sebagai tulang punggung kemajuan sains.³³ Tokoh-tokoh yang dianggap sebagai pendukung juru bicara nalar induktif adalah Francis Bacon (1561-1626), Francis Bacon (1561-1626) dianggap telah memimpikan suatu pemberontakan terhadap cara berfikir deduktif. Bacon merasa yakin bahwa logika tidaklah cukup untuk menemukan kebenaran. Karena menurutnya kepelikan alam jauh lebih besar daripada kepelikan argumen. Dalam satu sisi sumbangan Bacon kepada kemajuan ilmiah adalah penting yakni sebagai perintis yang menembus kubu pemikiran deduktif yang penggunaannya secara berlebihan menyebabkan dunia keilmuan mengalami kemacetan.³⁴ David Hume (1711-1776), David Hume mengajarkan tentang *teori pengenalan*, bahwa manusia tidak membawa pengetahuan bawaan ke dalam hidupnya, sumber pengetahuan adalah pengamatan. Pengamatan memberikan dua hal, yaitu: kesan-kesan (*impresson*) dan pengertian-pengertian atau idea-idea (*ideas*). Kesan-kesan didapatkan melalui pengamatan langsung yang diterima dari pengalaman, baik pengalaman lahiriah maupun pengalaman batiniah yang menampakkan diri dengan jelas, hidup dan kuat.³⁵ dan John Stuart Mill (1806-1873). Mill mencoba memberikan suatu dasar psikologis dan logis positivisme. Menurutnya psikologi bertugas menyelidiki apa yang disajikan oleh kesadaran, artinya penginderaan dan hubungan-hubungannya. Logika membedakan hubungan gagasan-gagasan yang bersifat kebetulan daripada hubungan gagasan-gagasan yang tetap dan yang menurut hukum. Selain itu Mill membedakan antara ilmu pengetahuan alam dengan ilmu pengetahuan rohani.³⁶

³³ Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal Dan hati Sejak Thales Sampai Capra*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), cet., ke-8, hlm. 4.

³⁴ Lihat selanjutnya dalam George J. Mouly, *Perkembangan Ilmu*, hlm. 89, dalam Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, (Yogyakarta: Kanisius, 2002), cet., ke-18, hlm. 15, dan dalam Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm. 136.

³⁵ Selanjutnya lihat dalam Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, hlm. 53.

³⁶ Selanjutnya tentang Mill baca dalam Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, hlm. 114.

Uniformitas berulang dalam eksperimen yang diulang-ulang, diikuti oleh ‘perhitungan sederhana’ dan perbandingan diperkirakan secara langsung akan menimbulkan hukum umum. Secara sederhana dipandang sebagai suatu diskripsi atas apa yang para saintis lakukan, catatan ini kelihatannya tidak memuaskan. Mengagumi data saja atau hanya mengumpulkan fakta-fakta tidak menghasilkan sebuah teori ilmiah. Tetapi—menurut Barbour—konsep-konsep baru dan konstruksi interpretif abstrak memungkinkan saintis untuk melihat pola-pola relasi koheren di antara data-data. Seringkali, pengantar asumsi baru, cita-cita yang tinggi atau konsep-konsep mengizinkan cara-cara baru menunjukkan fenomena.

Istilah-istilah teoritis—sebagai konstruksi mental yang dapat diusulkan oleh data—tetapi tidak pernah diberikan pada kita secara langsung oleh alam. Secara logis, istilah-istilah tersebut mempunyai sebuah status berbeda dari status data, dan dari sinilah pemberian sebuah tipe eksplanasi, bahwa tidak hanya ringkasan data yang dapat dicapai. Tradisi empiris tidak pernah menunjukkan secara seimbang peran-peran dan teori-teori di dalam sains.

b. Nalar Deduktif

Nalar deduktif ini merupakan kegiatan berfikir sebaliknya dari penalaran induktif. Nalar deduktif merupakan cara berfikir dari suatu pernyataan yang bersifat umum ditarik pada suatu kesimpulan yang bersifat khusus. Penarikan nalar deduktif ini menggunakan pola berfikir silogisme.³⁷ Dalam bahasa Barbour nalar deduktif ini menekankan proses pemikiran pada arah yang berlawanan, yaitu derivasi statemen-observasi yang dapat diverifikasi dari teori-teori general (yang diambil melalui kaidah korespondensi).³⁸ Pendekatan cara deduktif ini mempunyai kebaikan mengenal perbedaan pada status logis antara teori-teori dan

³⁷ Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu*, hlm. 48-49. Nalar Deduktif ini ditolak oleh Bacon, karena silogisme tidak ada artinya dalam ilmu pengetahuan. Selain itu silogisme tidak mengajarkan kebenaran-kebenaran baru, yang hanya bernilai jika dilihat dari segi pengajaran. Lih., Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*, hlm. 16.

³⁸ Ian G. Barbour, *Issues in Science...*, hlm. 142.

pengamatan, yang diabaikan dalam pendekatan induktif.

Pola-pola deduktif merupakan suatu gambaran yang masuk akal (*a plausible portrayal*) atas teori-teori cara diuji, tetapi hal itu mengenakan cahaya kecil pada proses yang mana pola-pola induktif paling tidak berusaha untuk menguraikan formasi inisial suatu teori. Sebagaimana dikatakan Hanson, “kaum fisikawan tidak memulai dari hipotesa; mereka memulai dari data. Sesuai dengan masanya suatu hukum ditentukan ke dalam sebuah sistem deduktif hipotesis (*a hypothetical-deductive system*), pemikiran fisika asli sungguh telah berlalu.”

c. **Imaginasi Kreatif**

Nalar induktif dan deduktif telah lama digunakan oleh para saintis dalam melakukan aktivitas ilmiah. Tetapi terdapat langkah lain yang sebenarnya mengawali dari semua itu—dan telah diabaikan oleh kaum saintis—yaitu putaran *imaginasi kreatif*.³⁹ Barbour mengatakan terdapat suatu logika untuk menguji teori-teori, tetapi tidak ada logika untuk menciptakannya; tidak ada resep-resep untuk membuat penemuan-penemuan yang asli. Bahkan upaya untuk mengidentifikasi kreativitas ilmiah dalam istilah kemampuan khusus atau sifat-sifat karakter telah membatasi keberhasilan.

Terkait imaginasi kreatif tampaknya menjadi sangat penting dalam pengembangan sains. Dalam tradisi Islam—bisa dikatakan sebagai romatisisme religiusitas yang memalukan, tetapi tidak merugikan—langkah imaginasi kreatif telah dikembangkan oleh para saintis muslim. Dalam kajian ilmiah mereka sangat rasional, tetapi mereka tidak meninggalkan tradisi intuitif yang menjadi bagian dari komitmen spiritualitas mereka.⁴⁰ Bahkan dalam diri mereka bersemayam potensi sebagai saintis dan sastrawan sekaligus. Mereka adalah Omar Khayyam (sastrawan, dan penulis ilmu aljabar, dan sangat terkenal dengan aksioma Euclidiannya pada zaman pra modern), Hakim Nizami Ganjawi

³⁹ Ian G. Barbour, *Issues in Science...*, hlm. 143.

⁴⁰ Lihat selanjutnya dalam Seyyed Hossein Nasr, *the Islamic Intellectual Tradition in Persia*, (New Delhi: Curzon Press, 1996), hlm. 175-138.

(sastrawan, filosof, sufi, ahli tafsir, dan pemerhati teori Pitagoras), Nasr al-Din al-Tusi (ahli matematika terutama pada teori Sines-cos-tangen, astronom, moralis, sufi), Afdhal al-Din al-Kashani (saintis, kosmolog, sufi, sastrawan), dan Qutb al-Din Syirazi (saintis, sastrawan, sufi, matematikawan, optik, ahli kedokteran).

Dalam pengalaman ilmiah, beberapa gagasan kreatif muncul dengan tanpa diduga-duga dalam suatu kilasan intuitif (*an intuitive flash*), seperti dalam kasus Archimides berteriak 'Eureka,' dan Darwin membaca Malthus tentang tekanan populasi manusia.⁴¹ Dalam kasus penemuan baru dalam kilatan cahaya intuitif ini Barbour menuliskan bahwa esai klasik Poincare melukiskan bagaimana beberapa gagasan-gagasan krusial datang kepadanya secara spontan selama masa santai ketika dalam waktu tertentu meninggalkan persoalan. Barbour menegaskan bahwa siapa pun harus menyadari bahwa para pemikir dan ilmuwan tersebut telah mempersiapkan masa yang panjang atas persiapan sebelumnya, disiplin, dan refleksi tentang persoalan; dan tentu saja inspirasi yang tiba-tiba kemudian diuji, karena beberapa kilasan mendalam menjadi salah. Tetapi keaslian aktual gagasan baru dalam kejadian ini tiba-tiba dan tidak diduga-duga, dan muncul menjadi produk akal bawah sadar (*the subconscious-mind*)—yang mana terdapat ketidakstabilan kombinasi gambaran yang luar biasa serta kebebasan untuk memutuskan pola-pola yang tidak bisa dipungkiri.

Teori-teori baru sering muncul dari kombinasi gagasan baru sebelumnya telah menghibur dalam pengasingan. Koestler dan Ghiselin mengusulkan bahwa *imajinasi kreatif*^{A2} dalam sains maupun sastra seringkali digabungkan dan saling mempengaruhi antara dua kerangka konseptual. Langkah tersebut melibatkan sintesis suatu keseluruhan yang baru, pemisahan unsur lama ke dalam konfigurasi yang baru. Seringkali pula imajinasi kreatif muncul dari persepsi suatu analogi antara situasi-situasi yang tidak terkait. Dalam hal imajinasi kreatif

⁴¹ Ian G. Barbour, *Issues in Science...*, hlm. 143.

⁴² Ian G. Barbour, *Issues in Science...*, hlm. 143.

Barbour mengutip pernyataan Cambell sebagai berikut, “Karena hal itu diakui bahwa meskipun penemuan hukum akhirnya bergantung tidak pada aturan-aturan pasti tetapi pada imajinasi dan individu-individu berbakat, unsur imajinatif dan personal kebanyakan lebih menonjol dalam pengembangan teori-teori; menjauhkan teori-teori secara langsung menunjukkan pada penjaualan unsur imajinatif dan personal dalam sains. Hal ini menunjuk pada suatu perbedaan kegagalan sama sekali antara sains yang materialistik dan kajian sastra yang humanis, sejarah dan seni... Apa yang ingin saya ingatkan pada pembaca adalah bagaimana secara murni satu hal merupakan gagasan Newton. Teori gravitasi universal Newton, diusulkan bagi Newton oleh jatuhnya buah apel yang sepele, merupakan suatu hasil pikiran pribadinya, sebanyak Simponi ke Lima (dikatakan diusulkan oleh *inciden* yang lain, ketukan pada daun pintu) merupakan hasil dari musik Bethoven.⁴³

Newton menghubungkan dua fakta yang sangat terkenal yaitu jatuhnya buah apel dan revolusi bulan. Darwin melihat melihat suatu analogi antara tekanan populasi dan kelangsungan spesies binatang. Dua tokoh tersebut dalam pandangan Barbour menunjuk paralel antara kreativitas ilmiah dan kreativitas artistik. Sebuah metafor dalam puisi muncul dari suatu hubungan baru antara wilayah pengalaman terpisah sebelumnya, atau suatu tawar menawar antara dua konteks yang satu unsur mempengaruhi cara yang kedua terlihat. Dalam karya artis dan ilmuwan, Bronowski mengusulkan, terdapat suatu kesenangan estetis pada koherensi bentuk dan struktur dalam pengalaman, serta suatu kesenangan pola-pola dalam perbedaan.

Barbour mengatakan keberagaman operasi mental dalam penyelidikan ilmiah tidak dapat disimpulkan pada tipe ideal tunggal. Dalam derivasi hukum empiris sederhana, induksi mendominasi, tetapi bahkan disinilah ilmuwan lebih dari sekedar meringkas data. Dalam

⁴³ Lihat juga dalam Peters dan Gaymon Bennett, *Menjembatani Sains dan Agama*, terj. Jessica Christina Pattinasarany, (Jakarta: Gunung Mulia, 2004), cet., ke-1, hlm. 28

pembentukan teori-teori baru, *imajinasi kreatif* melebihi proses apapun pemikiran logis secara tegas. Barbour menambahkan bahwa dalam pengujian teori, deduksi lebih dominan; tetapi pada persoalan verifikasi empiris yang sederhana kami akan mempertahankan relevansi suatu keberagaman kriteria.

3. Kriteria Untuk Menilai Teori

Terdapat beberapa kriteria sesuatu hukum disebut sebagai teori. Menurut Barbour setidaknya terdapat empat kriteria suatu aturan disebut teori, yaitu:

Pertama; bahwa suatu teori harus sesuai dengan data yang diketahui. Kesepakatan empiris merupakan modal penting teori apapun bisa diterima. Toulmin merujuk pada sebuah teori sebagai ‘tiket kesimpulan,’ suatu teknik untuk mengambil kesimpulan hubungan yang teramati, yang kemudian dapat diuji. Stephen Toulmin—bersama dengan Thomas S. Khun, Paul Feyerabend, NR Hanson, Robert Palter, dan Imre Lakatos—adalah tokoh pemberi wajah baru dalam pengkajian sains dengan menggunakan pendekatan sejarah ilmu. Pendekatan ini diakui mempunyai keunggulan dalam melihat secara kritis urutan kronologis prestasi-prestasi ilmiah individual. Sejarah ilmu ini mampu menemukan banyak fakta sejarah dalam sejarah perkembangan ilmu yang mempunyai peranan besar untuk melihat perkembangan ilmu dalam kurun waktu selanjutnya.⁴⁴

Dari satu teori saja, memungkinkan untuk menyimpulkan hukum; dari hukum plus diberikan kondisi inisial (bersama-sama dengan aturan-aturan koresponden) hal itu mungkin untuk menyimpulkan relasi-relasi di antara hal-hal yang teramati, yang dapat dibandingkan pada data yang dicapai pada masa lalu atau diharapkan pada masa depan. Contohnya, dari hukum gerakan planet plus data tentang posisi-posisi matahari dan bulan, seseorang dapat mengkalkulasikan waktu yang diharapkan atas

⁴⁴ Lihat selanjutnya dalam Greg Soetomo, *Sains dan Problem Ketuhanan*, (Yogyakarta: Kanisius, 2002), cet., ke-6, hlm. 20.

kemunduran selanjutnya, serta prediksi kemudian dapat dicek melalui pengamatan.

Kedua; teori harus membentuk kesatuan yang koheren dengan teori-teori lain yang sudah diterima. Konsistensi dan kohrensi secara berurutan berarti ketiadaan kontradiksi logis dan kehadiran—yang oleh Margenau disebut “hubungan perkalian, *multiple connections*” —diantara konsep-konsep dengan struktur internal sebuah teori khusus atau dengan cara itu teori-teori lain diyakini menjadi valid.⁴⁵ Kesederhanaan atau simplisitas menandakan sejumlah asumsi-asumsi independen yang paling kecil (contohnya, teori Copernicus lebih sederhana dari pada teori Ptolemeus dalam menyelidiki asumsi-asumsi yang lebih sedikit yang *ad hoc*, yaitu tidak dapat diderivasi dari struktur fundamental teori). Tetapi simplisitas mempunyai nuansa lain yang terkenal sulit untuk mendefinisikan; Cohen dan Nagel mengatakan hal itu meliputi ‘suatu unsur asketik yang tidak dapat dikalkulasikan,’ dan beberapa saintis membicarakan keluwesan suatu teori. Pertalian (hubungan), urutan, simetris, dan simplisitas struktur formal dicari.

Ketiga; teori harus terus menerus bertambah luas cakupannya. Kriteria ini meliputi generalitas inisialnya, atau kemampuan untuk menunjukkan kesatuan pokok yang mendasarinya dalam fenomena yang tampaknya beragam.⁴⁶ Maksudnya setiap muncul fakta baru tidak diperlukan lagi menciptakan teori yang baru.⁴⁷ Hasil atau kesuburan—nilai suatu teori karena mengusulkan hepotesis, hukum, konsep-konsep,

⁴⁵ Barbour mengambil contoh pada keaslian teori relativitas Einstein, eksperimen baru (meliputi teori Michelson dan Morley) tidak menentukan bagian determinatif kebanyakan pertimbangan telah menggambarkan; pencariannya lebih karena simetris (sesuai) dengan kerangka rujukan dalam elektromagnetisisme, dan dia hanya menggunakan fakta-fakta eksperimental yang diketahui selama 50 tahun. Sekali lagi, ketidakpuasan tersebut diungkapkan oleh fisikawan memperhatikan jumlah besar partikel-partikel dasar yang tidak berkaitan ditemukan selama tahun 1950-an, dan penelitian ini—bagi sebagian urutan sistematis di antara mereka—merupakan kesaksian pada ideal rasionalistik diantara para saintis, sepanjang dengan ideal empiris mereka. Kriteria internal ini diterapkan dalam sistem teoritis yang tentu saja tidak seimbang sendiri, sejak seperangkat konsep-konsep mungkin konsisten diri sendiri tetapi tidak terkait pada alam ini.

⁴⁶ Ian G. Barbour, *Issues in Science...*, hlm. 146.

⁴⁷ Pervez Hoodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas...*, hlm. 35.

atau eksperimen baru—yang dekat dengan *extensibility*-nya Margenau dan *deployability*-nya Toulmin. Biasanya perluasan semacam itu muncul dari perbaikan atau pengembangan terhadap suatu teori.

Keempat; teori harus subur, menghasilkan wawasan dan penerapan baru,⁴⁸ artinya teori harus dapat meramalkan fakta-fakta yang sampai kini belum diketahui dan dapat diuji.⁴⁹ *No theory can be proven to be true*, tidak satu pun teori dapat dibuktikan menjadi benar. Kebanyakan bahwa hal itu dapat dikatakan karena suatu teori sebagaimana adanya dalam kesesuaian yang lebih baik dengan data yang diketahui dan lebih koheren dan komprehensif daripada tersedianya teori-teori alternatif pada saat tersebut.

Mungkin terdapat teori-teori lain yang akan ada di masa depan bertemu kriteria tersebut baik atau lebih baik. Seluruh rumusan adalah tentatif dan menjadi subyek bagi revisi; kepastian tidak pernah dicapai. Barbour menegaskan, karena secara jelas dalam banyak kasus kita mempunyai kepercayaan yang dapat dipertimbangkan bahwa suatu teori merupakan suatu perkiraan baik yang masuk akal (*a reasonably good approximation*).

4. Memahami sebagai Tujuan dari Sains

Barbour mengakui bahwa tujuan dari sains adalah untuk memahami alam dan konfirmasi prediksi empiris hanya merupakan satu unsur dalam menguji teori-teori. Sebaliknya, beberapa kaum empiris menyebutkan dengan pasti suatu aturan pokok untuk memprediksi; koheren dan komprehensifness lalu disahkan hanya karena menyumbangkan pada pencapaian kesepakatan-kesepakatan dengan pengamatan. Jika prediksi merupakan tujuan, kriteria lain ini pada pepatah praktek terbaik diperkenalkan demi kesenangan manipulasi atau ekonomi pemikiran. Tetapi jika pemahaman merupakan tujuan—kontrol intelektual lebih dari kontrol praktek—kemudian koheren dan komprehensifness sebagai

⁴⁸ Ian G. Barbour, *Issues in Science...*, hlm. 147.

⁴⁹ Pervez Hoodbhoy, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas...*, hlm. 35.

integral pada tujuan-tujuan penyelidikan.

Barbour mengajak para ilmuwan untuk mempertimbangkan klaim bahwa eksplanasi secara logis adalah sama dengan prediksi. Dalam hal ini Barbour mengutip Hempel yang mengatakan bahwa tujuan saintis adalah untuk menunjukkan bahwa suatu peristiwa (masa lalu atau yang akan datang) merupakan suatu peristiwa dari hukum general (yaitu, bahwa peristiwa dapat diduksi dari informasi plus hukum tentang kondisi sebelumnya). Menjelaskan peristiwa masa lalu, adalah senantiasa sama dengan untuk menunjukkan bahwa peristiwa itu bisa diprediksikan dari para leluhurnya.⁵⁰ Di sisi lain, mungkin berasal dari pengalaman masa lalu seseorang membuat prediksi yang dapat dipercaya (contohnya, bahwa gangguan radio akan mengizinkan sebuah nyala api matahari) yang tidak akan menganggap sebagai sebuah eksplanasi, karena tidak ada alasan-alasan yang masuk akal pada kejadian peristiwa yang diprediksikan ada. Hukum langit merah di pagi hari, karena sore harinya hujan—akan bahkan jika hal itu valid—menyediakan tidak ada satupun penjelasan tentang hujan. Seorang saintis akan mempunyai ketertarikan yang lebih besar dari pada orang lain pada sebuah bola kristal yang memprediksi seluruh kejadian; semacam sebuah keajaiban tetapi peramal yang akurat akan mempunyai praktek yang lebih besar tetapi tidak ada nilai ilmiahnya.

Meskipun hukum memperbolehkan prediksi dibuat, hal itu merupakan teori yang mempunyai kekuatan eksplanatori karena bisa dipahami bahwa teori tersebut menghasilkan. Teori menyediakan satu tipe eksplanasi atau pemahaman bahwa kurangnya prediksi rumusan yang lebih rumit. Teori memperlihatkan ektensibilitas pada tipe-tipe fenomena baru yang tidak ditemukan diantara hukum. Lebih dari itu, saintis tidak puas dengan hukum prediktif hingga dia sampai pada suatu pemahaman yang mendalam pada struktur teoritis yang dapat

⁵⁰ Padangan ini diragukan pada sejumlah kasus. Contohnya, Scriven menunjuk bahwa teori seleksi alam merupakan suatu penjelasan ilmiah yang diterima, karena sebagian masyarakat akan mengklaim bahwa dari teori tersebut seseorang dapat memprediksikan rangkaian evolusi.

memberi keterangan memuaskan karena kesuksesan mereka. Kepuasan intelektual bahwa teori-teori menyediakan merupakan sebuah produk rasional sebagaimana unsur-unsur empiris.⁵¹

Ringkasan, penyelidikan ilmiah merupakan sebuah proses yang rumit dengan eksperimental dan unsur-unsur teoritis yang tidak memungkinkan melepaskan diri terjadi. Formasi teori-teori bergantung pada proses logis generalisasi induktif dan pada originalitas kreatif imajinasi manusia. Dalam mengevaluasi teori-teori, kriteria persetujuan empiris dengan observasi-observasi dan kriteria koherensi rasional dan komprehensifness dihadirkan. Tujuan utama sains adalah pemahaman intelektual; kontrol merupakan pertimbangan kedua. Hal ini merupakan struktur luas metodologi ilmiah, yang mempunyai karakteristik distingtif kita harus memeriksanya dengan teliti.

D. Catatan

Pengamatan—baik langsung maupun tidak langsung, baik tanpa alat maupun menggunakan alat—merupakan langkah awal dan penting dalam dunia sains. Tampaknya, upaya pengamatan ini semakin diperkuat dengan perkembangan filsafat yang mendasarkan pada positivisme, empirisme, dan materialisme. Fakta—yang selanjutnya menjadi data—menjadi bahan utama dalam pengamatan. Dari sinilah selanjutnya lahir hukum dan teori-teori. Namun demikian, fakta—meskipun di dalamnya mengandung teori—tidak akan mempunyai arti apapun tanpa adanya

⁵¹ Ian G. Barbour, *Issues in Science...*, hlm. 150. Tulmin menunjuk bahwa Babilonia dapat membuat prediksi yang sangat tepat dalam astronomi dari tabel seri-waktu matematika dipcahkan oleh *trial* dan *error* dengan tanpa satu dasar teoritis; mereka memperoleh kekuatan ramalan yang besar, tetapi secara menyolok mata mereka kekurangan pemahaman, karena kekuatan eksplanatori atas suatu teori terdapat di dalam gagasan-gagasan yang membuat pola-pola hubungan yang dapat dimengerti. Selanjutnya Toulmin mengatakan bahwa bahwa tujuan-tujuan pokok sains terdapat dalam bidang karya intelektual; aktivitas lain—diagnostik, klasifikatori, industrial, atau prediksi—secara tepat disebut ‘ilmiah’ dari hubungan mereka dengan gagasan-gagasan eksplanatori dan cita-cita yang merupakan jantung sains natural... Tujuan-tujuan pokok sains adalah lebih diarahkan dengan suatu pencarian pada pemahaman – suatu keinginan untuk membuat rangkaian alam bukan hanya dapat diprediksi tetapi dapat dipahami – dan hal ini berarti mencari pola-pola hubungan rasional dalam istilah-istilah yang kita dapat membuat paham atas perubahan rumusan peristiwa-peristiwa.

langkah-langkah pengorganisasian, pengklasifikasian, dan sistematisasi yang dilakukan oleh saintis. Siapa pun bisa mengumpulkan fakta-fakta, tetapi tidak semua orang bisa memahami fakta-fakta apalagi menafsirkannya. Karena kerja ilmiah mempunyai pola dan langgam yang berbeda dari kerja bidang non ilmiah.

Dalam kurun waktu yang cukup lama, sebuah teori bisa diterima bila cara memperolehnya melalui nalar induksi dan deduksi. Tetapi Barbour menegaskan bahwa imaginasi kreatif sebagai sumber pembentukan teori. Berpijak dari penuturan Barbour ternyata imaginasi kreatif menjadi sangat penting, seakan ia ingin mengatakan induksi dan deduksi hanyalah teori yang dipahami kemudian untuk menangkap realitas ilmiah yang dihasilkan dari imaginasi kreatif.

Selama ini, penulis terpengaruh oleh suatu doktrin bahwa tindakan, peristiwa, karya, serta hubungan-hubungan konseptual tidak akan bernilai ilmiah bila tidak sesuai dengan teori yang ada. Dengan tidak mengikuti teori berarti tidak ada penjelasan, yang itu berarti kurangnya pengetahuan dan tidak ilmiah. Ternyata terbuktinya kebenaran sebuah teori bukanlah tujuan dari tindakan dan karya ilmiah. Dari semua, pemahaman adalah di atas segalanya.

Kata *understanding*, pemahaman, atau memahamai menunjukkan sifat ketawadhuhan seorang saintis, pada diri Barbour. Oleh karena itu, munculnya saintis yang mengaku dirinya atheis—tidak percaya pada Tuhan—tidak lantas mereka dituduh atau dihakimi sebagai orang kafir. Padahal dalam hidupnya mereka senantiasa bertariat—mengikuti langkah ilmiah—dalam memahami realitas semesta. Selain itu para saintis menyadari bahwa dunia penuh dengan keajaiban-keajaiban yang membuat semua rencana, teori dan hasil-hasil manusia lainnya tampak sebagai raba-rabaan anak.⁵² Inilah tampaknya yang menggiring para saintis lebih memilih kata *memahami* sebagai representasi dari kerendahan hati mereka. Karena—meminjam pernyataan al-Biruni—tidak ada

⁵² E. F. Scumacher, *Keluar dari Kemelut*,....., hlm. 126.

jawaban dalam sains yang didapatkan melalui nalar dan pengalaman, ekperimentasi dan disertasi, yang dianggap sebagai jawaban mutlak.⁵³

Pemahaman mereka terhadap realitas semesta—dalam pandangan penulis—jauh lebih berharga daripada sebagian kaum agamis yang memahami teks tentang Tuhan. Para saintis—meskipun atheis—yang telah memahami realitas sejati, mereka telah sampai pada *the Ultimate Understanding*, yang sulit untuk direduksi dalam kata sederhana Tuhan, God, Allah, Gusti, Yahweh, Brahman atau apapun namanya. Karena kata-kata itu—yang terkadang tidak mengandung makna universal dan tidak bisa diverifikasi secara terbuka—telah menjadi milik sekelompok orang.

Bahan Bacaan

Bagir, Haidar. *Filsafat-Sains Islami: Kenyataan atau Khayalan*, dalam pengantar Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1998. cet., ke-10.

Barbour, Ian G. *Issues in Science and Religion*. New York: Harper Torchbooks. 1971.

Carnap, Rudol. *Beberapa Konsep Dalam Ilmu: Klasifikasi, Perbandingan, Kuantitatif, dan Peluang*. dalam Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 1997. cet., ke-1.

Crosby, Donald A. *A Religion of Nature*. New York: State University of New York Press. 2002.

Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. Yogyakarta: Kanisius. 2002. cet., ke-18.

Hoodbhoy, Perve. *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas Antara Sains dan Ortodoksi Islam*. Bandung: Mizan. 1996. cet., ke-1.

Mouly, George J. *Perkembangan Ilmu*. dalam Jujun S. Suriasumantri,

⁵³ Haidar Bagir, *Filsafat-Sains Islami: Kenyataan atau Khayalan*, dalam pengantar Mahdi Ghulsyani, *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1998), cet., ke-10, hlm. 30.

- Ilmu dalam Perspektif*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 1997. cet., ke-1.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Religion and the Order of Nature*. Oxford: Oxford University Press. 1996.
- Nasr, Seyyed Hossein. *the Islamic Intellectual Tradition in Persia*. New Delhi: Curzon Press. 1996.
- Peters dan Gaymon Bennett. *Menjembatani Sains dan Agama*, terj. Jessica Christina Pattinasarany. Jakarta: Gunung Mulia. 2004. cet., ke-1.
- Schumacher, E. F. *Keluar Dari Kemelut*, terj., Mochtar Pabottinggi. Jakarta: LP3ES. 1988. cet., ke-3.
- Soetomo, Greg. *Sains dan Problem Ketuhanan*. Yogyakarta: Kanisius. 2002. cet., ke-6.
- Suprpto. *Aturan Permainan Dalam Ilmu-ilmu Alam*. dalam Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dalam Perspektif*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 1997. cet., ke-1.
- Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1998. cet., ke-11.
- Tafsir, Ahmad. *Filsafat Umum: Akal Dan hati Sejak Thales Sampai Capra*. Bandung: Remaja Rosdakarya. 2000. cet., ke-8, h. 4.

AGAMA DAN SAINS, JURU SELAMAT (Sebuah Refleksi)

A. Pendahuluan

Suatu hari seorang kawan menyodori pertanyaan nakal pada penulis, “Apa persamaan antara Yesus Kristus dengan kondom (alat kontrasepsi)?” Mendengar pertanyaan tersebut sebagai seorang yang belajar tradisi keislaman tentu tidak terlalu menggubris. Ketika sang kawan ini mendesak untuk menjawabnya, penulis pun tidak bisa menjawab. Akhirnya sang kawan ini menjelaskan bahwa persamaan keduanya adalah sama-sama sebagai “*Juru Selamat*.”⁵⁴ Mendengar jawaban itu penulis pun hanya bisa tersenyum.

Bermula dari anekdot yang pernah penulis terima sepuluh tahun lalu itu makalah ini dimulai. Yesus—sebagai Juru Selamat, Savior, Tuhan Anak dalam Keimanan Kekristenan—sebagai representasi dari agama. Dan kondom—yang sebagai produk teknologi dari pengembangan sains—adalah representasi dari sains. Keduanya dalam pemahaman yang sangat sederhana sama-sama sebagai juru selamat, tentu dengan

⁵⁴ Sebelumnya penulis meminta maaf kepada semua pihak yang kebetulan membaca anekdot bernada sektarian dan SARA ini. Penyebutan anekdot ini bukan untuk menjatuhkan atau meremehkan doktrin dan keberimanan suatu agama, melainkan hanya untuk membuka pemahaman penulis dalam mencari harmoni, konflik, dan ketegangan antara agama dan sains.

wilayah berbeda.

Sejak zaman dahulu sampai sekarang, bagi kalangan Kristiani peran Yesus sebagai Juru Selamat tidak pernah tergantikan oleh siapa pun. Bahkan pemaknaan dan penegasan beliau sebagai Juru selamat, terus diperkuat dengan instrumen keilmuan modern. Sehingga peneguhan Yesus pun Abadi dan semakin kokoh, meskipun sangat spekulatif. Sebaliknya, kondom tidak semujur Yesus. Dengan perkembangan sains dan teknologi dari waktu ke waktu, perannya terus digantikan dengan alat kontrasepsi yang lainnya, dengan hasil yang jauh lebih nyaman dan memberi jaminan selamat dari kehamilan.

Tentu persoalan agama dan sains tidak sesederhana laksana hubungan Yesus dengan kondom. Persoalan agama dan sains terus mengalami pasang surut, sesuai dengan para pengkajinya. Konflik dan ketegangan bersanding tanpa akhir. Lantas dapatkah keduanya saling menyingkirkan satu sama lain?

B. Wilayah Agama dan Sains

Berbeda dengan anekdot di atas, seorang saintis Muslim dari Jerman menegaskan bahwa perbedaan utama antara agama dan sains terletak pada isu penyelamatan. Bruno menjelaskan titik pijak antara dunia agama dengan sains berbeda. Agama bertitik tolak pada persoalan ‘mengapa,’ sedangkan sains bertumpu pada ‘bagaimana.’ Agama berangkat dari ‘nilai,’ sedangkan sains bermula dari ‘fakta.’ Akar kata agama (religion dari bahasa Latin), menyambung, sedangkan kata sains (science dari bahasa Latin) memotong.

1. Wilayah Agama

Pembedaan yang dipaparkan oleh Bruno setidaknya telah memperluas gambaran wilayah dan kewenangan agama dan sains. Pertanyaan mengapa dalam agama terkait bagaimana manusia—hidup di dunia ini—memaknai hidup sehubungan dengan kehadiran dirinya. Eksistensi manusia di dunia ini, dari mana asalnya, apa yang seharusnya

dilakukan, dan kemana tujuannya, tidak bisa dijelaskan dengan metode sains. Eksistensi manusia di dunia ini hanya bisa dijelaskan oleh manusia sendiri ketika mereka bersentuhan dengan manusia yang lainnya, dan terus melakukan negosiasi.

Persoalan berikut yang muncul adalah tentang moral yang menjadi konsekuensi logis dari eksistensi manusia. Ketika masing-masing individu saling bertemu, memunculkan aturan etis-tidak etis, bermoral-tidak bermoral, baik-buruk, like-dislike, pantas-tidak pantas, dan lain-lainnya. Persoalan seperti perasaan sedih, gembira, tertawa, tangis, sakit dan sehat, adalah wilayah lain dari kewenangan agama. Persoalan moral—tepatnya nilai—adalah abstrak tetapi bisa menjadi suatu kesepakatan bersama bagi umat beragama.

Spiritualitas, adalah sekmen lain yang menjadi bagian penting dalam agama dan umat beragama. Persoalan spiritual lebih bernuansa individual. Ketika spiritual telah menjadi pengalaman, ia tidak bisa dijelaskan dengan bahasa kata. Tetapi ketika pengalaman persoalan spiritual telah disimbolkan dalam bahasa kata, maka nilai spiritualitasnya menjadi kering. Karena pengalaman spiritual tidak lain sebagai *unspoken worlds*, yang adanya tidak bisa dijelaskan dengan bahasa simbolis. Mungkin ekspresi benci, marah, cinta, dan sabar adalah ungkapan spontan dari bagian pengalaman spiritual.

“The Whyness” yang mendasari pada persoalan agama terkait erat dengan pengalaman hidup manusia. Pengalaman inilah yang merupakan bangunan penting dalam agama. Mustahil suatu agama lahir tanpa pengalaman. Melalui pengalaman inilah yang selanjutnya menggiring umat beragama menghadirkan Juru Selamat, Ratu Adil, Imam Mahdi, Messiah, atau apapun namanya. Kehadiran orang-orang suci tersebut tidak lain sebagai upaya peneguhan eksistensi manusia atau suatu bangsa. Bukankah masing-masing agama—dengan konsep penyelamatan yang dibawanya—mengklaim sebagai umat pilihan Tuhan. Klaim umat pilihan Tuhan terkait dengan persoalan krisis eksistensi

manusia. Dengan beragama—atau sekurang-kurangnya menjadi anggota dari satu bagian dari agama—manusia merasa eksistensinya diakui.

2. Wilayah Sains

Sedangkan dalam sains, bermula dari pertanyaan bagaimana? Bagaimana ini muncul dari realitas faktual yang tergelar di sekitar manusia. Mungkin saja sains bisa mengumpulkan berapa jumlah orang yang bersedih dalam suatu wilayah tertentu. Tetapi sains sulit menjelaskan mengapa mereka bersedih. Semua yang tergelar di alam semesta ini—termasuk manusia—bagi sains adalah fakta. Realitas umat beragama yang melakukan ritual adalah fakta. Gerak matahari, bumi, bulan, serta tumbuh-tumbuhan adalah fakta. Benar kata Bruno—meski tidak sepenuhnya setuju—fakta yang ada menggiring orang pemerhatinya pada suatu pertanyaan bagaimana.

Bagaimana adalah ketakjuban rasional yang dialami oleh seorang pengamat observer. Dalam sains pengamatan (observation) adalah mutlak, bahkan mendasari seluruh bangun dalam sains itu sendiri. Melalui pengamatan terhadap fakta ini akan ditemukan hubungan-hubungan, serta kausalitas yang dijadikan sebagai bahan analisa bagi sains. Sehingga—tidak seperti kasus dalam agama—akan muncul teori-teori dan hukum-hukum. Melalui teori dan hukum seorang saintis bisa menjawab persoalan yang terjadi, karena mengikuti logika yang teratur dan runtut.

Eksperimen atau uji coba dalam sains adalah bagian penting yang harus dijalani. Melalui eksperimen saintis dapat melihat dan menemukan hasil temuannya kelebihan-kekurangan, efektif-efisien, praksis-pragmatis, dan untung-ruginya bagi kemanusiaan. Tetapi mereka tidak melihat apakah penemuan barunya tersebut menimbulkan dampak yang lebih membahayakan bagi manusia, lingkungan hidup, dan masa depan umat manusia, atau tidak. Eksperimen terus dijalannya.

Selain itu eksperimen terkait erat dengan persoalan teknis yang dihadapi oleh manusia. Atau persoalan operasional yang memberi

keuntungan yang bisa dinikmati secara langsung oleh manusia. Yang terpenting adalah secara praktis-pragmatis manusia bisa mengatasi kesulitan yang dihadapinya.

C. Sesama Juru Selamat

Adakah peluang yang mempertemukan agama dan sains berkerja bersama sebagai Juru Selamat? Permenungan terhadap Wajah Tuhan itulah kata kunci yang dijadikan the final Goal antara agama dan sains. Cara pandang a theistic religion dan a theistic science yang bisa mempertemukan keduanya. Fakta atau realitas alam semesta adalah penampakan Tuhan yang Esa (manifestation of God, theopany, mazhar).

Sebagaimana Tuhan adalah Esa, tentuanya alam semesta ini mempunyai poros yang menjadi pusat gerakanya. Hal itu sebagaimana ditemukan oleh Ptolemy dengan konsep Bumi sebagai pusat edar alam semesta dan Copernikus dengan matahari sebagai pusat edar semesta. Mungkin suatu saat akan ditemukan pusat edar yang lebih memadai daripada geosentris dan heliosentris. Karena pada kenyataannya sains terus menerus memunculkan teori baru, hukum baru, dan penemuan baru. Sedangkan agama—khususnya monotheistic religion—adalah abadi yang bermula dan berakhir pada Tuhan.

Selanjutnya untuk mempertemukan agama dan sains—sebagai seorang Muslim—saya mengutip mengikuti langkah Bruno yang sering merujuk Ibn Arabi (w. 1240). Ibn Arabi menegaskan rasio—yang menjadi instrumen penting dalam sains—harus ditempatkan dibawah intuisi (agama). Sains tidak dijadikan sebagai tujuan hidup, melainkan sains harus dijadikan sebagai instrumen untuk memenuhi tujuan dan tuntutan agama yang menjadi pedoman hidup.

D. Penutup

Konflik dan ketegangan antara agama dan sains seharusnya tidak perlu terjadi, jika keduanya dipersembahkan untuk mengabdikan pada Tuhan. Kini akar konflik dan ketegangan keduanya sudah bisa dijelaskan,

semua bermula dari epistemologi dan wilayah pijak yang berbeda. Semakin 'monotheistic' suatu agama, maka semakin harmonislah agama dan sains. Sebaliknya, semakin "polytheistic" suatu maka semakin konflik dan teganglah agama dan sains. Karena sebenarnya agama dan sains adalah menuju pada Tuhan yang Satu.

Bahan Bacaan

Bagir, Haidar. *Filsafat-Sains Islami: Kenyataan atau Khayalan*. dalam pengantar Mahdi Ghulsyani. *Filsafat Sains Menurut Al-Qur'an*. Bandung: Mizan. 1998. cet., ke-10.

Barbour, Ian G. *Issues in Science and Religion*. New York: Harper Torchbooks. 1971.

Carnap, Rudolf. *Beberapa Konsep Dalam Ilmu: Klasifikasi, Perbandingan, Kuantitatif, dan Peluang*. dalam Jujun S. Suriasumantri. *Ilmu dalam Perspektif*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 1997. cet., ke-1.

Crosby, Donald A. *A Religion of Nature*. New York: State University of New York Press. 2002.

Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. Yogyakarta: Kanisius. 2002. cet., ke-18.

Hoodbhoy, Pervez. *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas Antara Sains dan Ortodoksi Islam*. Bandung: Mizan. 1996. cet., ke-1.

Mouly, George J. *Perkembangan Ilmu*. dalam Jujun S. Suriasumantri. *Ilmu dalam Perspektif*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 1997. cet., ke-1.

Nasr, Seyyed Hossein. *Religion and the Order of Nature*. Oxford: Oxford University Press. 1996.

Nasr, Seyyed Hossein. *the Islamic Intellectual Tradition in Persia*. New Delhi: Curzon Press. 1996.

Peters dan Gaymon Bennett. *Menjembatani Sains dan Agama*, terj. Jessica Christina Pattinasarany. Jakarta: Gunung Mulia.

2004. cet., ke-1.

Soetomo, Greg. *Sains dan Problem Ketuhanan*. Yogyakarta: Kanisius.

2002. cet., ke-6.

Suprpto. *Aturan Permainan Dalam Ilmu-ilmu Alam*. dalam Jujun S.

Suriasumantri. *Ilmu dalam Perspektif*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia. 1997. cet., ke-1.

Suriasumantri, Jujun S. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta:

Pustaka Sinar Harapan. 1998. cet., ke-11.

DAMAI BERSAMA SAINS DAN AGAMA

Konflik Sains dan Agama

Kehadiran sains dengan *scientific worldview*-nya dalam peradaban dunia telah menimbulkan reaksi yang beragam di tengah-tengah masyarakat, terutama mereka yang memegang kuat tradisi keagamaan. Mereka yang terakhir ini menganggap kehadiran sains—yang tidak pernah mereka duga—telah menjadi ‘*musuh baru*’ atau rival membahayakan terhadap bangunan teologi yang mereka yakini. Bila sebelumnya mereka harus berhadapan dengan kaum kafir, gentile atau infidel, kini mereka harus berhadapan dengan yang bukan kaum kafir, tetapi suatu paham atau ajaran. Guna menjaga *religious tradition* kaum agamawan harus melakukan *counter attack*, *harmonizing*, dan atau *selecting* terhadap sains. Disisi lain agama dengan *religious worldview*-nya bagi sebagian saintis, juga dianggap sebagai penghambat pesatnya perkembangan sains.

Alister salah seorang pemikir perdamaian antara sains dan agama, melukiskan hubungan konflik antara sains dan agama dengan ungkapan ‘*Religion as the Enemy of Science* dan *Science as the Enemy of Religion*.’ Pelukisan hubungan tersebut paling tidak bisa dianggap sebagai respon sejarah yang menyertai tumbuh berkembangnya sains

dan agama secara berbarengan yang sekaligus menegaskan bahwa hubungan antara keduanya tidak berjalan mulus, bahkan satu sama lain saling menganggap sebagai musuh.⁵⁵

Faktor *worldview* munculnya konflik antara sains dan agama menjadi penting disamping yang lain seperti faktor sosiologis. Faktor sosiologis ini oleh Alister didukung dengan peristiwa konflik di Inggris pada abad 19. Menurut Alister—mengutip pendapat Rudwick (1981)—dalam perspektif sosiologis *scientific knowledge* yang merupakan *cultural resources* hanya dikembangkan oleh kelompok sosial tertentu guna mencapai cita-cita khusus dan kepentingan mereka.⁵⁶ Peristiwa tersebut menimbulkan kecemburuan dan kompetisi pada kelompok lain, dan *issues* sains dan agama merupakan sarana strategis untuk mempertajam konflik di antara mereka. Konflik antara agama dan sains terus berlanjut sampai di penghujung akhir peradaban modern, bahkan pengaruhnya sampai hari ini masih terasa.

Selama zaman modern, sains mendapat posisi lebih tinggi dan diperlakukan sebagai *Messiah* atau *savior* oleh masyarakat modern. Dan agama berada pada posisi titik nadir yang paling bawah, dianggap sebagai lelucon yang dianut oleh mereka yang primitif. Sepanjang zaman modern pula agama tidak lebih sebagai pemberi legitimasi atas temuan sains terbaru pada kasus-kasus yang dipandang sensitif. Akibat konflik yang panjang itu, agama mengalami kekalahan dan terus terpuruk dan kehilangan otoritasnya.

Imperialisme Sains

Sebelum datangnya penjajahan sains, kesadaran masyarakat dunia hidup dalam damai yang senantiasa memadukan keharmonisan *Relasi Kosmik* yang terdiri dari Tuhan (*God*), manusia (*Man*), dan alam semesta (*Universe/ Nature*). Pemahaman akan *Relasi Kosmik* tersebut terus mengiringi dan terlibat aktif dalam merespons dan memberi

⁵⁵ Alister E. McGrath, *The Foundation of Dialogue in Science and Religion*, (UK: Blackwell Publisher, Ltd., 1998), hlm. 21-29.

⁵⁶ Alister E. McGrath, *The Foundation of Dialogue...*, hlm.21-29.

persepsi baru terhadap setiap perkembangan sains. Tokoh-tokoh dunia yang senantiasa berpijak pada *Relasi Kosmik* seperti Ibn Sina (Avicenna) (980-1037), Nasr Al-Din al-Thusi (w. 500/1106), Imam Ghazali (1058-1111) Thomas Aquinas (1225-1274) Rene Descartes (1596-1649), Immanuel Kant (1724-1804), Albert Einstein dan lain-lainnya.

Seiring dengan perkembangan Sains—terutama sains Modern—terutama di Barat, pemahaman *Relasi Kosmik* mengalami ‘reduction’. Reduksi atas *Relasi Kosmik* terjadi, karena adanya kecenderungan masyarakat modern yang senantiasa menghadirkan bukti empiris, logis, dan rasional. *Relasi Kosmik*—yang sebagian proses pemahamannya harus melalui *spiritual experiences*—dalam beberapa hal tidak mampu menghadirkan bukti-bukti sebagaimana yang dilakukan dalam tradisi sains. Karena memang hanya alam semesta-lah yang mampu menghadirkan data-data empirisnya, maka lambat laun posisi Tuhan dan Manusia dalam Relasi Kosmik semakin terpisah dari kajian sains.

Adalah Ian Barbour penulis pertama sebuah buku yang membicarakan agamadan sains di abad modern secara lebih komprehensif, menegaskan bahwa *Relasi Kosmik* adalah sebuah keniscayaan. Secara implisit Relasi Kosmik tersebut terlukis dalam sebuah *statement-nya*, *God’s relation to nature and man’s relation to nature*.⁵⁷ Relasi yang diyakini sebagai *the given relationship*, sudah menjadi kewajaran untuk dipertahankan, karena pemertahanan atas Relasi tersebut akan menjadi salah satu bukti ketaatan pada Tuhan. Pemahaman terhadap *Relasi Kosmik* yang terus mengalami reduksi tersebut berpengaruh terhadap

⁵⁷ *Relasi Kosmik* tersebut, sejak zaman kuno sudah dikumandang oleh para filosof. Di abad Masehi terutama sejak abad 8-17, penjelasan Relasi Kosmik baik secara teologis, filosofis, maupun rasional dijelaskan oleh tokoh-tokoh yang tumbuh dalam tradisi *Abrahamic Religion*, seperti Al-Kindi (796-873), Al-Razi (863-925), Al-Farabi (870-950), Saadia Gaon (892-942), Ibn Sina (980-1073), Imam Al-Ghazali (1059-1111), Judah Halevi (1080-1140), Syuhrawardi al-Maqtul (w.1191), Ibn Rusyd (1126-1198), Moses Maimonides (1135-1204), Al-Jazari (1181-1206), Fakhr al-Din Razi (w. 1209), Al-Khazini (1115-1121), As-Sa’ati (1146-1184), Abdul Latif (1162-1231), Ibn Sa’ati (w. 1233), Ibn Arabi (w. 1240), Jalal al-Din Rumi (w. 1273), Thomas Aquinas (1225-1274), Kamaluddin al-Farisi (w. 1320), Mulla Shadra (w.1641), dan masih lagi tokoh lain yang secara serius memfokuskan kajiannya pada Relasi Kosmik tersebut.

pembentukan persepsi dalam memahami eksistensi manusia, apakah sebagai *the top of creation* atau sebagai *the center of creation*.

Thomas Aquinas (1225-1274) hadir sebagai figur ideal di zamannya memadukan pemahaman kesatuan Tuhan, alam semesta dan manusia. Kehadiran sains yang berhadapan dengan teologi tersebut diharmoniskan—bukan diseragamkan—satu sama lain, sehingga tidak ada pertentangan. Tuhan tidak bisa dipisahkan sama sekali dari manusia dan alam semesta, karena sesuai dengan ajaran Bible Tuhan sebagai *Father, Judge* dan *Saviour* yang yang perhatian terhadap persoalan penyelamatan manusia.⁵⁸ Tuhan juga sebagai pengatur alam semesta melalui hukum-hukum alam yang diciptakan-Nya,⁵⁹ sebagai *Prime Cause* sekaligus sebagai *the Supreme Good*. Nalar Aquinas dalam memahami *Relasi Kosmik* tersebut sangat bisa dipahami, apalagi cara pemahamannya dengan nalar redemption atau Messianicism. Pemahaman tersebut berimplikasi pada sikap dan persepsi atas eksistensi manusia. Manusia—demikian tulis Ian Barbour—sebagai *the center of the created order*⁶⁰ atau *the top of creation*.⁶¹ Alam semesta, tidak lain merupakan setting panggung bagi sandiwara Tuhan dan manusia. Dan proses sejarah dunia senantiasa dipahami dalam rangka mengikuti rencana ketuhanan (*divine plan*), yang mempunyai Epochs dalam kata istilah, *Creation, Covenant, Christ, Church, and Consummation*. Melalui pemahaman terhadap *Relasi Kosmik* tersebut, bisa dipastikan bahwa nilai manusia sangat berharga dan terhormat, terutama sebagai *the center of creation*.

Selanjutnya Galileo (1564-1642) memahami alam sebagai satu-satunya sumber pengetahuan ilmiah tetapi juga merupakan—sebagaimana dengan Scripture—sumber pengetahuan teologis, atau

⁵⁸ Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion ...*, (US of America: Harper Torchbooks, 1971), Cet. I, hlm. 21.

⁵⁹ Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion ...*, hlm. 21.

⁶⁰ Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion ...*, hlm. 22.

⁶¹ Bruno Guiderdoni, *Reading God's Signs...*, dalam W. Mark Richardson, ed., *Faith in Science: Scientist Search for Truth*, (London dan New York: Routledge, 2001), hlm. 78.

suatu jalan mengetahui Tuhan.⁶² Dalam hal ini Tuhan sebagai *First Cause*, selanjutnya dipahami bahwa setiap peristiwa secara detail tergantung dalam pengetahuan dan hukum Tuhan. Dan manusia dipahami sebagai *the Demoted Spectator*. Selanjutnya masa Isaac Newton (1642-1727) pemahaman Tuhan mulai mengalami reduksi atas pemaknaan *Relasi Kosmis*, yakni sebagai *Divine Clock-Maker*. Usai membuat alam semesta Tuhan menyingkir dan tidak mepedulikan ciptaan-Nya.

Seiring dengan perkembangan sains modern dan atau pengaruh Renaissance Eropa, upaya sebagian saintis untuk meninggalkan pemahaman Tuhan terlibat di dalam setiap proses alam semesta, semakin menguat. Pada abad 18 Tuhan, misalnya Tuhan disebut sebagai *a Debatable Hypothesis*. Filosof seperti David Hume dan Immanuel Kant, justru mendukung ide pemisahan Tuhan dengan alam semesta. Hume, dalam hal ini berusaha memisahkan wilayah *Scientific Empiricism* dengan *Religious Agnosticism*, sedangkan Kant semakin tegas memisahkan *Science* dan *Religion* dalam bidang-bidang yang terpisah. Lambat laun Tuhan hilang dalam kesadaran umat manusia, dan agama mulai pergi secara perlahan ke tempat-tempat yang lebih sempit, yakni gereja dan tempat ibadah lainnya. Eksistensi manusia dan nilainya semakin menipis.

Di abad 19 kaum agamawan semakin teruji tatkala Charles Darwin menggulirkan *evolutionary theory*, yang berlaku pada seluruh makhluk hidup termasuk manusia. Pada tahapan ini semakin lengkaplah persepsi ilmuwan terhadap diri manusia. Manusia tidak lebih dari sekedar *the top of creation*, yang mana dalam beberapa hal memiliki kesamaan dengan makhluk hidup lainnya.

Di akhir abad 20 *cloning* menandai semakin sibuknya para agamawan dalam menyelesaikan pekerjaan rumah yang tak kunjung selesai, dan bertentangan dengan doktrin agama. Mayoritas kaum agamawan berusaha memberikan argumentasi atas penolakannya, jika

⁶² Ian G. Barbour, *Issues in Science and Religion ...*, hlm. 30.

cloning diterapkan pada species manusia. Karena hal tersebut disamping sebagai penghancuran spesies generasi manusia, juga merusak *pranata sosial* yang dibangun oleh kaum agamawan sebelumnya.

Sejak lahirnya Renaissance di Barat para saintis mulai meninggalkan ide teleology, mereka disibukkan dengan penemuan-penemuan ilmiahnya, serta tidak mempedulikan apa yang mereka rasakan. Kecenderungan ini terus berlanjut dalam waktu yang cukup lama. Menurut Haidar Bagir—mengutip pendapat Theodore Roszak—bahwa sains mendominasi budaya masyarakat negara-negara maju dengan satu mode kesadaran (*consciousness*), yaitu kesadaran obyektif (ilmiah). Ia menyatakan adanya “penindasan oleh dominasi mitos kesadaran obyektif.”⁶³ Masyarakat dunia terjajah oleh apa yang disebut dengan sains, obyektifitas, rasionalitas, serta data-data empiris yang semakin hari semakin membingungkan. Dalam kerangka obyektifitas, ilmiah dan rasional kemerdekaan manusia untuk menyadari dirinya sendiri terpasung, mereka jauh dari lingkungan dan jauh pula dari kebahagiaan yang mereka rindukan. Padahal—demikian tegas Seyyed Hosein Nasr—proses yang ditimbulkan oleh perlawanan pada masa Renaissance ini mula-mula sebagai gerakan untuk mencapai pembebasan; namun proses tersebut kini telah tiba di tepi jurang bahaya yang membuktikan bahwa apa yang dihasilkan oleh masa Renaissance hanyalah kebebasan untuk melenyapkan kemungkinan memperoleh kebebasan hakiki yang terbuka bagi manusia, yaitu kemerdekaan ruhani.⁶⁴ Kebebasan yang tampak, tak lain adalah kebebasan nafsu belaka.⁶⁵ Pada gilirannya modernisme harus mengakui kegagalannya, dunia semakin sempit dan semu, karena yang nyata dalam dunia modern adalah yang empiris, rasional, dan selain itu—termasuk agama—adalah mitos,

⁶³ Haidar Bagir, *Filsafat-Sains Islami: Kenyataan atau Khayalan* (Sebuah pengantar), dalam Mehdi Gulshani, *Filsafat-Sains Menurut Al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1998), hlm.13. Lihat pula Seyyed Hosein Nasr, *Tasawuf: Dulu dan Sekarang*, ..., hlm. 254.

⁶⁴ Seyyed Hosein Nasr, *Tasawuf: Dulu dan Sekarang* ..., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 257.

⁶⁵ Seyyed Hosein Nasr, *Tasawuf: Dulu dan Sekarang* ..., hlm. 257.

obsesi, atau khayalan belaka⁶⁶ yang tidak mampu memberi jawaban atas pertanyaan kemanusiaan maupun pengalaman hidup.

Ternyata format kebahagiaan yang disusun oleh sains modern mengalami kegagalan mewujudkan manusia seutuhnya. Bahkan manusia merasa *teralinasi (alienated)* oleh dirinya sendiri dan lingkungannya. Padahal pada saat itu sains dan teknologi sudah menjadi tujuan bahkan diklaim sebagai *savior*⁶⁷ yang diharapkan mampu membimbing pada kebahagiaan abadi lahir dan batin. Sebaliknya sains semakin menjauhkan diri mereka dari dirinya sendiri. Pada zaman itu—demikian kesaksian Victor E. Frankl—manusia tak lain daripada suatu mekanisme biokimia pelik yang dimotori oleh suatu sistem pembakaran yang memberi tenaga kepada komputer-komputer dengan fasilitas-fasilitas penyimpanan yang luar biasa guna memelihara informasi bersandi.⁶⁸

Penjajahan sains modern terus berlanjut dalam berbagai aspeknya dan pemisahan Tuhan ternyata tidak hanya bermuara dan berhenti pada sains saja, tetapi telah merambah pada wilayah pendidikan. Dalam dunia pendidikan menurut pengamatan Bruno Guiderdoni (saintis abad 21) telah menjauhkan secara sempurna dari ide ke-Tuhanan. Akibatnya generasi muda tidak memiliki kata-kata untuk mengungkapkan apa yang mereka rasakan.⁶⁹ Hanya melalui dan kembali pada agamalah Tuhan bisa diajarkan, demikian solusi yang ditawarkan Bruno.⁷⁰ Inilah gambaran manusia modern yang terjajah oleh sains. Mereka diperlakukan sebagai benda material yang bisa dipindah-gerakkan. Terhadap realitas obyektif sains modern yang gagal tersebut Edward Goldsmith—demikian kutip Haidar—mengatakan bahwa sains modern tidak lebih dari pada kumpulan dari setengah-kebenaran yang bermuara pada kehancuran dunia baik fisik maupun non fisik.⁷¹

⁶⁶ Haidar Bagir, *Filsafat-Sains Islami ...*, hlm. 14.

⁶⁷ Alister E. MacGrath, *The Foundation of Dialogue ...*, hlm. 28.

⁶⁸ E.F. Schumacher, *Keluar Dari Kemelut*, Jakarta: LP3ES, 1988, Cet. III, hlm. 5.

⁶⁹ Bruno Guiderdoni, *Reading God's Signs...*, hlm. 71.

⁷⁰ Bruno Guiderdoni, *Reading God's Signs...*, hlm. 71.

⁷¹ Haidar Bagir, *Filsafat-Sains Islami...*, hlm. 20.

Pada suasana seperti ini, gejala-gejala insani—dengan demikian tulis E.F. Schumacher—diubah menjadi gejala-gejala sampingan (*epiphenomena*) belaka.⁷² Lantas dimanakah posisi Tuhan yang menemani kemanusiaan manusia? Paling tidak untuk zaman itu, Tuhan tidak bisa dibuktikan secara ilmiah, itu jawaban yang relatif lebih tepat. Bahkan Karl Marx (1818-1881), dengan lantangnya memproklamirkan agama—yang diyakini sebagai jalan menuju Tuhan—*religion is pure illusion*,⁷³ dengan ringan pula ia mengatakan agama sebagai candu masyarakat. Semakin jauhlah masyarakat dari dirinya dan semakin jauh pula mereka dari kesadarannya untuk menyadari kehadiran Tuhan.

Seiring Sejalan

Pertengahan abad 20 hingga awal abad 21 ini terkesan ada keletihan di kalangan para ilmuwan, kini mereka mulai merindukan Tuhan. *Process dehumanization* atas nama sains membuat mereka merasa tidak puas dan terasing oleh diri mereka sendiri dan lingkungan. Bahkan ada kecenderungan mereka tidak mengerti mengapa semuanya terjadi. Kini kerinduan pada Tuhan, kembali mewarnai seluruh aspek kehidupan umat manusia. Bahkan Tuhan diyakini terlibat secara aktif dalam setiap proses alam dan interaksi manusia sesama manusia lainnya. Kajian-kajian agama—terutama yang menawarkan spiritualitas, mistik atau kebatinan—mulai dilirik yang diharapkan dapat menemani keterasingan mereka yang terlalu percaya dengan pelayanan modern. Bahkan agama diyakini mampu mengantarkan mereka ke dalam wilayah yang lebih menjanjikan dibanding harus memper—Tuhan—kan sains dan teknologi modern. Mereka ingin kembali pada konsep bahwa manusia sebagai *the center of creation*, yang bebas, merdeka, dan bisa menentukan nasibnya sendiri tanpa terikat oleh aturan-aturan mekanik.

Upaya rujuk saintis abad 21 dengan Tuhan dalam kehidupan

⁷² E.F. Schumacher, *Keluar Dari Kemelut...*, hlm. 6.

⁷³ Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, New York—Oxford: Oxford University Press, 1996, hlm. 138.

mereka merupakan jalan baru menuju kemerdekaan dari penjajahan imperialisme ilmiah. Kesadaran penuh atas sains yang dapat mengantarkan manusia pada pengetahuan Tuhan—bukan dalam simbol-simbol, identitas, atau sifat-sifat Tuhan, tetapi lebih dari itu—akan semakin mengerti pekerjaan Tuhan dan Absolutenya Tuhan itu sendiri. Hal itu sebagaimana diakui oleh Albert Einstein yang dikutip oleh Mehdi Golshani, “*I want to know how God created this world. I am not interested in this or phenomenon, in the spectrum of this or that element, I want to know His thought, the rest are details.*”⁷⁴ Berangkat dari pernyataan Albert Einstein pula, sudah sewajarnya ilmuwan yang *religious* atau agamawan yang *scientist* merujuk kembali pada teks-teks suci dan realitas alam yang tergelar ini secara komprehensif. Karena menjunjung tinggi ajaran agama dengan menafikan perkembangan sains dan teknologi, adalah mustahil. Kedua bidang kaji tersebut akan terus ada dalam sejarah dan kesadaran masyarakat. Implikasi dari harmonisasi sains dan agama paling tidak—meminjam istilah yang dikembangkan oleh ICMI—mampu meningkatkan Iman (*faith*) dan akal (*intellect*). Atau dengan istilah yang lebih kekinian cerdas secara spiritual (*SQ: Spiritual Intelligence*) dan cerdas secara intelektual (*Intelligence Quotient*). Secara jujur Mehdi Golshani mengakui bahwa karya ilmiah merupakan salah satu bentuk peribadatan, “*I see scientific work as one type of worship, alongside others.*”⁷⁵

Bersama sains dan agama hidup terasa punya makna dan terus berkecenderungan untuk mencari makna (*the will to meaning*) bukan hidup untuk berkuasa (*the will to power*) sebagaimana yang pernah diperkenalkan oleh Friedrich Nietzsche (1844-1900). Karena manusia lahir, hidup dan mati dan selalu mencari makna, baik untuk awal maupun akhir hidupnya serta masa antara keduanya.⁷⁶ Melalui agama dan sains

⁷⁴ Mehdi Golshani, *How to Make Sense of 'Islamic Science'?*, AJSS, 17: 3, hlm.1-21.

⁷⁵ Mehdi Golshani, *The Ladder to God...*, dalam W. Mark Richardson ed., *Faith in Science: Scientists Search for Truth*, (New York dan London: Routledge, 2001), hlm. 121.

⁷⁶ Seyyed Husein Nasr, *Tasawuf: Dulu Dan Sekarang*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hlm. 256.

manusia semakin dimanusiakan, dipahami dan memahami kebutuhan— meminjam istilah psikologi modern—*Emotional Intelligence* (EQ), *Spiritual Intelligence* (SQ) maupun *Intelligence Quotient* (IQ)-nya. Bukankah itu semua yang sebenarnya dicari oleh manusia, yakni damai, *peace*, *peacefulness*, islam, santi, shalom. Jika sains menunjukkan akal Tuhan, demikian tulis Keith Ward, maka agama menunjukkan hati Tuhan.⁷⁷ Absulitisme mewujudkan agama dan sains bisa seiring sejalan sudah disinyalir oleh Albert Einstein—sebagaimana dikutip oleh Harun Yahya, “Saya tidak bisa membayangkan ada ilmuwan sejati tanpa keimanan mendalam seperti itu. Ibarat ilmu pengetahuan tanpa agama akan pincang.”⁷⁸

Penutup

Meskipun perkembangan sains dan agama mengalami konflik yang berkepanjangan, seharusnya tidak membuat keduanya tidak saling memusuhi. Mempertemukan keduanya dalam fungsi, dan saling kontrol merupakan peluang yang layak untuk segera diisi oleh semua pihak sebagai upaya untuk mewujudkan peningkatan makna dan nilai kemanusiaan manusia. Bila sebelum pada masa abad pertengahan sains dan agama bisa seiring sejalan, tentu ada factor ‘X’ yang dilupakan oleh para penerusnya, setidaknya mereka tidak menganggapnya penting.

Perkembangan modern yang diawali dengan Renaissance, tidak selama harus menjadi zaman gelapnya agama atas perlakuan sains, tetapi harus pula dijadikan dasar bangunan sebagai pijakan untuk membangun manusia lebih terhormat secara fisik maupun non fisik. Perbedaan *scientific worldview* dengan *religious worldview* bukanlah modal untuk saling memisahkan satu sama lain, sebaliknya menjadi modal untuk mempertemukan keduanya dalam perbedaan yang saling melengkapi dan menyempurnakan. Seperti yang telah dicontohkan ajaran *Yin Yang*, serta ajaran para sufi yang memadukan antara perbedaan

⁷⁷ Keith Ward, *Dan Tuhan Tidak Bermain Dadu: Argumen bagi Keterciptaan Alam Semesta*, (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 220.

⁷⁸ Harun Yahya, *Keruntuhan Teori Evolusi*, (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 1.

dan pertentangan menjadi sesuatu yang harmonis dan seimbang. Dari perpaduan yang berbeda sama sekali inilah akan didapatkan pengetahuan yang sejati. Menurut Kenneth R. Miller, pengetahuan sejati hanya datang dari iman dan pertimbangan yang sehat—*true knowledge comes only from a combination of faith and reason*.⁷⁹ Dan sains—demikian tegas Kenneth sebagai penganut Kristen yang taat—seluruh akibat yang ditimbulkannya diperkaya dan dibentuk oleh nilai-nilai agama dan prinsip-prinsip keimanan.⁸⁰ *Wallahu a'lam bi muradibi*.

Daftar Bacaan

- Bagir, Haidar. *Filsafat-Sains Islami: Kenyataan atau Khayalan* (Sebuah pengantar). dalam Mehdi Gulshani. *Filsafat-Sains Menurut Al-Qur'an*. Bandung: Mizan.1998.
- Barbour, Ian G. *Issues in Science and Religion*. US of America: Harper Torchbooks. 1971. Cet. I.
- Golshani, Mehd., *How to Make Sense of 'Islamic Science'?*. AJSS, 17: 3.
- Golshani, Mehdi. *The Ladder to God*. dalam W. Mark Richardson ed. *Faith in Science: Scientists Search for Truth*. New York dan London: Routledge. 2001.
- Guideroni, Bruno. *Reading God's Signs*. dalam W. Mark Richardson, ed. *Faith in Science: Scientist Search for Truth*. London dan New York: Routledge. 2001.
- McGrath, Alister E. *The Foundation of Dialogue in Science and Religion*. UK: Blackwell Publisher, Ltd. 1998.

⁷⁹ Kenneth R. Miller, *Finding Darwin's God: A Scientist's Search for Common Ground Between God and Evolution*, (New York: Cliff Street Books, 1999), hlm. 267.

⁸⁰ Kenneth R. Miller, *Finding Darwin's God...*, hlm.268.

PEIRCE, SEMIOTIKA, DAN STUDI ISLAM

A. Pendahuluan

Tidak banyak kalangan terpelajar mengenal secara lebih akrab – apalagi mempelajari – ilmu tanda, *semiotika*. Karena memang dibandingkan dengan ilmu-ilmu yang lainnya, *semiotika* terlahir lebih kemudian. Kata *semiotika* berasal dari kata Yunani *semeon* adalah cabang ilmu yang berurusan dengan pengkajian tanda dan segala sesuatu yang berhubungan dengan tanda, seperti sistem tanda dan proses yang berlaku bagi penggunaan tanda. Istilah semiotika mempunyai makna yang sama persis dengan semiologi. Perbedaan keduanya adalah pada tokoh pengguna pertama dari istilah-istilah tersebut. Istilah semiotika dipopulerkan oleh Charles Sanders Peirce dan para pendukungnya. Sedangkan istilah semiologi dipopulerkan oleh Ferdinand de Saussure (1857-1913) dan para pendukungnya. Namun demikian dari kedua istilah tersebut, semiotika lebih sering dipergunakan oleh para ahli. Semiotika adalah sebuah cabang keilmuan yang memperlihatkan pengaruh semakin penting sejak empat dekade yang lalu, tidak saja sebagai “metode kajian” (*decoding*), akan tetapi juga sebagai “metode penciptaan” (*encoding*).⁸¹

⁸¹ Yasraf Amir Piliang, *Semiotika Sebagai Metode Penelitian Desain*, dalam dalam Tommy Christomy dan Untung Yuwono (ed.), *Semiotika Budaya* (Depok: Pusat Penelitian

Semiotika menganggap bahwa fenomena sosial/masyarakat dan kebudayaan itu merupakan tanda-tanda. Semiotika ini mempelajari sistem-sistem, aturan-aturan, dan konvensi-konvensi yang memungkinkan tanda-tanda tersebut mempunyai arti.⁸² Semiotika telah berkembang menjadi sebuah “*model*” atau “*paradigma*” bagi bidang-bidang keilmuan yang sangat luas, yang menciptakan cabang-cabang semiotika khusus. Di antara semiotika khusus tersebut adalah semiotika binatang (*zoo semitics*), semiotika kedokteran (*medical semiotics*), semiotika arsitektur, semiotika seni, semiotika feshion, semiotika film, semiotika sastra, semiotika televisi, dan termasuk semiotika desain.⁸³

Di antara tokoh yang mempopulerkan semiotika tersebut adalah Ferdinand de Saussure (1857-1913), Charles Sanders Peirce, Roland Barthes (1915-1980), Jacques Derrida (1930-), Emile Benveniste (?), Umberto Eco (1929-), Julia Kristeva (1950-). Masing-masing tokoh mempunyai kekhasan dalam berteori. Dalam kesempatan ini, hanya salah satu saja yang akan dikupas, yaitu Charles Sander Peirce.

Pilihan tersebut penulis lakukan dengan beberapa alasan, yaitu: *pertama*, Pierce bukan semata menekuni bahasa (linguistik) sebagaimana kebanyakan para semiolog lainnya; *kedua*, karena alasan yang pertama inilah memungkinkan bagi para ahli lain (yang tidak berangkat dari disiplin bahasa) bisa mengikuti alur berpikir Peirce; *ketiga*, bertolak dari pemikiran Peirce – sebagaimana dilakukan Umberto Eco – mendorong penelitian *semiotika* dalam berbagai bidang, seperti: seni lukis, arsitektur, unsur kemasyarakatan, dan juga sastra⁸⁴ sangat mungkin pada persoalan fenomena keagamaan; *keempat*, adanya faktor-faktor khusus, seperti: historis, geografis, metodologis dan kepribadian yang menyertai Peirce.⁸⁵

Kemasyarakatan dan Budaya, Direktorat Riset dan Pengabdian Masyarakat Universitas Indonesia, 2004), *hlm.* 87.

⁸² Rachmat Djoko Pradopo, *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), cet., ke-3, *hlm.* 118.

⁸³ Piliang, *Semiotika Sebagai Metode...*, *hlm.* 87-88.

⁸⁴ Aar van Zoet, *Semiotika: Tentang Tanda, Cara Kerjanya dan Apa yang Kita Lakukan Dengannya*, terj. Ani Soekowati (Jakarta: Yayasan Sumber Agung, 1993), edisi I, *hlm.* 5.

⁸⁵ Aar van Zoet, *Semiotika: Tentang Tanda...*, *hlm.* 6.

B. Kehidupan Peirce dan Karyanya

Nama lengkapnya Charles Sanders Peirce (1839-1914). Lahir di Cambridge, Massachusetts, putra kedua dari Benjamin Peirce, seorang professor matematika dan astronomi di Universitas Harvard.⁸⁶ Ia mengalami pertumbuhan yang cepat (*precocity*), yang sangat tertarik pada semua jenis teka-teki, dan ketika masih remaja ia sudah membuat laboratorium sendiri. Pada usia 13 tahun ia menguasai *Elements of Logics* karya Archbishop Whately. Buku tersebut memberi pengaruh yang sangat besar pada dirinya.⁸⁷ Selain menerima pelajaran matematika dari sang ayah, Peirce juga diberi beragam persoalan, kasus-kasus atau daftar individu, ia dituntut untuk menemukan prinsip-prinsip yang mendasar (*underlying principles*) melalui usahanya sendiri.⁸⁸ Dalam persoalan game dan teka-teki Peirce dan ayahnya bekerja sama. Permainan ini terkadang sampai akhir sore hingga matahari terbit.

Peirce tiba di Harvard College, masuk tahun 1855 dan tamat tahun 1859. Ia menerima gelar M.A. tahun 1862, dan tahun 1863 gelar B.Sc. dalam bidang *kimia, summa cum laude*. Tahun 1861 Peirce bergabung dengan United States Coast and Geodetic Survey, sebuah asosiasi yang terdaftar hingga 30 tahun kemudian. Selama periode tersebut, di antaranya Peirce melakukan berbagai eksperimen pendulum, menemukan tipe-tipe pendulum yang kini dipertontonkan di Lembaga Smithsonian. Ia bertindak sebagai sebuah komputer untuk *American Ephemeris and Nautical Almanac*, dan menghadiri berbagai konferensi ilmiah internasional.

Ia dikenal luas sebagai salah satu tokoh besar dalam sejarah semiotika dan sebagai pendiri *'the modern theory of signs*, teori modern tentang tanda.⁸⁹ Ia ahli dalam banyak bidang pengetahuan. Ia menekuni

⁸⁶ Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc, 1981), hlm. 17.

⁸⁷ Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic...*, hlm. 17-18.

⁸⁸ Milton K. Munitz, *Contemporary Analytic...*, hlm. 17-18.

⁸⁹ Winfried Nöth, *Handbook of Semiotic* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1990), edisi I, hlm. 39.

ilmu pasti dan alam, kimia, astronomi, linguistik, psikologi dan agama.⁹⁰ Sayangnya keahliannya ini tidak diketahui – semasa hidupnya – oleh kawan-kawan sejawatnya.⁹¹ Bagi kawan-kawan sejawatnya ia terlalu original, mereka tidak mempedulikannya dan membiarkannya dalam kesusahan.⁹² Ia ‘ditemukan’ kembali terutama oleh kalangan *Chicago School* di Amerika.⁹³ Saat ini ia dinyatakan sebagai filosof terbesar Amerika.⁹⁴

Sebagai seorang filosof ia berpandangan bahwa filsafat juga harus dipelajari sebagai ilmu. Filsafatnya ini disebut dengan pragmatisme. Peirce tidak melihat filsafat sebagai metafisika, ajaran, atau *Weltanschauung*, tetapi sebagai metode – metode untuk mengubah keraguan menjadi kepercayaan (*belief*).⁹⁵

Untuk mencukupi kebutuhan hidupnya, Peirce menulis dalam banyak hal, yang konon, antara satu tulisan dengan tulisan yang lain tidak saling berhubungan. Dalam berkarya, Peirce luar biasa banyak, namun tidak pernah utuh dan selesai; fragmentaris, tumpang tindih, banyak pengulangan, dan dipenuhi kalimat-kalimat majemuk yang tidak jarang semakin dirumitkan oleh pemakaian perangkat terminology baru, neologisme, yang diciptakannya sendiri.⁹⁶ Ia banyak menulis, tetapi kebanyakan tulisannya bersifat pendahuluan, sketsa, dan sebagian besar tidak diterbitkan sampai sesudah wafatnya.⁹⁷ Namun demikian satu-satunya karya yang diterbitkan selama ia hidup adalah *Photometric Researches* (1878).⁹⁸ Pada tahun 1931-1935 Charles Hartshorne dan Paul

⁹⁰ Zoet, *Semiotika...*, hlm. 9.

⁹¹ Nöth, *Handbook of Semiotic...*, hlm. 39.

⁹² Zoet, *Semiotika...*, hlm. 8.

⁹³ Tommy Christomy, ‘Peircean dan Kajian Budaya’ dalam Tommy Christomy dan Untung Yuwono (ed.)..., hlm.110.

⁹⁴ Nöth, *Handbook of Semiotic...*, hlm. 39.

⁹⁵ Zoet, *Semiotika...*, hlm. 9.

⁹⁶ Kris Budiman, *Ikonicitas: Semiotika Satra dan Seni Visual* (Yogyakarta: BukuBaik, 2005), cet., ke-1, hlm. 34.

⁹⁷ Zoet, *Semiotika...*, hlm. 8. Di antara karya yang pernah ditulisnya berkaitan dengan metafisika, fenomenologi, dan teori kategorie. Ia juga menulis tentang Egyptology, penelitian fisik, ekonomi, ekonomi politik, agama, kriminologi, dan sejarah sains. Lihat juga: Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy...*, hlm. 19.

⁹⁸ Munitz, *Contemporary Analytic Philosophy...*, hlm. 19. Buku yang diterbitkannya ini berisi hasil observasi astronominya yang dibuat antara tahun 1869-1872, selama ia menjadi asisten

Weis menerbitkan enam jilid pertama *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*.⁹⁹ Pada tahun 1957-1958 terbit jilid 7 dan 8 melalui tangan Arthur W. Burks, dan jilid yang terakhir berisi bibliografi tulisan Peirce.¹⁰⁰ Selain karya anumertanya, sebagai tambahan, Peirce melakukan karya *seminal (seminal work)* dalam teori tanda (*semiotika*), teori probabilitas, teori induksi dan metodologi ilmiah, dan dalam bidang yang umum tentang fondasi matematika.

C. Pemikiran Peirce

Dalam sejarah *semiotika* modern, Peirce adalah tokoh utama dari cabang filsafat *semiotika*, yang dikembangkan pertama kali secara bebas dari cabang linguistik yang diwakili oleh tradisi Saussurean dan Hjelmslevian. Sebaliknya pada cabang linguistik ini, *semiotika* Peirce bertujuan pada epistemologi bahkan pada universalitas metafisika. Menurut Peirce *semiotika* adalah suatu tindakan, pengaruh atau kerja sama tiga subyek, yaitu: tanda (*sign, representamen*), obyek, dan interpretasi. Subyek dalam hal ini bukanlah manusia, melainkan tiga entitas *semiotika* yang bersifat abstrak, yang tidak dipengaruhi secara konkret.

Sebagai filosof, tulisan-tulisannya, yang terdiri dari ribuan makalah itu, mungkin hanya tiga persoalan penting yang dapat didiskusikan di sini, yaitu: pandangan pansemiotika Peirce pada semesta, sistem kategorie, dan pembagian pada tanda (*signs*).

1. Pandangan pansemiotika Peirce pada semesta

Dalam hal ini titik pijak teori Peirce tentang tanda (*sign*) adalah aksioma yang menyatakan bahwa secara esensial kognitif, pemikiran, bahkan manusia merupakan *semiotika*. Secara tegas Peirce menyatakan bahwa manusia bukan hanya menggunakan tanda-tanda (*signs*) tetapi dia sendiri adalah sebuah tanda.¹⁰¹ Sebagai sebuah tanda, suatu

di Harvard College Observatory.

⁹⁹ Zoet, *Semiotika...*, hlm. 8.

¹⁰⁰ Zoet, *Semiotika...*, hlm. 8.

¹⁰¹ Karl-Otto Apel, *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*, trans. John Michael

pemikiran merujuk kepada pemikiran-pemikiran lain dan kepada obyek-obyek dunia ini, sehingga “*all which is reflected upon has (a) past.*” Peirce bahkan lebih jauh menyimpulkan bahwa ‘Kenyataan bahwa setiap pemikiran sebagai sebuah tanda, dihubungkan dengan kenyataan bahwa kehidupan sebagai deretan pemikiran, membuktikan bahwa manusia adalah sebuah tanda.¹⁰² Peirce tidak ingin membuat perbedaan antara isi kenyataan, materi atau ide; setiap orang yang membedakannya secara gampang disebutnya nominalis.¹⁰³ Selanjutnya, interpretasi semiotika atas manusia dan kognisi tersebut mempunyai suatu dimensi kini, masa lalu dan esok, hal itu seperti pernyataannya berikut ini:

A man denotes whatever is the object of his attention at the moment; he connotes whatever he knows or feels of this object; and is the incarnation of this form or intelligible species; his interpretant is the future memory of this cognition, his future self, or another person he address, or a sentence he writes, or a child he gets.¹⁰⁴

Artinya:

Seorang manusia menunjukkan apapun sebagai obyek atas perhatiannya pada saat itu; ia mengandung arti apapun yang dia tahu atau rasakan atas obyek ini; dan sebagai inkarnasi atas bentuk ini atau spesies yang dipahami; dan interpretant adalah memori masa depan atas kognisi ini, masa depan dirinya, atau pribadi yang lainnya yang dia tuju, atau sebuah kalimat yang dia tulis, atau seorang anak yang diperoleh.

Peirce mempertahankan pandangan pansemiotika atas semesta ini. Dalam pandangannya, tanda-tanda bukanlah sebuah kelas dari fenomena disamping obyek-obyek non-semiotik lain: Seluruh semesta ini terselubungi dengan tanda-tanda, jika ia tidak tersusun secara eksklusif atas tanda-tanda.”¹⁰⁵ Menurut penafsiran Peirce, semiotika menghasilkan sebuah ilmu universal sebagaimana tulisan Peirce yang

Krois (Amherst: University of Massachusetts Press, 1981), hlm. xxii.

¹⁰² Nöth, *Handbook of Semiotic...*, hlm. 41.

¹⁰³ Zoet, *Semiotika...*, hlm. 9.

¹⁰⁴ Nöth, *Handbook of Semiotic...*, hlm. 41.

¹⁰⁵ Nöth, *Handbook of Semiotic...*, hlm. 41..

ditujukan pada Lady Welby pada 23 Desember 1908,

*“It has never been in my power to study anything – mathematics, ethics, metaphysics, gravitation, thermodynamics, optics, chemistry, comparative anatomy, astronomy, psychology, phonetics, economics, the history of science, whist, men and women, wine, metrology, except as a study of semiotics.”*¹⁰⁶

2. Sistem Kategori

Suatu fondasi filosofis esensial dari semiotika Peirce adalah sistem kategorinya. Dalam kaitannya dengan kategorie ontologism, Peirce membangun suatu fenomena yang didasarkan hanya pada tiga kategoris yang disebutnya dengan *firstness*, *secondness*, dan *thirdness*.¹⁰⁷ Ketiga kategoris tersebut adalah:

Firstness (ke-pertama-an) ditunjukkan sebagai pengertian ‘sifat’, ‘perasaan’, ‘watak’, kemungkinan, semacam ‘esensi’. *Firstness* adalah keberadaan seperti apa adanya tanpa menunjuk ke sesuatu yang lain, keberadaan dari kemungkinan, yang potensial.

Secondness (ke-dua-an) ditunjukkan sebagai pengertian seperti ‘konfrontasi dengan kenyataan yang keras’, ‘benturan pada dunia luar’, ‘apa yang terjadi.’ *Secondness* adalah keberadaan seperti apa adanya, dalam hubungannya dengan *second* yang lain, tetapi tanpa adanya *third* – keberadaan dari apa yang ada.

Thirdness (ke-tiga-an) ditunjukkan sebagai ‘aturan’, ‘hukum’ (law), ‘kebiasaan’, ‘unsur umum dalam pengertian kita’. *Thirdness* adalah keberadaan yang terjadi jika *second* berhubungan dengan *third*. Jadi, keberadaan pada apa yang berlaku umum.

Tiga kategorie tersebut di atas merupakan kategorie mediasi, kebiasaan, memori, kontinuitas, sintesis, komunikasi (*semiosis*), representasi, dan tanda-tanda.

Menurut Peirce tugas seorang ahli logika – seperti dirinya yang

¹⁰⁶ Nöth, *Handbook of Semiotic...*, hlm. 41.

¹⁰⁷ Nöth, *Handbook of Semiotic...*, hlm. 41, lihat juga Zoet, *Semiotika*, hlm. 9-10. Lihat juga penjelasan yang lebih luas pada Snadra B. Rosenthal, *Charles S. Peirce’s: Pragmatic Pluralism* (Loyola University, New Orleans: State University of New York Press, 1994), hlm. 98-128.

juga seorang filosof – adalah memahami bagaimana manusia bernalar. Untuk dapat mencapainya, logika jangan sampai membatasi bidang perhatiannya, tetapi seakan-akan harus melewati semua batas yang ada.¹⁰⁸ Karena menurutnya logika mengakar pada sesuatu yang menyangkut masyarakat. Peirce berkeyakinan bahwa manusia berpikir dalam tanda. ‘Semiotika’ baginya, sinonim dengan ‘logika’.¹⁰⁹ Namun demikian, semua tanda itu hanya berarti apabila ia berfungsi esensial sebagai tanda, secara efisien. Tampaknya bagi Peirce fungsi esensial sebuah tanda adalah membuat sesuatu efisien, baik dalam komunikasi kita dengan orang lain, maupun dalam pemikiran dan pemahaman kita tentang dunia.¹¹⁰ Menurut Peirce semua itu kita lakukan dengan menetapkan apa yang kita percayai. Karena kita mempercayai segala sesuatu, tetapi seringkali kita sangat tidak menyadarinya. Dengan perangkat semiotika, kita jadi menyadari apa yang kita dan orang lain percayai, tentang apa yang sebagian ‘kebiasan dalam kepercayaan’ mendasari pemikiran dan perilaku manusia.

3. Pembagian tanda

Sebagai sebuah fenomena dari *ke-tiga-an*, tanda berpartisipasi dalam tiga kategorie tersebut, yang terbagi dalam tiga bagian: *representamen (sign)*, *object*, dan *interpretant*. Bagi Peirce *representamen* adalah istilah untuk obyek yang bisa diamati yang berfungsi sebagai tanda.¹¹¹ Peirce juga melukiskannya sebagai “suatu sarana yang menyampaikan ke dalam pikiran sesuatu dari luar,” sebagai tanda di dalamnya “sifat materialnya” atau “sebagaimana dalam dirinya sendiri.”

Menurut Peire, tanda (*representamen*) merupakan sesuatu yang dapat mewakili yang lain, yang disebut dengan obyek (*denotatum*). Mengacu berarti mewakili atau menggantikan. Tanda baru dapat berfungsi bila diinterpretasikan dalam benak penerima tanda melalui *interpretant*.

¹⁰⁸ Zoet, *Semiotika...*, hlm. 10.

¹⁰⁹ Zoet, *Semiotika...*, hlm. 10.

¹¹⁰ Zoet, *Semiotika...*, hlm. 11.

¹¹¹ Nöth, *Handbook of Semiotic...*, hlm. 42. Bagi ahli semiotika lain, menunjuk korelasi atas tanda ini sebagai simbol (Ogden dan Richards), sarana tanda, *sign vehicle* (Morris), *signifier* (Saussure), atau ungkapan, *expression* (Hjelmslev).

Interpretant adalah pemahaman makna yang muncul dalam diri penerima tanda. Artinya, tanda baru dapat berfungsi sebagai tanda bila dapat ditangkap dan pemahaman terjadi berkat *ground*.¹¹² *Ground* adalah pengetahuan tentang sistem tanda dalam suatu masyarakat. Hubungan ketiga unsur yang dikemukakan Peirce terkenal dengan nama *segitiga semiotika*.

Selanjutnya tanda dalam hubungan dengan acuannya dibedakan menjadi tanda yang dikenal dengan ikon, indeks, dan simbol. Ikon adalah tanda yang antara tanda dengan acuannya ada hubungan kemiripan¹¹³ dan biasa disebut metafora. Contoh ikon: potret, lukisan alam. Bila terdapat hubungan kedekatan eksistensi, tanda demikian disebut indeks.¹¹⁴ Tanda seperti itu disebut *metonimi*. Contoh indeks: tanda panah petunjuk arah bahwa di sekitar tempat tersebut terdapat tempat tertentu; langit berawan tanda hari akan hujan; kerumunan orang dengan raut muka penuh kecemasan, pertanda adanya peristiwa yang mengejutkan dan memprihatinkan. Simbol adalah tanda yang diakui keberadaannya berdasarkan hukum konvensi.¹¹⁵ Contoh simbol: bahasa tulisan.

Ikon, indeks, dan simbol merupakan perangkat hubungan antara dasar (bentuk), obyek (*referent*), dan konsep (*interpretan* atau *reference*). Bentuk biasanya menimbulkan persepsi dan setelah dihubungkan dengan obyek akan menimbulkan *interpretan*.

Rangkain pemahaman akan berkembang terus seiring dengan rangkaian *semiosis*¹¹⁶ yang tidak kunjung berakhir. Selanjutnya terjadi

¹¹² Kaja Silverman, *The Subject Semiotics* (New York, Oxford: Oxford University Press, tth), hlm. 14.

¹¹³ Kaja Silverman, *The Subject Semiotics...*, hlm. 19.

¹¹⁴ Kaja Silverman, *The Subject Semiotics...*, hlm. 19.

¹¹⁵ Kaja Silverman, *The Subject Semiotics...*, hlm. 20.

¹¹⁶ Semiosis adalah lawan dari mimesis. Dalam membaca sebuah puisi atau figur verbal apapun, seorang interpreter akan menemukan bahwa pembacaan yang bersifat 'harfiah' atau *mimetik* tidak akan memadai. Sebaliknya, proses pembacaan figuratif, *semiosis*, melibatkan suatu tilikan ke arah tilikan struktur paradigmatis yang mengelilingi kata-kata dan struktur intertekstual yang mengelilingi suatu teks puitik. Bagi Roland Barthes semiosis sinonim dengan signifikansi. Lihat Kris Budiman, *Kosa Semiotika* (Yogyakarta: LKiS, 1999), hlm. 107.

tingkatan rangkaian *semiosis*. Interpretan pada rangkaian semiosis lapisan pertama, akan menjadi dasar untuk mengacu pada obyek baru dan dari sini terjadi rangkaian *semiosis* lapisan kedua. Jadi apa yang berstatus sebagai tanda pada lapisan pertama berfungsi sebagai penanda pada lapisan kedua, dan seterusnya.

D. Peirce dan Studi Islam

Selama ini semiotika lebih banyak menjadi pisau analisa perkembangan dunia desain, dunia *fashion*, bidang visual, praktek kedokteran, dan dunia binatang. Namun demikian untuk konteks keagamaan – terutama Islam – semiotika belum banyak digunakan. Setidaknya, kehadiran disiplin ilmu yang relative baru ini, memungkinkan terungkapnya misteri Islam dan bisa dipahami dan diterima secara rasional dan komprehensif sebagai fakta keberlangsungan sejarah.

Manusia, menurut Peirce, selain sebagai pembuat dan pengguna tanda pada dirinya adalah tanda. Berpijak dari pemahaman ini penulis ingin mengajak secara sepintas untuk melihat lebih dekat praktek Studi Islam – terutama di UIN dan STAIN – di Indonesia dewasa ini. Kehadiran Peirce pada dirinya – dengan segudang keahlian yang dimilikinya – menjadi pesona yang tentu saja bukan hanya menyilaukan dunia akademisi, tetapi para peneliti Agama dan masyarakat. Kekayaan pengetahuannya menjadi modal penting untuk melihat setiap tanda – baik peristiwa, pemikiran, fakta, kebenaran, maupun bahasa – dari berbagai perspektif.

Islam – sejak kelahirannya hingga sekarang – tidak bisa terlepas dari proses pembentuk tanda yang terus berlanjut. Gagasan-gagasan tentang Tuhan, wahyu, kenabian, kesucian, kesyahidan, jihad, kebenaran, kejahatan, kesalihan, kedosaan, serta Negara Tuhan, menjadi pembicaraan penting yang terus silih berganti. Namun demikian, sebagian dari tanda-tanda yang diproduksi dari setiap persoalan tersebut telah dipahami sebagai tanda yang final dan sempurna, seperti: Konsep Tuhan yang Esa, Wahyu al-Qur'an, dan kenabian Muhammad.

Benarkah demikian? Barangkali siapapun akan sependapat bahwa secara konseptual, Tuhan, al-Qur'an, dan Muhammad saw adalah final. Tetapi sebagai sebuah tanda yang mengacu pada masing-masing konsep tersebut, tidaklah berarti final dan sempurna pula untuk terus dilakukan pengkajian.

Di sadari atau tidak nama Tuhan, al-Qur'an, dan nabi Muhammad bukan tiga hal yang langsung terjatuh dari langit tanpa proses sejarah yang mengiringinya. Mereka terlahir dari suatu komunitas masyarakat yang terus berproses. Tiga hal tersebut – yang diterima sebagai prinsip iman – merupakan kesepakatan dari proses budaya yang berkembang pada saat itu. Oleh karenanya, sebagai tanda konsep-konsep suci tersebut terbuka untuk dikaji.

Ketiga konsep (baca: tanda) tersebut oleh sebagian masyarakat tidak dipahami secara lebih komprehensif. Hal-hal yang cenderung berbau mitos dan tidak bisa dipahami secara rasional diterima begitu saja sebagai iman. Padahal dalam sejumlah kasus kisah keagamaan, dalam peristiwa bersejarah yang terkesan kurang logis dan mustahil namun sekaligus menakutkan, ternyata tersimpan simbolisasi mengenai permasalahan yang tidak senaif kesan awal yang tertangkap secara harfiah.¹¹⁷ Dalam mitos pun, ternyata ada suatu pola dan cara berpikir yang sebenarnya rasional juga.¹¹⁸

Melalui *semiotika* tampilan radikal dan teroris yang dituduhkan kepada umat Islam, pemberi makna, proses pemaknaan, serta tanda yang digunakan bisa ditelusuri secara rasional dan ilmiah. Bila saja terdapat pemikir muslim yang mengungkap bahwa radikalisme umat Islam bersumber dari wahyu dan sejarah Islam, selama menggunakan logika berpikir yang runtut dan bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah, hal itu bisa dipahami. Namun demikian, penemuan tersebut – yang telah

¹¹⁷ Alfathri Adlin, *[Re]Present[ation]: Catatan Dari Editor*, dalam Yasraf Amir Piliang, *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies atas Matinya Maknai* (Yogyakarta: Jalasutra, 2003), hlm. 28.

¹¹⁸ Alfathri Adlin, *[Re]Present[ation]: Catatan Dari Editor....*, hlm.28.

melahirkan tanda baru untuk masyarakat Islam – bisa dijadikan sebagai pijakan melakukan penelitian ilmiah dengan menggunakan analisa semiotis. Tanda – apapun wujudnya bahkan manusia sekalipun – bisa dipahami, apalagi label-label kelompok masyarakat beragama.

Kenyataan tersebut tentu saja menjadi tantangan bagi para mahasiswa, dosen, maupun peneliti untuk lebih jauh memaknai tanda-tanda yang setiap waktu tercipta. Dan logika semitis ala Peirce bisa menjadi salah satu pilihannya.

E. Penutup

Langkanya peneliti menggunakan semiotika sebagai pisau analisa dalam suatu karya ilmiah barangkali bisa dimaklumi. Mengingat semiotika termasuk disiplin ilmu yang relative baru. Dari sekian tokoh pendiri semiotika, Peirce adalah salah satunya. Dalam kemelaratan ia terus memperjuangkan pemahamannya dalam mencerna tanda melalui semiotika. Karena esensi dari tanda itu meliputi *sign*, *object*, dan *interpretasi*.

Islam – yang sarat dengan tanda – bisa menjadi obyek kajian semiotika. Dengan semiotika, mitologi, serta misteri yang selama ini belum terungkap menjadi tantangan baru bagi para peneliti untuk membuka secara lebih transparan dan rasional. Dengan demikian hal ini terus menjadi pekerjaan rumah bersama bagi umat Islam dan para peneliti.

DAFTAR BACAAN

- Adlin, Alfathri. *[Re]Present[ation]: Catatan Dari Editor*, dalam Yasraf Amir Piliang. *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies atas Matinya Maknai*. Yogyakarta: Jalasutra. 2003.
- Apel, Karl-Otto. *Charles S. Peirce: From Pragmatism to Pragmaticism*. trans. John Michael Krois. Amherst: University of Massachusetts Press. 1981.
- Bertens, K. *Filsafat Barat Kontemporer Prancis*. Jakarta: Gramedia

- Pustaka Utama. 2001. Jilid II. cet., ke-3.
- Budiman, Kris. *Ikonitas: Semiotika Satra dan Seni Visual*. Yogyakarta: BukuBaik. 2005. cet., ke-1.
- . *Kosa Semiotika*. Yogyakarta: LKiS. 1999.
- . *Semiotika Visual*. Yogyakarta: BukuBaik. 2004. cet., ke-1.
- Eco, Umberto. *A Theory of Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press. 1979.
- Kaelan M.S. *Filsafat Bahasa: Masalah dan Perkembangannya*. Yogyakarta: Paradigma. 1998. cet., ke-1.
- Kristeva, Julia. *Language The Unkown: An Initiation into Linguistic*, trans. Anne M. Menke, New York: Colombia University Press, 1989.
- Munitz, K. Munitz. *Contemporary Analytic Philosophy*. New York: Macmillan Publishing Co., Inc. 1981.
- Nöth, Winfried. *Handbook of Semiotic*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. 1990. edisi I.
- Piliang, Yasraf Amir, *Hipersemiotika: Tafsir Cultural Studies atas Matinya Maknai*. Yogyakarta: Jalasutra. 2003.
- . *Semiotika Sebagai Metode Penelitian Desain*. dalam dalam Tommy Christomy dan Untung Yuwono (ed.), *Semiotika Budaya*. Depok: Pusat Penelitian Kemsyarakatan dan Budaya, Direktorat Riset dan Pengabdian Masyarakat Universitas Indonesia. 2004.
- Pradopo, Rachmat Djoko. *Beberapa Teori Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2005. cet., ke-3.
- Rosenthal, Snadra B. *Charles S. Peirce's: Pragmatic Pluralism*, Loyola University. New Orleans: State University of New York Press. 1994.
- Silverman, Kaja. *The Subject Semiotics*. New York, Oxford: Oxford

University Press. tth.

Sumaryono, E. *Hermeneutik: Sebuah Metode Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius. 1993. cet., ke-7.

Sunardi, ST. *Semiotika Negativa*. Yogyakarta: BukuBaik. 2004. cet. ke-1.

Tommy Christomy. 'Peircean dan Kajian Budaya' dalam Tommy Christomy dan Untung Yuwono (ed.). *Semiotika Budaya*. Depok: Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya, Direktorat Riset dan Pengabdian Masyarakat Universitas Indonesia. 2004.

Zoet, Aar Van, *Semiotika: Tentang Tanda, Cara Kerjanya dan Apa yang Kita Lakukan Dengannya*. terj. Ani Soekowati, Jakarta: Yayasan Sumber Agung. 1993. edisi I.

PLURALISME HAKEKAT PEMELUK 'AGAMA ISLAM'

A. Pro-Kontra Pluralisme

Kalangan umat beragama di dunia saat ini disibukkan dengan munculnya istilah pluralisme (*pluralism*). Pro kontra di kalangan mereka dan saling tuduh adanya kepentingan *Glory* (yang mungkin istilah lain dari konspirasi politik global), *Gold* (baca sebagai kapitalisme dunia baru), serta *Gospel* (misionaris, klaim benar antar satu agama terhadap agama lain) dibalik istilah tersebut sangat kental. *Glory*, *Gold*, dan *Gospel* dalam tulisan ini tidak penulis tujukan kepada satu kelompok agama tertentu. Dengan merujuk pada ramalan Samuel Hatington – *clash of civilization* – terjadi pada semua semua kelompok agama, tampaknya masing-masing pelaku politik, ekonomi, dan ruhaniwan saling bersaing untuk mendapatkan simpati dunia dalam melebarkan wilayah kekuasaannya. Benturan peradaban agama – seperti Islam, Kristen, Yahudi, Budha, Hindu dan agama-agama lain – terus berlangsung dan sangat kecil kemungkinan untuk menghapuskannya. Hanya saja yang terjadi adalah munculnya perubahan-perubahan istilah dan isu-isu dominan yang mewarnai dan menandai setiap zaman. Mungkin saat ini pluralisme, lagi trend, besok atau pada sepuluh tahun ke depan

barangkali sudah dijadikan kajian sejarah.

Ada kesan mereka yang mendukung paham pluralisme terkesan memaksa (*fundamentalis* dalam *pluralisme*) bahwa setiap orang harus menerima dan mempraktekannya. Upaya pemaksaan pada penguasaan paham pluralisme sebenarnya juga bertentangan dengan gagasan luhur pluralisme itu sendiri. Realitas pluralisme sebenarnya sudah ada sejak alam semesta ini tergelar dan sejak munculnya ide penciptaan manusia pertama kalinya. Gagasan pluralisme itu sendiri sebagai istilah muncul kemudian bukan sebagai reduksi dari realitas yang sebenarnya.

Sebaliknya para penentangya mencurigai pluralisme adalah upaya lain dari gerakan kristenisasi model baru dalam skala global.¹¹⁹ Berpijak pada pemahaman ini para non Kristiani yang mendukung paham pluralisme telah dituduh menjadi kaki tangan Barat (baca: umat Kristen). Pemahaman yang kurang komprehensif tentang gagasan pluralisme ini bukan melahirkan situasi kehidupan yang harmonis, melainkan konflik dan perseturuan atas nama agama.

Bagi sebagian masyarakat pluralisme menjadi paham gerakan baru untuk mendamaikan kelompok-kelompok agamawan yang senantiasa berprinsip pada – meminjam istilah Gereja Katholik – *Extra Ecclesiam Nulla Solus*, tidak ada keselamatan di luar gereja. Artinya tidak ada keselamatan diluar agama yang mereka yakini,¹²⁰ atau seluruh umat

¹¹⁹ Potret pemaknaan gagasan pluralisme baru dalam agama – dalam versi Islam – tercantum dalam Majalah Islamia, Thn 1 No. 4/Januari-Maret 2005, dengan judul besar Merespon Globalisasi dengan Pluralisme Agama. Para pemakna ini menguraikan bahwa gagasan pluralisme bermula dari Barat yang punya misi untuk melakukan kristenisasi dan model penjajahan baru. Mereka tidak menyadari bahwa misi pemaknaan mereka itu sebenarnya justru membantu berkembangnya gagasan pluralisme itu sendiri. Tulisan-tulisan mereka ini bernada defensif dan mengesankan berada dalam tradisi orang-orang yang tertindas baik secara ekonomi, politik, maupun peradabannya, dengan gaya bahasa mencurigai dan berprasangka negatif. Tentang istilah globalisasi itu sendiri salah satu penulis di Islamia masih mempersoalkan definisinya. Lih. Amer al-Roubaie, hlm. 10.

¹²⁰ Persoalan-persoalan *truth claim* dalam agama-agama secara komprehensif ditulis oleh Henderik M. Varoom dengan judul, *Religion and the Truth: Philosophical Reflection and Perspective* (Michigan: William B. Berdmans Publishing Company Grand Rapid, 1989). Secara khusus Vroom menuturkan tentang persoalan di antaranya kebenaran (*truth*) dalam tinjauan interreligiusitas yang meliputi agama dan kebenaran sebagai persoalan, aspek-aspek

manusia harus satu agama.¹²¹

Penulis masih terus melacak cara pandang dalam memahami pluralisme tersebut. Untuk sementara ini dalam pandangan penulis bahwa gagasan pluralisme itu sendiri seperti bola liar yang terus ditendang tetapi tidak ada kesebelasan sama sekali di tengah lapangan. Dalam pemahaman penulis sebagian umat beragama “bersikap munafik” atas realitas teks dan ajaran agama yang diyakininya tentang pluralitas dan pluralisme. Mereka ini bersikap ekletis dengan menjatuhkan hukum halal kepada ‘*minhum*’ (orang mereka) dan haram kepada ‘*minna*’ (orang kita). Uraian yang sederhana ini penulis sajikan untuk lebih dekat melihat seluk beluk pluralisme agama – terutama dalam tradisi Islam – serta mengetahui argumentasi logisnya.

B. Hakekat *Pluralisme*¹²²

Pada mulanya – memang harus diakui bahwa – istilah pluralisme merupakan hasil dari upaya pemberian suatu landasan bagi teologi Kristiani agar toleran terhadap agama non-Kristen.¹²³ Pada pemahaman awal pluralisme dianggap sebagai unsur modernisme atau liberalisme religius. Para penganut paham pluralisme menyatakan bahwa semua agama adalah benar dan menjadi jalan keselamatan.¹²⁴ Namun demikian, dalam perkembangan ketika gagasan pluralisme telah diterima secara luas oleh umat beragama, mereka memberi respon yang cukup kreatif

dasar teori kebenaran, dan beberapa teori yang mengarahkan pada kebenaran. (lih., hlm. 21-42). Di bagian lain Vroom menuliskan secara khusus perdebatan kebenaran keagamaan dalam tinjauan filsafat Barat.

¹²¹ Dewan Katholik Vatikan telah merativikasi Klaim tidak ada keselamatan di luar gereja pada Konsili II. Bahkan Gereja Katholik telah menghapuskan rujukan “Yahudi yang berkhiyanat” pada Jamuan Terakhir.

¹²² Istilah pluralisme (Inggris: Pluralism) di kalangan umat beragama istilah pluralisme muncul sebagai respon terhadap fenomena proses lintas global yang memasuki agama, budaya, ras, ideologi, politik, ekonomi, dan kebudayaan. Sebagai umat beragama yang mengikuti salah satu tradisi harus bersikap pluralis karena mereka berjumpa dengan doktrin-doktrin serta prinsip-prinsip kebenaran universal yang terdapat dalam setiap agama, budaya maupun ideologi

¹²³ Muhammad Legenhouse, *Satu Agama atau Banyak Agama: Kajian Tentang Liberalisme dan Pluralisme*, terj., Arif Mulyadi, (Jakarta: Penerbit Lentera, 1999), cet., ke-1, hlm. 19.

¹²⁴ Muhammad Legenhouse, *Satu Agama atau Banyak Agama...*, hlm. 19.

dan kondusif.

Alwi Shihab menuliskan bahwa secara garis besar pengertian konsep pluralisme agama meliputi gagasan sebagai berikut;¹²⁵ *pertama*: pluralisme bukan menunjuk pada realitas kemajemukan, melainkan adanya keterlibatan aktif terhadap kemajemukan itu sendiri. Dalam hal ini pluralisme agama menuntut setiap pemeluk agama selain mengakui keberadaan dan hak agama lain, juga terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan dalam kebhinekaan.¹²⁶ *Kedua*: pluralisme harus dibedakan dengan *kosmopolitanisme*.¹²⁷ *Ketiga*: pluralisme tidak dapat disamakan dengan *relativisme*.¹²⁸

Berpijak pada penjelasan yang diungkapkan oleh Alwi Shihab tersebut penulis memahami bahwa gagasan pluralisme seperti memahami lima ibu jari tangan. Setiap jari mempunyai bentuk serta keunikan tersendiri, dan masing-masing saling bekerja sama sesuai dengan fungsi dan kapasitas sebagai jari. Tidak ada klaim bahwa salah satu jari yang paling indah dan mulia, sebaliknya jika hilang salah satunya maka hilanglah kesempurnaan tangan.

¹²⁵ Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*, (Bandung: Mizan, 1998), cet., ke-4, hlm. 41.

¹²⁶ Praktek hidup dalam kemajemukan (pluralisme) telah dilakukan oleh para Sufi, seperti Ibrahim ibn Adham dan Sayyid Ali Hamadani. Kedua sufi tersebut belajar pada orang Kristen dan Hindu, tetapi masing-masing tepa berpegang teguh pada Islam. Tampaknya, kaum sufi memahami bahwa agama memiliki bentuk dan substansi. Berhentinya tersebarnya agama-agama karena bentuknya (institusinya). Substansi mempunyai hak-hak yang tidak terbatas, sebab ia lahir dari Yang Mutlak sedangkan bentuk adalah relatif, dan karena itu hak-haknya terbatas. Lihat selanjutnya dalam Muhammad Isa Nuurdin (Frithjof Schuon), *Islam Dan Filsafat Perennial*, terj., Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1998), cet., ke-4, hlm. 25-44.

¹²⁷ Kosmopolitanisme menunjuk kepada suatu realitas di mana aneka ragam agama, ras, bangsa hidup berdampingan di suatu lokasi. Kecenderungan masyarakat kosmopolitan interaksi mereka sesama kelompok di tengah masyarakat sangat sedikit. Kota-kota besar dunia seperti Jakarta, New York, adalah kota Kosmopolitan.

¹²⁸ Dalam konteks keagamaan istilah ini oleh sebagian kalangan dipahami negatif karena menyamakan bahwa semua agama adalah sama. Implikasi negatif lain pada gagasan relativisme agama adalah para pendukungnya sulit menerima gagasan baru dan unik, karena menganggap semua yang terjadi adalah sama. Oleh karena itu harus dipahami dengan seksama bahwa pluralisme bukanlah kosmopolitanisme bukan pula relativisme. Mereka yang menyamakannya mungkin pemahaman atas pluralisme harus diteliti lebih lanjut.

Selain itu, dalam pemahaman penulis untuk menangkap gagasan pluralisme agama mensyaratkan adanya kedewasaan berfikir, keluasan wawasan, kerendahan hati (kearifan diri, *personal wisdom*), bersikap terbuka (*inklusif*) terhadap gagasan lain, tidak mendukung secara membabi buta pada klaim kebenaran (*truth claim*) dan senantiasa berprasangka positif pada setiap persoalan. Dengan bahasa sederhana pluralisme agama menuntut kepada para pendukungnya untuk menguasai pada tiga kecerdasan sekaligus, Kecerdasan Emosi, Kecerdasan Spiritual, dan Kecerdasan Intelektual, atau seorang *Ulil Albab*.¹²⁹

Oleh karena itu, kaum agamawan yang penguasaan atas tiga kecerdasan tersebut sangat rendah – apalagi kurang salah satunya – maka kemungkinan kecil menjadi pluralis, apalagi dalam persoalan agama. Dengan kata lain, watak pluralis dalam beragama hanya dimiliki oleh seorang *Ulil Albab* (orang yang cerdas sejati). Dan penguasaan itu bisa dimiliki oleh siapa pun tidak harus tergantung pada *agama*¹³⁰ apa yang dipeluknya.

C. Nalar Apologisme¹³¹ vs Pluralisme

Dalam pengamatan dan pengalaman penulis, sebagian Muslim meyakini bahwa Islam menyediakan solusi konstruktif paling lengkap terhadap setiap persoalan yang dihadapi oleh umat Islam dan umat

¹²⁹ Sengaja istilah *Ulil albab* penulis gunakan karena terinspirasi ungkapan al-Qur'an Surat Ali Imran ayat 190-191. Seorang yang cerdas adalah mereka memahami realitas kehidupan dengan merujuk pada penciptaan alam semesta yang plural. Pluralitas dalam penciptaan diciptakan Tuhan bukan tanpa manfaat. Sindiran Tuhan adalah, "*Rabbana ma khalaqta hadza bathila*, wahai Tuhan Tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia."

¹³⁰ Dalam prakteknya ternyata sebagian orang Islam – yang mengaku agama yang dipeluknya paling benar – mereka terjebak dalam istilah-istilah yang terkadang memperbodoh kecerdasan sejati mereka. Menghalalkan darah pada orang-orang yang berbeda secara tekstual, adalah salah satu contoh dari kebodohan itu. Atau memahami agama secara literal dengan menafikan rujukan lain adalah contoh kebodohan yang lain.

¹³¹ Istilah *Nalar Apologisme* ini penulis gunakan untuk memaknai realitas sebagian umat Islam yang mempertahankan keyakinan keagamaan dengan hanya mendasarkan pada teks-teks Kitab Suci dan teks-teks tradisi keagamaan tanpa melibatkan fakta sejarah sosial Umat Islam dari zaman ke zaman hingga pada perkembangan yang terakhir ini. Mungkin istilah itu terlalu naif untuk digunakan, tetapi sebagai istilah sementara bisa dijadikan sebagai pijakan awal.

non-Islam. Dengan slogan *al-Islam ya'lu wa laa yu'la alaihi* (Islam itu tinggi dan tiada yang bisa menandingi) dan *inna al-dina 'inda Allah al-Islam* (QS. Ali Imran [3]: 19) (sesungguhnya agama di sisi Tuhan adalah Islam).¹³² Alwi Shihab menegaskan, bahwa komitmen pada ayat tersebut merupakan kegagalan beberapa orang dalam menangkap makna dari kata Islam.¹³³ Ungkapan tersebut bukan hanya secara eksklusif diperuntukan bagi para pengikut Muhammad SAW melainkan kepada setiap orang yang secara sungguh-sungguh menyerahkan diri total keinginan manusia di hadapan Tuhan.¹³⁴ Suatu sikap yang dalam bahasa al-Qur'an di sebut *hanif*.

Seiring dengan munculnya isu-isu global – seperti: demokrasi, hak asasi manusia (HAM), anti-diskriminasi, konsep masyarakat sipil (*civil socieity*), dialog keagamaan, serta gagasan luhur tentang pluralisme – sebagian umat Islam menyambut isu-isu tersebut secara responsif. Sebagian mereka mengatakan bahwa – dengan nalar apologismenya – Islam telah mengajarkan semua konsep-konsep tersebut. Mereka tidak memerlukan lagi ajaran paham pluralisme dari non Islam. Untuk memperkuat gagasan ini mereka pun mengumpulkan bukti-bukti historis, landasan teologis, argumen filosofis, fakta-fakta sosial umat Islam, dan upaya pemaknaan kembali terhadap teks-teks Kitab Suci. Langkah tersebut dilakukan demi sebuah bukti bahwa Islam adalah agama yang paling sempurna di muka bumi.

Namun demikian, penulis memahami bahwa ketika seseorang terlibat dalam suatu agama dan menjadikan agama tertentu sebagai satu-satunya jalan kebenaran, maka konsekuensi yang terjadi adalah

¹³² Kedua landasan formal al-Hadis dan al-Qur'an itu oleh sebagian kalangan Islam diyakini sebagai pedoman untuk memperjuangkan bahwa secara institusional kelembagaan maupun organisatoris bahwa hanya Islam yang dibawa oleh Muhammad SAW dan para pengikutnyalah yang paling benar. Pendapat ini sekaligus menafikan agama-agama lain yang mempunyai ajaran Islam dan menyebarkan kedamaian di seluruh umat manusia. Komitmen satu paham inilah menjadi sumber radikalisme di tengah umat beragama yang membahayakan bagi umat seagama maupun bagi umat yang berbeda agama darinya.

¹³³ Alwi Shihab, *Islam Inklusif...*, hlm. 103.

¹³⁴ Alwi Shihab, *Islam Inklusif...*, hlm. 103.

dia telah melibatkan dirinya secara mendalam dengan *nalar apologisme*. Komitmen pada satu kebenaran tunggal tersebut – meminjam kalimat Harold Cowrad – kiranya bertentangan dengan realitas asli yang lain daripadaungkapannya sendiri.¹³⁵ Biasanya komitmen keberagamaan yang disusun dengan menggunakan *nalar apologisme* akan rapuh. Hal itu bisa menggiring penganutnya pada kebingungan atau mengarahkan pada berkeyakinan buta karena sudah tidak mampu menemukan alasan rasional dan realistik.

Penulis memahami bahwa berkeliarannya *nalar apologisme* di kalangan umat beragama – terutama umat Islam, baik langsung maupun tidak langsung – akan mengancam gagasan luhur pluralisme. Karena kecenderungan pendukung *nalar apologisme* apriori dan berprasangka negatif dengan persoalan orang lain dan menganggap bahwa pada sebagian tradisi keagamaan yang mereka yakini bisa menjadi solusi untuk menyelesaikan seluruh persoalan yang ada. Biasanya, mereka ini cenderung bersikap eksklusif dan kurang membuka peluang bagi pluralisme¹³⁶ dari ajaran agama lain. Hal ini bertentangan dengan semangat pluralisme yang mengedepankan – meminjam istilah Alwi Shihab – *keterlibatan aktif* terhadap kemajemukan.

Dalam kaitannya dengan pluralisme agama adikandung ahli Tafsir Indonesia Quraysh Shihab ini menegaskan bahwa setiap pemeluk agama dituntut bukan saja mengakui keberadaan dan hak agama lain, tapi terlibat dalam usaha memahami perbedaan dan persamaan guna tercapainya kerukunan, dalam kebhinekaan.¹³⁷ Inilah wajah sejati keberagamaan umat beragama yang ideal di tengah perbedaan tradisi keagamaan dan kesejarahannya.

Tantangan lain dari gerakan pluralisme adalah munculnya isu

¹³⁵ Harold Coward, *Pluralisme: Tantangan Bagi Agama-agama*, (Yogyakarta: Kanisius, 2000), cet., ke-8, hlm. 5.

¹³⁶ Tarmizi Taher, *Anatomi Radikalisme Keagamaan dalam Sejarah Islam*, dalam Bahtiar Efendi, ed., *Radikalisme Agama*, (Jakarta: PPIM-IAIN, 1998), cet., ke-1, hlm. 38.

¹³⁷ Alwi Shihab, *Islam Inklusif...*, hlm. 41.

Kristenisasi vs Islamisasi yang berkembang dalam proses-proses politik dan transaksi-transaksi ekonomi.¹³⁸ Biasanya isu-isu agama yang dilibatkan secara penuh dalam bidang politik seringkali menjadi pemicu konflik kepentingan (*conflict interest*) para pelakunya sebagai upaya kongkrit untuk mencari dukungan dalam rangka menjatuhkan lawan-lawan politiknya dan pesaing-pesaing bisnis. Agama dalam hal ini hanya menjadi instrumen strategis untuk menggalang masa daripada menjadi spirit membangun kehidupan yang harmonis dan bertanggung jawab. Dengan kata lain agama dihadirkan sebagai peneguh ikatan kelompok kepentingan serta pemicu konflik.¹³⁹

Meskipun demikian, penulis tidak menafikan adanya umat beragama yang tetap berkeyakinan bahwa agamanyalah sebagai satu-satunya yang paling benar. Kenyataan tersebut harus dipahami sebagai realitas lain yang, mungkin sulit untuk dihilangkan tetapi, sangat mungkin bisa dikurangi. Karena fenomena tersebut bukan hanya terjadi di kalangan umat agama Islam saja, tetapi juga di kalangan umat agama yang lainnya.

¹³⁸ Untuk melihat tantangan pluralisme Kristenisasi vs Islamisasi ini terdapat dalam tulisan Nurcholis Madjid, *Kebebasan Beragama dan Pluralisme dalam Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1999). Selain itu benturan kepentingan antar umat beragama bukan hanya terjadi antara umat Islam dengan Kristen saja, tetapi juga terjadi di kalangan umat Hindu dan Islam terutama di Bali. Hanya saja kasus ini tidak begitu ditonjolkan karena dalam skala nasional umat Hindu minoritas. Tetapi di Bali khususnya konflik antar mereka cukup tinggi.

¹³⁹ Fakta agama sebagai sumber konflik terlihat dalam tulisan Lester R. Kurtz dengan judul, *Gods in the Global Village: the World's Religions in Sociological Perspective*, (New Delhi: Pine Forge Press, 1995). Dalam tulisannya itu Kurtz menjelaskan problem keagamaan umat beragama Hindu, Budha, Yahudi, Kristen, dan Islam. Persoalan krusial yang diangkat adalah tentang isu modernisasi (hlm. 149), multikulturalisme serta krisis serta responnya (hlm. 167), dan agama serta konflik sosial (hlm. 211). Pada poin *Religion and Social Conflict* Kurtz menuturkan tentang teori konflik keagamaan, agama dan problem kekerasan, kontribusi agama terhadap tindakan non kekerasan, gerakan perempuan, gerakan lingkungan, serta kekacauan atau komunitas. Selain itu Karen Armstrong melukiskan secara memadai konflik yang terjadi dalam agama, dengan judul *the Battle for God*. Dalam karyanya itu Armstrong menuturkan konflik agama yang dilakukan oleh tiga agama besar Islam, Kristen dan Yahudi. Konflik itu muncul sebagai refleksi atas pemahaman teologis yang dibangun oleh ketiga agama tersebut.

D. Islam dan *Pluralisme*¹⁴⁰

Lantas bagaimana dengan Islam dan isu Pluralisme dewasa ini? Apakah Islam sebenarnya mengajarkan pluralisme dan hidup pluralis? Ataukah Islam sebenarnya tidak pernah mengajarkannya, dan hanya mengakui satu kebenaran saja? Ataukah Islam baik secara praktis maupun teoritis tidak pernah menyinggung ajaran hidup pluralis?

Berdasarkan pada ungkapan-ungkapan yang terdapat dalam al-Qur'an, Islam sebenarnya mengajarkan prinsip-prinsip pluralitas. Diantara prinsip-prinsip tersebut, adalah; pertama: Islam mengajarkan bahwa kebebasan memilih agama merupakan hak asasi manusia yang harus dihormati. Kedua: Dengan adanya banyak agama bukan berarti Tuhan membenarkan praktek diskriminasi suatu kaum terhadap kaum yang lain, melainkan agar setiap kaum berlomba-lomba dalam kebaikan bagi sesama. Ketiga: Manusia dihadapan Tuhan tetap sama, karena Tuhan hanya menilai kebaikan dan ketulusan suatu kaum dalam mengamalkan ajaran-ajarannya secara konsisten.

Keempat: Pluralitas dalam masyarakat merupakan keniscayaan. Dalam pluralitas dilarang adanya praktik-praktik diskriminatif.¹⁴¹ *Kelima:* Setiap orang berhak untuk meyakini bahwa agamanyalah yang benar, tetapi pada saat yang sama dia harus menghormati orang lain yang bersikap serupa.¹⁴² Setidak-tidaknya kelima prinsip tersebut menjadi landasan teologis bagi umat Islam untuk bersikap pluralis dalam segala

¹⁴⁰ Istilah pluralisme (Inggris: Pluralism) di kalangan umat beragama istilah pluralisme muncul sebagai respon terhadap fenomena proses lintas global yang memasuki agama, budaya, ras, ideologi, politik, ekonomi, dan kebudayaan. Sebagai umat beragama yang mengikuti salah satu tradisi harus bersikap pluralis karena mereka berjumpa dengan doktrin-doktrin serta prinsip-prinsip kebenaran universal yang terdapat dalam setiap agama, budaya maupun ideologi.

¹⁴¹ “Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal.” (al-Hujaraat [49]: 13).

¹⁴² “Dan jikalau Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu hendak memaksa manusia supaya beriman semuanya?” (Yunus [10]: 99).

aspek kehidupannya terutama dalam persoalan perbedaan agama.

Berdasarkan pada prinsip-prinsip tersebut, Islam mengajarkan kepada umatnya hidup pluralis. Karena realitas kehidupan pluralitas adalah hakikat dari kehidupan itu sendiri.¹⁴³ Dengan kata lain penolakan terhadap pluralitas sama halnya melakukan penolakan terhadap realitas sejati kehidupan. Dalam tataran teologis tindakan singularitas tersebut bisa dianggap sebagai tindakan menyaingi Tuhan.

Namun demikian, kesimpulan tersebut tetap menjadi perdebatan dengan hadirnya kalangan umat Islam yang menjadikan umat non Islam – Yahudi dan Nasrani (Kristen) – sebagai *musuh teologis*¹⁴⁴ yang *seakan-akan harus diperangi dan dimusnahkan dari muka bumi. Hal itu berimplikasi pada diri seseorang yang mengakui bahwa sebagai orang Islam, maka secara otomatis pengakuannya tersebut sekaligus menjadi penegas bahwa orang-orang Yahudi dan Nasrani adalah musuh. Sungguh suatu realitas keagamaan yang riskan dan membahayakan bagi semua pihak.*

Tetapi harus dipahami bahwa, gagasan tersebut tidak bisa

¹⁴³ Secara filosofis mistis, Ibn Arabi (w. 1240) menguraikan secara panjang lebar tentang hakekat kehidupan. Uraian ini dikaitkan dengan hubungan antara Tuhan (*al-Haqq*) dengan Ciptaan (*al-Khalq*). *Al-Haqq* Dia-lah yang Esa secara Mutlak, selain Dia adalah majemuk (plural). Dengan kata lain realitas ciptaan adalah plural, yang menjadi sifat dan realitas wajib baginya. Selanjutnya lihat dalam Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), cet., ke-1, hlm. 46-57, atau dalam A. E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn ‘Arabi*, ter., Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), cet., ke-2, hlm. 25-36.

¹⁴⁴ “Orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak akan senang kepada kamu hingga kamu mengikuti agama mereka. Katakanlah, “Sesungguhnya petunjuk Allah itulah petunjuk (yang sebenarnya).” Dan sesungguhnya jika kamu mengikuti kemauan mereka setelah pengetahuan datang kepadamu, maka Allah tidak lagi menjadi pelindung dan penolong bagimu.” (al-Baqarah [2]: 120). Berpijak pada ayat tersebut sebagian umat Islam memahami bahwa apa pun yang dilakukan oleh umat Yahudi dan Nasrani harus dicurigai sebagai upaya untuk Yahudinisasi dan Kristenisasi. Ayat tersebut telah menginspirasi sebagian umat Islam senantiasa beranggapan negatif (*syu’udzon*) kepada orang Yahudi dan orang Kristen. Sebegitu besar bencinya sehingga menghapuskan kebaikan dan ketulusan yang dilakukan oleh umat Yahudi dan Nasrani serta seakan berdasarkan pada satu ayat tersebut menafikan ayat-ayat lain dalam al-Qur’an yang memberi apresiasi positif pada mereka. Oleh karena itu kemunculan umat Islam yang berjuang menegakkan teologi kebencian haruslah dipahami sebagai varian lain dalam tradisi Islam yang sesungguhnya.

dihapuskan begitu saja. Karena realitas yang terjadi di tengah umat Islam – dalam kaitannya dengan pandangan mereka terhadap umat non Islam terutama Yahudi dan Nasrani – merupakan fakta lain dari realitas kehidupan yang plural. Tetapi sebagai proses peradaban dari waktu ke waktu bahwa yang konstruktif akan selalu muncul dan menang, sedangkan yang destruktif akan hancur.

E. Peran Nabi Muhammad SAW

Sebagian kalangan Muslim beranggapan bahwa Islam sebagai agama yang paling terakhir dan penyempurna dari agama-agama sebelumnya. Sebutan *khatam al-Anbiya* pada diri Muhammad SAW., sering dimaknai dengan *penutup* para nabi.¹⁴⁵ Pengertian *penutup* di sini berkaitan dengan adanya klaim kalangan muslim bahwa Islam sebagai agama terakhir.¹⁴⁶ Padahal secara harfiah kata *khatam* sebagai diartikan dengan cincin, dokumen, *seal*. Pemahaman *khatam* ini semakin menegaskan bahwa fungsi Muhammad SAW memberi pengesahan kepada Kitab-kitab Suci dan ajaran para sebelumnya,¹⁴⁷ Bukan sebagai penutup para nabi sebelumnya.

Secara eksplisit, bahwa al-Qur'an diturunkan oleh Tuhan kepada Muhammad SAW dijadikan sebagai petunjuk bagi orang-orang yang bertaqwa. Salah satu ciri kesempurnaan orang yang bertaqwa adalah beriman dengan Kitab yang diturunkan kepada Muhammad SAW dan Kitab-kitab yang diturunkan sebelum al-Qur'an.¹⁴⁸ Sehingga, dapat dipahami bahwa al-Qur'an – dan juga kehadiran Muhammad SAW

¹⁴⁵ “Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu, tetapi dia adalah Utusan Allah dan penutup para nabi-nabi. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.” (al-Ahzab [33]: 40).

¹⁴⁶ Budhy Munawar-Rahman, *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*, (Jakarta: Paramadina, 2001), cet., ke-1, hlm. 23.

¹⁴⁷ Budhy Munawar-Rahman, *Islam Pluralis...*, hlm. 23.

¹⁴⁸ “Kitab al-Qur'an ini tidak ada keraguan padanya; petunjuk bagi mereka yang bertaqwa. (yaitu) mereka yang beriman kepada yang ghaib, yang mendirikan shalat dan menafkahkan sebagian rezki yang Kami anugerahkan kepada mereka. Dan mereka yang beriman kepada Kitab al-Qur'an yang telah diturunkan kepadamu dan Kitab-kitab yang telah diturunkan sebelum kamu, serta mereka yakin akan adanya (kehidupan) akhirat.” (al-Baqarah [2]: 2-4).

– sebagai pembenar (*mushaddiq*), penguji (*muhaymin*) dan pengoreksi (*furqan*) atas penyimpangan yang terjadi dari para pengikut kitab-kitab itu.¹⁴⁹

Selain itu, al-Qur'an mengajarkan kepada umatnya agar mereka bercermin kepada orang-orang yang menerima Kitab Suci sebelumnya demi pengetahuan dan keyakinan¹⁵⁰ mereka. Melalui ungkapan ini dapat dipahami bahwa ekspresi keberimanan umat non Islam – Kristen maupun Yahudi – adalah sah dan tidak perlu dipersoalkan lagi, selama mereka secara ekonomi dan politik tidak menzalimi umat Islam.¹⁵¹ Kalau terjadi tindakan zalim yang dilakukan oleh orang Yahudi dan Nasrani, bukan agama yang harus dibela melainkan kezaliman itu sendiri yang harus dihapuskan. Karena tindakan zalim tidak hanya dilakukan oleh orang Yahudi dan Nasrani saja, tetapi juga dilakukan oleh penganut Islam dan pengikut Muhammad SAW.

Selanjutnya, pengakuan Muhammad SAW terhadap kebenaran wahyu-wahyu Tuhan yang diturunkan kepada para nabi sebelumnya merupakan suatu keunikan tersendiri. Pengakuan tersebut mendapat sanjungan dari Cyril Glasse dalam *Concise Encyclopedia of Islam* – sebagaimana dikutip Budhy Munawar-Rahman – yang mengatakan, “*the*

¹⁴⁹ Budhy Munawar-Rahman, *Islam Pluralis....*, h. 23. Harold Coward (1989) menjelaskan tentang pertumbuhan paham pluralisme dalam Islam. Harold menyatakan bahwa Islam pada mulanya lahir dan tumbuh sebagai jalan penengah antara paham keagamaan yang ada pada masanya. Hal itu sebagaimana dinyatakan dalam al-Qur'an bahwa Muhammad SAW., menyatakan beriman kepada Kitab apa pun yang turunkan oleh Allah (Q.S. 42: 15). Lihat selanjutnya dalam Harold Coward, hlm. 87-114.

¹⁵⁰ Alwi Shihab, *Islam Inklusif...*, hlm. 101. Dalam hal ini Alwi Shihab mengutip ayat sebagai berikut, “Bertanyalah kepada orang-orang yang memberi peringatan (ahl al-dzikir) apabila kamu tidak mengeahuinya.” (al-Nahl [16]: 43).

¹⁵¹ Sebagian umat Islam tidak secara tegas ketika melihat kemungkaran dan kezaliman yang dilakukan oleh umat Islam sendiri. Mereka yang berpegang teguh pada konsep teologis bahwa Yahudi dan Nasrani adalah musuh Islam, sering membabi buta asal bersentuhan dengan Yahudi dan Nasrani semua dituduh telah menyimpang dari hukum Tuhan. Padahal dalam komunitas Islam sendiri terdapat – mungkin banyak – orang Islam yang melakukan kezaliman melebihi orang Yahudi dan Nasrani. Hanya karena mereka masih beridentitas Islam sehingga kezaliman yang dilakukannya dianggap tidak berdampak pada bangunan keimanan yang mereka pahami.

*fact that one revelation should name others as authentic is an extraordinary event in the history of religions all,*¹⁵² suatu kenyataan bahwa sebuah wahyu menyebut wahyu-wahyu lain sebagai yang otentik merupakan peristiwa luar biasa dalam sejarah agama-agama.

Sayangnya sebagian kalangan umat Islam dewasa ini seringkali tidak melakukan pengkajian secara intensif terhadap Kitab-kitab agama lain – dalam hal ini Perjanjian Lama dan Perjanjian Baru – melainkan hanya melakukan perbandingan dan menemukan letak perbedaan. Mereka tidak segan-segan menyalahkannya jika menjumpai ketidaksesuaian pemahaman mereka atas isi kandungan al-Qur'an dengan Kitab-kitab Suci yang ada. Selain itu ada kecenderungan untuk berpisah dari lingkungan orang-orang yang berbeda keyakinan dan tradisi keagamaan.¹⁵³ Mereka puas dengan hanya al-Qur'an sebagai satu-satunya rujukan tunggal.

Dalam pemahaman penulis sikap demikian hanya akan membangun sebuah kepuasan semu yang bisa jadi – dan itu sangat mungkin – tidak sesuai dengan al-Qur'an.¹⁵⁴ Padahal al-Qur'an senantiasa menekankan umat Islam untuk tidak tergabung dalam satu

¹⁵² Budhy Munawar-Rahman, *Islam Pluralis...*, hlm. 27.

¹⁵³ Untuk kasus di Indonesia pemisahan antara umat beragama berdasarkan pada agama yang dianutnya terus dilakukan oleh penguasa, seperti munculnya isu RUU Kerukunan Umat Beragama. Untungnya RUU KUB tersebut segera direspon dan lakukan kritikan yang mendalam di kalangan umat beragama, sehingga sampai detik ini gaungnya tidak terdengar lagi. Sungguh jika RUU KUB tersebut disahkan sebagai Undang-undang hal itu akan semakin mendangkalakan bukan pemahaman keagamaan di kalangan umat Islam sendiri dan umat non Islam. Karena hingga pada persoalan kematian pun, umat Islam dan non Islam dipisahkan.

¹⁵⁴ Harus dipahami bahwa al-Qur'an – terlepas dari subtansi serta pesan yang dikandungnya, bahwa wujud fisik maupun bahasa yang digunakan – sebagai produk budaya yang kelahirannya terkait dengan persoalan sosiologis, antropologis, filosofis, ekonomi, politik, dan kepentingan-kepentingan kelompok. Al-Qur'an bukanlah sebuah buku paket yang turun melewati ruang, waktu, pelaku, dan peristiwa. Oleh karena, itu untuk memahami pesan al-Qur'an secara komprehensif meniscayakan keterlibatan seluruh kajian keilmuan lain serta budaya lain yang berkembang sesudah dan sebelum al-Qur'an. Amin Abdullah melalui jaring laba-laba telah menawarkan gagasan yang cukup memadai dalam upaya untuk memahami al-Qur'an. Selanjutnya lihat dalam Amin Abdullah, *Pengembangan Metode Studi Islam Dalam Perspektif Hermeneutika Sosial Budaya*, dal journal Tarjih Edisi 6, Juli 2003.

komunitas, melainkan bercampur baur dengan non Islam agar bisa saling berlomba-lomba dalam memberi pelayanan dalam persoalan kebaikan dan kesejahteraan.¹⁵⁵

Penulis memahami bahwa untuk mendapatkan pemahaman yang sempurna tentang ajaran dan isi kandungan al-Qur'an seorang yang mengaku dirinya sebagai pengikut Muhammad SAW haruslah hidup berdampingan dengan umat Yahudi dan Nasrani. Atau sekurang-kurangnya menjadikan tradisi Kitab Suci mereka sebagai rujukan dalam memahami Islam. Karena mereka adalah para penjaga, pelestari, pemelihara, pelaksana dan penerus ajaran para nabi sebelumnya, meskipun sebagian terdapat penyimpangan.

Sikap konsisten dengan hanya menjadikan al-Qur'an sebagai satu-satunya rujukan dalam berislam – ala Nabi Muhammad SAW – hanya akan mempersempit dan mengaburkan ajaran asli Nabi Muhammad SAW. Karena baik secara historis maupun teologis Muhammad SAW adalah penghubung para nabi yang telah mendahuluinya.

F. Penutup

Gagasan pluralisme serta gerakan menuju pluralitas di kalangan umat beragama terus berkembang dari waktu ke waktu, meskipun menimbulkan polemik di kalangan antar dan inter umat beragama sendiri. Perkembangan paham pluralisme itu sendiri barangkali pada saatnya akan mengalami penyurutan seperti ide-ide besar lainnya yang pernah berkembang dan telah menjadi fosil-fosil terminologis. Namun

¹⁵⁵ Potret hubungan antar umat beragama – terutama Islam, Kristen, dan Yahudi – tercermin dalam sejarah agama-agama sebelum abad pertengahan. Kerja sama dalam bidang politik, ekonomi, sosial budaya menjadi prioritas untuk meningkatkan pelayanan sesama umat beragama. Hal ini diuraikan dalam karya Th. Van den End, *et. al.*, *Sejarah Perjumpaan Gereja dan Islam*, (Jakarta: Sekolah Tinggi Teologi Jakarta, 2001), William Montghomery Watt, *a History of Islamic Spain*, (Edinburgh: University Press, 1965), Akbar S. Ahmed, *Rekonstruksi Sejarah Islam: Di Tengah Pluralitas Agama dan Perabadan*, terj., Amru Nst, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2003), Karen Armstrong, *Islam Sejarah Singkat*, perj., Funky Kusnaedy Timur, (Yogyakarta: Jendela, 2003), dan dalam karya Bernard Lewis, *Kemelut Peradaban Kristen, Islam dan Yahudi*, penj., Prismasophie, (Yogyakarta: Ircisod, 2001).

demikian semangat pluralisme akan mengabadi dengan istilah yang mungkin lebih komprehensif dalam segi makna maupun aksi. Karena realitas pluralitas adalah hakekat kehidupan itu sendiri.

Tantangan yang akan menghadang gerakan pluralisme adalah kaum agamawan sendiri, terutama bagi mereka yang terus memperjuangkan nalar apologisme. Penantang lainnya adalah kaum relativis yang menyamakan semua persoalan yang ada. Oleh karena, gerakan pluralisme harus dikembangkan sebagai upaya untuk menjunjung nilai religiusitas yang universal bagi seluruh umat manusia.

Tiga kecerdasan utama, yaitu: kecerdasan spiritual, kecerdasan intelektual, dan kecerdasan emosional menjadi niscaya adanya dalam memahami gagasan pluralisme dan terwujudnya kehidupan pluralis di tengah masyarakat. Selain itu, pemaknaan kembali – atau penggalian makna dengan menyertakan keilmuan baru seperti antropologi, filsafat, hermeunetika, perbandingan tradisi keagamaan – terhadap teks-teks kitab suci agama-agama menjadi bagian lain yang penting dalam memahami pluralisme.

Bahan Bacaan

- A. E. Afifi. *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi*, ter., Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman. Jakarta: Gaya Media Pratama. 1995. cet., ke-2.
- Abdullah, Amin, M., Dr. *Studi Islam: Normativitas dan Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1999. cet., ke-2.
- Abdullah, Amin, M., Prof. Dr. *Pengembangan Metode Studi Islam Dalam Perspektif Hermeneutika Sosial dan Budaya*. Tarjih, Edisi ke-6, Juli. 2003.
- Abdullah, Amin, M., Prof. Dr. *Tafsir Baru Studi Islam Dalam Era Multi Kultral*. Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta – IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. 2002. cet., ke-1.
- Ahmed, Akbar S. *Rekonstruksi Sejarah Islam: Di Tengah Pluralitas Agama dan Perabadian*. terj., Amru Nst. Yogyakarta: Fajar Pustaka

- Baru. 2003.
- Armstrong, Karen. *Islam Sejarah Singkat*. perj., Funky Kusnaedy Timur. Yogyakarta: Jendela. 2003.
- Armstrong, Karen. *the Battle for God*. New York: Alfred A. Knopf. 2001. cet., ke-1.
- Azhari Noer, Kautsar. *Ibn al-Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina. 1995. cet., ke-1.
- Coward, Harold. *Pluralisme: Tantangan Bagi Agama-agama*. Yogyakarta: Kanisius. 1998.
- Effendy, Bahtiar ed. *Radikalisme Agama*. Jakarta: PPIM-IAIN. 1998.
- Esack, Farid. *Qur'an, Liberation & Pluralism: an Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. Oxford: Oneworld. 1998. cet., ke-1.
- Hidayat, Komaruddin, ed. *Passing Over: Melintas Batas Agama*. Jakarta: Gramedia dan Paramadina. 1999. cet., ke-1.
- Kung, Hans, ed. *Yes to a Global Ethic*. London: SCM Press Ltd. 1996.
- Kurtz, R., Lester. *Gods in the Global Village: the World's Religions in Sociological Perspective*. New Delhi: Pine Forge Press. 1995. cet., ke-1.
- Legenhouse, Muhammad. *Satu Agama Atau Banyak Agama: Kajian Tentang Liberalisme dan Pluralisme*. terj., Arif Mulyadi. Jakarta: Penerbit Lentera. 1999. cet., ke-1.
- Lewis, Bernard. *Kemelut Peradaban Kristen, Islam dan Yahudi*. penj., Prismsophie. Yogyakarta: Ircisod. 2001.
- Madjid, Nurcholis. *Kata Pengantar*. dalam *Passing Over: Melintas Batas Agama*. Jakarta: Gramedia dan Paramadina. 1998. cet., ke-1.
- Majalah Islamia. thn 1 no. 4/Januari – Maret. 2005.
- Munawar-Rahman, Budhy. *Islam Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina. 2001. cet., ke-1.

- Nuurdin, Muhammad Isa (Frithjof Schuon). *Islam Dan Filsafat Perennial*. terj., Rahmani Astuti. Bandung: Mizan. 1998. cet., ke-4.
- Shihab, Alwi, Dr. *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka Dalam Beragama*. Bandung: Mizan. 1998. cet., ke-4.
- Syafii Maarif, Syafii, A., Prof. Dr. *Islam: Kekuatan Doktrin dan Keagamaan Umat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1997. cet., ke-1.
- Th. Van den End, et. al. *Sejarah Perjumpaan Gereja dan Islam*. Jakarta: Sekolah Tinggi Teologi Jakarta. 2001.
- Vroom, Henderik M. *Religion and the Truth: Philosophical Reflection and Perspective*. Michigan: William B. Berdmans Publishing Company Grand Rapid. 1989.
- Watt, William Montghomery. *a History of Islamic Spain*. Edinburgh: University Press. 1965.

AL-'URF DILEMA RAHMATAN LI AL-'ALAMIN

A. Pendahuluan

Dewasa ini sebagian umat Islam di Indonesia -- mereka yang tergabung dalam *Majelis Mujahidin Indonesia* (MMI), *Hizbu al-Tahrir* (HT), Front Pembela Islam (FPI)¹⁵⁶ -- berusaha menegakkan Syariah Islam (Hukum Islam, *Islamic Law*) di bumi nusantara. Memperhatikan langkah yang ditempuh, sepertinya mereka seperti tidak peka dengan persoalan sosiologis dan antropologis yang dihadapi oleh masyarakat Indonesia. Hal ini menunjukkan bahwa mereka telah mengalami kegagalan dalam menegakkan syari'ah Islam. Bahkan kesan yang ditangkap perjuangan mereka justru memperburuk citra Islam.

¹⁵⁶ Kelompok Muslim yang tergabung dalam perjuangan mereka senantiasa menjadikan landasan historis bahwa Kemerdekaan yang direbut oleh bangsa Indonesia dari tangan penjajah adalah hadiah umat Islam. Landasan konstitusionalnya atau de jure adalah dengan merujuk pada isi Piagam Jakarta, dan Pasal 29 UUD 1945, sedangkan secara *de facto* mereka merujuk pada realitas masyarakat Indonesia yang mayoritas memeluk agama Islam. Setidaknya berpijak pada tiga landasan tersebut yang menjadikan sebagian umat Islam Indonesia untuk terus menegakkan syariat Islam di Indonesia. Namun demikian mereka yang berjuang ingin menegakkan syariat Islam tampaknya belum mempunyai konsep legeslasi Islam serta konsep syariah yang tidak menimbulkan silang pendapat. Padahal untuk pengertian syariat sendiri serta landasan teorinya di kalangan umat Islam tidak ada kesepakatan yang bisa dijadikan sebagai rujukan baku.

Terlepas dari upaya yang dilakukan oleh umat Islam di Indonesia, sebenarnya dalam hukum Islam sendiri masih terdapat persoalan yang belum tuntas, yaitu tentang *al-'Urf*.¹⁵⁷ Persoalan tersebut terkait erat dengan belum adanya *adanya kesepakatan tunggal*,¹⁵⁸ dalam persoalan *al-'Urf*. Bahkan *al-'Urf* merupakan salah satu topik yang paling kontroversial dalam perdebatan Islam.¹⁵⁹ Perdebatan tersebut mempersoalkan apakah *al-'Urf* bisa dijadikan sebagai sumber hukum Islam atau tidak.¹⁶⁰ Perdebatan ini terjadi terutama di kalangan *ulama ushul al-fiqh* dan *ulama al-fiqh*.

Untuk kasus sekelompok umat Islam di Indonesia mereka terlihat seperti menghilangkan peran dan fungsi *al-urf* dalam penerapan hukum Islam di Indonesia. Padahal Indonesia yang masyarakatnya mayoritas memeluk agama Islam ini memiliki kekayaan tradisi serta kearifan lokal

¹⁵⁷ *Al-Urf* secara literer artinya diterima, yang menunjukkan hukum-hukum tidak tertulis pada tradisi lokal. *Al-urf* semakna dengan 'adat yang merujuk pada produk-produk aturan konvensi yang belaku lama, atau adopi dengan sengaja atas kelayakan menurut lingkungan sekitar. Lih., Levy, *Social Structure of Islam*, (Cambridge, 1969), hlm. 248. Abdul Wahhab Khallaf, mendefinisikan *al-'urf* praktek masyarakat (dalam persoalan hubungan legal) meliputi perkataan atau perbuatan, termasuk di dalamnya *al-urf* yang umum maupun yang bersifat personal, *al-Siyasi al-Syar'iyah* (Coiro, 1977), hlm. 145., lihat juga Khallaf dalam *Ilmu Ushul al-Fiqh*, terj. Noer Iskandar al-Barsany, (Jakarta, 1996), hlm. 133-134. al-Zarqa' mendefinisikan *al-urf* sebagai aturan legal yang dipraktekkan oleh masyarakat dalam kehidupan formal bahkan ketika diumumkan oleh penguasa legeslatif, *al-Madkhal al-Fiqh: al-'Amm*, (Damascus, 1963) Juz II., hlm. 838. Azhar Basyir, mengartikan *al-urf* dengan *kepatutan*, sesuai dengan adat kebiasaan, dengan merujuk pada al-Baqarah 233. Lih., Ahmad Azhar Basyir, *Pokok-pokok Ijtihad Dalam Hukum Islam*, (Bandung: Mizan, 1996), cet., ke-4, hlm. 52.

¹⁵⁸ Dengan nada apologetis tidak adanya kesepakatan tunggal di kalangan umat Islam seringkali dipahami sebagai rahmat yang diberikan kepada umat Islam. Mereka biasanya merujuk pada hadis yang populer, bahwa perbedaan di kalangan umatku (Muhammad SAW) adalah rahmat.

¹⁵⁹ Mohamed El-Awa, *the Place of Custom ('Urf) in Islamic Legal Theory*, Sumber Utama dari Dr. A. Minhaji.

¹⁶⁰ Penulis sendiri sampai saat ini turut bingung dengan perdebatan tersebut. Beberapa penulis tentang persoalan dalam *Islamic Legal Theory* senantiasa menjadikan 'urf sebagai sumber hukum Islam (*the sources of Islamic Law*). Seharusnya perbedaan pandangan itu bisa dieliminasi dengan lebih rasional dan sistematis bila umat Islam bisa menggunakan logika berfikir dan pengambilan hukum yang konsisten. Selain itu persoalan yang lain adalah apakah *al-'urf* akan dijadikan sebagai materi (bahan yang pertimbangan) hukum Islam atau sebagai salah satu metode penambilan hukum. Dalam hal ini tampaknya para ulama masih belum menemukan format yang baku.

(*local wisdom*). Bila secara jujur umat Islam mengakui terdapat kesamaan nilai ajaran yang terkandung dalam Islam maupun *al-'Urf* Indonesia.

Lantas bagaimana dengan perkembangan Islam – terutama hukum Islam – masa depan, mungkinkah *al-'urf* hanya akan menjadi obyek kajian dalam perdebatan? Atau menjadikan *al-'urf* sebagai sumber hukum Islam untuk semakin melihat keagungan Islam itu sendiri? Ataukah sebenarnya *al-'urf* hanyalah sebuah ‘ilustrasi’ dalam bangunan hukum Islam? Lantas bagaimana peran *al-'urf* dan masa depan Islam?

B. Al-'Urf dalam Pembangunan Hukum

Para ahli hukum mengakui bahwa kehadiran *al-'urf*¹⁶¹ merupakan unsur yang penting dalam pembangunan, penafsiran, penetapan sanksi atas hukum Islam. Karena memang *al-'urf* – sebagai adat istiadat – merupakan bagian kultur yang selalu ada dalam kehidupan masyarakat, yang menjadi salah satu faktor stabilitas sosial dan mempunyai kekuatan hukum ditaati dan mengandung sanksi.¹⁶² Bahkan, *al-'urf* menjadi sumber hukum valid yang merupakan suatu keharusan (*a necessary, darurat*) atau suatu kebutuhan (*a need, haja*).¹⁶³ Karena dalam fungsi dan peran praksisnya *al-'urf* memainkan peranan penting di dalam sejarah perkembangan dan kebangkitan manusia baik dalam kehidupan sosial maupun kehidupan lainnya.¹⁶⁴ Dengan kata lain, peran *al-'urf* secara teoritis maupun praksis historis dalam pembangunan hukum sangat esensial dan signifikan. Alasan yang apapun yang dikemukakan baik secara teologis, politis, ideologis, ekonomis maupun politis dalam upaya untuk menjadikan *al-'urf* sebagai sumber hukum, bisa dibenarkan.

¹⁶¹ Posisi *al-'urf* (*custom, tradition, conventional rule of the community*) ini tingkat pentingnya bukan hanya dalam pelaksanaan hukum Islam saja tetapi semua sistem hukum yang ada di dunia ini terbangun, tertetapkan, dan tersistematisir menurut logika hukum sedikit banyak senantiasa dengan mempertimbangkan *al-'urf*. Dengan kata lain *al-'urf* merupakan unsur universal dan esensial dalam setiap pembangunan hukum.

¹⁶² Ahmad Azhar Basyir, *Pokok-pokok Ijtihad Dalam Hukum Islam*, dalam Jalaluddin Rahmat, ed., *Ijtihad Dalam Sorotan*, (Bandung: Mizan, 1996), cet., ke-4, hlm. 52.

¹⁶³ Muhamed El-Awa, *the Place of Custom ('Urf)...*, hlm. 178.

¹⁶⁴ Sobhi Mahmassani, *Falsafah al-Tasyri' fi al-Islam*, terj., Ahmad Sudjono, SH., (Bandung: al-Ma'arif, 1981), cet., ke-2, hlm. 190-191.

Karena menurut logika sosial bahwa kelahiran hukum sebagai aturan di tengah masyarakat bermula di antaranya dari kesepakatan-kesepakatan yang dibangun oleh masyarakat tersebut. Sehubungan dengan *al-'urf* – dengan unsur-unsurnya meliputi fakta sosial, anthropologis, serta dinamika ekonomis-politis – ia tidak bisa dipisahkan dari proses pembentukan hukum apa pun jenis hukum yang dibangun. Mungkin *al-'urf* adalah esensi dan substansi hukum itu sendiri, hanya bedanya terletak pada wujudnya yang tidak atau belum dimodifikasikan secara sistematis menurut alur hukum yang berlaku. *Pro bono publico*, atau adat-istiadat itu harus dipertahankan, ketika tidak dilakukan, maka harus dicabut.¹⁶⁵

C. Al-'Urf dan Pembangunan Hukum Islam

Mayoritas ulama sepakat bahwa sumber utama hukum Islam adalah al-Qur'an¹⁶⁶ dan Sunnah.¹⁶⁷ Sumber hukum Islam lainnya

¹⁶⁵ Mohamed El-Awa, *the Place of Custom ('Urf)...*, hlm. 178.

¹⁶⁶ Pemahaman terhadap sumber Utama (al-Qur'an) tersebut mengalami dinamika yang cukup beragam. Ibrahim Hosen menjelaskan bahwa pada periode Salaf kecenderungan ulama memahami al-Qur'an secara harfiah yang tidak sesuai dengan maksud al-Qur'an itu sendiri. Dalam rangka pengembangan hukum Islam Ibrahim Hosen menekankan bahwa jika terdapat peraturan yang tidak terdapat dalam al-Qur'an tetapi jiwa dan semangatnya sesuai dengan al-Qur'an maka peraturan tersebut harus diterima. Mereka yang menolak peraturan tersebut bisa diancam sesuai dengan al-Qur'an surat al-Maidah (5): 44. Selanjutnya lih., Ibrahim Hosen, *Beberapa Catatan Tentang Reaktulisasi Hukum Islam*, dalam Muhammad Wahyuni Nafis, *Kontektualisasi Ajaran Islam*, (Jakarta: Paramadina, 1995), cet., ke-1, hlm. 267-268.

¹⁶⁷ Pada mulanya para ulama bersikap selektif terhadap materi as-Sunnah (perkataan, perbuatan, dan pernyataan) sebagai sumber Hukum Islam. Mereka memilih apakah materi as-Sunnah tersebut bermuatan penetapan hukum (*tasyri' al-ahkam*) atau sebagai insan biasa (*basyariyah*). Namun demikian para ulama tidak lagi melakukan seleksi atas sunnah melainkan menggabungkan baik sebagai proses *tasyri'* maupun sebagai sikap *basyariyah*. Mereka mengambil argumentasi *naqli* pada QS., al-Ahzab/33: 21, "Sungguh dalam pribadi Rasul terdapat suri tauladan yang baik bagi kamu semua," dan QS., al-Hasyr/59:7, "Apa yang datang kepadamu dari Rasul, maka ikutilah dan apa yang dilarang oleh Rasul maka jauhilah." Selanjutnya dalam upaya pembaharuan hukum Islam, jika ingin melahirkan hukum yang baik maka langkah yang harus ditempuh adalah dengan melakukan seleksi terhadap hadits-hadits terutama yang berkaitan dengan *tasyri' al-ahkam*.

adalah *Ijima*,¹⁶⁸ *Qiyas*¹⁶⁹ dan sumber terakhirnya adalah *al-'urf*.¹⁷⁰ Mahmassani, secara eksplisit menuliskan bahwa sumber hukum Islam

¹⁶⁸ Sebagai catatan, penulis menaruh perhatian yang serius pada istilah *ijma'* tersebut. Bahkan lebih jauh penulis berasumsi bahwa disamping sebagai sumber hukum Islam (dalam bentuknya sebagai materi hasil kesepakatan) penulis juga beranggapan bahwa *ijma'* juga sebagai salah satu metode istinbat hukum Islam.

¹⁶⁹ Khusus pada istilah yang dijadikan sebagai sumber hukum, penulis belum sepenuhnya menerima. Sebaliknya bila istilah *Qiyas* tersebut dijadikan sebagai salah satu metode istinbat hukum Islam, pada tataran ini penulis sangat setuju.

¹⁷⁰ Dari sekian ulama yang secara eksplisit menerima *al-'urf* sebagai landasan pembentukan hukum Islam adalah Abdul Karim Zaidan. Namun demikian *al-'urf* yang bisa diterima sebagai landasan hukum harus meliputi persyaratan sebagai berikut; tidak bertentangan dengan al-Qur'an as-Sunnah; Bersifat umum; telah ada ketika terjadinya peristiwa yang akan dilandaskan kepada *al-'urf*; tidak ada kesepakatan pihak-pihak terkait yang berlainan dengan *al-'urf*.

hanya meliputi al-Qur'an, as-Sunnah, *Ijma* dan *Qiyas*.¹⁷¹ Mahmassani tidak memasukkan *al-'urf* sebagai sumber hukum Islam melainkan memasukkannya sebagai sumber luar dalam pembangunan hukum Islam.¹⁷² Tidak dimasukkannya *al-'urf* sebagai sumber dan dalil hukum Islam karena kehadirannya masih diperselisihkan di kalangan para ulama. Selain *al-'urf* sumber hukum lain yang diperselisihkan di kalangan ulama adalah *istihsan*, *masalah al-mursalab*, *istishbab*, *syar'u man qablana*, dan *sadd az-zari'ah*.¹⁷³

Secara historis selama Rasulullah hadir sebagai Legislator Islam di wilayah Makkah maupun Madinah beliau banyak mengadopsi *al-'urf* setempat. Sebagian *al-'urf* tersebut ditetapkan oleh wahyu al-Qur'an dan.¹⁷⁴ Meskipun demikian, tidak semua *al-'urf* tradisi masyarakat Arab pra Islam dijadikan sebagai bagian dari ajaran Islam. Tradisi Arab lain dan tradisi lain dari luar Arab yang ditetapkan dalam al-Qur'an adalah *ibadah haji*, *puasa*, *kewarisan*, bentuk-bentuk perdagangan (*jual beli*), *khitan*, serta konsep kurban. Namun demikian, tidak semua tradisi Arab-Non Arab itu 'diadopsi' menjadi bagian dari syari'ah Islam, beberapa di antaranya direvisi, dimodifikasi.¹⁷⁵ Dan sebagian yang lainnya dibatalkan berdasarkan wahyu dari Allah seperti persoalan *riba* dan bagaimana memperlakukan kaum perempuan.¹⁷⁶

Berpijak pada praktek Rasulullah dalam melakukan *tasyri' al Islam* menunjukkan bahwa hukum Islam yang hadir di muka

¹⁷¹ Sobhi Mahmassani, *Falsafah al-Tasyri'* ..., hlm. 5.

¹⁷² Sobhi Mahmassani, *Falsafah al-Tasyri'* ..., hlm. 5.

¹⁷³ Satria Effendi Muh. Zein, *Ushul Fikih*, dalam Taufik Abdullah, **at. al.**, ed., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve), Jilid III, hlm. 269.

¹⁷⁴ Muhamed El-Awa, *the Place of Custom ('Urf)...*, hlm. 177-178. Lebih lanjut lanjut menurut El-Awa bahwa argumentasi Rasulullah dalam menyetujui *al-'urf* sebagai sumber hukum Islam karena *al-'urf* mampu menyediakan pemecahan (*solutions*) yang diperkirakan bisa memberi kepuasan kebutuhan masyarakat tertentu.

¹⁷⁵ Ratno Lukito, *Islamic Law and Adat Encounter: the Experience of Indonesia*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2001), cet., ke-1, hlm. 7.

¹⁷⁶ Pada kasus ini bisa dilihat pada penetapan hukum yang berkaitan dengan hukum pernikahan, kewarisan, persaksian di kalangan masyarakat Arab. Pada mulanya perempuan Arab diperlakukan seperti barang yang bisa diperjual belikan dan diwariskan. Mereka tidak mempunyai hak apa pun untuk menentukan diri mereka sendiri.

bumi ini tidak melompat ruang hampa dan waktu tiba-tiba muncul. Sebaliknya Kehadiran hukum Islam – bahkan isi al-Qur’an secara umum pada mulanya – terikat oleh ruang dan rentetan waktu dan peristiwa. Semua itu terjadi sebagai upaya responsif pada persoalan-persoalan yang berkembang pada masa itu. Istilah *Illat* (sesuatu yang dapat mengubah keadaan)¹⁷⁷ hukum yang senantiasa menyertai dalam penetapan hukum (*tasyri’ al-hukmi*) menjadi bukti nyata bahwa hukum Islam terlahir karena munculnya kausalitas sosiologis-antropologis. Selain itu ‘rekaman’ sebab-sebab turunnya al-Qur’an (*asbab al-nuzul*) yang mengiringi wahyu Allah disampaikan kepada Muhammad SAW bukan terlepas dari persoalan sosial kemasyarakatan, sebaliknya sangat terkait erat dengan persoalan yang dihadapi oleh masyarakat. Persoalan teologis, ideologis, politis, maupun ekonomis terlihat dengan begitu nyata ketika ayat-ayat tertentu membicarakan hubungan antara umat Islam dengan umat non Islam (Yahudi, Nasrani, Kafir Quraisy, dan Majusi). Oleh karena itu tidaklah berlebihan jika El-Awa menuliskan bahwa Rasulullah sebenarnya tokoh yang senantiasa menggunakan *al-urf* sebagai sumber hukum.

Meskipun sudah ada al-Qur’an dan Sunnah, mengingat begitu pentingnya kehadiran *al-urf* sehingga para sahabat sepeninggalan Rasulullah tidak menutup diri untuk mengambil tradisi dan sistem masyarakat lain selama tidak bertentangan dengan al-Qur’an dan Sunnah.¹⁷⁸ Langkah Rasulullah yang dicontoh para sahabat itu terlihat pada masa kekhalifahan Umar bin Khattab. Amir al-Mu’minin ini mengadopsi sistem dan keorganisasian dalam kekhalifahannya sesuai dengan model yang pernah diterapkan oleh penguasa Bizantium

¹⁷⁷ Satria Effendi Muh. Zein, *Ushul Fikih...*, hlm. 267. Menurut Wahbah az-Zuhaili, *illat* adalah suatu sifat yang konkrit dan keberadaannya dapat dipastikan pada setiap pelakunya dan menurut sifatnya sejalan dengan tujuan pembentukan suatu hukum, yaitu mewujudkan kemaslahatan dengan meraih manfaat dengan menolak kemadhorotan.

¹⁷⁸ Muhamed El-Awa, *the Place of Custom ('Urf)...*, hlm. 179. Banyak ayat-ayat al-Qur’an yang mengukuhkan kebiasaan yang terdapat di tengah-tengah masyarakat, seperti konsep jual beli yang sudah ada sebelum Islam. Dalam hadits hal ini terlihat pada praktek jual beli model *salam*. Lih., selanjutnya pada Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh*, (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1997), cet., ke-2, hlm. 142.

(Byzantine).¹⁷⁹ Tampaknya, baik pada lapis pertama (masa Rasulullah) maupun pada lapis kedua (masa sahabat) tampaknya keberadaan *al-‘urf* dianggap sebagai salah satu sumber dan landasan pembangunan hukum Islam. Artinya pada periode awal Islam *al-‘urf* menjadi landasan penting dalam pembangunan hukum, tetapi sebaliknya pada periode berikutnya *al-‘urf* menjadi perdebatan dalam Islam.

Pasca sahabat keterlibatan umat Islam maupun ulama begitu intensif dan sangat bervariasi. Mereka harus berhadapan dengan persoalan-persoalan baru yang belum pernah ditetapkan dalam al-Qur’an maupun as-Sunnah, terutama pada persoalan politik dan hukum. Selain itu sistem pemerintahan *teokratis* – yang dikembangkan oleh Bani Umayyah dan Bani Abbasiyyah – tampaknya mempunyai andil yang cukup besar terhadap lahirnya perbedaan paham baik dari segi materi hukum (*al-fiqh*) metodologi hukum (*ushul al-Fiqh*) maupun proses pengambilan hukum (*istinbat al-hukmi*). Perbedaan ini pula mempengaruhi para ulama ulama *fiqh* maupun ulama *ushul al-fiqh* dalam memperlakukan *al-‘urf* sebagai sumber hukum Islam.

Secara umum mazhab-mazhab besar seperti kalangan *Hanafiyah*, *Malikiyah*, *Hanbaliyah* dan *Syafi’iyyah* menggunakan *al-‘urf* sebagai landasan hukum Islam, hanya saja dalam jumlah dan perinciannya mereka berbeda pendapat.¹⁸⁰ Penerimaan *al-‘urf* sebagai *dalil syara’* ini di kalangan para ulama *fiqh* diperkuat oleh Imam al-Syatibi (w. 790H./ ahli *ushul fiqh* Maliki) dan Imam Ibn Qayyim al-Jauziyah (691-751H/1292-1350M/ ahli *ushul fiqh* Hanbali).¹⁸¹ Imam Malik misalnya dalam

¹⁷⁹ Setelah Rasulullah wafat dan kekhalifahan Islam dikendalikan Umar bin Khatthab, Islam telah mampu menguasai wilayah di luar Arab. Masyarakat Islam pun berhadapan dengan tradisi hukum baru yang belum pernah ditetapkan oleh Rasulullah. Dalam hal ini Ibn Khaldun menuliskan bahwa beberapa sistem dan tradisi suatu masyarakat yang diadopsi oleh Umar bin Khatthab adalah pembentukan *diwan* untuk urusan pasukan bersenjata (*jund*) dan persoalan keuangan negara (*kharaj*). Umar ‘berkiblat’ pada pengalaman penguasa Byzantine.

¹⁸⁰ Satria Effendi Muh. Zein, *Ushul Fikih...*, hlm. 273.

¹⁸¹ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh...*, hlm. 142. Lebih jauh para ulama membagi *al-‘urf* tiga macam, yaitu: Dari segi obyeknya, terdiri dari *al-‘urf al-lafzhi* dan *al-‘urf al-‘amali*. Dari segi cakupannya, terdiri dari *al-‘urf al-aam* dan *al-‘urf al-khas*. Dan dari segi keabsahannya *al-‘urf* terdiri dari *al-‘urf al-shahih* (kebiasaan suatu

memutuskan persoalan *fiqhiyah* senantiasa menyandarkan pada *al-‘urf* yang dilakukan oleh masyarakat Madinah. Sikap yang sama dilakukan oleh Imam Syafi’i ketika berada di Mesir dan di Baghdad. Karena *al-‘urf* di Mesir dan di Baghdad berlainan, Imam Syafi’i pun merubah *qaul al-qadim* menjadi *qaul al-jadid*.¹⁸² Selanjutnya istilah *qaul al-qadim* dan *qaul al-jadid* identik dengan keputusan-keputusan hukum Islam yang ditetapkan oleh Imam Syafi’i.

Para ulama sepakat menggunakan *al-‘urf* sebagai landasan atau sumber pembangunan hukum Islam, selain itu mereka juga bersepakat bahwa hukum yang dibentuk berdasarkan pada *al-‘urf* bertahan selama *al-‘urf* masih dipertahankan oleh suatu masyarakat. Jika *al-‘urf* telah berubah, maka kekuatan hukum itu pun juga berubah. Dengan kata lain bahwa ketetapan hukum Islam yang dibangun bersumberkan pada *al-‘urf* tidak mempunyai ketetapan yang abadi. Konsekuensi lainnya adalah ketetapan atas *al-‘urf* pun tidak bisa diberlakukan di suatu masyarakat yang hidup kemudian, kecuali dijadikan sebagai bahan pertimbangan. Berikut syarat-syarat yang ditetapkan oleh para ulama diperbolehkannya *al-‘urf* sebagai sumber hukum Islam, adalah:¹⁸³

1. *Al-‘urf* berlaku dalam mayoritas kasus yang terjadi di tengah-tengah masyarakat dan keberlakukannya dianut oleh mayoritas masyarakat tersebut.
2. *Al-‘urf* sudah ada sebelum munculnya kasus yang akan ditetapkan hukumnya.
3. *Al-‘urf* tidak bertentangan dengan yang diungkapkan secara jelas dalam suatu *uqud* (transaksi).
4. *Al-‘urf* tidak bertentangan dengan *nash*.

Dengan persyaratan tersebut di atas para ulama memperbolehkan

masyarakat yang tidak bertentangan dengan *nash*) dan *al-‘urf al-fasid* (Kebiasaan suatu masyarakat yang bertentangan dengan *nash* dan bertentangan dengan kaidah-kaidah yang ada dalam *syara*’.

¹⁸² Abdul Wahhab Khallaf, *Ilmu Ushul...*, hlm. 135.

¹⁸³ Nasrun Haroen, *Ushul Fiqh...*, hlm. 144. Lihat juga Muhamed el-Awa, *op. cit.*, h. 181-182.

penggunaan *al-'urf* sebagai sumber hukum Islam. Tentunya persyaratan tersebut muncul bukan tanpa alasan, tetapi persolan teologis, dan sosio-historis-anthropologis, menjadi pertimbangan utama. Namun demikian, jika terjadi pertentangan antara *al-'urf* dengan *nash* al-Qur'an sulit rasanya untuk menentukan siapa ulama yang paling berwenang dalam menentukan ke-absahan *al-'urf* sebagai sumber hukum. Apalagi jika teks-teks *nash* hanya dipahami oleh sekelompok umat tanpa melibatkan aspek pemaknaan lainnya, maka membuka terjadinya *otoritarianisme* di kalangan umat Islam.

D. Al-'Urf versus Rahmatan Li al-'Alamin

Seluruh umat Islam di dunia sepakat Islam – sebagai sebuah sistem nilai suci, paket wahyu dari Tuhan yang disampaikan melalui Nabi Muhammad – bervisi dan berorientasi pada terciptanya rahmat seluruh alam semesta. Namun demikian visi dan orientasi Islam itu menjadi runtuh jika wajah Islam direpresentasikan pada sebagian masyarakat muslim Indonesia. Karena mereka seringkali menampilkan wajah Islam berwajah *garang*¹⁸⁴ dan *kejam*¹⁸⁵ daripada berwajah *lembut* dan *penuh kasih*. Sebaliknya mereka yang bersikap lembut dan penuh kasih kepada seluruh umat seringkali dituduh telah membiarkan umat non Islam berkeliaran.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Hal ini tampak dalam pemahaman sebagian yang berkeyakinan bahwa umat yang memeluk agama selain Islam adalah kafir. Orang-orang kafir adalah musuh umat Islam dan musuh Allah. Sehingga yang sering terjadi prestasi positif apa pun yang dilakukan oleh umat non Islam tidak pernah dihargai bahkan direndahkan, dan diklaim tidak mendapat pahala dari Allah. Selain itu ungkapan yang kerap kali muncul adalah, “Si Fulan itu orangnya baik dan jujur, sayang tidak memeluk agama Islam.”

¹⁸⁵ Prestasi negatif dan destruktif yang pernah mereka lakukan adalah melakukan peledakan di beberapa tempat ibadah di malam natal (pada tahun 1999-2001), peledakan Bom di Bali, Bom di Hotel Marriott di Jakarta. Terlepas dari ada unsur rekayasa politik, adanya keterlibatan umat Islam – lengkap dengan simbol-simbol keislamannya – dalam peristiwa yang menyedihkan itu, tampaknya umat Islam secara keseluruhan harus kembali merekonstruksi pemahaman keislaman mereka. Dengan begitu mereka tidak mudah terjebak dalam permainan dan rekayasa konflik agama atas nama agama atau pun Tuhan.

¹⁸⁶ Mungkin tulisan ini terlalu subyektif untuk sebuah analisa ilmiah. Sebagai laporan awal tentang realitas umat Islam di Indonesia, bisa menjadi bukti bahwa terdapat fakta yang *paradoks* antara realitas keimanan Islam sebagai *rahmatan li al-'alamin*

Barangkali niat mereka adalah luhur, yaitu ingin menegakkan *syari'ah Islam* di Indonesia. Sayangnya, kerangka aksi, aksi praksis mereka tidak direncanakan secara matang, sehingga yang terjadi bukan *rahmatan li al-'alamin* melainkan *mafasadatan li al-'alamin* (kehancuran). Tidak sedikit umat non Islam dan umat Islam menjadi korban dalam kecerobohan yang mengatasnamakan *syari'ah* tersebut. Oleh karena itu realitas tersebut bisa disimpulkan dengan mudah, bahwa dengan tidak melibatkan kearifan lokal (*local wisdom* atau *al-'urf*) ternyata tidak selamanya niat baik mengarahkan pada akibat yang kondusif dan konstruktif pada kondisi yang ditargetkan.

Di antara ketidakcerdasan mereka dalam men-*syari'ah*-kan Indonesia adalah memahami materi *fiqh* sebagai syari'ah yang baku dari Tuhan. Dalam banyak kasus mereka mencoba melakukan *arabisasi*¹⁸⁷ di semua aspek kehidupan. Langkah-langkah itu tidak disertai dengan kecerdasan sosiologis dan kepekaan anthropologis (*al-'urf al-shahih*). Asal tidak sesuai dengan teks-teks *nash* dan *fiqh* kelompok ini akan mudah melakukan klaim kafir. Fenomena mudah menuduh kelompok lain – umat non Islam maupun umat Islam yang tidak sealiran – di kalangan umat Islam menjadi perhatian serius Khaled Abou El-Fadl. Ahli hukum Islam yang kini tinggal di Amerika Serikat ini, menilai umat Islam yang bersikap demikian telah melakukan *otoritarianisme*,¹⁸⁸ mereka telah mereduksi Tuhan dalam *fatwa-fatwa*¹⁸⁹ yang mereka

dengan performa sebagian umat Islam di tengah umat agama lain.

¹⁸⁷ Langkah yang bisa dikatakan gagal dalam upaya proses '*arabisasi*' sebagaimana yang dilakukan oleh organisasi besar Muhammadiyah. Dalam hal ini Muhammadiyah telah melakukan perampasan *al-'urf* yang berkembang di Indonesia, dengan gerakan purifikasi takhayul, Bid'ah dan churafat (TBC). Meskipun tidak mengatasnamakan penegakan syari'ah Islam tapi upaya yang dilakukan oleh Muhammadiyah pada awal gerakannya mirip dengan penegakan syari'ah Islam beberapa tempat di Indonesia dewasa ini.

¹⁸⁸ Lebih jauh sikap tindakan otoriter umat Islam tertuang dalam bukunya, "*Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority, and Women*." Buku tersebut telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Serambi, 2003).

¹⁸⁹ Kasus yang dilakukan oleh ahli-ahli hukum Islam pada CRLO (Council for Scientific Research and Legal Opinion atau al-Lajnah al-Da'imah li al-Buhust al-

keluarkan.

Bila merujuk pada fakta historis masa awal (pada masa Rasulullah dan para sahabat) *tasyri' al-Islam* posisi *al-'urf* menjadi faktor penting dalam pembangunan hukum Islam, bahkan menjadi pengiring lahirnya wahyu al-Qur'an yang diturunkan melalui Muhammad SAW. Namun demikian, sejak pasca sahabat dinamika ijtihad hukum di kalangan umat Islam mulai mengurangi memasukkan *al-'urf* sebagai sumber hukum Islam. Kalaulah para ulama menggunakan *al-'urf* sebagai sumber hukum Islam, itu pun dengan syarat-syarat yang begitu rumit.

Dengan tingkat kerumitan itu, penulis lantas membayangkan bahwa pada saat itu baik al-Qur'an maupun as-Sunnah dipahami secara harfiah, rigid, dan sangat normatif sesuai dengan kepentingan – atau pemahaman – penguasa pada masa itu. Al-Qur'an dan as-Sunnah – yang diyakini menjadi landasan dan inspirasi tunggal *rahmatan li al-'alamin* – dipahami dengan menggunakan logika hukum positif. Pada tataran ini, maka yang akan lahir bukanlah hukum-hukum yang berperikemanusiaan, melainkan hukum-hukum yang kejam dan tidak punya jiwa *rahmatan li al-'alamin*.

Sebagian para ulama telah menjadikan metodologi hukum Islam dan persyaratan diterimanya *al-'urf* sebagai sesuatu yang suci setelah al-Qur'an. Padahal *al-'urf* pada dirinya merupakan fakta sosiologis, anthropologis, serta psikologis suatu masyarakat pada zamannya. Padanya pula terdapat nilai-nilai moral (*moral values*) yang sangat mungkin secara esensial mempunyai makna serta maksud yang sama dengan al-Qur'an dan as-Sunnah. Oleh karena, beberapa persyaratan penggunaan *al-'urf* yang ditawarkan oleh para ulama *fiqh* maupun ulama ushul *fiqh*, tidak selamanya harus menjadi acuan utama. Selama antara

'Ilmiyyah wa al-Ifta' atau Lembaga Pengkajian Ilmiah dan Fatwa). Fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga ini cenderung menjadikan perempuan sebagai kelompok yang bersalah. Yang lebih parah lagi adalah bahwa fatwa-fatwa tersebut dikeluarkan dalam kontek sosio-anthropologis masyarakat Arab (Saudi Arabia) tetapi dengan tanpa melihat kontek sosial dan anthropologis (*al-'urf al-shalih*), Amerika, fatwa tersebut selanjutnya diterapkan begitu saja. di bumi Paman Sam tersebut.

teks-teks al-Qur'an dan as-Sunnah dengan realitas *al-'urf* mempunyai kesamaan *makna* dan *maksud*,¹⁹⁰ maka penghormatan terhadap *al-'urf* sama seperti halnya penghormatan terhadap al-Qur'an dan as-Sunnah.

Selanjutnya, dengan perkembangan modern dan post modern dewasa ini banyak persoalan yang harus dihadapi oleh umat Islam. Baik secara individual maupun kelompok, umat Islam tampaknya telah melakukan *ijtihad* dalam rangka merespon persoalan keagamaan yang berkembang di tengah masyarakat, tanpa melalui konsultasi dengan ulama yang otoritatif. Mungkin karena adanya kecenderungan para ulama yang tetap mempertahankan tradisi salafi dan norma-norma ulama sebelumnya, sehingga kehadiran para *mujtahid* kontemporer di era sekarang ini kurang begitu dianggap penting. Kecuali para ulama yang mempunyai kepekaan anthropologis dan kecerdasan sosiologis, dalam hal ini penguasaan mereka pada *al-'urf* secara konseptual maupun material. Karena *al-'urf* itulah realitas kehidupan kekinian, oleh karenanya solusi yang ditawarkannya pun sekurang-kurangnya sesuai dengan konsep dan materi yang ada.

Tegasnya, ke depan peran *al-'urf* sebagai sumber dalam pembangunan hukum Islam sangat signifikan. Munculnya persoalan-persoalan kontemporer seperti *humanism, human right, democratization, pluralism, gender equal, cross-cultural, inter-religious faith, religion and science issues, and multiculturalism*, tidak diselesaikan dengan tanpa melibatkan *al-'urf*. Langkah-langkah yang telah ditempuh oleh Rasulullah dan para sahabat dalam menggunakan *al-'urf* sudah saatnya dihidupkan kembali jika Islam tidak terlihat berwajah *bengis* dan *kejam*. Berbekal *al-'urf* – dengan pendekatan sosiologis, anthropologis, phenomenologis, dan hermeneutis – Islam harus senantiasa melakukan **negosiasi** dalam merespon persoalan-persoalan yang terus berkembang.

¹⁹⁰ Seringkali sebagian masyarakat muslim bermain-main dalam persoalan teologis. Misalnya, suatu kasus yang secara maknawiyah mempunyai bobot *moral value* yang sama dengan al-Qur'an dan as-Sunnah, tetapi karena secara harfiah tidak tercantum dalam al-Qur'an dan as-Sunnah, akhirnya kasus itu pun bisa diabaikan.

Tampaknya, dengan bekal kecerdasan dan kepekaan dalam melakukan pembacaan terhadap *al-'urf* visi dan orientasi Islam *rahmatan li al-'alamin* bisa terus dikembangkan. Sebaliknya bila *al-'urf* dianggap sebagai suatu nilai dan ajaran yang tidak Islami, maka Islam tidak lebih sebagai ajaran kaum sofis yang tidak pernah membumi. Dengan kata lain melalui pembacaan yang intensif terhadap *al-'urf*, Islam berwajah lembut dan penuh kasih menjadi kenyataan.

E. Kontribusi Terhadap Pengetahuan

Berpijak pada penjelasan di atas, maka penulis memahami bahwa sumbangan *al-'urf* dalam pembangunan hukum Islam sangat signifikan, terutama dalam melakukan pembacaan dan pembangunan hukum. Selanjutnya, ada beberapa sumbangan penting yang bisa diambil dari *al-'urf* itu sendiri, yaitu:

1. Ke depan *al-'urf* – sebagaimana yang dilakukan oleh para fuqaha dalam mengembangkan hukum Islam – menjadi ujung tombak pembangunan hukum Islam. Karena *al-'urf* – yang berarti kepantasan atau kepatutan – senantiasa mengkompromikan pada nilai-nilai luhur al-Qur'an dengan fakta di tengah masyarakat Indonesia.
2. Perdebatan tentang *al-'urf* di kalangan para ahli hukum Islam sudah semestinya dihentikan, jika ada keinginan untuk menjadikan (hukum) Islam sebagai inspirasi tunggal dalam menciptakan *rahmatan li al-'alamin*. Karena tokoh pada kenyataannya keputusan hukum Islam – *fatwa* maupun *ijtihad* – yang diambil oleh para ahli hukum Islam senantiasa merujuk pada realitas tradisi yang berkembang di tengah masyarakat. Perdebatan tentang *al-'urf* hanya mempersempit wacana dan pesona *rahmatan li al-'alamin*.
3. Hukum Islam tidak bisa berkembang tanpa mempertimbangkan secara serius realitas *al-'urf* di mana pun hukum Islam ditegakkan. Karena disadari atau tidak

banyak kearifan lokal (*local wisdom*) di kalangan masyarakat mempunyai bobot nilai serta kualitas yang sama dengan makna yang diajarkan dalam al-Qur'an maupun al-Hadis. Oleh karena itu, menghormati *al-urf* – dengan berbagai argumentasi kepantasan dan kemaslahatan – sama dengan menjunjung tinggi al-Qur'an dan nilai-nilai yang terkandung di dalamnya. Dengan kata lain, sudah sepantasnya umat Islam menjadikan *al-urf* sebagai sumber hukum Islam setelah al-Qur'an dan al-Sunnah.

4. Harus ada gerakan massal di kalangan ahli hukum untuk memberi penjelasan kepada orang-orang yang menolak *al-urf* sebagai sumber maupun metode hukum Islam. Dengan melakukan perluasan informasi tentang pentingnya *al-urf* dalam pembangunan hukum Islam, maka *rahmat li al-'alamin* bukan hanya sebuah ilusi, melainkan realitas nyata.

F. Penutup

Kehadiran *al-urf* dalam pembangunan hukum – baik hukum Islam maupun hukum non Islam – menjadi faktor yang paling penting. Padanya realitas teks-teks keagamaan, politik, maupun ekonomi bisa ditelusuri makna-makna yang terkandung di dalamnya, apalagi dalam konteks perkembangan (hukum) Islam di Indonesia. Bahkan secara konseptual maupun material dirinya menjadi landasan dan bahan pembangunan hukum. Dengan kata lain *al-urf* itu sebagai *pro bono publico*, pada hukum bermula jika terdapat gantinya maka bisa ditinggalkan.

Langkah-langkah pengambilan *al-urf* sebenarnya telah dilakukan oleh Rasulullah, para sahabat, dan para ulama pasca sahabat. Munculnya asbab al-nuzul dalam konteks turunnya al-Qur'an atau *asbab al-wurud* dalam kaitannya dengan keluarnya hadits Rasulullah menunjukkan bahwa kedua terminologi tersebut merujuk pada realitas *al-urf* pada masa itu. Namun demikian, para ulama salaf lebih berhati-hati dalam

menjadikan *al-‘urf* sebagai sumber hukum. Mereka akan menerima *al-‘urf* dengan terlebih dahulu menawarkan syarat-syarat, di antaranya *al-‘urf* yang dijadikan sebagai sumber hukum tidak bertentang dengan teks-teks nash al-Qur’an dan as-Sunnah.

Selanjutnya, sehubungan dengan masyarakat muslim di Indonesia –meskipun bukan satu-satunya penentu masa depan Islam – sangat ditentukan oleh kecerdasan dan kepekaan umat Islam dalam rangka membaca *al-‘urf* yang saat ini menjadi realitas modern. Barangkali *al-‘urf* di zaman yang akan datang bukan hanya pada realitas dan fenomena sosial, melainkan juga pada realitas dan fenomena gagasan. Oleh karena itu sikap mengecilkan peran *al-‘urf* dalam pembangunan hukum Islam dan pengembangan pemikiran Islam hanya akan mempersempit cakupan visi dan orientasi Islam, sebagai garda dan akhir dari *rahmatan li al-‘alamin*.

Daftar Bacaan

Awa El-, Mohamed. *The Place of Custom (‘Urf) in Islamic Legal Theory*.

Sumber Utama dari Dr. A. Minhaji.

Basyir, Ahmad Azhar. *Pokok-pokok Ijtihad Dalam Hukum Islam*, dalam Jalaluddin Rahmat, ed., *Ijtihad Dalam Sorotan*. Bandung: Mizan. 1996. cet., ke-4.

Fadl El, Khaled Abou. *Speaking in God’s Name: Islamic Law, Authority, and Women*” terj., *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, terj. Cecep Lukman Yasin. Jakarta: Serambi. 2003.

Haroen, Nasrun. *Ushul Fiqh*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu. 1997. cet., ke-2.

Hosen, Ibrahim. *Beberapa Catatan Tentang Reaktulisasi Hukum Islam*, dalam Muhammad Wahyuni Nafis, *Kontektualisasi Ajaran Islam*. Jakarta: Paramadina. 1995. cet., ke-1.

Khallaf, Abdul Wahhab. *al-Siyasi al-Syar’iyyah*. Coiro. 1977.

- Khallaf, Abdul Wahhab. *Ilmu Ushul al-Fiqh*, terj. Noer Iskandar al-Barsany. Jakarta. 1996.
- Lukito, Ratno. *Islamic Law and Adat Encounter: the Experience of Indonesia*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu. 2001. cet., ke-1.
- Mahmassani, Sobhi *Falsafah al-Tasyri' fi al-Islam*, terj., Ahmad Sudjono, SH. Bandung: al-Ma'arif. 1981. cet., ke-2.
- Susan E., Rayner. *The Theory of Contracts in Islamic Law: a Comparative analysis with Particular Reference to the Modern Legislation in Kuwait, Bahrain and United Arab Emirates*. London: Graham & Trotman Ltd. 1991.
- Zein, Satria Effendi Muh. *Ushul Fikih*, dalam Taufik Abdullah, **at. al.**, ed., *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve. Jilid III.

MENELUSURI MAKNA DAN PESAN MORAL

(Telaah atas Khaled Abou El Fadl dalam Hukum Islam, Otoritas dan Perempuan)

A. Pendahuluan

Syari'ah¹⁹¹ (*Islamic jurisprudence*, hukum Islam) – bagi sebagian umat Islam – merupakan kebanggaan tradisi keislaman yang menjadi ciri utama pada Islam sebagai sistem kepercayaan. Sehingga, tidaklah mengagetkan munculnya diskusi-diskusi tentang Islam di kalangan mereka senantiasa mengkaitkannya dengan syari'ah. Dengan kata, mereka menganggap bahwa membicarakan syari'ah sama halnya membicarakan Islam secara keseluruhan.

Barangkali anggapan tersebut tidaklah keliru mengingat syari'ah

¹⁹¹ Dalam hal ini Abou El Fadl membedakan secara tegas antara pengertian *syari'ah* dengan *fiqh*. Menurutnya *syari'ah* adalah dalam konteks hukum dan teologi Islam berarti jalan yang diberikan Tuhan kepada manusia, jalan untuk menemukan Kehendak Tuhan. Syari'ah tidak hanya terbatas pada hukum positif semata tetapi juga mencakup nilai moral dan etika, dan proses hukum itu sendiri. Sedangkan *fiqh* (pemahaman) adalah dalam konteks hukum Islam berarti proses penalaran hukum yang melahirkan ketentuan hukum Islam, yang secara umum *fiqh* juga digunakan untuk memaknai hukum. Lihat Khaled Abou El Fadl, hlm. 542 dan 560.

merupakan salah satu puncak prestasi peradaban Islam.¹⁹² Bahkan dalam konteks historis, An-Na'im pun membenarkan apa pun yang telah diterapkan sesuai dengan syari'ah Islam.¹⁹³ Karena mampu memberi solusi yuridis formal maupun moral kepada seluruh persoalan umat manusia pada zamannya.

Dengan kata lain, syari'ah dan Islam sebagai satu kesatuan yang tak terpisahkan bisa diterima, tetapi hanya sebatas kebenaran nostalgis-romantis, bukan sebagai kebenaran kekinian-masa depan. Lebih dari itu, kebenaran (syari'ah) masa lalu itu kini telah berakhir.¹⁹⁴ Dan dewasa ini, adanya upaya sekelompok umat Islam pada pemaksaan penerapan syari'ah nostalgis-romantis, tidak lain hanya akan mengantarkan pada konflik dan benturan sosiologis dan antropologis, tetapi juga konflik antar umat Islam sendiri. Artinya pemaksaan syari'ah model lama hanya akan memperburuk wajah Islam.

Di wilayah nasional maupun internasional, syari'ah telah dijadikan sebagai instrumen oleh sekelompok umat Islam sebagai upaya untuk memberi legalisasi atas kasus-kasus kontemporer. Pemberian legalisasi biasanya hanya dengan mencari-cari dasar teks nash dan sunnah dengan tidak menggunakan upaya metodologis yang runtut. Sayangnya, beberapa di antara mereka tidak bisa menjelaskan secara definitif model syari'ah terapan yang ditawarkan.¹⁹⁵ Ditambah lagi munculnya kemiskinan persoalan penguasaan epistemologi dan premis-premis normatif yang

¹⁹² Khaled Abou El Fadl, Terj. R Cecep Lukman Yasin, *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*, (Jakarta: Serambi, 2004), cet., ke-1, hlm. 1.

¹⁹³ Abdullah an-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*, (Yogyakarta: LkiS, 1997), cet., ke-2, hlm. 326.

¹⁹⁴ Abdullah An-Na'im, *Dekonstruksi Syari'ah:...*, hlm. 326.

¹⁹⁵ Kasus ini bisa penulis saksikan bagaimana perdebatan sengit antara Majelis Mujahidin Indonesia dengan Paramadina (diwakili oleh Zainun Kamal dan Zuhairi Misrawi) yang diselenggarakan di UIN Jakarta pada tanggal 15 Januari 2004. Catatan penting yang perlu penulis sampaikan adalah larangan MMI pada moderator untuk tidak memberi komentar dan mengarahkan pembicaraan secara logis dan rasional. Bagi MMI moderator hanya bertugas mengatur waktu nara sumber masing-masing. Ulama-ulama MMI membawa referensi kitab-kitab berbahasa Arab ke dalam ruangan diskusi, sehingga ruangan itu mirip pameran kitab Arab klasik yang tebal-tebal.

mengarahkan pada perkembangan syari'ah¹⁹⁶ masa depan.

Dalam tataran praksis politik syari'ah telah dirampas sebagai senjata untuk melakukan *bargaining politic*¹⁹⁷ dengan menyertakan istilah *khilafah* dan *Daulah Islamiyah* menjadi kata kunci dalam upaya penegakan syari'ah. Seakan mereka belum selesai berjuang, jika syari'ah Islam belum terlaksana di muka bumi. Sayangnya mereka yang mempertahankan kebenaran nostalgis-romantis ini tidak memperhatikan secara lebih teliti bahwa telah terjadi perubahan.

B. Kegelisahan Akademis dan Teologis

Di tengah isu-isu Hak Asasi Manusia (HAM), pluralisme, demokrasi, anti diskriminasi (gender), feminisme, multikulturalisme, serta bertemunya sains dan agama sedikit banyak telah mempengaruhi arah baru *pemikiran dunia Islam*.¹⁹⁸ Sayangnya, dibalik gerakan *multiculturalism, interreligious issues and cross-cultural* tersebut, masih terdapat sebagian ulama – sebagai pemegang garda syari'ah – tidak menyambut dan mengimbanginya dengan kearifan universitas (*university wisdom*).¹⁹⁹ Mereka memperhadapkan isu-isu tersebut dengan teks-teks syari'ah klasik yang telah berhenti berabad-abad silam, dengan tanpa melakukan pengkajian dan pembacaan secara metodologis. Sehingga yang terjadi bukan mendapatkan solusi melainkan sebetuk penjajahan

¹⁹⁶ Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan....*, hlm. 1.

¹⁹⁷ Isu syari'ah muncul di Indonesia dipelopori oleh Partai Persatuan Pembangunan (PPP), Partai Bulan Bintang (PBB), Parta Keadilan (PK), serta beberapa tokoh Islam lain yang tergabung dalam Majelis Mujahidin Indonesia (MMI), Hizbu al-Tahrir (HT), Front Pembela Islam (FPI), Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII). Sebagian besar aktivis lembaga tersebut berkeyakinan bahwa krisis di Indonesia bisa diselesaikan dengan melalui penegakan syari'ah Islam. Namun demikian ketika sebagian aktivis lembaga tersebut mendapat jatah politik, isu syari'ah Islam kembali meredup.

¹⁹⁸ Gerakan Islam Progresif yang digagas oleh intelektual muda Islam dunia tampaknya menjadi gateway yang mengantarkan Islam kembali pada ruh awalnya. Gerakan ini mengajak kembali pada mengusung ajaran syari'ah secara radikal yang berbasis human right, anti discrimination, pluralism, democratization, dan anti-terrorism.

¹⁹⁹ Istilah ini penulis gunakan setelah mendengarkan penjelasan tentang Multiculturalism dari Prof. Dr. M. Amin Abdullah pada tanggal 19 Oktober 2004. Yang penulis maksudkan dengan university wisdom (kearifan universitas) adalah kearifan yang terjadi karena telah terjadinya penelaahan secara konprehensif antara comparative, analytical, respectful manner, dan religious education.

baru terhadap manusia atas nama syari'ah, dalam hal ini Tuhan.

Sebagian mereka menganggap bahwa dunia Islam tengah mengalami kekalahan sosial dan kultural. Mereka memahami bahwa prestasi yang diraih oleh kaum perempuan muslim dalam dunia Islam sebagai bentuk keberhasilan dominasi paradigma-paradigma Barat.²⁰⁰ Mereka ini meyakini bahwa menjadikan martabat perempuan sebagai simbol kehormatan laki-laki. Dan kekalahan sosial maupun kultural ini disebabkan karena kaum perempuan.

Sementara itu akhir-akhir ini – baik di tingkat *lokal* (seperti kasus Ulil Absor Abdalla, kasus buku Fiqh Lintas Agama dan 'fatwa' presiden perempuan)²⁰¹ maupun di tingkat *internasional* seperti CLRO²⁰² – telah melahirkan gelombang otoritarianisme²⁰³ di kalangan para ulama. Otoritarianisme ini mereka lakukan dengan tanpa mempedulikan aturan metodologis pengambilan hukum yang dilakukan oleh ulama-ulama klasik. Selain itu dengan mudah mereka mengeluarkan opini legal (*fatwa*) pada setiap persoalan yang mereka hadapi tanpa mempedulikan nilai-nilai universal, seperti *human right*, *pluralism*, *democracy*, *multiculturalism*, serta *interreligious dialogue*. Fatwa-fatwa yang mereka sampaikan hanya monolitik dan linear tidak peka terhadap

²⁰⁰ Khaled Abou El Fadl, Terj. Kurniawan Abdullah, *And God Knows the Soldier: the Authoritative and Authoritarianism in Islamic Discourse*, (Jakarta: Serambi, 2003), cet., ke-1, hlm. 19.

²⁰¹ Banyak kasus perampasan atas nama Tuhan seperti, Ulil Absar Abdalla dijatuhi fatwa hukuman mati oleh ulama dari Bandung, karena tulisannya di harian kompas. Protes keras dari aktivis Majelis Mujahidin Indonesia sebagai respon munculnya Fiqh Lintas Agama. Kebringasan kaum Front Pembela Islam (FPI) di beberapa daerah yang melakukan perusakan tempat-tempat yang diduga sebagai sarang maksiat, di bulan puasa. *Sweeping* terhadap warga Amerika beberapa waktu yang lalu pada tahun 2002, dan jihad melawan 'orang kafir' Amerika yang dikomandai oleh Imam Samudra dan kawan-kawannya.

²⁰² Kasus yang dilakukan oleh ahli-ahli hukum Islam pada CRLO (Council for Scientific Research and Legal Opinion atau al-Lajnah al-Da'imah li al-Buhust al-'Ilmiyyah wa al-Ifta' atau Lembaga Pengkajian Ilmiah dan Fatwa). Fatwa-fatwa yang dikeluarkan oleh lembaga ini cenderung menjadikan perempuan sebagai kelompok yang bersalah.

²⁰³ Istilah ini dimaknai Abou El Fadl merujuk pada sebuah metodologi hermeneutika yang merampas dan menundukkan mekanisme pencarian makna dari sebuah teks ke dalam pembacaan yang subyektif dan selektif. Selanjutnya lih, hlm. 16.

perkembangan – meminjam istilah Hans Kung – global responsibility. Para ulama tersebut dengan angkuh mengatakan bahwa seseorang tidak perlu berfikir tentang hal-hal seperti hak asasi atau gagasan-gagasan dasar kepatutan atau akal sehat. Karena semua hak, kepatutan, dan akal sehat telah diberikan oleh hukum Islam.

Otoritarianisme tersebut mencerminkan betapa sempit dan rigidnya ulama dalam menyimpulkan pembacaan mereka terhadap teks (al-Qur'an dan Hadist) serta pemahaman mereka atas persoalan kontemporer. Otoritarianisme ini pula yang menjadikan Abou El Fadl mengalami kegelisahan akademis sekaligus kegelisahan teologis. Kegelisahan teologis terjadi karena adanya sikap ulama yang sewenang-wenang bukan saja telah melakukan monopoli makna dan maksud atas teks, melainkan juga telah melakukan perampasan hak Tuhan dan menjadikan diri mereka sendiri sebagai Tuhan (pengarang teks, *author*) atau setidaknya bertindak, bersikap, dan berbicara atas nama Tuhan.²⁰⁴

Munculnya otoritarianisme inilah yang selanjutnya merangsang kesadaran intelektual-teologis Abou El Fadl untuk mempertegas kembali keseimbangan relasi atas makna antara pengarang, teks dan pembaca.

C. Pengarang, Teks dan Pembaca

Dalam karyanya – yang dalam pemahaman penulis uraiannya cukup *complicated* – Abou El Fadl mencoba untuk mendudukan secara proporsional dan seimbang hubungan antara teks (*text*), pengarang (*author*), dan pembaca (*reader*). Teks al-Qur'an – bagi Abou El Fadl – adalah kalam Allah yang Abadi dan Muhammad SAW sebagai

²⁰⁴ Klaim atas nama Tuhan ini pulalah menjadi tragedi memilukan di tengah-tengah umat beragama. Mereka saling berperang membunuh satu sama lain atas nama Tuhan. Perang atas nama Tuhan ini diuraikan secara detail oleh Karen Armstrong dalam bukunya *the Battle for God*. Dalam konteks Islam perebutan hak otoritatif terjadi ketika pergantian posisi Nabi Muhammad SAW. Peristiwa tersebut telah melahirkan kelompok besar Sunni dan Syi'ah, yang hingga zaman modern saling mengklaim bahwa masing-masing kelompok yang paling berhak menggantikan Nabi SAW. Sebagian orang Sunni merasa alergi mendengar Syiah, begitu pula sebaliknya.

nabi-Nya menjadi teladan.²⁰⁵ Oleh karenanya sebagai seorang muslim Abou El Fadl menyanjung tinggi Teks al-Qur'an. Selain itu dia juga mendukung sepenuhnya pada upaya yang jujur rasional dan sungguh-sungguh pada penjelajahan, pengkajian, dan peneladan terhadap al-Qur'an.²⁰⁶ Dengan kata lain al-Qur'an sebagai Kalam Tuhan yang Abadi dan Suci, tidak lantas menutup diri dari kajian, *research*, *confirmation*, *affirmation*, *falsification*. Melalui karyanya Abou El Fadl ingin sepenuhnya menjadikan teks al-Qur'an tidak anti kritik. Tepatnya Teks yang Suci haruslah terbuka dan tidak anti kritik, sehingga tetap memancarkan pesona yang hidup serta hak integritasnya sendiri.

Namun demikian, ketika terdapat seseorang atau kelompok yang mengkaji teks – apa pun wujudnya – haruslah menyertakan kesejarahan teks ketika diproduksi. Meskipun sebenarnya teks itu – ketika sudah berada di hadapan pembaca – bisa memberi informasi terhadap apa yang dikandungnya. Dalam bukunya Abou El Fadl memberikan penekanan secara khusus relasional antara teks, pengarang, dan pembaca. Dia berupaya untuk menciptakan keseimbangan peran teks, pengarang maupun pembaca secara proporsional sehingga tidak terjadi tragedi otoritarianisme yang justru saling mengkooptasi makna satu sama lain.

1. Teks dan Makna

Abou El Fadl – sebagaimana penulis sebutkan di atas – berasumsi bahwa teks al-Qur'an adalah suci Kalam Tuhan yang Abadi. Sikap hormatnya atas kesucian al-Qur'an tersebut menggiring Abou El Fadl pada suatu tawaran bahwa untuk menjunjung otoritas teks dan membatasi otoritarianisme pembaca. Namun demikian, penghormatannya yang berlebihan itu tidak lantas memasung dirinya untuk secara merdeka melakukan penjelajahan dan pengkajian terhadap al-Qur'an.²⁰⁷ Dari pancaran kesucian dan keabadian al-Qur'an bukan berarti al-Qur'an terjaga dari kajian dan penjelajahan, sebaliknya berpijak pada teks al-

²⁰⁵ Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 19.

²⁰⁶ Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 19.

²⁰⁷ Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 19.

Qur'an untuk menjaga kesucian dan keabadiannya itu harus dijelajahi, dikaji dan diikuti. Baginya teks al-Qur'an autentik, tetapi autensitasnya tidak tunggal dan eksklusif. Dengan kata lain, di luar al-Qur'an terdapat teks-teks lain yang autentik.

Al-Qur'an sebagai teks tertulis (*the written Words*) tidak lebih seperti teks-teks yang beredar di tengah para pembaca. Kini teks al-Qur'an – dengan tidak mengurangi rasa hormat penulis – telah ditinggalkan oleh pengarangnya (dalam hal ini Allah), dan telah menjadi milik publik.²⁰⁸ Karenanya, maka pembaca tidak bisa melakukan konfirmasi kepada pengarang terhadap apa yang dimaksudkan teks. Oleh karena itu tidaklah mustahil bila teks yang dibaca itu bisa menipu para pembacanya.²⁰⁹ Selain itu, ketika teks tersebut tidak diperhatikan dan tidak disentuh oleh pembaca, teks tidak mempunyai makna apa pun. Maka tidaklah berlebihan jika dikatakan bahwa teks yang berdiri sendiri tidak lebih seperti 'bola liar'. Siapa pun bisa menendang 'bola liar' tersebut sesuai dengan maksud, kepentingan, latar belakang, status sosial, maupun pola dan model sang penendang.

Namun demikian, bila menggunakan logika Abou El Fadl maka problem teks-teks sebagai 'bola liar' tersebut tidak akan terjadi dalam al-Qur'an sejauh pembaca tidak melakukan tindakan otoritarianisme terhadap teks al-Qur'an. Karena dia meyakini bahwa teks al-Qur'an merupakan teks terbuka, terbebas dari pengarangnya, menantang pembaca dengan kerumitan teksnya, dan menggoda pembaca dengan nuansa makna yang dimilikinya. Selain itu teks al-Qur'an mempunyai hak integritasnya sendiri, hidup, dan berenergi. Inilah sikap tegas Abou El Fadl atas pemahamannya terhadap teks al-Qur'an yang sekaligus membedakan dengan para penulis lain seperti Nasr Hamid Abu Zaid, Hasan Hanafi, Muhammad Arkoun dan pengkaji teks yang lainnya.

Dengan kata lain, ketika pembaca – dengan tanpa melibatkan latar

²⁰⁸ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), cet., ke-3, hlm. 1.

²⁰⁹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa....*, hlm. 2.

belakang dan ideologinya – membiarkan teks berbicara sendiri sesuai dengan sistem tanda yang dimilikinya, maka teks tersebut otonom dan berdiri sendiri. Dalam keadaan seperti teks ketika dipahami tidak perlu membutuhkan kehadiran pengarang. Namun demikian membiarkan teks – apalagi al-Qur'an – berbicara sendiri maka akan menggiring teks menjadi otoriter terhadap pembaca.

2. Pengarang dan Makna

Secara historis kehadiran suatu teks tidak bisa dipisahkan dari pengarangnya.²¹⁰ Ketika seorang pengarang menuliskan teks akan senantiasa bergelut dengan simbol-simbol bahasa yang digunakan, makna yang diinginkan, tujuan dari target atas teks itu, serta tujuan kesadaran saat teks itu dituangkan. Namun demikian, ketika pengarang telah memisahkan dirinya dari teks yang dituliskannya itu, maka otoritasnya sebagai pengarang tidak lagi berpengaruh pada teks. Bahkan ketika teks karyanya itu telah menjadi milik publik, maka seorang pengarang tidak berhak melakukan intervensi kepada publik (pembaca) dalam melakukan pencarian makna atas teks.

Perceraian antara pengarang dengan teks ini seringkali memicu terjadinya reduksi makna atas teks, atau sebaliknya makna teks semakin mengalami pengkayaan (*enrichment*) dan bermakna (*useful*). Hal itu terjadi, bila pengarang diketahui dan logika, metodologi, teori konsep, serta alur berfikirnya bisa ditelusuri dan ditebak arahnya. Bila pengarangnya sulit dilacak, serta logika, metodologi, teori konsepnya, dan alur berfikirnya tidak bisa diketahui, maka akan merangsang lahirnya konflik baru antara pembaca atas teks yang dibacanya. Namun demikian, seringkali pula teks tidak mencerminkan apa yang dimaksudkan oleh pengarang, bahkan bertolak belakang dengan maksud pengarang. Lantas bagaimana jika pengarang teks itu adalah Tuhan? Apakah proses reduksi, pengkayaan, atau penipuan makna atas teks juga terjadi dalam Kitab Suci?

²¹⁰ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa....*, hlm. 2.

Ketika sang Pengarang itu adalah Tuhan dan yang ditulis itu adalah al-Qur'an Abou El Fadl memberi penjelasan yang cukup memadai. Hubungan antara Pengarang dengan al-Qur'an, secara implisit dia menceritakan pada kisah Ali bin Abi Talib dengan para kaum *khawarij* yang menuduh Ali mengikuti hukum manusia.²¹¹ Dalam peristiwa itu Ali mengumpulkan para sahabat dan membawa salinan al-Qur'an (sebagai karya Tuhan). Ali menyentuh al-Qur'an dan berkata, "Wahai al-Qur'an, berbicaralah pada manusia!" Orang-orang yang menuduh Ali menyimpang dari hukum Tuhan ini terdiam. Selanjutnya Ali pun menjelaskan bahwa al-Qur'an hanyalah tulisan di antara dua sampul yang tidak bisa bicara. Al-Qur'an perlu penafsir, dan penafsir itu adalah manusia.

Berpijak pada kisah tersebut, penulis memahami bahwa sepeninggalan Muhammad SAW²¹² otoritas Pengarang (Tuhan) dalam pembangunan teks telah selesai. Selanjutnya, makna atas teks diserahkan sepenuhnya kepada para pembaca guna menemukan makna teks yang dimaksudkan oleh Pengarang. Uraian tentang teks yang telah ditinggalkan oleh pengarangnya ini – dalam kasus teks al-Qur'an – Abou El Fadl mengikuti langkah yang pernah dirintis oleh Ali bin Abi Talib, yaitu dengan sistem perwakilan,²¹³ istilah yang digunakan adalah *special agent* (wakil khusus) dan *common agent* (wakil umum). Melalui wakil-wakil ini diharapkan bisa melahirkan makna sesungguhnya, makna yang dimaksudkan oleh pengarang, teks maupun pembaca.

Pengarang al-Qur'an adalah abadi, hidup, mengurus makhluk terus-menerus, tidak pernah tidur, dan menguasai seluruh langit dan

²¹¹ Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 46-48.

²¹² Tradisi Islam menceritakan bahwa peran Muhammad SAW dalam kehadiran teks al-Qur'an dia sebagai mediator yang menghubungkan antara Tuhan (Pengarang) dengan teks mentah. Sebagai teks mentah dalam bentuk bahasa tutur (*the spoken word*) selanjutnya ditulis oleh para sahabat. Sebenarnya teks al-Qur'an itu sendiri telah mengalami reduksi dari makna aslinya. Hal ini muncul ketika terjadinya proses transformasi dari Tuhan berupa *the meaning word*, menuju Muhammad SAW berupa *the spoken word*, menuju sahabat menjadi *the written word*. Setidaknya al-Qur'an telah mengalami pereduksian sebanyak tiga kali.

²¹³ Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan...*, hlm. 50.

bumi (al-Baqarah: 255). Melalui ayat tersebut sudah barang tentu bahwa Dia tidak akan merelakan karya *Magnum Opus*-Nya diselewengkan dan Nama-Nya dicatut oleh pembaca. Tetapi bagaimana mengetahui bahwa Pengarang al-Qur'an hadir di dunia untuk meluruskan makna teks yang dituliskan-Nya itu? Kehadiran Pengarang al-Qur'an dalam keterlibatannya menentukan makna atas teks yang dimaksudkannya melalui orang-orang yang mempunyai komitmen khusus. Abou El Fadl menjelaskan bahwa komitmen khusus tersebut adalah kejujuran (*honesty*), sifat sungguh-sungguh (*dilligence*), pengendalian (*self-restraint*), kemenyeluruhan (*comprehensiveness*), dan rasional (*reasonableness*).

3. Pembaca dan Makna

Munculnya kasus CLRO – yang selanjutnya diakses secara luas oleh sebagian umat Islam di dunia terutama masyarakat muslim Amerika dimana Abou El Fadl kini tinggal – telah melahirkan kezaliman baru yang bisa meruntuhkan bangunan syari'ah klasik yang metodologis. Di sisi lain, kezaliman tersebut juga telah menyediakan peluang baru yang baik untuk mengembalikan keseimbangan relasi antara pengarang, teks dan pembaca.

Abou El Fadl merasa gemas dengan para pembaca – secara individual maupun kolektif – yang dengan sewenang-wenang mencatut Nama Tuhan usai melakukan pembacaan atas teks al-Qur'an dan Hadis. Selain itu, kegemasan itu muncul karena mereka telah dengan sewenang-wenang menggagahi makna teks, dan mengklaim bahwa makna teks yang mereka pahami sebagai makna yang paling otoritatif. Bukan hanya itu, makna yang paling otoritatif itu juga telah melahirkan kezaliman baru yang menimpa pada kaum perempuan dengan bersembunyi dibalik kata menjunjung tinggi hak-hak perempuan.

Kehadiran pembaca dihadapan teks – yang mati dan bisu – menjadikan teks itu mempunyai makna. Kini teks tersaji dan sang Pengarang pun tidak hadir di tengah para pembaca. Bagaikan 'bola liar' teks tersebut akan mempunyai makna sangat tergantung pada siapa yang

menendangnya. Namun demikian, Abou El Fadl tidak menjadikan teks al-Qur'an sebagai 'bola liar', melainkan sebagai lampu merkuri abadi yang terang benderang. Dia tidak rela dengan sikap para pembaca yang sewenang-wenang memperkosa teks apalagi mereka mencatut Nama Tuhan, dan menjadikan diri mereka sebagai Tuhan.

Pembaca teks – apalagi al-Qur'an – terdiri dari individu dan kolektif. Bila saja pembacanya individu dan menerapkan hasil pembacaannya itu untuk diri sendiri, maka kemungkinan terjadinya konflik sangat kecil. Tetapi, ketika yang melakukan pembacaan itu adalah kelompok kolektif dan hasil pembacaan itu diatasmamakan perintah Pengarang, selanjutnya diterapkan kepada masyarakat umum, maka pola-pola yang terakhir ini pasti mengundang konflik, apalagi jika yang menjadi menjalankan 'perintah Pengarang' kaum perempuan. Maka, peluang terjadinya otoritarianisme sangat besar. Di tangan pembaca, teks bisa menjadi pengarang, dan pembaca sendiri menjadi pengarang, atau pengarang tetap menjadi pengarang yang otoriter dengan tanpa mengindahkan teks dan pembacanya..

Oleh karena itu, guna menghindari keberlanjutan atas kesewenang-wenangan antara pengarang, teks dan pembaca Abou El Fadl melakukan langkah-langkah yang dipahaminya bisa menciptakan keseimbangan pada makna teks, pengarang dan pembaca. Dalam hal ini dia menawarkan adanya perwakilan, yaitu wakil khusus dan wakil umum. Para wakil Tuhan tersebut mengikat perjanjian dengan Tuhan. Perjanjian tersebut bukanlah untuk menjalankan kehidupan sesuai dengan perintah teks, melainkan berusaha menjalankan perintah.²¹⁴ Setidaknya melalui gagasan perwakilan tersebut penulis memahami bahwa Abou El Fadl tidak mengakui hasil pembacaan yang dilakukan secara individual. Selain itu melalui perwakilan pula teks yang hidup itu tetap bisa diajak komunikasi dan dijadikan sebagai modal utama untuk menelusuri perintah dan petunjuk Tuhan.

²¹⁴ Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan....*, hlm. 373.

a. Para Wakil Tuhan

Para wakil Tuhan – terutama wakil khusus – bertanggung jawab untuk mencurahkan hidupnya seluruh hidupnya untuk mempelajari perintah Tuhan.²¹⁵ Selanjutnya menyampaikan hasil pencariannya itu kepada wakil umum. Otoritas para wakil khusus ini tidak bersifat alamiah atau institusional, melainkan otoritas mereka bersifat persuasif. Otoritas ini melibatkan kekuasaan yang bersifat normatif yang merupakan kemampuan untuk mengarahkan keyakinan seseorang atas dasar kepercayaan.²¹⁶ Wakil khusus ini bertugas untuk mempengaruhi orang lain, dengan kesadaran bahwa bertindak sesuai dengan arahan tertentu sesuai dengan tanggung jawab rasa pribadinya.²¹⁷ Ketaatan wakil umum kepada wakil khusus berlangsung selama wakil khusus itu mewakilinya dengan jujur dan bersungguh-sungguh apa yang mereka yakini sebagai perintah Tuhan.²¹⁸

Wakil khusus tersebut harus menghayati tentang kejujuran, kesungguhan, pengendalian diri, menyeluruh, dan rasional. Dengan berbekal pada lima persyaratan tersebut maka pengakuan diri atas nama Tuhan bisa dipahami. Sebaliknya jika salah satu dari persyaratan tersebut hilang, maka apa pun yang dikatakan oleh wakil khusus tidak pantas dipandang sebagai perintah Tuhan.

b. Hanya Tuhan Yang Tahu

Menurut Abou El Fadl, usai melakukan pencarian perintah Tuhan para wakil khusus tidak lantas menganggap bahwa hasil penelusurannya atas teks al-Qur'an – terutama yang berkaitan dengan syari'ah – tidaklah dijadikan sebagai hasil akhir yang absolut. Mereka harus berpedoman bahwa apa yang mereka lakukan sebagai langkah yang relatif. Meskipun mereka mendapat izin untuk menggunakan Nama Tuhan, tetapi mereka harus mengakui bahwa di atas kebenaran

²¹⁵ Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan....*, hlm. 374.

²¹⁶ Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan....*, hlm. 43.

²¹⁷ Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan....*, hlm. 43.

²¹⁸ Abou El Fadl, *Atas Nama Tuhan....*, hlm. 375.

yang mereka temukan masih terdapat kebenaran lain yang lebih tinggi. Ungkapan tersebut terangkum dalam kalimat, “*Wa Allahu a’lam bi al-Shawab*, Sungguh Tuhan yang lebih tahu.”

Ungkapan tersebut bukanlah sebagai kalimat yang digunakan untuk menyembunyikan diri atas kelemahan dan kekurangan pribadi – dalam kapasitasnya sebagai wakil khusus – melainkan sebagai tanggung jawab moral kepada Tuhan dan dihadapan para wakil umum. Hal itu disampaikan oleh wakil khusus setelah melakukan penelusuran perintah Tuhan sesuai dengan prasyarat di atas sekaligus berdasar pada asumsi-asumsi dasar yang digunakan sebagai pedoman untuk menelusuri hukum Tuhan.

Pada ungkapan tersebut juga tercermin bahwa hasil penelusuran tentang perintah Tuhan, bukanlah apa-apa bila dibandingkan dengan upaya penelusuran itu sendiri. Karena kebenaran Tuhan tidak terletak pada hasil akhir dari penelusuran itu melainkan pada proses penelusuran atas perintah Tuhan itu. Karena kebenaran bukan milik manusia, melainkan milik Tuhan sendiri. Inilah nilai moralitas tertinggi yang seharusnya terus dikembangkan.

D. Catatan Untuk Khaled Abou El Fadl

Usai melakukan pembacaan terhadap pemikiran Abou El Fadl setidaknya penulis mempunyai beberapa kesan yang menjadi catatan penting ketika dia menggunakan metodologi hermeneutika sebagai upaya untuk menciptakan keseimbangan relasional antara teks, pengarang, dan pembaca.

Pertama, kegelisahan Abou El Fadl saat menangkap kezaliman yang dilakukan oleh sekelompok orang Islam atas makna al-Qur’an – terutama yang berimplikasi hukum atau syari’ah – setidaknya semakin melengkapi perasaan yang dialami oleh para kaum feminis, pejuang kesetaraan gender, serta para pejuang Islam sejati yang senantiasa mengusung ajaran keadilan, perdamaian, dan kesetaraan. Langkahnya ini sekaligus menjadi outokritik atas otoritarianisme yang dilakukan

oleh sebagian umat Islam.

Kedua, penghormatan Abou El Fadl pada al-Qur'an sebagai Kitab Yang Suci dan Abadi tidak menghalanginya untuk terus mengkaji, menjajaki, dan meneladani al-Qur'an. Hal ini mengingatkan penulis pada apa yang telah ditempuh oleh kaum Mu'tazilah. Kaum rasionalis ini meyakini kemu'jizatan al-Qur'an bukan pada teks-teksnya melainkan pada makna yang terkandung di dalamnya. Setidaknya langkah ini bila dilanjutkan akan menghubungkan sejarah perkembangan pemikiran Islam dalam rangka menelusuri kebenaran Tuhan yang berserakan di mana-mana.

Keempat, ketika Abou El Fadl menentukan keseimbangan makna antara peran teks, pengarang dan pembaca, dia menuntut persyaratan mutlak pada pembaca dengan lima hal, yaitu: kejujuran, sifat sungguh-sungguh, pengendalian diri, menyeluruh, dan rasional. Keniscayaan pembaca mempunyai lima syarat tersebut, mengesankan bahwa yang paling suci bukan teks al-Qur'an melainkan upaya yang dilakukan secara terus menerus sekelompok wakil khusus, meskipun dalam pengambilan atas makna bertentangan dengan teks al-Qur'an. Cara yang ditempuh Abou El Fadl ini semakin meneguhkan bahwa al-Qur'an – dengan berbagai ornamen historisitas yang mengiringinya – tetaplah Abadi, hidup, berenergi, dan mampu berkomunikasi.

Kelima, Abou El Fadl membedakan secara tegas antara kesalihan individual dengan seseorang yang mempunyai otoritas atas makna teks. Orang yang memiliki otoritas atas makna teks sudah pasti dijamin sebagai orang solih, tetapi orang yang solih belum tentu mempunyai otoritas atas makna teks. Karena urusan pribadi orang solih itu dengan Tuhan sedangkan urusan orang yang punya otoritas atas makna teks disamping dengan Tuhan tetapi juga dengan umat.

Keenam, mungkin ini sekedar kritik terhadap Abou El Fadl dalam menuangkan gagasannya.

1. Abou El Fadl senantiasa bersembunyi dibalik profesinya

sebagai ahli hukum Islam. Dia mensejajarkan dirinya dengan seorang Yahudi belajar kitab Talmud atau seorang ahli hukum Amerika belajar Undang-undang Amerika. Selain itu dia bersikap mendua karena tidak sepenuhnya konsisten menjadikan al-Qur'an sebagai teks yang merdeka sebagai obyek kajian hermeneutika. Barangkali dalam konteks kajian teologi Islam Abou El Fadl – tidak mendapat kecaman terlalu banyak – mungkin sanjungan, tetapi dalam konteks filsafat sikapnya ini dianggap tidak konsisten.

2. Sebenarnya – disadari atau tidak – melalui gagasannya itu Abou El Fadl telah menjadi orang otoriter baru dari pada mereka yang telah melakukan otoritarianisme. Karena dia telah membuat aturan baru untuk menolak otoritarianisme meskipun disertai dengan alasan yang rasional dan logis.

E. Penutup

Abou El Fadl adalah salah satu dari sekian Intelektual Muslim yang merasakan gelisah atas otoritarianisme yang dilakukan oleh sekelompok umat Islam di dunia. Meskipun gagasannya bukan sesuatu yang baru, tetapi ajakannya untuk melakukan pembacaan ulang atas hubungan relasional antara teks, pengarang, dan pembaca secara seimbang menjadi pintu untuk menemukan makna kebenaran dalam ajaran Islam. Melalui karyanya ini, dia ingin meluruskan langkah yang ditempuh oleh para ulama dan mengajak mereka untuk mengikuti metodologi pengambilan hukum seperti ulama salaf. Di mana pada zaman modern ini metodologi atau cara-cara yang ditempuh oleh ulama klasik telah dimusiumkan. Ia hadir untuk kembali membongkar 'harta pusaka' itu dan menjadikannya sebagai pijakan awal untuk mengkaji teks-teks Suci.

Namun demikian ketika tulisan Abou El Fadl ini berada di tangan penulis, tentu tidak sepenuhnya mengungkap seluruh makna sebagaimana yang diinginkan oleh Abou El Fadl. Bisa jadi terjadi

reduksi atas makna bisa jadi semakin mengaburkan, atau bisa jadi semakin memperkaya apa yang dimaksudkan oleh Abou El Fadl. Tetapi sebagai sebuah bahan diskusi makalah ini setidaknya bisa dijadikan alur yang sederhana, dan perlu disempurnakan lagi. Dan melalui diskusi ini pemahaman penulis atas karya Abou El Fadl akan semakin lengkap. *Wallahu a'lam bi al-shawab.*

Bahan Bacaan:

Coward, Harold. *Sacred Word and Sacred Text: Scripture in World Religions*. Maryknoll: Orbis Book. 1988.

Fadl, El Abou Khaled, Terj. R Cecep Lukman Yasin. *Atas Nama Tuhan: Dari Fikih Otoriter ke Fikih Otoritatif*. Jakarta: Serambi. 2004. cet., ke-1.

----- Terj. Kurniawan Abdullah, *And God Knows the Soldier: the Authoritative and Authoritarianism in Islamic Discourse*. Jakarta: Serambi. 2003. cet., ke-1.

Graham, A., William. *Beyon the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*. Cambriage: University Press. 1993. cet., ke-1.

Hanafi, Hassan. *Dialog Agama dan Revolusi*. Tim penj. Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus. 1994.

Harb, Ali. *Hermeneutika Kebenaran*. Yogyakarta: LkiS. 2003. cet., ke-3.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina. 1996. cet., ke-3.

Indarjo, Mispan. *Gambaran Pengalaman Hermeneutik Hans Georg Gadamer*. dalam Majalah Driyarkara, Th. XX, No. 3. 1993/1994.

Lanur, Alex, Dr. "Yang Lain" nya Martin Buber dan Lervinas Serta Dialognya Hans Georg Gadamer. dalam Majalah Driyarkara, Th. XX, No. 3. 1993/1994.

Levering, Miriam, ed. *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative*

- Perspective*. New York: Albany. 1989. cet., ke-1.
- Na'im, an, Abdullah. *Dekonstruksi Syari'ah: Wacana Kebebasan Sipil Hak Asasi Manusia dan Hubungan Internasional dalam Islam*. Yogyakarta: LkiS. 1997. cet., ke-2.
- Redaksi Driyarkara. *Diskursus Di Sekitar Hermeneutik Gadamer: Konfrontasi Pemikiran Gadamer dengan Habermas dan Ricoeur*. dalam Majalah Driyarkara, Th. XX, No. 3. 1993/1994.
- Sjadzali, Munawir. *Ijtihad Kemanusiaan*. Jakarta: Paramadina. 1997. cet., ke-1.
- Kontekstualisasi Ajaran Islam*. Muhamad Wahyuni Nafis, ed., at. All. Jakarta: Paramadina. 1995. cet. ke-1.
- Widiantoro, Yulius. *Pergeseran Ontologis Hermeneutik Berpedomankan Bahasa*. dalam Majalah Driyarkara, Th. XX, No. 3. 1993/1994.

HUBUNGAN UMAT BERAGAMA DALAM WACANA KEBIJAKAN

A. Pendahuluan

Konflik kepentingan (*conflict interest*) yang terjadi di kalangan Muslim dan *Kristiani*²¹⁹ di Indonesia telah berlangsung lama, bahkan berusia lebih tua dari Negara Kesatuan Indonesia. Konflik itu terjadi sejak bumi Nusantara ini dijajah oleh pemerintah Hindia Belanda. Pencirian yang mudah adalah Kaum Kristiani dicap sebagai pendukung penjajah sedangkan kaum Muslim adalah bangsa pribumi yang terjajah.²²⁰ Image bahwa agama Kristen dibawa oleh para kaum penjajah turut pula mewarnai awal pembentukan NKRI²²¹ dan sampai saat ini.

Ketegangan Islam-Kristen tersebut semakin terbuka ketika

²¹⁹ Penggunaan istilah Kristiani dalam makalah ini untuk merepresentasikan para pengikut Kristus dari kalangan Katolik dan Protestan. Dengan demikian setiap penulis menyebut Kristiani berarti menyebut penganut Katolik dan Protestan sekaligus. Dalam beberapa hal doktrin Katolik menganggap bahwa Protestan merupakan sekte sempalan dari Katolik yang sesat. Sedangkan Protestan – yang muncul pada masa Martin Luther King karena menggugat otoritas gereja yang kolot – menganggap mereka juga pengikut Kristus.

²²⁰ Identifikasi ini barangkali tidaklah berlebihan karena ketika penjajah bangsa Belanda menginjakkan kakinya di bumi Nusantara pada abad 16, beberapa kerajaan yang berideologi Islam hidup dan berkembang. Fenomena berdirinya kerajaan ini tersebar di hampir seluruh bumi Nusantara. Pada masa itu bersamaan dengan pasca Runtuhnya kekusaan Islam di Eropa, tepatnya pada tahun 1492. Selain Belanda bangsa Eropa lain yang datang ke bumi Nusantara adalah Spanyol, Portugis dan Inggris.

²²¹ *Relasi Agama dan Negara Belum Tuntas*, AMOS, Edisi Oktober 2003, hlm. 3.

pemilu 1999. Pada saat itu Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan (PDI P) mengajukan Megawati Soekarno Putri sebagai calon presiden. Pencalonan ini kemudian ditolak oleh kaum muslim baik dari kalangan aktivis partai politik maupun ulama, dengan alasan Islam melarang presiden (pemimpin) perempuan, apalagi didukung oleh umat Kristiani.²²² Fitnah anti Kristen dari sebagian kalangan umat Islam pun kembali muncul ketika pasangan Susila Bambang Yudoyono – M Jusuf Kalla hadir sebagai pasangan calon presiden dan wakil presiden.

Selanjutnya, dalam makalah ini penulis menuturkan kembali tentang konflik dan ketegangan antara umat Muslim dan umat Kristiani dan implikasi terhadap kebijakan pemerintah Republik Indonesia. Serta diskusi tentang akan diterbitkannya undang-undang atau peraturan lain dalam rangka membangun hubungan antar umat beragama – terutama umat Muslim dan Kristiani – di Indonesia. Dua persoalan tersebut yang selanjutnya akan penulis jadikan poin-poin penting untuk melihat persoalan hubungan antar umat beragama dan implikasinya terhadap kebijakan pemerintah Indonesia.

Hubungan Islam-Kristen dan Kebijakan Pemerintah

Sejak kehadiran penjajah – Portugis dengan Katholiknya dan Belanda dengan Protestannya – disambut oleh umat Islam, tepatnya pada abad 19 dengan tuduhan para penjajah yang menyebarkan Kristen dengan sebutan kafir. Sebaliknya kaum penjajah menganggap orang Muslim Nusantara bangsa yang harus ditundukkan (dikristenkan).²²³ Itulah komitmen dua kelompok umat beragama yang berkembang pada saat itu. Masing-masing mempunyai keyakinan dengan satu tujuan

²²² Pada masa itu muncul isu asal bukan Mega (ABM). Informasi ABM ini terus disebar sampai masyarakat tingkat bawah yang mengakibatkan munculnya ketegangan dan kecurigaan baru di kalangan umat Islam dan Kristiani. Bahkan ABM ini pun juga disampaikan dalam pengajian-pengajian serta khutbah-khutbah keagamaan. Barangkali kecurigaan kaum Muslim bahwa Megawati – melalui PDI P nya – mendapat dukungan kalangan Kristiani tidak berlebihan, karena sejak pemilu 1955 partai-partai Kristen bergabung dalam PDI yang selanjutnya menjadi PDI P.

²²³ Johan Effendi, *et al.*, *Dialog Antarumat Beragama*, dalam Ensiklopedi Tematis Dunia Islam 6, *Dinamika Masa Kini*, (Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve), hlm. 231.

untuk mempertahankan agama yang mereka yakini. Meskipun pada kenyataannya perebutan *Glory, Gold, dan Gospel* di bumi nusantara ini yang lebih dominan.

Benturan keras antara dua kelompok agama itu, membuat pemerintah Hindia Belanda harus turun tangan. Pada tahun 1854 pemerintah Hindia Belanda hanya mengizinkan kepada para misionaris untuk melakukan penginjilan di Indonesia. Para misionaris yang tidak mendapat izin, dilarang melakukan penginjilan di bumi Nusantara. Begitu kuat intervensi pemerintah Hindia Belanda pada masa itu beberapa daerah yang masyarakatnya sangat kuat keislamannya tidak boleh disentuh oleh misionaris secara terang-terangan.²²⁴ Daerah-daerah tersebut adalah Bugis-Makassar, Sumbawa, Pasundan, Sumatra Barat dan Aceh.²²⁵ Pada akhirnya daerah-daerah tersebut tetap tersentuh oleh misionaris hanya saja dengan cara yang lebih halus.

Pada awal abad 20, sebagian *umat Islam*²²⁶ diperkirakan sudah banyak yang menjadi pemeluk Kristen. Selain itu dukungan pemerintah Hindia Belanda terhadap umat Kristen semakin kuat, ditambah dengan semakin banyaknya kalangan muslim yang melakukan pemberontakan terhadap penjajah. Di sisi lain umat Kristen juga mengalami kesulitan

²²⁴ Johan Effendi, *et al.*, *Dialog Antarumat Beragama...*, hlm. 231.

²²⁵ Daerah-daerah yang sejak masa pemerintah Hindia Belanda mempunyai komitmen yang kuat pada tradisi keislaman itu, kini pada masa sekarang – sejak reformasi 1998 – beramai-ramai mereka mengusulkan pada pemerintah pusat NKRI untuk memberlakukan Syari'ah Islam. Hanya beberapa daerah saja yang berhasil mewujudkan syari'ah Islam diberlakukan. Daerah-daerah tersebut adalah Aceh yang selanjutnya disebut dengan Nangro Aceh Darussalam, daerah Pasundan terutama di Kabupaten Tasik Malaya dan Sukabumi, daerah Sumbawa diwujudkan dalam bentuk Perda-perda yang mengarah pada penegakan Syari'ah, Bugis-Makkassar: masih dalam upaya untuk mewujudkannya dan senantiasa menjadi isu lokal, serta Sumatra Barat yang sejak tahun 2002 sudah berupaya ingin mensukseskan perda syari'ah Islam, tetapi sejak pemilu 2004 yang lalu isu penegakan syari'ah Islam di Sumatra Barat tidak terdengar lagi.

²²⁶ Apakah anggapan umat Islam masuk Kristen ini mereka yang betul Islam dalam arti pelaksana rukun Islam atau hanya sekedar Islam karena pengakuan saja, tampaknya harus dibuktikan secara lebih metodologis. Apalagi berdasar pada tipologi Clifford Geertz dengan abangan, santri, priayi, sehingga untuk menuduhkan apakah mereka yang masuk Kristen betul-betul santri atau dari kalangan abangan dan priayi sulit untuk dipertanggungjawabkan.

untuk menembus benteng pertahanan komunitas muslim. Sejak saat itu upaya untuk memahami umat Islam dan menjalin hubungan baik dengan mereka diperlukan oleh penjajah maupun umat Kristen.²²⁷

Pada tahun 1942 Jepang datang ke Bumi Nusantara. Kedatangan Jepang membawa angin segar bagi muslim Nusantara dari jeratan kaum misionaris Kristen dan pemerintah Hindia Belanda.²²⁸ Kemudian, untuk menindaklanjuti kesempatan emas itu, umat Islam mendirikan organisasi Majelis Syuro Muslimin Indonesia (Masyumi).²²⁹ Masyumi sebagai organisasi partai yang merupakan gabungan dari kekuatan Islam di Nusantara. Pada masa pemerintah Jepang itu pula berdiri Kantor Agama (*Shumbu*), yang selanjutnya menjadi cikal bakal Departemen Agama.²³⁰ Berdiri pula Tentara Allah (*Hizbullah*), sebuah organisasi

²²⁷ Tokoh-tokoh penting Belanda yang mengkaji Islam di Indonesia setidaknya ada delapan, mereka adalah Lodewijk Willem Christiaan van den Berd (w. 1927), Christiaan Snouck Hurgronje (w. 1930), Philippus Samuel van Ronkel (w. 1954), Douwe Adolf Rinkes (w. 1954), Bertram Johannes Otto Schriete (w. 1945), Theodoor Gauthier Thomas Pigeaud (w. 1988), Hendrik Kraemer (w. 1965), dan Gerardus Willebrodus Joannes Drewes (w. 1992). Baca selanjutnya delapan tokoh ini dalam, Neco Kaptein dan Dick van der Meij, “*Delapan Tokoh Ilmuwan Belanda Bagi Pengkajian Islam Indonesia*, Seri INIS XXVII, (Jakarta: INIS, 1995). Dalam buku tersebut dilengkapi pula bibliografi masing-masing tokoh serta kiprah mereka selama berada di Hindia Belanda.

²²⁸ Sebelumnya, tepatnya tahun 1939 pemerintah Jepang menyelenggarakan pameran Islam Internasional di Tokyo dan Osaka Jepang yang dihadiri utusan dari Nusantara (Indonesia). Tampaknya momen ini dimanfaatkan oleh umat Islam untuk meminta bantuan kepada Jepang.

²²⁹ Johan Effendi, *et al.*, *Dialog Antarumat Beragama....*, hlm. 231. Pada masanya Masyumi merupakan partai Reformis di awal abad 20. Kehadiran Masyumi menemani partai besar lainnya seperti Nahdhatul Ulama. Dalam beberapa pemahaman baik Masyumi maupun NU saling berlawanan. Bila dalam tradisi NU peran Kyai begitu menonjol, sebaliknya dalam tradisi Masyumi tidak ada perbedaan yang tajam antara ulama aktivis sosial atau politisi. Dalam gayanya yang demokrasi modern, Masyumi sering terlibat konflik dengan pemerintah (Soekarno), yang akhirnya pada tahun 1960 dibubarkan oleh pemerintah. Kiprah para politisi Masyumi ini hingga pada masa Orde Baru terus dibatasi dan dilarang tampil di pentas politik, meskipun Partai Muslimin Indonesia disediakan sebagai wadah aktivis Masyumi. Baru tahun 1999 – pasca reformasi 1998 – partai Islam bertajuk Masyumi lahir kembali. Tetapi tidak sehebat Masyumi Orde Lama. Lihat selanjutnya dalam Martin van Bruinessen, *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*, (Yogyakarta: Benteng Budaya, 1999).

²³⁰ Secara resmi Departemen Agama didirikan pada tanggal 3 Januari 1946, dengan mengemban misi untuk melaksanakan tugas-tugas penting pemerintah di bidang keagamaan. Ada tiga misi Depag; memberikan pelayanan-pelayanan keagamaan, mengembangkan pendidikan agama, dan, membina kerukunan antar umat

militer untuk para pemuda Islam.

Ketegangan Islam-Kristen berlanjut bersamaan dengan dibentuknya Badan Penyelidik Usaha-usaha Persiapan Kemerdekaan Indonesia (BPUPKI) pada tanggal 29 April 1945. Pada saat itu Badan yang beranggotakan 62 orang itu, dari kalangan Islam mengusulkan agar Indonesia didasarkan pada landasan Islam.²³¹ Wakil dari Kristen menolak usulan tersebut, dan kalangan nasionalis sekuler – yang kebanyakan kebetulan juga muslim, sebagian bahkan dari kalangan santri.²³² Inilah awal konflik skala nasional antara Islam Kristiani dalam bingkai Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Sebagai solusi dibentuklah *Panitia Sembilan*,²³³ dengan hasil menerima Pancasila sebagai landasan negara dengan tambahan tujuh kata “*dengan kewajiban menjalankan syari’at Islam bagi pemeluknya.*” Tambahan tujuh kata itu dikenal dengan Piagam Jakarta. Dalam perkembangannya politik di Indonesia, Piagam Jakarta sering dijadikan sebagai materi utama kalangan politisi muslim untuk merebut kekuasaan.

Pada tanggal 22 Juni 1945 untuk kedua kalinya kalangan Kristen menolak ketika tambahan tujuh kata itu diusulkan menjadi pembukaan UUD 1945.²³⁴ Tetapi atas prakarsa Muhammad Hatta penghapusan Tambahan tujuh kata itu pun dilakukan.²³⁵ Dari sinilah muncul anggapan

beragama. Lihat selanjutnya dalam Faisal Ismail, *Pijar-pijar Islam Pergumulan Kultur dan Struktur*, (Yogyakarta: LESFI, 2002), hlm. 191.

²³¹ Johan Effendi, *et al.*, *Dialog Antarumat Beragama...*, hlm. 231.

²³² Martin van Bruinessen, *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*, (Yogyakarta: Bentang Budaya, 1999), cet., ke-2, hlm. 283.

²³³ Anggota Panitia Sembilan itu adalah Soekarno, Mohammad Hatta, Ahmad Soebardjo, A. A. Maramis, dan Muhammad Yamin. Lima orang pertama ini mewakili kaum Nasionalis Sekuler. Kahar Muzakkir, H. Agus Salim, Abikusna, Tjokrosujoso, dan Abdul Wahid Hasyim, mereka mewakili kaum Nasionalis-Muslim. Dari sembilan orang tersebut hanya A.A. Maramis yang memeluk Kristen. Uraian lengkap dalam Dr. Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), cet., ke-1, hlm. 45-54.

²³⁴ Menurut informasi yang penulis terima jika penolakan terhadap Tambahan Tujuh kata itu tidak dipenuhi mereka mengancam bahwa Indonesia bagian Timur akan memisahkan dari NKRI dan menjadi negara yang berdiri sendiri.

²³⁵ Implikasi politis selanjutnya adalah pada tahun 1946 didirikan Departemen Agama. Departemen ini didirikan sebagai konsesi atas penghapusan tujuh kata dalam

bahwa kaum Nasionalis-Muslim dikhianati oleh kaum Nasionalis-Sekuler. Sedangkan kaum Nasionalis-Sekuler menganggap diri mereka sendiri melakukan tindakan yang terbaik bagi persatuan dan integritas bangsa.²³⁶

Sejak perdebatan pertama tentang Piagam Jakarta, umat Kristen takut didominasi oleh Islam.²³⁷ Sebagian kalangan Islam menganggap bahwa pencoretan itu merupakan hadiah umat Islam untuk Bangsa Indonesia.²³⁸ Anggapan ini ditolak oleh kalangan Kristen dan berlanjut pada tahun dalam perdebatan negara Islam dan negara nasional dalam persidangan Konstituante 1956-1959.²³⁹ Pada masa Soekarno umat Kristiani mendapat perlakuan yang sama dengan umat Islam, karena gagasan nasionalisme Soekarno.²⁴⁰ Bahkan mereka yang berpartisipasi dalam perjuangan nasional berani memutuskan hubungan dengan Belanda.

Ketegangan Islam-Kristen terus berlanjut pada masa awal Orde Baru. Munculnya kekhawatiran kalangan Islam atas maraknya kristenisasi yang dilakukan oleh pihak Gereja,²⁴¹ pada 30 November

piagam Jakarta. Mungkin saja orang Kristen akan mengatakan bahwa Departemen Agama tidak lain merupakan hadiah umat Kristen yang diberikan kepada umat Islam, sebagaimana umat Islam mengatakan bahwa penghapusan tujuh kata dalam piagam Jakarta sebagai hadiah dari umat Islam untuk umat Kristen.

²³⁶ Faisal Ismail, *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1999), cet., ke-1, hlm. 52.

²³⁷ Bernard Adeney Risakotta, *Dinamika Internal dalam Kristen dan Relevansinya bagi Hubungan Agama-agama di Indonesia*, Makalah Diskusi di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tanggal 23 Oktober 2003, hlm. 2.

²³⁸ Apakah anggapan tersebut bisa dibenarkan? Ataukah itu hanya semacam klaim dari sebagian kalangan umat Islam saja? Ataukah tawar-menawar yang terjadi pada masa itu dan dimenangkan oleh kelompok Kristen tidak lain sebagai indikasi bahwa umat Islam sebenarnya tidak mampu melakukan apapun kecuali hanya sebatas pengklaiman saja.

²³⁹ Martin van Bruinessen, *Rakyat Kecil.....*, hlm. 283.

²⁴⁰ Bernard Adeney Risakotta, *Dinamika Internal dalam Kristen.....*, hlm. 2.

²⁴¹ Konflik politik yang menimbulkan puluhan ribu korban jiwa dari kalangan umat Islam dan aktivis PKI memicu perlawanan sejarah panjang antara umat Islam dan eks PKI. Konflik ini semakin dipertegas dengan kebijakan yang dibuat oleh pemerintah Orde Baru. Mereka yang dituduh sebagai PKI dan dipenjarakan menjadi lahan dakwah bagi kalangan misionaris Kristen. Sebagian eks tahanan Politik (tapol) PKI menjadi pemeluk Kristen sampai saat ini. Karena kebijakan

1967 pemerintah RI menyelenggarakan Musyawarah Agama.²⁴² Musyawarah itu menghasilkan kesepakatan bahwa kristenisasi hanya boleh dilakukan kepada mereka yang tidak menganut agama (belum beragama). Kalangan Islam menyetujui hasil kesepakatan tersebut tetapi kalangan Katholik dan Protestan menolaknya.

Konflik itu tampak mendasari pemerintah Orde Baru dari tahun ke tahun. Pada tahun 1969 diterbitkan Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 01/Ber/Mdn-Mag/1969.²⁴³ Isi dari SKB tersebut di antaranya adalah setiap pendirian rumah ibadah perlu mendapat izin dari Kepala daerah atau pejabat pemerintah di bawahnya yang dikuasakan untuk itu. Selain itu izin pembangunan rumah ibadah diberikan setelah beberapa pertimbangan di antaranya adalah kondisi dan keadaan setempat.

Dalam prakteknya di lapangan ternyata sering terjadi ketimpangan dan ketidakadilan. Masyarakat sudah memberi izin pendirian tempat ibadah, tetapi pihak pemerintah sebaliknya tidak mengizinkan. Kadang-kadang gereja yang terbakar untuk membangun kembali pun tidak diizinkan.²⁴⁴ Dalam kasus masih terdapat kesulitan lain yang dihadapi kaum Kristiani yang hidup dalam lingkungan masyarakat yang mayoritas Islam.

Sejak saat itu berturut-turut muncul kebijakan publik yang mengikat seluruh masyarakat jika terkait dengan persoalan Islam dan non Islam senantiasa melahirkan reaksi publik yang cukup beragam. Diantara kebijakan publik yang mendapat reaksi keras dari kalangan Kristen adalah Undang-Undang Perkawinan No. 1/1974.

Orde Baru yang mengadu domba antara kaum Muslim dan PKI, akibatnya tidak sedikit kalangan Muslim abangan, priayi, mungkin juga santri menjadi penganut Kristen yang taat, dan sebagian tentu bersikap memusuhi umat Islam. Pasca G 30 S PKI ini membuat kalangan Katholik harus menentukan sikap, mereka lebih memilih bergabung dengan militer daripada kaum muslim.

²⁴² Johan Effendi, *et al.*, *Dialog Antarumat Beragama....*, hlm. 232.

²⁴³ *Peraturan Perundang-undangan Kehidupan Beragama*, (Jakarta: Departemen Agama RI, Proyek Binbaga Tahun 1998/1999), hlm. 396-398.

²⁴⁴ Bernard Adeney Risakotta, *Dinamika Internal dalam Kristen....*, hlm. 2.

Diterbitkannya UU Perkawinan ini dimaksudkan untuk menyatukan sistem hukum perkawinan sekaligus menggantikan undang-undang kolonial. Namun demikian, ketika terdapat poin dalam undang-undang ini yang menyatakan diperbolehkannya kawin campur, kalangan menilai sebagai upaya kristenisasi.²⁴⁵ Pada lahirnya RUU Perlawinan tersebut ditetapkan dengan diiringi Peristiwa 15 Januari 1974 (Malari).²⁴⁶ Peristiwa itu meninggalkan banyak kenangan pahit di kalangan aktivis mahasiswa, salah satunya Hariman Siregar .

Pada tahun 1975 terbit Surat Kawat Menteri Dalam Negeri no. 264/ KWT/ DITPUM/DV/ V/1975. Surat tersebut ditujukan kepada para gubernur dan kepala daerah di seluruh Indonesia tentang larangan penggunaan rumah tempat tinggal untuk digunakan sebagai tempat upacara keagamaan (kebaktian). Fakta ini berlawanan dengan tradisi sebagian umat Islam yang bebas melakukan ibadah di rumah tanpa harus mengikuti aturan dari pemerintah. Karena secara yuridis formal, aturan pelarangan tersebut tidak dikenakan kepada umat Islam.

Pada tahun 1978 diterbitkan Surat Keputusan Menteri Agama No. 70 dan 77/1978 dan Surat Keputusan Bersama (SKB) Menteri Agama dan Menteri Dalam Negeri No. 1/1979. Maksud dari SK tersebut tidak lain untuk mengontrol isu kristenisasi terutama pada penertiban penyiaran dan penyaluran bantuan luar negeri (tenaga dan dana).²⁴⁷ Kalangan

²⁴⁵ Muncul Draf RUU Perkawinan pada tanggal 31 Juli 1973, sebagian kalangan menilai RUU tersebut merupakan produk orang-orang sekitar Ali Murtopo – yang dituduh pendukung Kristen – sebagai langkah untuk memisahkan umat Islam dari agamanya (lebih dikenal dengan (proses sekularisasi politik umat Islam). Lih., Aminuddin, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Soeharto*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), cet., ke-1, hlm. 100-104.

²⁴⁶ Pada peristiwa itu konflik Elit Politik seakan digiring pada persoalan konflik agama, Ali Murtopo sebagai representasi Nasionalis Kristen dan Jenderal Sumitro sebagai Nasionalis Islam.

²⁴⁷ Sebenarnya sumbangan tenaga agama dan dana dari luar negeri tidak hanya terjadi di kalangan umat Kristen saja, tetapi juga terjadi pada umat lain terutama umat Islam. Hanya saja mungkin karena psikologi umat Islam di Indonesia secara umum dalam posisi sebagai pihak yang berkuasa dan bertahan, sehingga apa pun yang dilakukan oleh pihak lain – Kristen – dianggap menyimpang dari aturan bahkan mengganggu kerukunan.

Kristen menolak SK tersebut karena bertentangan dengan semangat UUD 1945 pasal 29 ayat 2, yang menjamin kemerdekaan warganegara untuk memeluk agama masing-masing. Kalangan Islam sebaliknya menuduh bahwa kristenisasi merupakan ancaman nyata pada asas bangunan kerukunan antar umat beragama di Indonesia.

Pada tahun 1989 diterbitkan UU Peradilan Agama No. 7/1989. Dengan diterbitkannya UU Peradilan Agama tersebut dimaksudkan untuk menyatukan berbagai Undang-Undang Kolonial. Kalangan Islam menilai bahwa pengakuan Hukum Islam pada tingkat nasional dengan adanya lembaga peradilan agama ini merupakan pengakuan atas eksistensi hukum Islam pada tingkat nasional.²⁴⁸ Kalangan Kristen menilai dengan ditetapkannya UU PA 1989, akan menjadi batu pijakan untuk menghidupkan kembali Piagam Jakarta yang telah dibekukan.²⁴⁹ Selain umat Kristen kalangan nasionalis Islam pun juga melakukan penolakan, mereka adalah Soeprato dan Amir Machmud.²⁵⁰ Pada saat itu Amin Machmud khususnya mengatakan bahwa Syari'ah Islam bagaimanapun tidak bisa masuk ke dalam hukum nasional, sebab hukum kita adalah hukum Pancasila.²⁵¹ Dalam perkembangannya pada akhirnya UU PA tersebut diterima oleh semua pihak khususnya umat Islam.

Hubungan Islam-Kristen di Indonesia terus menjadi perhatian pemerintah, bahkan dalam sebagian kasus ketegangan itu sengaja diciptakan sebagai komoditas politik untuk mempertahankan status qua. Konflik SARA yang terjadi di beberapa wilayah di Indonesia

²⁴⁸ Johan Effendi, *et al.*, *Dialog Antarumat Beragama....*, hlm. 232.

²⁴⁹ Kelompok Kristen dan Nasionalis sekuler memperlihatkan rasa tidaksenangnya terhadap RUU PA. Pada waktu itu Persekutuan Gereja Indonesia (PGI) merasa perlu untuk mengadakan sidang majelis kerja lengkap yang khusus menghadapi RUU PA. Dalam kesempatan itu PGI menyimpulkan RUU PA mengganggu konsensus nasional yang menetapkan sebagai satu-satunya asas dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara. Tokoh-tokoh kristiani yang memberi komentar terhadap RUU PA adalah Farns Magnis Suseno (Katholik Ortodoks), dan Mgr. Leo Sukoto (Wakil Ketua Konfrensi Wali Gereja Indonesia).

²⁵⁰ Aminuddin, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan....*, hlm. 234.

²⁵¹ Aminuddin, *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan....*, hlm. 235.

adalah realitas lain dari 'karya' politisi yang menjadikan umat beragama sebagai pelakunya. Sayangnya yang muncul kepermukaan adalah konflik SARA dari pada persoalan politik itu sendiri.

Pada awal tahun 2003 muncul Rancangan Undang-Undang Sistem Pendidikan Nasional (RUU Sisdiknas). Persoalan pasal-pasal yang berkaitan dengan agama menjadi sensitif yang memicu perdebatan antara kaum Kristiani dengan kaum Muslim. Berikut ini beberapa kelompok Islam dan Kristen yang memberi komentar tentang RUU Sisdiknas,²⁵²

1. Dewan Dakwah Islam Indonesia (DDII) – melalui Husein Umar -- menyatakan bahwa, “Hak untuk mendapatkan pengajaran agama sesuai dengan agama yang dianutnya harus dimasukkan ke semua jalur, jenis, dan jenjang pendidikan. Perlu dijelaskan bahwa sekolah mempunyai ciri keagamaan harus memberi tahu kepada orang tua agama apa yang diajarkan di sekolah tersebut.”
2. Al-Irsyad, MUI, Yayasan Nurul Fikri, berpendapat, “Perlu sanksi hukum bagi (1) penyelenggara pendidikan yang tidak memberikan pendidikan agama sesuai dengan agama peserta didik, (2) tenaga pengajar agama yang tidak sesuai dengan agama peserta didik, (3) satuan pendidikan yang sengaja membuat perjanjian dengan peserta dan atau orang tua wali tentang pemberian pendidikan agama yang tidak sesuai dengan agama peserta didik.”
3. MNPK, KWI, berpendapat, “Mendapatkan pendidikan agama sesuai pilihannya dan diajarkan oleh pendidikan yang kompeten, kecuali di satuan keagamaan tertentu yang berhak mengatur sendiri.”
4. SMK Kristen BPK Penabur, “Pendidikan agama pada umumnya hanya mengajarkan hal positif agamanya dan

²⁵² *Kompas*, 14 Maret 2003

cenderung tidak mengajarkan hal yang positif agama lain. Hal ini akan berbuntut kristalisasi kelompok agama dan menjauhi persatuan.

Hampir semua kalangan baik Islam maupun Kristen lebih tertarik pada pasal-pasal yang bersentuhan langsung dengan persoalan agama. Umat Islam dalam hal ini lebih menekankan pada persoalan pendidikan formal agama daripada pendidikan kesadaran beragama. Kalangan Kristiani menilai bahwa RUU Sisdiknas tidak menghormati keberagaman dan kemajemukan. Bahkan RUU ini dimasukkan oleh kelompok yang merasa gagal dalam memasukkan Piagam Jakarta dalam UU.²⁵³ Sebaliknya, kalangan Muslim RUU Sisdiknas sangat toleran dan melindungi kemajemukan.²⁵⁴ Isu RUU baru berakhir ketika DPR pada bulan 20 Mei 2003 menetapkannya menjadi UU Sistem Pendidikan Nasional.

Sebagian kalangan menilai bahwa UU Sisdiknas telah melahirkan pengkotakan-pengkotakan baru dalam masyarakat Indonesia melalui dunia pendidikan. Pendidikan untuk melahirkan manusia utama melainkan menjadikan mereka saling berkelompok berdasarkan agama yang dianutnya. Oleh karena itu meski sudah disahkan UU Sisdiknas telah melahirkan kekecewaan pada sebagian umat beragama di Indonesia.

Membangun Kerukunan di Indonesia

Sebagaimana penulis singgung di awal pada makalah ini bahwa ketegangan antara umat Islam dan Kristiani di Indonesia terliputi oleh nuansa politik yang sangat kuat. Konotasi Kristen sebagai agama penjajah dan Islam sebagai agama orang-orang terjajah sampai detik ini masih bisa dijumpai dalam sebagian masyarakat di Indonesia.²⁵⁵ Bahkan dalam

²⁵³ Jawa Pos, 22 Maret 2003.

²⁵⁴ Denny J.A., *Kontroversi Pasal Agama?*, Jawa Pos, 20 Maret 2003.

²⁵⁵ Perasaan ini menyerupai dengan fenomena yang dialami oleh masyarakat Kristen Spanyol ketika selama kurang lebih lima abad di bawah kendali penguasa Islam. Sikap trauma dan kebencian terhadap Islam di dataran Eropa itu masih terasa sampai detik ini. Istilah *crusade* yang digunakan secara khusus untuk membantai umat

suatu tempat yang didirikan sebuah Gereja, biasanya tidak jauh dari lokasi berdirinya Gereja itu berdiri pula sebuah masjid.²⁵⁶ Ketegangan ini berlangsung sangat lama mungkin sampai hari ini.

Undang-undang demi undang-undang terus diterbitkan oleh pemerintah Orde Baru dalam upaya untuk menjamin kerukunan antar umat beragama di Indonesia, terutama ketegangan yang terjadi antara Islam dan Kristen. Pada saat Alamsyah Ratu Perwiranegara sebagai Menteri Agama (1978-1983), menggulirkan gagasan pentingnya membangun kerukunan antar umat beragama di Indonesia, dengan Trilogi Kerukunan, yaitu Kerukunan interen umat beragama, kerukunan antar umat beragama, dan kerukunan antara umat beragama dengan pemerintah. Gagasan trilogi kerukunan ditindaklanjuti dengan dibentuknya Wadah Musyawarah Antarumat Beragama (WMAUB) pada tahun 1980. Wadah ini dibentuk sebagai forum konsultasi dan bertugas untuk memusyawarahkan masalah-masalah krusial yang muncul di tengah umat beragama.

WMAUB difungsikan secara maksimal pada masa Munawir Sadzali sebagai menteri Agama. Kemudian dilanjutkan oleh Tarmizi Taher (1993-1998) dengan membentuk Lembaga Pengkajian Kerukunan Umat Beragama (LPKUB). LPKUB didirikan dengan tujuan mengembangkan pemikiran-pemikiran strategis bagi terciptanya

Islam di Eropa menjadi bahasa baku hingga saat ini. Bahkan, pasca tragedi 11 September 2001 yang lalu kata-kata *crusade* itu kembali digunakan oleh George W. Bush – presiden Amerika sekarang – untuk membalas pada umat Islam yang berada di balik tragedi yang memilukan sebagian orang Amerika itu. Sebutan yang tidak kalah kerasnya yang digunakan oleh kaum Muslim di Indonesia untuk para penjajah Kristen adalah Kafir. Bermula dari kata inilah selanjutnya berkembang di kalangan umat Islam menggunakan sebuah hadis, “*man syabbaha minhum fahuwa minhum.*” Pada masa itu muncul anggapan sebagian masyarakat Muslim Indonesia bahwa barang siapa yang menyerupai orang Belanda – dalam segala aspek tradisinya – maka dialah bagian dari Belanda yang Kafir itu.

²⁵⁶ Kelompok yang senantiasa mengimbangi mendirikan tempat ibadah adalah masyarakat Muhammadiyah. Masjid didirikan bukan untuk beribadah kepada Tuhan melainkan dengan satu niat untuk membendung laju kristenisasi. Selain itu terkadang muncul dari kalangan umat Islam yang memasang pengeras suara dengan mengarahkannya ke Gereja atau komunitas umat non Islam lainnya dengan tujuan untuk berdakwah.

kerukunan antarumat beragama dan memberi sumbangan pemikiran kepada pemerintah dalam upayanya untuk membina, mengembangkan dan memantapkan kerukunan antarumat beragama. Selanjutnya pada tahun 1997 Badan Penelitian dan Pengembangan Departemen Agama RI menerbitkan buku dengan judul, "*Bingkai Teologi Kerukunan Hidup Umat Beragama di Indonesia*", disunting oleh Mustoha.

Namun demikian, di akhir dan pasca pemerintahan Orde Baru justru konflik Suku, Agama, Ras, dan Antar golongan malah marak di beberapa tempat di bumi pertiwi ini. Peraturan-peraturan yang telah diterbitkan oleh pemerintah tampaknya tidak berfungsi. Bangunan kerukunan yang dibentuk oleh Orde Baru tidak lebih merupakan kerukunan semu, bukan kerukunan atas dasar kesadaran masyarakat sendiri. Gambaran mengerikan konflik di Ambon dan Poso menjadi bukti nyata gagalnya pemerintah Orde Baru dalam mengelola kerukunan.

Pada tahun 2000 kekhawatiran terjadinya bangunan kerukunan antar umat beragama yang semu tampaknya mulai didengungkan kembali. Pada tahun itu pemerintah menerbitkan UU No. 25 tentang Program Pembangunan Nasional (Propernas 2000-2004). Salah satu programnya adalah bidang Agama yang menjadi prioritas pembangunan nasional keempat adalah, "mengusulkan RUU tentang kerukunan umat beragama dengan melibatkan semua unsur masyarakat. Salah satu alasan yang diajukan pemerintah waktu itu adalah, "akhir-akhir ini di beberapa wilayah Indonesia muncul sejumlah kerusuhan sosial berlatarbelakang SARA yang potensial mengancam integrasi bangsa." Usulan tersebut selanjutnya ditindaklanjuti Badan Litbang Departemen Agama dengan serangkaian pertemuan dengan menghasilkan, "Naskah Akademik Rancangan Undang-undang Tentang Kerukunan Umat Beragama" (Litbang Depag, 2002), serta Darf awal RUU KUB.

Saat ini isu penetapan RUU KUB menjadi UU KUB kembali mengemukakan di kalangan anggota DPR. Bila dibandingkan dengan

UU lain yang telah diterbitkan oleh Orde Baru barangkali RUU KUB akan menimbulkan reaksi yang cukup tinggi dari kalangan umat Islam maupun umat non Islam (Kristen). Diasumsikan bahwa Negara mengklaim diri memiliki dan bahkan merasa wajib mengatur dan mengendalikan agama-agama di Indonesia, dan karena itu pula dapat mengintervensi kehidupan keagamaan. Dalam salah poin dituliskan bahwa jika mekanisme masyarakat sendiri tidak mampu menjaga kerukunan maka masih diperlukan institusi non-agama, yaitu negara untuk mengatur umat beragama.²⁵⁷

D. Catatan: Intervensi Pemerintah dalam Membangun Kerukunan

Melalui dinamika umat beragama alam percaturan global dan maraknya gelombang multikultural dihampir setiap wilayah di muka bumi ini memungkinkan pada semua pihak untuk lebih arif dan jernih dalam melihat persoalan. Karena RUU KUB – jika nanti ditetapkan menjadi undang-undang – tidak secara khusus mengikat umat agama tertentu, melainkan seluruh umat beragama. Menengok pengalaman yang terjadi dengan maraknya konflik SARA mungkinkah UU KUB diperlukan sebagai upaya untuk mengurangi ketegangan antar umat beragama? Ataukah UU KUB harus ditolak karena bisa menjadi pengkotakan-pengkotakan dalam masyarakat?

Semua pihak tentu bersepakat membutuhkan kerukunan antar umat yang berbeda SARA. Namun demikian mungkinkah kerukunan akan terwujud jika suatu kerukunan ditetapkan oleh Undang-undang? Seberapa efektifkah kerukunan bisa menjamin kerukunan? Apakah jika RUU KUB menjadi UU KUB lantas konflik atau ketegangan akan berakhir atau sebaliknya?

Tampaknya dalam hal ini pemerintah harus melihat kembali paket-paket kebijakan nasional tentang Hubungan antarumat

²⁵⁷ Naskah Akademik Rancangan Undang-Undang Tentang Kerukunan Umat Beragama” (Litbang Depag, 2002), hlm. 9.

beragama yang terjadi justru melahirkan prestasi buruk dan memilukan dalam proses kerukunan antar umat beragama. Penyelesaian politis dengan menerbitkan Undang-Undang Kerukunan bisa melahirkan pengkotakan-pengkotakan tegas antarumat beragama di Indonesia. Hal ini bisa melahirkan konflik yang semakin parah baik di tingkat sosial, ekonomi, politik, maupun budaya yang memungkinkan munculnya kecurigaan antar individu dengan individu yang lain. Penerbitan undang-undang tersebut tidak lain hanya akan mempersempit ruang publik kreativitas hubungan antarumat beragama.

Selain itu, pemerintah – dengan mendasarkan RUU KUB pada beberapa konflik SARA di Indonesia – telah menjadikan agama sebagai sumber melakukan perbuatan kriminal.²⁵⁸ Hal itu sungguh telah melakukan penghinaan pada semua institusi agama. Implikasi yang lebih jauh adalah agama dan para penganut agama – bila terjadi konflik dengan siapa dalam perkara apapun – akan senantiasa dicurigai. Latar belakang RUU KUB dengan menyadarkan pada konflik itu hanya akan semakin mempertahankan negara dalam posisi yang lebih tinggi dari yang lainnya. Maka gagasan ini akan semakin bertentangan dengan realitas pluralitas dan kemajemukan dalam masyarakat global. Oleh karena itu beberapa hal yang seharusnya dilakukan oleh pemerintah adalah:

Pertama: Inforamsi adanya kemajemukan dalam masyarakat – baik politik, ideologi, agama, suku, ras, golongan, dan kepentingan – seharusnya yang terus dilakukan oleh pemerintah, bukan malah menerbitkan UU Kerukunan. Tampaknya hanya dengan penyebaran informasi tentang kemajemukan realitas masyarakat Indonesia menjadi mutlak, dan memungkinkan menjadi solusi yang paling efektif untuk membangun kerukunan antarumat beragama di Indonesia. Konsep Bhinneka Tunggal Ika dan gagasan pluralisme dalam konteks nasional harusnya menjadi semangat dan ruh dalam rangka terciptanya

²⁵⁸ *RUU KUB: Menuju Kerukunan atau Disintegrasi?*, Amos, Edisi Oktober 2003, hlm. 9.

kerukunan. Dengan kata lain Undang-undang tentang kerukunan hanya akan menghambat dan mempertajam konflik antarumat beragama.

Kedua: memberi pemahaman secara maksimal kepada masyarakat, bahwa Agama merupakan persoalan privat setiap warga negara. Dalam wacana global tentang pluralisme akan memperlihatkan dengan jelas batas-batas peran negara dalam kehidupan warganya.²⁵⁹ Sehingga hal itu menjadi pemancangan nyata masyarakat dalam melihat melihat kesewenang-wenangan negara terhadap warganya. Kebebasan berkeyakinan dalam zaman modern ini merupakan suatu ungkapan mahal yang sangat naif bila diatur dalam suatu aturan yang bernama undang-undang. Dalam hal ini negara tidak lebih sebagai fasilitator saja dalam membangun kerukunan umat beragama.

E. Kesimpulan

Ketegangan Islam-Kristen di Indonesia cukup lama, melebihi NKRI. Bila merujuk pada uraian di atas konflik tersebut terjadi bukan faktor agama yang dominan, melainkan faktor politik, ekonomi dan sosial. Pengakuan politik dalam bentuk Undang-undang tampaknya masih dibutuhkan oleh sebagian masyarakat muslim – sebagai masyarakat pemeluk mayoritas agama Islam. Meskipun telah diterbitkan beberapa Undang-undang maupun SK konflik dan ketegangan tidak bisa dihindarkan, bahkan semakin parah. Mungkinkah karena tidak efektifnya Undang-undang atau memang tidak tepatnya diterbitkannya Undang-undang? Dan kini Undang-undang baru tengah digodok dalam rangka mengontrol ketegangan Islam-Kristen di Indonesia. Sebenarnya yang dibutuhkan oleh masyarakat Indonesia yang majemuk ini Undang-undang, kekuasaan tangan besi, ataukah tengang rasa, teposeliro, pelagandong, atau yang lainnya? Mari kita diskusi.

Daftar Pustaka

Aminuddin. *Kekuatan Islam dan Pergulatan Kekuasaan di Indonesia Sebelum dan Sesudah Runtuhnya Rezim Soeharto*. Yogyakarta:

²⁵⁹ Kompas, 8 Mei 2003.

- Pustaka Pelajar. 1999.
- Amos. Edisi Oktober 2003.
- Bruinessen, Martin Van. *Rakyat Kecil, Islam dan Politik*, .Yogyakarta: Bentang Budaya. 1999.
- Denny, J.A. *Kontroversi Pasal Agama?*.
- Draf RUU Kerukunan Umat Beragama Tahun 2003. Departemen Agama RI Badan Litbang Dan Diklat Kegamaan Puslitbang Kehidupan Beragama.
- Effendi, Johan, *et al. Dialog Antarumat Beragama*. dalam Ensiklopedi Tematis Dunia Islam 6. *Dinamika Masa Kini*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.
- Effendy, Bahtiar, ed. *Radikalisme Agama*. Jakarta: PPIM-IAIN. 1998.
- Ismail, Faisal. *Ideologi Hegemoni dan Otoritas Agama: Wacana Ketegangan Kreatif Islam dan Pancasila*. Yogyakarta: Tiara Wacana 1999. cet., ke-1.
- Ismail, Faisal. *Pijar-pijar Islam Pergumulan Kultur dan Struktur*. Yogyakarta: LESFI. 2002.
- Jawa Pos*. 20 Maret 2003.
- Jawa Pos*. 22 Maret 2003.
- Kompas*. 14 Maret 2003.
- Kompas*. 8 Mei 2003.
- Naskah Akademik Rancangan Undang-undang Tentang “Kerukunan Umat Beragama”. Litbang Depag, 2002.
- Neco Kaptein dan Dick van der Meij, “*Delapan Tokoh Ilmuwan Belanda Bagi Pengkajian Islam Indonesia*, Seri INIS XXVII. Jakarta: INIS. 1995.
- Relasi Agama dan Negara Belum Tuntas*. AMOS. Edisi Oktober 2003.
- Risakotta, Bernard Adeney. *Dinamika Internal dalam Kristen dan Relevansinya bagi Hubungan Agama-agama di Indonesia*.

Makalah Diskusi di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tanggal 23 Oktober 2003.

RUU KUB: Menuju Kerukunan atau Disintegrasi?

Thayib, Anshari, dkk., ed. *HAM dan Pluralisme Agama*. Jakarta: Pusat Kajian Strategi dan Kebijakan. 1997.

WACANA GELAR WALISONGO (Telaah pada Istilah Walisongo dalam *Serat Siti Jenar*)

A. Pendahuluan

Wacana kata walisongo dalam diskusi Islam di Tanah Jawa pada khususnya dan di Indonesia pada umumnya mungkin sudah dianggap final. Kata ini diabadikan secara resmi sebagai nama lembaga pendidikan di Indonesia. Di antaranya adalah nama lembaga pendidikan, yaitu Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Walisongo Semarang di Jawa Tengah dan Pondok Pesantren Walisongo Ngabar Ponorogo Jawa Timur. Penggunaan nama tersebut bisa diduga sebagai upaya untuk melanjutkan semangat juang para penyebar Islam terutama di kalangan para santri dan umat Islam pada umumnya, baik di lingkungan masyarakat, pesantren, maupun perguruan tinggi Islam.

Selama ini berkembang di tengah masyarakat bahwa kata walisongo dipahami sebagai representasi kelompok orang Suci dan terhormat yang ahli dalam bidang keislaman dan penyebaran Islam yang berjumlah sembilan orang yang menjadi pemula penyebar Islam di Tanah Jawa. Selama ini pula dipahami bahwa kata wali diadopsi dari kata Arab yang artinya kekasih Allah. Nama ini sering dilekatkan

dengan *waliyullah* yang disepadankan dengan *khalilullah* atau *habibullah*. Adapun songo diartikan dengan sembilan (angka tertinggi). Sehingga walisongo dipahami sebagai para kekasih Allah yang berjumlah sembilan orang. Jumlah sembilan orang itu pula yang dianggap berjasa besar dalam penyebaran Islam di tanah Jawa. Sebagaimana penjelasan Ridin Sofwan, dkk., bahwa kata walisongo tersusun dari bahasa Arab dan bahasa Jawa yang dipahami sebagai orang-orang yang terpuji karena perjuangannya yang berjumlah sembilan orang yang berkumpul untuk memusyawarahkan sesuatu.²⁶⁰ Namun pada penjelasan berikutnya, Ridin Sofwan mengungkapkan bahwa jumlah dan nama orang-orang yang tergabung dalam walisongo antara satu sumber dengan sumber yang lainnya tidaklah sama. Bahkan terdapat nama-nama walisongo yang jumlahnya melebihi dari sembilan orang.²⁶¹

Dari sekian banyak naskah atau data tertulis bahasa Jawa yang beredar di masyarakat *Serat Siti Jenar* tulisan Mas Ngabehi Mangunwijaya adalah salah satu rujukan yang secara eksplisit menyebut kata *walisongo* di dalamnya. Alasan penulis menggunakan *Serat Siti Jenar* tulisan Mas Ngabehi Mangunwijaya sebagai obyek material di antaranya: a) Tidak/belum banyak penulis/peneliti yang secara khusus melakukan pengkajian terhadap serat ini. b) Meskipun isi dan alur dalam *Serat Siti Jenar* sama dengan *Serat Siti Jenar* tulisan Raden Sasrawijaya yang ditulis dengan menggunakan Bahasa Jawa dengan Huruf Latin, namun cara pengungkapan dalam *Serat Siti Jenar* tulisan Mas Ngabehi Mangunwijaya dengan menggunakan huruf Jawa dan bahasa Jawa khas Surakarta. c) Bila dibandingkan dengan *Serat Siti Jenar* tulisan Raden Sasrawijaya usia *Serat Siti Jenar* tulisan Mas Ngabehi Mangunwijaya lebih muda. Namun masa terbitnya, *Serat Siti Jenar* tulisan Mas Ngabehi Mangunwijaya terbit lebih awal yaitu tahun 1917, sedangkan *Serat Siti Jenar* tulisan Raden Sasrawijaya baru diterbitkan pada

²⁶⁰ Ridin Sofwan, dkk., *Islamisasi di Jawa: Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penuturan Babad* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), hlm. 11.

²⁶¹ Ridin Sofwan, dkk., *Islamisasi di Jawa*, hlm. 11-12.

tahun 1958. d) Penulis mendapatkan teks *Serat Siti Jenar* tulisan Mas Ngabehi Mangunwijaya dalam versi aslinya sehingga memungkinkan originalitasnya masih bisa dipertanggungjawabkan.

Dalam *Serat Siti Jenar* tulisan Mas Ngabehi Mangunwijaya istilah walisongo tersebut juga digunakan untuk mengakui kemampuan Seh Siti Jenar sebagai pelengkap anggota wali yang ada, sebagaimana ungkapan berikut ini:

Ulun delingken pamyarsi, duk paduka amemejang, dhumateng jeng Sunan Lèpèn, pangèstu paduka amba, sampun nyakup sadaya, jeng Sunan mèsèm ing kalbu, sarya alon angandika.

Mring sira jeng Sunan Kali, heb wruhanta Sèh Malaya, si Jenar wus karsèng manon, tinitah dadi oliya, ganepi wali sanga, tan prabéda lansirèku, laju kondur sosowangan.²⁶²

Artinya:

Saya memperhatikan ketika Baginda mengajarkan kepada Kangjeng Sunan Lèpèn (Kalijaga) atas izin Baginda saya sudah menguasai semua (ajaran). Kangjeng Sunan Bonang tersenyum dalam hati, lalu berkata pelan.

Kepada Kangjeng Sunan Kalijaga: ketahuilah wahai Sèh Malaya (Sunan Kalijaga), Siti Jenar sudah menerima anugerah Tuhan, diangkat/dijadikan sebagai Wali (auliya), melengkapi walisongo, tidak ada bedanya dengan kamu, kemudian pulang saling berpandangan satu sama lain.

Pada bagian lain, Mangunwijaya menyebut *waliwolu* (wali depalan) untuk menyebut para wali, bahkan ketika terjadi konflik ideologis dengan Seh Siti Jenar terungkap bahwa pernyataan bahwa apa yang dilakukan Seh Siti Jenar sungguh merendahkan para walisongo. Hal itu sebagaimana terdapat dalam bait berikut:

Bener aturira paman, nanging mengko manira myarsa warti, yèn si Jebèng angguguru, maring wali Lemah Bang, dupi wus atompa wejanganipun, gyambek digung adiguna anyamah agama nabi.

²⁶² Mas Ngabèhi Mangunwijaya, *Serat Siti Jenar* (Wètervredhen: Indonesische Drukkerij, 1917), hlm. 20.

*Maido mring kitab Kuran, malah mengko ngaku Allah, maring karaton tan sarju, malah angérang-ngérang, maring para wali sanga ing guguyu, méwa mulat masjid Demak, maring agama ngèsemi.*²⁶³

Artinya:

Betul apa yang engkau sampaikan Paman, tetapi nantinya saya mendengar berita, jika Jebeng (Ki Kebokenongo) berguru, kepada Wali Lemah Abang (Seh Siti Jenar), mungkin sudah menerima ajarannya, sehingga menjadi sombong melawan agama nabi.

Tidak percaya kepada Kitab al-Qur'an, bahkan mengaku Allah, terhadap (aturan) kerajaan tidak tunduk, bahkan meremehkan, kepada para *walusanga* menertawakan, bahkan menghindari dari Masjid Demak, terhadap agama menertawakan.

Bermula dari latar belakang di atas secara sederhana muncul dari benak penulis bahwa ada hal yang masih kabur seputar wacana walisongo, baik sebagai gelar, sebagai jabatan, maupun sebagai sebuah nama.

Berdasarkan pada *Serat Siti Jenar* tulisan Mas Ngabehi Mangunwijaya muncul pertanyaan apa makna kata walisongo? Bagaimana peran dan fungsi walisongo dalam konteks kerajaan Demak? Bagaimana dengan sebutan walisongo dalam konteks tradisi Hindu dan Budha di Asia Tenggara?

Adapun kerangka teori yang penulis gunakan dalam membaca wacana wali dalam serat ini adalah semantik sebagaimana yang diuraikan oleh Toshihiko Izutsu berikut ini:

...semantik adalah kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu bahasa dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian *weltanschauung* atau pandangan dunia masyarakat yang menggunakan bahasa itu, tidak hanya sebagai alat bicara dan berpikir, tetapi yang lebih penting lagi, pengkonsepan dan penafsiran dunia yang melingkupinya.

²⁶³ Mas Ngabèhi Mangunwijaya, *Serat Siti Jenar*, hlm. 12-13.

Semantik, dalam pengertian ini, adalah semacam *weltanschauung-lehre*, kajian tentang sifat dan struktur pandangan dunia sebuah bangsa saat sekarang atau periode sejarahnya yang signifikan, dengan menggunakan alat analisis metodologis terhadap konsep-konsep pokok yang dihasilkan untuk dirinya sendiri dan telah mengkristal ke dalam kata-kata kunci bahasa itu.²⁶⁴

Selanjutnya untuk menjelaskan dan memaparkan wacana walisongo dalam tulisan ini penulis menggunakan pendekatan analisis kritis. Yang penulis maksudkan dengan analisis di sini adalah penulis melakukan analisis terhadap pada istilah walisongo dengan merujuk pada kamus yang menjelaskan secara komprehensif makna kata berbagai kaitan yang memungkinkan lahirnya pemahaman baru tentang makna walisongo yang selama ini berkembang di kalangan masyarakat.

B. Pembahasan

1. Pengertian Walisongo

Secara umum kata walisongo atau biasa ditulis dengan walisongo diartikan dengan wali sembilan. Kata *wali* dalam kata wali sanga berasal dari bahasa Arab artinya yang mencintai, teman, sahabat, yang menolong orang, yang mengurus perkara seseorang, tetangga, sekutu, penguasa.²⁶⁵ Secara terminologis kata wali memiliki pengertian “kekasih Allah, seorang suci sufi, yang dipilih oleh Allah sebagai kekasihNya. Wali berada di bawah naungan kubah Allah, tidak ada seorang pun yang mengetahuinya kecuali Allah, *A friend of Allah. He is a sufi saint. He is the one whom Allah has chosen as His friend. The wali is under Allah's dome, and no body knows him except Allah*”.²⁶⁶

²⁶⁴ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qu'an*, terj. Agus Fahri Husein, dkk. (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997), hlm. 3

²⁶⁵ A.W. Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Inggris Terlengkap* (Yogyakarta: t.p., 1984), hlm. 1690-1. dalam kamus ini dijelaskan juga bentuk kata majemuk seperti *waliyyul 'ahdi* (Putera Mahkota), *waliyyul yatim* (pengasuh anak yatim). Kata *al-waliy* artinya dekat. *Ibid.*, hlm. 1691.

²⁶⁶ Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (al-Qamus al-Sufi)* (Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1995), hlm. 258.

Selama ini wali selalu dikaitkan dengan bahasa Arab. Namun dalam khazanah bahasa-bahasa di Nusantara, kata *wali* menjadi salah satu kosa kata yang terdapat dalam Bahasa Jawa. *Wali* memiliki arti lagi, sekali lagi; persyaratan (keperluan) ritual untuk kesempatan upacara; tumbuh-tumbuhan menjalar;²⁶⁷ dan pisau kecil ujungnya runcing (untuk menulis di daun lontar).²⁶⁸

Sementara itu sanga atau songo dalam bahasa Indonesia artinya bilangan sembilan (9).²⁶⁹ Winter & Ranggawarsita menuliskan kata *sanga* artinya goreng, *songa* artinya unggul, sutra. Namun ketika menyinggung istilah wali, keduanya menggunakan istilah *sang subratengyang* yang diterjemahkan dengan wali pandhita mursyid.²⁷⁰ Menurut Zoetmulder & Robson, kata *sanga* (pen. bukan songo), namun artinya: sembilan; memanggang, menggoreng, membakar. Dalam penjelasan lain keduanya menyebut *sang abulun* yang diartikan dengan Sri Baginda Yang Terhormat.²⁷¹

Kata *sanga* ini berdekatan dengan kata *sangga* atau *sanggha* yang artinya: kelengkapan pada hubungan dengan, datang bersama, berbunyi bersama; jenis bunga yang khas; koleksi, timbunan, banyak sekali, jumlah banyak, rombongan besar, jumlah, masyarakat, rombongan, persaudaraan para biku Budha.²⁷² Dalam menjelaskan kata *sangga* atau *sanggha* yang artinya jenis bunga yang khas, Zoetmulder & Robson menyebut bunga *sangga langit*²⁷³ (tumbuhan yang menjalar dengan bunga-bunga warna merah). Penjelasan kata ini semakna arti kata *wali* sebagaimana tersebut di sebelumnya, yang artinya tumbuh-tumbuhan

²⁶⁷ P.J. Zoetmulder & S.O. Robson, *Kamus Jawa Kawi Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 2006), hlm. 1376. Lihat juga C.F. Winter Sr. & R. Ng. Ranggawarsita, *Kamus Kawi-Jawa* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1991), hm. 293.

²⁶⁸ Sutrisno Sastra Utomo, *Kamus Lengkap Jawa-Indonesia*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Kanisius, 2009), hlm. 488.

²⁶⁹ Sutrisno Sastra Utomo, *Kamus Lengkap Jawa-Indonesia*., hlm. 413.

²⁷⁰ C.F. Winter Sr. & R. Ng. Ranggawarsita, *Kamus Kawi-Jawa*, hlm. 239 & 251.

²⁷¹ P.J. Zoetmulder & S.O. Robson, *Kamus Jawa Kawi Indonesia*, hlm. 1018-1019.

²⁷² P.J. Zoetmulder & S.O. Robson, *Kamus Jawa Kawi Indonesia*, hlm. 1019-1020.

²⁷³ Nama tumbuh-tumbuhan, nama minyak sering dipakai untuk sesaji. Sutrisno Sastra Utomo, *Kamus Lengkap Jawa-Indonesia*., hlm. 413.

menjalar, hanya tidak disertai dengan contoh bunga tertentu.

Berdasarkan pada pengertian harfiah di atas, maka dalam konteks budaya dan Bahasa Jawa, kata *walisongo* bisa dipahami lebih dari satu artinya. *Pertama*, *walisongo* berarti para kekasih Allah yang berjumlah sembilan orang. Pengertian pertama ini merupakan pengertian yang selama ini dipahami oleh masyarakat umum. Dalam terjemah bahasa Inggris, kata itu diartikan dengan *Nine Saints* (Orang Suci yang berjumlah sembilan orang) *Kedua*, *walisongo* berarti kekasih Allah yang memiliki keunggulan atau yang terhormat. *Ketiga*, kekasih Allah yang hidup sesuai tuntunan agama dan mempunyai pengetahuan keislaman yang mumpuni (sebagaimana para bikhu dalam Budha). Tiga pengertian tersebut diasumsikan jika kata *walisongo* tersusun dari bahasa Arab dan bahasa Jawa. *Keempat*, orang-orang khusus yang berhubungan dengan kebaktian atau ritual. *Kelima*, orang-orang khusus yang mempunyai jaringan dari berbagai kalangan. *Keenam*, kalangan cerdas pandai yang terhormat yang berjumlah sembilan orang yang mempunyai jaringan ke banyak kalangan di masyarakat.

Berpijak pada enam pengertian di atas, maka pengertian *walisongo* bisa digunakan untuk menjelaskan maknanya apakah sebagai gelar, jabatan, atau sekedar nama yang digunakan untuk mengidentifikasi para penyebar Islam di Tanah Jawa.

2. **Walisongo dalam Serat Siti Jenar tulisan Mas Ngabehi Mangunwijaya**

Dalam pembacaan penulis terhadap *Serat Siti Jenar* tulisan Mas Ngabehi Mangunwijaya terdapat 86 kali kata wali digunakan. Namun penggunaan kata *walisongo* hanya digunakan sebanyak dua kali. Hal itu sebagai penulis sajikan dalam tabel berikut:

No.	Varian Kata Wali	Frekuensi	Keterangan Halaman
-----	------------------	-----------	--------------------

1.	Wali (tanpa tambahan kata apapun)	52	6, 11, 12, 23, 24, 25(3), 26, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39 (2), 40 (2), 42, 43 (5), 44 (5), 45 (5), 46 (4), 47 (4), 48 (3), 49 (3), 50 (2)1
2.	Wali linuhung/ luhung	2	5, 43
3.	Waliollah	5	10, 25, 30, 41, 46,
4.	Walisongo	2	13, 20
5.	Wali Sudibya	1	21
6.	Wali Wolu (Delapan)	6	21, 24, 35, 43, 44 (2),
7.	Wali Astha (Delapan)	2	43, 46
8.	Wali pinunjul	2	24 (2)
9.	Wali lima	6	34 (2), 40, 41, 42 (3)
10.	Wali Catur	1	41
11.	Wali rucah	1	27
12.	Wali murtat	2	45, 46
13.	Oliya	4	21, 23, 31, 38

Kata walisongo ini digunakan dalam dua keadaan. *Pertama*, penggunaan kata walisongo ini terkait tersiarnya kabar sampai ke telinga Sultan Demak bahwa Ki Kebokenongo alias Ki Ageng Pengging yang merupakan keturunan langsung Raja Brawijaya tidak mau tunduk kepada pengaruh dan kekuasaan Demak. Bahkan Ki Kebokenongo juga berguru kepada Wali Lemah Abang (Seh Siti Jernar). Diduga akibat dari pengaruh ajaran Seh Lemah Abang itu Ki Kebokenongo menjadi sombong (*adigung, adiguna*), menghinakana agama nabi Muhammad, menolak Kitab al-Qur'an, mengaku sebagai Allah, tidak searah dengan jalan kerajaan, meremehkan para walisongo, dan tidak mengunjungi masjid, dan menertawakan terhadap aturan agama. Hal itu sebagaimana terungkap pada bait berikut:

Bener aturira paman, nanging mengko manira myarsa warti, yèn si Jebèng angguguru, maring wali Lemah Bang, dupi uwus atompa wejanganipun, gyambek digung adiguna anyamah agama nabi.

Maido mring kitab Kuran, malah mengko ngaku Allah, maring

karaton tan sarju, malah angérang-ngérang, maring para wali sanga ing guguyu, méwa mulat masjid Demak, maring agama ngèsemi.

Kondisi pertama ini terkait erat pada murni persoalan politik. Disebutkan bahwa sejak wafatnya sejumlah anggota walisongo sikap ketaatan Ki Kebokenongo pada kesultanan Demak berkurang. Bahkan Ki Kebokenongo alias Ki Ageng Pengging ini mundur dari pentas politik dan melebur dalam tradisi dan kebiasaan kehidupan masyarakat kebanyakan. Pada saat yang bersamaan Ki Ageng Pengging menjalin hubungan dengan Seh Siti Jenar dalam kaitannya sebagai guru dan murid dalam soal ilmu kebatinan. Pertemuan antara keduanya dianggap sebagai cikal bakal dimulainya sikap ketidaktaatan Ki Ageng Pengging pada kesultanan Demak. Bahkan tersiar kabar, Ki Ageng Pengging telah menyatakan dirinya sebagai Tuhan, merendahkan derajat para wali, dan meremehkan aturan agama dan kerajaan kesultanan Demak.

Dalam konteks yang pertama ini, kata walisongo digunakan sebagai bagian dari institusi yang berhubungan dengan kesultanan Demak. Sebagai sebuah intitusi yang beranggotakan para ahli agama yang disebut dengan *wali*. Dalam kenyataan para wali ini – yang diartikan dengan penguasa – mereka berada dan berkuasa secara politik maupun keagamaan di sekitar wilayah mereka berada. Seperti Sunan Bonang (Benang) di Tuban Jawa Timur, Sunan Ampel di Surabaya, Sunan Kudus di Kudus, Sunan Giri di Gresik dan Kediri, Sunan Gunung Jati di Cirebon. Letak dan posisi mereka menggambarkan sebagai wakil penguasa kesultanan Demak di Wilayah masing-masing. Karenanya perbuatan wali dalam hal ini bukan semata-mata sebagai kelompok orang Islam ahli agama, tetapi juga sebagai juru dakwah dan pemimpin wilayah masing-masing. Dengan kata lain walisongo yang dimaksud adalah para wakil penguasa kesultanan Demak.

Kedua, terkait dengan konteks pertemuan yang tidak disengaja antara Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, dan Seh Siti Jenar dalam sebuah

perahu. Disebutkan bahwa sejak terusir dari orang tuanya Seh Siti Jenar merantau, dan pada akhirnya mendapat pekerjaan sebagai nakoda perahu. Suatu hari perahu yang dinakodai oleh Seh Siti Jenar dinaiki oleh Sunan Bonang dan Sunan Kalijaga. Di atas perahu tersebut Sunan Bonang menyampaikan ilmu kebatinan kepada Sunan Kalijaga. Sembari mengendalikan kapal, Seh Siti Jenar di dekat geladak mendengar pembicaraan ilmu sejati antara Sunan Bonang dengan Sunan Kalijaga. Keberadaan dan aksi Seh Siti Jenar pun diketahui oleh Sunan Bonang. Namun atas sepengetahuan dan izin dari Sunan Bonang, Seh Siti Jenar diakui telah menguasai ilmu kewalian dan kualitas keilmuannya tidak berbeda dengan yang diterima oleh Sunan Kalijaga. Pada kesempatan itu pula Sunan Bonang menegaskan bahwa dengan keilmuannya itu Seh Siti Jenar diakui menjadi pelengkap para walisongo.

Sunan Bonang duk ningali, mring sira Sèh Siti Jenar, mèsèm angandika alon, hèh jebèng tukang giyot, apa mulané sira, amèpèt lir ana parlu, umatur Sèh Siti Jenar.

Ulun delingken pamyarsi, duk paduka amemejang, dhumateng jeng Sunan Lèpèn, pangèstu paduka amba, sampun nyakup sadaya, jeng Sunan mèsèm ing kalbu, sarya alon angandika.

*Mring sira jeng Sunan Kali, heh wruhanta Sèh Malaya, si Jenar wus karsèng manon, tinidah dadi oliya, ganèpi wali sanga, tan prabéda lansirèku, laju kondur sosowangan.*²⁷⁴

Artinya:

Sunan Bonang saat memperhatikan kepada Syekh Siti Jenar, sembari tersemyum dan berkata perlahan, wahai anak muda tukang pengayuh perahu, apa alasan anda mendekatiku dan ada perlu apa? Lalu Syekh Siti Jenar menjawab, saya memperhatikan dengan sungguh, ketika Tuhan mengajarkan ilmu kepada Sunan Lepen (Sunan Kalijaga), atas perkenan Tuan, hamba sudah mampu menguasai seluruh ajaran tersebut. Lalu Sunan Bonang tersenyum dalam hati, sembari berkata pelan kepada Sunan Kalijaga, wahai ketahuilah Seh Malaya (Sunan Kalijaga),

²⁷⁴ Mas Ngabèhi Mangunwijaya, *Serat Siti Jenar* (Wètervredhen: Indonesische Drukkerij, 1917), hlm. 20.

Syekh Siti Jenar atas kehendak Tuhan dijadikan sebagai wali, melengkapi walisanga, yang tidak berbeda dengan dirimu. Lalu mereka pulang saling berpandangan.

Bait di atas bisa dipahami bahwa walisongo sebagai sekelompok orang Islam yang memiliki keahlian ilmu keislaman dan ketuhanan sekaligus yang berjumlah sembilan. Seh Siti Jenar merupakan salah satu dari anggota walisongo tersebut. Pemahaman bahwa walisongo berjumlah sembilan orang merupakan pemahaman umum di kalangan masyarakat Islam di Indonesia dan ahli Indonesia di dunia pada umumnya.

Kiranya dua bait di atas menegaskan tentang pengertian dan pemahaman masyarakat bahwa walisongo penyebar Islam berjumlah sembilan orang. Salah satu dari jumlah walisongo tersebut adalah Seh Siti Jenar. Pengertian kedua ini didukung secara kuat oleh bait-bait yang menyebut *waliwolu* (wali delapan) dan *walilima* (wali lima).

Adapun penjelasan mengenai bait-bait yang menyebut tentang nama *waliwalo* berhubungan dengan kasus ketika Seh Siti Jenar terlibat dalam konflik teologis, ideologis, dan kebatinan dengan kesultana Demak yang didukung oleh para wali, sebutan yang digunakan adalah *waliwolu*. Dalam bahasa Indonesia kata *waliwolu* diterjemahkan dengan Wali Delapan. Mereka yang tergabung dalam waliwolu adalah: 1) Maulana Maghribi, 2) Sunan Drajat, 3) Sunan Muria, 4) Sunan Bonang, 5) Sunan Ampel, 6) Sunan Kudus, 7) Sunan Gunung Jati, dan 8) Sunan Kalijaga. Delapan anggota waliwolu itulah yang memberikan sumbang saran serta pertimbangan-pertimbangan teologis dan ideologis kepada kesultanan Demak agar memberi saksi atas nama kerajaan dan agama pada sepak terjang yang dilakukan Seh Siti Jenar. Dengan kata para *waliwolu* tersebut menjadi walisongo karena kehadiran Seh Siti Jenar. Namun ketika Seh Siti Jenar memiliki orientasi ideologi dan teologi yang “berbeda” dengan para anggota walisongo yang lainnya, maka Seh Siti Jenar pun dikeluarkan dari anggota, hingga mereka menjadi

waliwolu.

Berdasarkan pada kandungan teks *Serat Siti Jenar* tulisan Mas Ngabèhi Mangunwijaya bisa dipahami bahwa penggunaan kata *walisongo* oleh sejumlah lembaga sebagai namanya maka secara logis lembaga-lembaga tersebut pun tidak menolak paham yang selama ini diajarkan dan diterima *Seh Siti Jenar*. Namun jika lembaga-lembaga tersebut tidak mengakui *Seh Siti Jenar* dan ajarannya ada baiknya perlu melakukan kajian ulang atas nama tersebut dan menggantikannya menjadi *Waliwolu* (wali delapan)

Pada bagian lain, sebagaimana tabel di atas Mangunwijaya juga menggunakan sebutan *walilima* (wali lima). Penggunaan *walilima* ini terkait dengan kasus diutusnya sebagian anggota *waliwolu* untuk menjemput paksa *Seh Siti Jenar* agar menghadap kesultanan Demak. Di antara para wali yang tergabung dalam *walilima* tersebut, sebagaimana bait berikut:

*Aja kabèh lumaku, wali lima kèwala wus cukup, siji Sunan Bèngang loro Sunan Kali, katelunè Sunan Kudus, pat Modang lima Gosong.*²⁷⁵

Artinya:

Jangan semua pergi, *walilima* saja sudah cukup, pertama Sunan Bonang kedua Sunan Kalijaga, ketiga Sunan Kudus, keempat Sunan Modang, dan kelima Sunan Gosong.

*Jeng Sunan Bèngang laju, manjing masjid pra wali tumutur, nèng jawining pintu uluk salam nuli, nanging tan nana sumaur, èca dèn nya barwa raos.*²⁷⁶

Artinya:

Kangjeng Sunan Bonang berjalan, masuk masjid para wali yang lain disarankan, di luar pintu kemudian menyampaikan salam, namun tidak mendapat jawaban, karena menikmati dalam menjalani olah rasa.

²⁷⁵ Mas Ngabèhi Mangunwijaya, *Serat Siti Jenar*, hlm. 34.

²⁷⁶ Mas Ngabèhi Mangunwijaya, *Serat Siti Jenar*, hlm. 35.

*Medhar rasaning ngèlmu, kang mupakat lawan wali wolu, lan kang muwih lan sarak sarengat nabi, Siti Jenar wengis muwus, bèh wrubanta dutèng katong.*²⁷⁷

Artinya:

Menguraikan pengalaman ilmu hakekat, yang sesuai dengan paham para waliwolu, namun menolak syareat nabi, Siti Jenar dengan sinis menjawab, ketahuilah wahai para utusan raja.

*Amung ratuning idhup, kang sumenet jroning atinINGSUN, nora sotah rinahsa samaning mayit, ratu wali lawanINGSUN, padha baè bèsuk bosok.*²⁷⁸

Artinya:

Hanya Rajanya Hidup, yang bersemayam di dalam hatiku, tidak bergeming rasaku terhadap sesama bangkai, ratu wali dan aku, sama saja nanti bosok.

Sekali lagi, sebutan *waliwolu* dan *walilima*, menjelaskan bahwa walisongo adalah jumlah atau bilangan sembilan dari orang-orang yang ahli agama dan politik yang tergabung dalam kesultanan Demak. Ini sekaligus menambah bukti bahwa nama walisongo yang sebagian kalangan meraguinya namun berdasarkan pada ungkapan yang terdapat pada *Serat Siti Jenar* tulisan Mas Ngabehi Mangunwijaya semakin jelaslah bahwa kata walisongo artinya walisembilan (Nine Saints)

3. Sebuah Catatan Kritis

Serat Siti Jenar tulisan Mas Ngabehi Mangunwijaya adalah satu dari sekian banyak tulisan yang menggunakan bahasa Jawa yang membahas tentang walisongo. Karya ini baru diterbitkan pada tahun 1917. Padahal cerita walisongo yang juga terlibat konflik dengan Seh Siti Jenar diperkirakan mengambil setting waktu sekitar abad 16 Masehi. Itu artinya terdapat jarak antara masa kehidupan Mas Ngabehi Mangunwijaya dengan setting waktu kisah kehidupan walisongo berlangsung. Dari sini memungkinkan terbukanya ruang makna baru

²⁷⁷ Mas Ngabèhi Mangunwijaya, *Serat Siti Jenar*, hlm. 35-36.

²⁷⁸ Mas Ngabèhi Mangunwijaya, *Serat Siti Jenar*, hlm. 36.

makna kata walisongo itu sendiri. Setidaknya, fakta bahwa Serat Siti Jenar Mas Ngabehi Mangunwijaya sebagai data tertulis yang bisa digunakan untuk mendukung alasan suatu lembaga di Indonesia dengan mengambil nama walisongo. Namun harus pula disadari bahwa penggunaan kata walisongo itu sendiri secara tidak langsung mengakui kehadiran Seh Siti Jenar sebagai salah satu anggota walisongo.

Lantas bagaimana dengan kemungkinan adanya makna lain selain wali sembilan tersebut?

Masa jaya kehidupan walisongo di Tanah Jawa tidak bisa dipisahkan dari tradisi yang kuat kehidupan umat Hindu dan Budha di wilayah Nusantara. Bahkan kesultanan Demak – yang diawali dengan runtuhnya kerajaan Hindu Majapahit – pun tidak bisa lepas dari pengaruh Hindu dan Budha. Setidaknya secara genetis Raden Patah – raja pertama Kesultanan Demak – merupakan keturunan langsung dari raja kerajaan Majapahit. Fakta ini menguatkan bahwa hubungan kebudayaan, keagamaan, perpolitikan kesultanan Demak dengan Majapahit sangatlah dekat.

Dalam tradisi Buddhisme, sangha merupakan sebuah komunitas biarawan Buddha yang didirikan oleh Sang Buddha²⁷⁹ yang berlanjut sampai sekarang. Dalam pengertian yang lebih khusus sangha adalah seluruh orang-orang suci dari kalangan Buddha dari zaman ke zaman mereka ini mendapat pencerahan. Dalam pengertian yang lebih umum Sangha adalah kumpulan kekudusan dan kekuasaan dicapai dalam bersama, dan melanjutkan tradisi meninggalkan keduniawian.²⁸⁰

*the sangha is the community of saints and monks striving nirvana, at the same time, its actual and intended purity and wisdom and its command of the Dharma are power to heal, protect, and bless those who are yet mired in worldly affairs.*²⁸¹

Artinya:

²⁷⁹ *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 13&14, hlm. 36.

²⁸⁰ H. Byron Earhart (ed.), *Religious Tradition of the World* (Meso America: Harper San Francisco, 1993), hlm. 858.

²⁸¹ H. Byron Earhart (ed.), *Religious Tradition of the World*, hlm. 858.

sangha adalah komunitas orang-orang suci dan para biksu yang berjuang mencapai nirwana, pada saat yang bersamaan, kemurniannya aktual dan dimaksudkan dan kebijaksanaan dan perintah atas Dharma sebagai kekuatan untuk menyembuhkan, melindungi, dan memberkati mereka yang belum terperosok dalam urusan duniawi.

Dalam sejarah Buddhisme, sangha merupakan majelis atau dewan yang pertama dari kalangan biksu yang bertugas merakit di Rajagraha dan mengumpulkan sabda-sabda Buddha.²⁸² Dalam keyakinan Buddha Teravada, sangha merupakan jaringan (*sanaḍ*) para biksu yang terhubung dan tidak terputus hingga pada diri Buddha sendiri,²⁸³ apalagi pasca kematiannya Sang Buddha tidak pernah menunjuk siapa yang menggantikan dirinya. Tampaknya, sangha inilah sebagai wakil tersambung secara historis hingga sampai saat ini.

Terkait dengan pengertian walisongo, beberapa orang di antaranya juga membangun hubungan historis dan genetis dengan nabi Muhammad saw. Di antar mereka yang mempunyai jalur genetis adalah: Maulana Malik Ibrahim, Sunan Ampel (Raden Rahmat), Sunan Giri (Raden Paku), dan Sunan Bonang (Putra Sunan Ampel atau Cucu Maulana Malik Ibrahim). Adapun Sunan Kudus, Sunan Muria, dan Sunan Gunung Jati memiliki kedekatan dengan para anggota wali di atas karena hubungan guru dan murid serta hubungan perkawinan.

Tokoh Seh Siti Jenar, secara genetis maupun keilmuan dianggap tidak memiliki titik temu yang bisa menghubungkan dengan para wali yang. Setidaknya dua hal yang bisa dijadikan pembeda antara Seh Siti Jenar dengan para wali yang lain, pertama Siti Jenar merupakan orang asli Nusantara yang berasal dari kalangan sudra papa (kelas atau kasta terendah dalam pandangan Hindu). Kedua sebelum memeluk Islam Seh Siti Jenar telah menguasai tradisi Hindu dan Buddha.

Menilik dari tradisi yang berkembang pada masa itu tentang

²⁸² *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 13&14, hlm. 38.

²⁸³ Lihat *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 13&14, hlm. 38.

Buddhisme dan adanya hubungan yang sangat dekat dengan para “pendiri” keagamaan, Islam pada Nabi Muhammad dan Buddha pada Sri Darta Buddha Gautama, maka sebutan walisongo dalam konteks ini lebih dekat dengan tradisi Buddhisme. Dengan kata lain istilah sanga lebih dekat dipahami sebagai sangha. Selain itu dalam kisah kehidupan para wali, nama-nama dan jumlah para wali pada sejumlah kisah tidaklah sama. Hal ini semakin menepis anggapan bahwa arti walisembilan pada kata walisongo masih terbuka ruang untuk diperdebatkan kembali.

Meskipun perdebatan makna walisongo tersebut tidak mengurangi peran penting mereka dalam mengembangkan ajaran Islam di Nusantara, namun dalam proses penuturan sejarah dan keberlanjutan tentang warisan Islam di Nusantara secara geneologis akan mudah dilacak. Semakin terungkap secara lebih bertanggung jawab dan ilmiah, maka semakin terang pula sejarah para wali yang selama ini sebagiannya masih berselubung dengan mitos-mitos.

C. Penutup

Wacana nama walisongo oleh sebagian kalangan sudah dianggap selesai. *Serat Siti Jenar* tulisan Mas Ngabehi Mangunwijaya menyebutkan nama walisongo secara eksplisit, meskipun hanya dua kali. Penyebutan itu dilakukan pada: *pertama*, dalam konteks konflik politik antara Ki Kebokenongo dengan kesultanan Demak Bintara. *Kedua*, dalam konteks peneguhan bahwa Seh Siti Jenar diakui oleh Sunan Bonang sebagai anggota walisanga, bahkan dianggap sebagai pelengkapannya.

Meskipun demikian, nama walisongo ketika dikaji dengan menggunakan teori semantik dan deskriptif analitik masih menyisakan ruang terbukanya arti baru yang lebih mengandung muatan makna bukan sekedar jumlah, tetapi juga terkait dengan fungsi, peran, dan hubungan darah. Sehingga kata walisongo bisa diartikan dengan wali majelis, karena memang fungsi dan perannya memberi pertimbangan dalam soal-soal keagamaan, sosial dan politik kepada penguasa kesultanan. Selain itu jumlah mereka dari satu sumber ke sumber yang

lain tidaklah sama, sehingga pemahaman ini sekaligus mempertanyakan kembali bahwa walisongo tidak berjumlah sembilan orang.

Dengan terungkapnya makna di balik kata walisongo, dimungkinkan semakin terkikisnya mitos-mitos yang menyulubungi para penyebar Islam awal tersebut. Selain itu paham dalam temua ini akan semakin mengokohkan semakin ilmiah dan orinilanya kajian warisan Islam di Indonesia dengan mengurangi nuansa mitos di dalamnya.

Kajian tentang nama-nama penyebar Islam awal di Indonesia sudah saatnya dilakukan lebih serius guna mengurangi campuran mitos yang selalu menyertainya. Karena itu mitos yang tidak terkendalikan bisa mengaburkan kisah yang sesungguhnya terjadi.

DAFTAR PUSTAKA

- Armstrong, Amatullah, *Sufi Terminology (al-Qamus al-Sufi)*, Kuala Lumpur: A.S. Noordeen, 1995.
- Earhart, H. Byron (ed.), *Religious Tradition of the World, Meso America*: Harper San Francisco, 1993.
- Eliade, Mircea, *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 13&14, 1995.
- Izutsu, Toshihiko, *Relasi Tuhan dan Manusia: Pendekatan Semantik terhadap al-Qu'an*, terj. Agus Fahri Husein, dkk., Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Mangunwijaya, Mas Ngabèhi, *Serat Siti Jenar* , Wètervredhen: Indonesische Drukkerij, 1917.
- Munawwir, A.W., *Kamus al-Munawwir Arab-Inggris Terlengkap*, Yogyakarta: t.p., 1984.
- Sofwan, Ridin, dkk., *Islamisasi di Jawa: Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penuturan Babad*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Utomo, Sutrisno Sastra, *Kamus Lengkap Jawa-Indonesia*, cet. ke-1, Yogyakarta: Kanisius, 2009.

Winter Sr., C.F. & R. Ng. Ranggawarsita, *Kamus Kawi-Jawa*,
Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1991.

Zoetmulder, P.J. & S.O. Robson, *Kamus Jawa Kawi Indonesia*, Jakarta:
Gramedia, 2006.

MELACAK ASAL-USUL SERAT SITI JENAR (Langkah Awal Memahami Ajaran Syekh Siti Jenar)

A. Pendahuluan

Maraknya buku-buku yang mengangkat seputar tokoh Syekh Siti Jenar sangat banyak. Setidaknya sejak satu dasa warsa terakhir, tepatnya pasca Reformasi 1998, lebih dari 15 buku telah terbit. Sambutan masyarakat terhadap buku-buku tersebut sangat tinggi. Hal ini menjadi indikasi awal bahwa tokoh Syekh Siti Jenar bukanlah sembarang tokoh. Padahal dalam sejarah awal perkembangan Islam dan awal Indonesia modern, nama Syekh Siti Jenar selalu negatif.

Pada awal perkembangan Islam sekitar abad ke-16 M, Syekh Siti Jenar dianggap sesat oleh penguasa Demak karena dinilai telah mengajarkan Islam yang sesat, mengaku Allah, dan membangkang pada kerajaan Demak. Bukan hanya itu, ia mati atas permintaan penguasa. Mayatnya digantikan dengan seekor anjing kurang yang kemudian digantung di perempatan jalan.

Pada awal Indonesia modern, namanya dikait-kaitkan dengan

munculnya gerakan Sarekat Islam (SI) Merah pimpinan Muso. Gerakan ini merupakan sempalan dari gerakan SI Putih pimpinan HOS Cokroaminoto. SI Merah (Abang) inilah yang disinyalir menjadi cikal bakal organisasi PKI di Indonesia. Nama Siti Jenar semakin tabu diperbincangkan sejak berdirinya Orde Baru (Orba). Orba berdiri di atas landasan keberhasilan pemberantasan organisasi PKI dan *underbow*-nya di seluruh Indonesia.

Terlepas dari dua zaman tersebut, fenomena maraknya buku yang mengupas tokoh Syekh Siti Jenar akhir-akhir ini menjadi hal yang menarik. Karena sebagian besar buku tersebut mempersandingkan tokoh Syekh Siti Jenar dengan sufi dunia Islam, seperti al-Hallaj, Abu Yazid al-Busthami, dan Ibn al-'Arabi. Bahkan namanya mengalahkan popularitas sufi Nusantara seperti Abdussomad al-Falimbani, Abdurrauf as-Sinkili, Syamsuddin as-Sumatrani, Syekh Yusuf al-Makassari, dan Syekh Abdul Muhyi. Sayangnya, dalam jajaran sufi Nusantara²⁸⁴ nama Syekh Siti Jenar tidak termasuk di dalamnya. Tokoh-tokoh sufi yang disebut dalam karya ini adalah Syekh Hamzah al-Fansuri, Syekh Syamsuddin as-Sumatrani, Syekh Abdurrauf bin Ali al-Fansuri, Syekh Burhanuddin Ulakkan, Syekh Yusuf Tajul Khalwati Makasar, Syekh Abdusshamad al-Falimbani, Syekh Muhammad Nafis al-Banjari, Syekh Daud bin Abdullah al-Fathani, Syekh Ismail al-Khalidi al-Minkabawi, Syekh Abdusshamad Pulau Condong al-Kalantani, dan Syekh Ahmad Khatib as-Sambasi.²⁸⁵

Buku yang dijadikan sebagai rujukan untuk menulis ajaran Syekh Siti Jenar adalah *Serat Siti Jenar*. Persoalan kemudian adalah: siapakah penulis *Serat Siti Jenar*? Sumber apa saja yang digunakan untuk menulis *Serat Siti Jenar*? Bagaimana penyajian *Serat Siti Jenar*? Bagaimana

²⁸⁴ Lihat Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara* (Surabaya: al-Ikhlash, 1980).

²⁸⁵ Lihat juga Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983). Hamka menguraikan tentang perkembangan tasawuf sejak awal hingga tersebar, dan masuk ke bumi Nusantara. Di tanah Jawa, tasawuf – demikian tulis Hamka – dikembangkan oleh para sunan yang tergabung dalam wali sanga. Hamka tidak menyebut nama Syekh Siti Jenar.

memahami *Serat Siti Jenar*?

B. Asal-usul *Serat Siti Jenar*

Kisah tokoh Syekh Siti Jenar sangat populer di kalangan masyarakat Jawa, terutama dalam hubungannya dengan sejarah awal perkembangan Islam di pulau Jawa. Diperkirakan hidup pada abad ke-16 M. Ia mempunyai jalur keturunan dari Fatimah binti Muhammad. Ada pula yang menyebutkan Syekh Siti Jenar adalah orang asli Indonesia dari keturunan seorang Resi. *Serat Siti Jenar* menyebutkan bahwa Syekh Siti Jenar adalah murid dari Sunan Bonang dan Sunan Giri. Ia mati di hadapan para wali dan penguasa setempat. Ia tidak meninggalkan tulisan atau catatan. Ajaran yang ditinggalkan sebagaimana yang disampaikan oleh murid-muridnya, seperti: empat sekawan Ki Bisana, Ki Pringgabaya, Ki Canthula, dan Ki Wanabaya; Ki Lontang Semarang; Ki Ageng Pengging (Kebokenonga).

Popularitas namanya menyamai kebesaran nama-nama para wali²⁸⁶ penyebar Islam di tanah Jawa. Meskipun demikian, sejumlah kalangan masih meragui apakah Syekh Siti Jenar ini benar-benar sebagai tokoh yang hadir dalam sejarah atau hanya sekedar tokoh rekaan yang dihadirkan dalam cerita *Babad*. Namun antara kelompok yang menganggapnya sebagai tokoh historis dan kelompok yang menerimanya sebagai tokoh fiktif, sama-sama kuat. Perdebatan tokoh historis maupun tokoh fiktif ini mereda ketika disodorkan sejumlah ajaran yang disandarkan berasal dari tokoh Syekh Siti Jenar. Ajaran tersebut terdapat dalam *Serat Siti Jenar*.

Penerbit Kulawarga Bratakesawa menuliskan bahwa *Serat Siti Jenar* yang beredar di tengah masyarakat terdiri dari tiga versi.

²⁸⁶ Sejumlah buku menyebutkan bahwa para wali penyebar Islam di Tanah Jawa ini disebut dengan Wali Sanga, yang artinya Wali sembilan. Namun terhadap istilah Wali Sanga yang artinya sembilan ini penulis masih meraguinya. Setidaknya alasan ketidaksembilan mereka adalah: jumlah mereka yang berubah-ubah dan lebih dari sembilan; dan peran dan fungsi mereka bukan sekedar penyebar agama Islam. Untuk menyebut istilah Wali Sanga dengan arti Wali Sembilan diperlukan satu penelitian yang serius dan komprehensif. Bukan sekedar pemaknaan berdasarkan otak-atik matuk.

Masing-masing serat tersebut ditulis oleh Raden Sasrawijaya (Raden Panji Natarata), Mas Ngabehi Mangunwijaya, dan Mas Ngabehi Mangunwijaya. Hal itu terungkap dalam kalimat berikut:

Serat Siti Jenar tembang punika sasumerep kita wonten warni tiga, urut-urutaning wekdal pambabaripun kados ing ngandhap punika:

- a) *Siti Jenar tembang anggitanipun swargi R. Sasrawijaya (R.P. Natarata) kawedalaken dening redhaksinipun almenak H. Buning ing Ngayogyakarta, minangka lampiranipun almenak wau wedalipun taun 1900 langkung welasan awal.*
- b) *Siti Jenar tembang damelanipun M. Ng. Mangunwijaya, inggih punika Siti Jenar ayat "a" karingkes lan kaiket cara Surakarta, arwit saking dharwuhipun R.T. Jayengirawan, kawedalaken dening penerbit "Widya Pustaka" ing Jakarta, kala taun 1900 langkung welasan akir.*
- c) *Siti Jenar tembang pethikan saking serat Walisana, ingkang methik M. Harjawijaya, kawedalaken dening Penerbit Tan Khoen Swie Kedhiri, cap-capan I ing taun 1900 langkung likuran awal.²⁸⁷*

Artinya:

Serat Siti Jenar nyanyian ini sepengetahuan kami ada tiga macam, secara berurutan waktu penguraiannya sebagaimana di bawah ini:

- a) *Siti Jenar* nyanyian tulisan almarhum R. Sasrawijaya (R.P. Natarata) dikeluarkan oleh redaksi almenak H. Buning di Yogyakarta, sebagai lampiran almenak tadi terbitnya tahun 1900 lebih belasan awal.
- b) *Siti Jenar* nyanyian buatan M. Ng. Mangunwijaya yaitu *Serat Siti Jenar* ayat "a" yang diringkaskan dan disusun kembali dengan gaya bahasa Surakarta, karena atas perintah R.T.

²⁸⁷ Penerbit Kulawarga Bratakesawa, "Prasaben", Sasrawijaya, *Serat Siti Jenar* (Jogjakarta: Kulawarga Bratakesawa, 1958), hlm. 3.

Jayengirawan, diterbitkan oleh penerbit Widya Pustaka di Jakarta, pada tahun 1900 lebih belasan akhir.

- c) *Siti Jenar* nyanyian kutipan dari *Serat Walisana*, yang mengutip M. Harjawijaya, diterbitkan oleh penerbita Tan Khoen Swie Kediri, cetakan ke-1 pada tahun 1900 lebih duapuluhan awal.

Berdasarkan pada informasi penerbit Kulawarga Bartakesawa di atas, penulis berhasil melacak tiga naskah tersebut baik dalam tulisan huruf Latin maupun tulisan huruf Jawa.

1. Tiga Versi *Serat Siti Jenar*

a. *Serat Siti Jenar* tulisan Sasrawijaya

Serat Siti Jenar tulisan Sasrawijaya ini bersumber dari *Babad Demak*²⁸⁸. Nama lain Raden Sasrawijaya adalah Raden Panji Natara. Ia asli orang Yogyakarta yang diperkirakan hidup pada tahun 1810-1890 M, ada pula yang berpendapat antara tahun 1820-1890M. Dia abdi dalem sentana Raja Sri Sultan Hamengku Buwana (ke berapa tidak jelas). Ia diperkirakan masih keturunan abdi dalem. Ketika itu seseorang yang menjadi abdi dalem karena nenek moyangnya abdi dalem. Ia bekerja sebagai kepala distrik Ngijon Yogyakarta.

Hal itu sebagaimana pernyataan H. Buning berikut:

Serat Séh Siti, petikan saking Babad Demak, mendhet cariyosipun nalika Séh Siti Jenar sarasehan ngèlmi kaliyan Kyai Ageng Handayaningrat ing Pengging, mawi rinenggo pocapanipun déning Radèn Panji Natarata, ing ngajeng panji distrik Ngijon Ngayogyakarta, lajeng pindah nama Radèn Sasrawijaya.

Artinya:

Serat Séh Siti Jenar merupakan kutipan dari *Babad Demak*, mengambil cerita ketika Sekh Siti Jenar sedang melakukan

²⁸⁸ Bratakesawa, *Falsafah Sitidjenar: Ngewrat Pangrembag Paham Wahdatul-Wudjud (Panteisme) ing Tanah Djawi, ingkang Menggok Dados Paham Ngaken Allah tuwin Ngorakaken Wontenipun ingkang Nitahaken (Atheisme)*, cet. ke-4 (Surabaya: Jajasan Penerbitan „Djojobojo“, 1954), hlm. 17.

^{Babad} adalah kronik keraton yang melukiskan kehidupan raja-raja, para penasehat dan pemberontakan-pemberontakan. Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim (Yogyakarta: LkiS, 1999), hlm. 11.

dialog tentang ilmu dengan Kyai Ageng Handayaniingrat di Pengging, diperindah dengan bahasa Raden Panji Natarata, di depan panji distrik Ngijon Yogyakarta, lalu berganti nama Raden Sasrawijaya.

Dari tiga serat tersebut, *Serat Siti Jenar* tulisan Sasrawijaya lah yang paling banyak dijadikan rujukan oleh para penulis. Selain karena Sasrawijaya dianggap sebagai penulis yang paling tua dari ketiga penulis di atas, sehingga bisa dianggap yang 'paling otentik'. Serat ini diterbitkan dalam huruf Latin yang memberi kemudahan bagi banyak kalangan yang tidak menguasai huruf Jawa untuk membacanya. Bukan hanya itu saja, serat ini juga telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia.

Serat Siti Jenar tulisan Sasrawijaya dalam versi Latin tersebut diterbitkan oleh penerbit Kulawarga Bratakesawa pada tahun 1958. Pada mulanya Kulawarga Bratakesawa memperolehnya dari almenak H. Buning Yogyakarta kitaran tahun 1913-1914. H. Buning sendiri – melalui redaktornya R. Wignyaharja – menerbitkan *Serat Siti Jenar* tulisan Sasrawijaya (w. 1890) itu setelah 20 tahun wafatnya Sasrawijaya. R. Wignyaharja memperoleh *Serat Siti Jenar* dari gurunya yang bernama Mas Ngabehi Prajapustaka. Ki Padmasusastra adalah seorang sastrawan yang terkenal di Jawa pada masa itu. Adapun Prajasusastra merupakan salah satu murid Sasrawijaya yang paling dekat. Melalui tangan Prajapustaka inilah *Serat Siti Jenar* diperoleh dari Sasrawijaya. Hal itu sebagaimana terungkap berikut ini:

Déné medalipun Serat Siti Jenar wedalan Buning punika sasampunipun R.P. Natarata séda watawis kalih dasa taun. Wedalipun serat punika améwahi saya populeripun kawuh wau. Wondéné redakturipun almenak Buning kala semanten: R. Wignyaharja asli saking Surakarta, punika muridipun M.Ng. Prajapustaka (Ki Padmasusastra) ingkang asmanipun misuwur wonten ing jagading kusastran Jawi punika. Déné Prajapustaka punika murid Nataratan ingkang kacelak sanget. Êé

Artinya:

Adapun keluarnya *Serat Siti Jenar* terbitan Buning ini setelah Raden Panji Natarata wafat sekitar duapuluh tahun. Keluarnya serat ini semakin mempopulerkan pengetahuan tadi. Adapun readktur almenak Buning pada saat itu Raden Wignyaharja asli dari Surakarta, dia adalah murid dari Mas Ngabehi Prajapustaka (Ki Padmasusastra) yang namanya terkenal di dunia sastra Jawa. Adapun Prajapustakan adalah murid Nataratan yang sangat dekat.

Dengan kata lain, *Serat Siti Jenar* hingga sampai ke Penerbit Kulawarga Bratakesawa telah melewati beberapa tahapan. Kulawarga Bratakesawa (pada tahun 1950an) memperolehnya dari Haji Buning; Haji Buning (pada tahun 1913/1914) memperolehnya dari Raden Wignyaharja; Raden Wignyaharja memperolehnya dari Prajapustaka; dan Prajapustaka memperolehnya dari Sasrawijaya.

Melalui proses transmisi *Serat Siti Jenar* tersebut penulis tidak mempedulikan apakah *Serat Siti Jenar* yang ada selama ini ada baik isi maupun redaksinya langsung dari Sasrawijaya; ataukah isinya dari Sasrawijaya tetapi redaksinya dari Prajapustaka; ataukah serat tersebut sebagai refleksi dari pengalaman kebatinan Prajapustaka yang dituliskannya setelah berguru dengan Sasrawijaya. Secara tegas Bratakesawa mengakui bahwa apa yang disebutnya sebagai *Serat Siti Jenar* tidak lain adalah paham kebatinan yang ditulis oleh Sasrawijaya yang disebut *iktikad nataratan*. Istilah Nataratan ini diambil dari namanya yang pertama Raden Panji Natarata (sebelum Sasrawijaya). Dari sini pun bisa ditanyakan, bahwa apakah yang selama ini disebut sebagai *Serat Siti Jenar* itu merupakan ajaran Syekh Siti Jenar atau hanya merupakan paham kebatinan yang diyakini oleh Panji Natarata.²⁸⁹

Apalagi Kulawarga Bratakesawa dan H. Buning, keduanya adalah penerbit yang sedikit banyak berkesempatan untuk mengurangi atau menambah ungkapan-ungkapan yang terdapat dalam *Serat Siti Jenar* baik disengaja maupun tidak disengaja. Hal itu diakui oleh Penerbit

²⁸⁹ Bratakesawa, *Falsafah Sitidjenar*, hlm. 17-18.

Kulawarga Bratakesawa bahwa *Serat Siti Jenar* yang menjadi lampiran almenak²⁹⁰ H. Buning terdapat kesalahan baik disengaja maupun tidak disengaja. Di antara yang dirubah adalah ungkapan dan alur. Hal itu sebagaimana kesaksian berikut:

Déné ingkang wujud lampiran almenak punika kaja-wi kalepatan-kalepatan ingkang boten kejarag, ugi kathah ingkang pancèn dipun jarag: dipun éwahi déning redhaksinipun almenak wau.

*Redhaksi almenak H. Buning, keja-wi ngéwahi ungel-ungelipun, ugi ngéwahi pelampah-ipun. Wonten ing naskah ingkang kita wedalaken punika, ingkang guru-ginuru kaliyan Séh Siti Jenar punika Kyai Kebokenanga ing Pengging, wonten ing lampiran almenak: ingkang rama Kyai Kebokenanga.*²⁹¹

Artinya:

Adapun yang berupa lampiran almenak itu selain kesalahan-kesalahan yang tidak disengaja, juga banyak yang memang disengaja: dirubah adapun redaksinya seperti dalam almenak tadi.

Redaksi almenak H. Buning, selain merubah kata-katanya, juga merubah alurnya. Pada naskah yang kami terbitkan itu, yang saling berguru dengan Syekh Siti Jenar yaitu Kyai Kebokenanga di Pengging, terdapat pada lampiran almenak: yaitu Kyai Kebokenanga.

Penerbit Kulawarga Bratakesawa menyadari bahwa *Serat Siti Jenar* tulisan Sasrawijaya yang diterbitkannya itu sudah tidak original dan tidak otentik lagi. Karena serat ini telah mengalami perubahan redaksional maupun alur ceritanya.

b. *Serat Siti Jenar* tulisan Mas Ngabehi Mangunwijaya

Seperti dalam pengakuan Bratakesawa *Serat Siti Jenar* tulisan Sasrawijaya sebenarnya sudah tidak original dan otentik lagi.

²⁹⁰ Almenak atau almanak artinya: 1) penanggalan (daftar hari, minggu, bulan, hari-hari raya dalam setahun); kalender; 2) buku berisi penanggalan dan karangan-karangan yang perlu diketahui umum, biasanya terbit tiap-tiap tahun. *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan & Balai Pustaka, 1995), hlm. 27.

²⁹¹ Penerbit Kulawarga Bratakesawa, "Prasaben", hlm. 3.

Berdasarkan pada serat tersebut Mas Ngabehi Mangunwijaya membahasakan kembali tulisan Sasrawijaya tersebut. Nama lengkapnya Mas Ngabehi Mangunwijaya asli Wonogiri (saat ini merupakan salah satu kabupaten di Jawa Tengah yang berbatasan dengan Yogyakarta dan Jawa Timur). Tidak jelas kapan ia hidup, hanya diperkirakan ia aktif menulis antara tahun 1910-1930. Ia menjadi abdi dalem mantri distrik Bayat, Surakarta. Kemudian menjadi mantri pamiji di Surakarta, dan juga menjadi pembantu perpustakaan Radya Pustaka. Sebagai penulis dengan karya yang lebih dari satu serat, ia menulis bukan karena perintah raja, melainkan karena kemerdekaannya. Ia tidak bertanggung jawab atas isinya. Hal ini terungkap dalam pengakuannya, berikut ini:

*Serat Siti Jenar Punika Babon asli karanganipun sarjana ing Ngayogyakarta, kagunganipun Radèn Mas Tumenggung Jayèng Irawan Priyagung Bupati Papatihing Pakualaman Ngayogyakarta. Kaparingaken dhumateng Mas Ngabèhi Mangunwijaya, abdi dalem mantri Miji ing Surakarta. Kadhawuhan angleresaken suraosipun saha iketanipun sekar ugi kadhawuhan ngéwahi cara Surakarta. Sapunika sampun kaleksanan kados dhawuhipun Radèn Mas Tumenggung Jayèng Irawan. Leres lepat Mas Ngabèhi Mangunwijaya amung anyumanggaaken. Saèstunipun gèsèh sangêt kaliyan Babonipun, naming jejereng suraos boten éwah.*²⁹²

Artinya:

Serat Siti Jenar ini buku rujukan yang asli karangan sarjana (pen. Sasrawijaya) Yogyakarta, milik Raden Mas Tumenggung Jayeng Irawan Pejabat Besar Bupati Papatih di Pakualaman Yogyakarta. Diberikan kepada Mas Ngabehi Mangunwijaya, abdi dalem mantri Miji di Surakarta. Ia diperintah untuk meluruskan isinya dan susunan tembang juga diminta untuk merubah dengan gaya Surakarta. Sekarang sudah terlaksana seperti yang diperintah Raden Mas Tumenggung Jayeng Irawan. Benar salahnya Mas Ngabehi hanya mempersilakan saja (tidak bertanggung jawab). Sesungguhnya sangat berbeda dari sumber aslinya, tetapi inti pengertiannya tidak berubah.

²⁹² R.M. Mangunwijaya, *Serat Siti Jenar* (t.tp.: Pakempalan Widyas Pustaka, 1917), hlm. 3.

Berdasarkan pada penjelasan pada kutipan tersebut, *Serat Siti Jenar* Raden Sasrawijaya telah menyimpang dari aslinya. Karena itu melalui seorang bangsawan bernama Jayeng Irawan, Mas Ngabehi Mangunwijaya diperintahkan untuk membetulkan isinya dan menyusun kembali dengan *tembang macapat* dan membahasakan kembali dengan bahasa Jawa gaya Surakarta. Dengan kata lain, kehadiran *Serat Siti Jenar* tulisan Sasrawijaya telah direspon oleh serat lain dengan judul yang sama *Serat Siti Jenar*. Karena penulisan ulangnya di bawah perintah orang lain, maka Mas Ngabehi Mangunwijaya tidak bertanggung jawab isi serat tersebut.

c. *Serat Siti Jenar* tulisan Mas Harjawijaya

Setelah kedua *Serat Siti Jenar* tulisan Sasrawijaya dan Mangunwijaya, lalu terbit *Serat Siti Jenar* tulisan Mas Harjawijaya.²⁹³ Seperti yang disebutkan di awal, *Serat Siti Jenar* tulisan Harjawijaya ini diambil dari *Serat Suluk Walisana* karangan Sunan Giri Kedhaton. Pada *Serat Siti Jenar* ini Harjawijaya menyebutkan bahwa serat ini ditulis pada tahun 1457. Hal itu terungkap dalam kutipan berikut ini:

“*Serat Siti Jenar ingkang tulèn, anggitanipun Kangjeng Sunan Giri Kadhaton. Panganggitipun nalika warsa 1457 sinengkalan pandhita misik sucèng tyas babon saking ‘Mas Harjawijaya’ Klereg Opsir Inlansesaken ing Nagari Wéltiprédhen.*”²⁹⁴

Artinya:

Serat Siti Jenar yang asli, karangan Kangjeng Sunan Giri Kadhaton, penulisannya pada tahun 1457 dalam kalimat candra sengkala pendita tasawuf suci hatinya sumber utama dari Mas Harjawijaya *Klereg Opsir Inlansesaken* di *Nagari Wéltiprédhen*

Serat ini isinya berbeda dengan serat yang ditulis oleh Sasrawijaya dan Mangunwijaya. Bahkan secara eksplisit pada bagian awal *Serat Siti Jenar* tulisan Harjawijaya ini menyebut bahwa *Serat Siti Jenar* tulisan Sasrawijaya dan Mangunwijaya masih menyimpang dari cerita yang

²⁹³ Nama lengkapnya Raden Mas Harjawijaya. Tidak banyak sumber yang mengungkap kehidupannya. Diperkirakan ia hidup pada akhir abad ke-19 s.d. awal abad ke-20

²⁹⁴ Harjawijaya (ed.), *Serat Siti Jenar*, , hlm. sampul depan.

sesungguhnya. Hal itu terungkap pada bait-bait berikut ini:

*Mangkya kang pinurwêng ruwi, carita Sêh Siti Jenar, jinarwa
jinêrêng manêh mêt carita kang sawntah, saking srat Walisana,
sanadyan ta nguni uwus, kêh sarjana kang ngrumpaka.*

*Tataning rêh Siti Brit, lir yasan sang kasusrêng rat, Ki Sasrawijaya
Ngijon, dyan winangun malih marang, kyai Mangunwijaya, ing
Kitha Wanarga dunung, ananging sajatinira.*

*Punika maksih nalisir, saking talering ruwiya, déné ta ingkang
sayektos mung kang kawrat Walisana, yasanira Jeng Sunan, ing
Giri Gajah rumuhun, rikala condra sangkala.*

*Ing warsa wawu winilis, pandhita misik sucêng tyas (1457), yêka
ingkang saleresé, nanging ta para sarjana, kang medbar caritanya,
Sêh Siti Bang wali lubung, kadya kang kawahyêng ngarsa.²⁹⁵*

Artinya:

Padahal yang menjadi permulaan kisah, cerita Syekh Siti Jenar, diuraikan kembali, mengambil cerita yang sebenarnya, dari *Serat Walisana*, meskipun sudah berlalu, masih banyak sarjana yang menuliskannya.

Peraturan Syekh Siti Abrit (Merah), laksana rumah besar yang terkenal di dunia, Ki Sasrawijaya Ngijon, kemudian ditulis kembali oleh, Kyai Mangunwijaya, di Kitha Wanarga tempatnya, tetapi sesungguhnya.

Ini masih berbeda, dari urutan kisah, adapun yang sesungguhnya, hanya yang terdapat dalam *Serat Walisana*, karyanya Sunan, di Giri Gajah dulu, pada tahun candra sengkala.

Pada tahun wawu dihitung, *pandhita misik suceng tyas* (1457), itulah yang sebenarnya, tetapi para sarjana itu, yang menguraikan kisahnya, Syekh Siti Abang (Jawa: merah) wali utama, seperti yang diwahyukan di atas.²⁹⁶

Dengan kata lain, kehadiran *Serat Siti Jenar* tulisan Harjawijaya

²⁹⁵ Harjawijaya (ed.), *Serat Siti Jenar Inggang Tulen*, cet. ke-1 (Kediri dan Solo: Tan Khoen Swie, 1922), hlm. 1.

²⁹⁶ Aris Fauzan, "Ajaran Tasawuf dalam Serat Siti Jenar: Telah Kritis atas *Serat Siti Jenar* karya Sunan Giri Kadhaton," *Tesis* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2004), hlm. 49-50.

berusaha untuk meluruskan atau membetulkan kesalahan isi yang telah ditulis oleh Sasrawijaya dan Mangunwijaya.

Meskipun demikian, dari ketiga naskah ini, *Serat Siti Jenar* tulisan Sasrawijaya lah yang paling banyak dijadikan rujukan para penulis ajaran Syekh Siti Jenar. Munir Mul Khan adalah salah satunya. Lalu dari karya Munir Mul Khan pulalah, sampai dengan tahun 2009, para penulis lain selalu menggunakannya sebagai salah satu rujukan utamanya. Pada bagian akhir karya Munir Mul Khan itu dilampirkan terjemah *Serat Siti Jenar* tulisan Sasrawijaya. Lampiran ini mempermudah kalangan pembaca untuk memahami isi *Serat Siti Jenar* itu.

Serat Siti Jenar tulisan Mangunwijaya dan Harjawijaya sangat jarang diminati banyak kalangan, apalagi *Serat Suluk Walisana*. Padahal secara eksplisit baik *Serat Siti Jenar* tulisan Mangunwijaya maupun *Serat Siti Jenar* tulisan Harjawijaya memberi kritik atas penyimpangan dan kekeliruan yang terdapat dalam *Serat Siti Jenar* tulisan Sasrawijaya. Meminjam istilah Hegel, ketiga *Serat Siti Jenar* tersebut merupakan praktek tesis, anti tesis, dan sistensis, dalam pernaskahan. Semua itu terjadi dalam rentang waktu sekitar 20 tahunan.

Sikap saling mengoreksi yang ditunjukkan pada dua naskah yang terakhir tersebut juga bisa ditarik pada wilayah konflik yang lebih besar. Pertama, Sasrawijaya adalah representasi cara Yogyakarta dalam menyampaikan pendapatnya tentang kebatinan dan konflik politik yang dihadapinya. *Kedua*, Mangunwijaya adalah representasi dari cara Surakarta mengungkapkan pengalamannya. Baik Yogyakarta maupun Surakarta meskipun berasal dari kerajaan Mataram, keduanya memiliki keunikan untuk mempertahankan identitas kejayaan masing-masing. *Ketiga*, Harjawijaya adalah representasi Giri Kedhaton (Sunan Giri). Kerajaan yang dipimpin oleh Sunan Giri ini sempat menjalin konflik yang realtif panjang semasa Sultan Agung. Bahkan Giri Kedhaton merupakan kerajaan yang paling sulit ditaklukkan Mataram Islam. Adakah misteri lain di balik penulisan *Serat Siti Jenar* tersebut? Hal ini

diperlukan penelitian yang lebih lanjut.

Karena itu penggunaan satu *Serat Siti Jenar* sebagai pijakan untuk mengungkap ajaran Syekh Siti Jenar dengan mengabaikan *Serat Siti Jenar* yang lainnya, bisa dipastikan memberikan kesimpulan yang tidak komprehensif. Dengan kata lain untuk mengungkap ajaran Syekh Siti harus melibatkan *Serat Siti Jenar* tulisan Mangunwijaya dan Harjawijaya.

2. Penyajian *Serat Siti Jenar*

Serat Siti Jenar disajikan dalam bahasa Jawa, ada yang sudah ditulis dengan huruf Latin, seperti *Serat Siti Jenar* tulisan Sasrawijaya; ada pula yang ditulis dengan huruf Jawa, seperti *Serat Siti Jenar* tulisan Mangunwijaya dan *Serat Siti Jenar* tulisan Harjawijaya.

Pada kasus *Serat Siti Jenar* tulisan Sasrawijaya terjadi kekeliruan pada hasil transliterasi. Hal ini mengingatkan watak penulisan huruf Jawa dengan watak penulisan huruf Latin terdapat perbedaan. Di antara kekhasan tulisan huruf Jawa adalah tidak ada tanda jeda antara satu kata dengan kata berikutnya. Sehingga pada tahap ini menjadi kendala tersendiri bagi orang yang bisa membaca huruf Jawa tetapi tidak bisa memahami bahasa Jawa. Dan satu hal yang merupakan kesalahan fatal terdapat pada transliterasi dari huruf Jawa ke huruf Latin. Seringkali suku kata sebuah kata ikut dengan suku kata di depannya maupun di belakangnya. Hal ini banyak terjadi pada penulisan serapan tulisan Arab dari huruf Jawa ke dalam huruf Latin.

Selanjutnya, *Serat Siti Jenar* semua disajikan dalam bentuk *tembang macapat*. *Tembang macapat* adalah jenis puisi Jawa yang cara membacanya dilakukan dengan menyanyikannya (*nembang*). *Tembang* merupakan akronim dari dua kata, *tembung* dan *kembang*. Dalam pengertian Jawa disebut dengan *tetembungan kang rinoncé kadya kembang* artinya kata-kata yang dirangkaikan dan diatur seperti karangan bunga. Nama lain dari *tembang* adalah sekar (bunga).²⁹⁷ Sedangkan *macapat*

²⁹⁷ Lihat R. Poedjosoebroto, *Wayang Lambang Ajaran Islam*, cet. ke-1 (Jakarta: Pradnya Paramita, 1978), hlm. 194.

akronim dari dua kata, *maca* (membaca) dan *papat* (empat), artinya membacanya empat-empat.

Tembang Macapat ini terdiri dari 11 macam, yaitu: (1) *Mijil* (keluar). *Tembang* ini disusun oleh Sunan Gunung Jati (Faletehan atau Fatahillah) di Cirebon dan Banten; (2) *Pangkur*, akronim dari *nyimpang* (menghindar) dan *mungkur* (membelakangi). *Tembang* ini disusun oleh Sunan Muria; (3) *Kinanthi*, dari kata *kanthi* mendapat sisipan “in”, artinya *dikanthi*, *digandheng*, disertai, ditemani. *Tembang* ini disusun oleh Sunan Giri (Guru dari Sunan Kalijaga); (4) *Dandanggula*, tersusun dari dua kata *dandang* (pengharapan) dan *gula* (gula), artinya pengharapan akan yang manis. *Tembang* ini disusun oleh Sunan Kalijaga; (5) *Sinom*, artinya daun muda (*pupus*) pohon asam atau rambut halus di atas dahi wanita. *Tembang* ini disusun oleh Sunan Giri; (6) *Asmarandana*, tersusun dari dua kata *asmara* (cinta) dan *dana* (memberi). *Tembang* ini disusun oleh Sunan Giri; (7) *Megatruh*, terdiri dari dua kata *megat* (memisahkan) dan *ruh* (nyawa). *Tembang* ini disusun oleh Sunan Giri Perapen; (8) *Durma*, merupakan akronim kata *mundur* (mundur) dan *limo* (lima). *Tembang* ini disusun oleh Sunan Bonang (putera Sunan Ampel); (9) *Maskumambang*, terdiri dari dua kata *mas* (emas) *kumambang* (terapung). *Tembang* ini disusun oleh Sunan Maja Agung; dan (10) *Pucung*, artinya mati (dipocong = dibungkus mori (kain) putih). *Tembang* ini disusun oleh Sunan Gunung Jati.²⁹⁸

Tembang-tembang tersebut disusun berdasarkan pada metrum yang terdiri dari *guru gatra*, *guru wilangan* dan *guru lagu* (*dhongdhing*). *Guru gatra* adalah jumlah baris dalam setiap *tembang*; *guru wilangan* adalah jumlah suku kata pada setiap baris; dan *guru lagu* adalah bunyi sanjak (rima) akhir pada kata terakhir dalam setiap baris.²⁹⁹ Berdasarkan pada metrum tersebut, bagi yang sudah menguasai *tembang macapat* akan mudah mengetahui jenis *macapatnya*. Berikut metrum dalam

²⁹⁸ R. Poedjosoebroto, *Wayang Lambang Ajaran Islam*, hlm. 195-200.

²⁹⁹ Lihat Aris Fauzan, “Ajaran Tasawuf dalam Serat Siti Jenar,” hlm. 5. Lihat juga *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, cet. ke-4 (Jakarta: Balai Pustaka, 1995), hlm. 330.

tembang macapat.

Tabel 2
Metrum *Tembang Macapat*³⁰⁰

No.	Metrum	Gatra	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X
1	Dhandhanggula	10	10i	10a	8é	7u	9i	7a	6u	8a	12i	7a
2	Maskumambang	4	12i	6a	8i	8a						
3	Sinom	9	8a	8i	8a	8i	7i	8u	7a	8i	12a	
4	Kinanthi	6	8u	8i	8a	8i	8a	8i				
5	Asmarandana	7	8a	8i	8é	8a	7a	8u	8a			
6	Durma	7	12a	7i	6a	7a	8i	5a	7i			
7	Pangkur	7	8a	11i	8u	7a	12u	8a	8i			
8	Mijil	6	10i	6o	10é	10i	6i	6u				
9	Pocung	4	12u	6a	8i	12a						
10	Gambuh	5	7u	10u	12i	8u	8o					
11	Megatruh	5	12u	8i	8u	8i	8o					

Ket:

- Angka di bawah kata dalam satu kolom dengan tulisan gatra, menerangkan jumlah baris pada tiap *pupuh* (bait), atau disebut dengan *guru gatra*.
- Angka Romawi (I s.d. XI) menunjukkan urutan baris, dari baris ke-1 sampai dengan terakhir, atau disebut dengan *guru wilangan*.
- Angka dengan huruf vokal di belakangnya, menerangkan jumlah suku kata dalam setiap baris dan bunyi vokal akhir suku kata dari kata terakhir pada setiap baris, atau disebut dengan *guru lagu*.

Dampak langsung dari penerapan *tembang macapat* ini adalah: 1) kata-kata yang digunakan untuk menyusun *tembang* dalam beberapa hal tidak mengikuti tata bahasa Jawa yang baku; 2) Susunan subyek, predikat, obyek dan keterangan kadang-kadang dibalik; 3) Penulisan dua kata harus diringkas demi mengikuti aturan metrum. Hal yang tidak bisa dihindari juga menimpa pada kata-kata serapan bahasa Arab.

³⁰⁰ <http://id.wikipedia.org/wiki/Macapat>

Dalam beberapa kasus kata Arab harus diringkas suku katanya. Kasus ini juga menimpa pada kutipan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis; 4) Kata Arab tidak bisa bahkan tidak mudah dipahami maksudnya. Apalagi jika kata Arab atau kutipan ayat al-Qur'an ditransliterasikan dari huruf Jawa ke huruf Latin, sering terjadi kekacuan. Namun hal itu sangat terbantu dengan pengertian atau maksud yang singkat yang ditulis sebelum atau sesudah istilah Arab itu disebutkan; 5) Digunakannya ragam tutur bahasa Jawa. Terdapat empat tingkat tutur dalam bahasa Jawa, yaitu *ngoko*, *krama*, *madya*, dan *krama inggil*.³⁰¹ Contoh: Sunan Kali (sungai) Jaga, dikramakan menjadi Sunan Lepen (sungai); Syekh Siti Jenar dingokokan menjadi Syekh Lemah Kuning; mati dikramakan pralaya; 6) Digunakannya sinonim atau padanan kata baik dari bahasa Jawa Kuno, Jawa Tengahan, Jawa Baru, maupun bahasa Arab. Contoh: sinonim amba (hamba), patik, manira, mami, kula, abdi, dan lainnya; sinonim Hyang Widdi, Allah, Hyang Suksma, Hyang Suksci, dan lainnya; sinomin badan, jisim, awak, dll.

Selanjutnya, ciri-ciri penulisan ketiga *Serat Siti Jenar* tersebut adalah: *pertama*, *Serat Siti Jenar* tulisan Sasrawijaya bersumber dari *Babad Demak*, diterbitkan almenak H. Buning tahun 1910 (?) dalam huruf Latin, terdiri 15 pupuh, empat tembang (*Sinom*, *Asmarandana*, *Dhandhanggula*, *Pangkur*, *Maskumambang*), 585 bait; *kedua*, *Serat Siti Jenar* tulisan Mangunwijaya bersumber dari *Serat Siti Jenar* Sasrawijaya dalam huruf Jawa, terdiri delapan pupuh dan enam tembang (*Dhandhanggula*, *Pangkur*, *Asmarandana*, *Sinom*, *Durma*, dan *Gambuh*), 338 bait; dan *ketiga*, *Serat Siti Jenar* tulisan Harjawijaya bersumber dari *Serat Suluk Walisana*, dalam huruf Jawa, terdiri enam pupuh lima tembang (*Asmarandana*, *Sinom*, *Kinanthi*, dan *Dhandhanggula*), 167 bait.

³⁰¹ Soepomo Poedjasoedarma, dkk., *Tingkat Tutur Bahasa Jawa* (Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1979), hlm. 24. Kata-kata *ngoko* memancarkan arti tanpa *sopan*; *krama* memancarkan arti *sopan*; *madya* memancarkan arti *sopan*, tetapi tingkat kesopanannya agak setengah-setengah saja; *krama inggil* memancarkan arti *sopan* sangat tinggi. *Ibid.*, hlm. 9. Lihat juga Mark R. Woodward, *Islam Jawa...*, hlm. 13.

Detail ciri masing-masing *Serat Siti Jenar* dalam tabel sebagaimana daftar berikut ini:

Tabel 3
Detail Fisik tiga Serat Siti Jenar

Penulis	Serat Siti Jenar				
	Sumber	Penerbit	Tahun	Huruf	Pupuh
Raden Sasrawijaya (1810-1890)	Babad Demak	Kulawarga Bratakesawa Yogyakarta Ket. Ini merupakan penerbitan yang kesekian kali. Pertama kali diterbitkan oleh almenak H. Buning 20 tahun setelah wafatnya si penulis	1958 1910	Latin ?	<ol style="list-style-type: none"> 1. Sinom I/ 16 2. Asmarandana I/ 47 3. Dhandhanggula I / 57 4. Sinom II/ 30 5. Dhandhanggula II/ 37 6. Pangkur I/ 46 7. Asmarandana II/ 55 8. Dhandhanggula III/ 33 9. Sinom III/ 37 10. Asmarandana III/ 39 11. Pangkur II/ 39 12. Asmarandana IV/ 35 13. Sinom IV/ 40 14. Maskumambang I/ 66 15. Dhandhanggula IV/ 8
Mas Ngabehi Mangunwijaya w. ± 1940 aktif menulis antara tahun 1910-1930	Serat Siti Jenar tulisan Sasrawijaya dan Babad Demak	Pakempalan Widya's Pustaka Jakarta	1917	Jawa	<ol style="list-style-type: none"> 1. Dhandhanggula I/ 32 2. Pangkur I/ 72 3. Asmarandana I/ 16 4. Sinom I/ 51 5. Durma I/ 29 6. Gambuh I/ 56 7. Dhandhanggula II/ 36 8. Durma II/ 46

Mas Harjawijaya w. ?	Serat Suluk Walisana	Tan Khoen Swie Kediri	1925	Jawa	<ol style="list-style-type: none"> 1. Asmaradana I / 26 2. Sinom/ 24 3. Kinanthi I/ 26 4. Asmaradana II/ 46 5. Kinanthi II/29 6. Dhandhanggula/ 16
----------------------	----------------------	-----------------------	------	------	----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

C. Memahami Ajaran dalam *Serat Siti Jenar*

Berpijak pada *Serat Siti Jenar* baik dari sisi penulisnya, sumber yang digunakan, maupun cara penyajiannya sangat terbuka berkurangnya nilai otentik pada ajaran dalam *Serat Siti Jenar* (teks). Selain itu perlu disadari bahwa teks *Serat Siti Jenar* tulisan Sasrawijaya, Mangunwijaya, dan Harjawijaya tidaklah turun dari langit. Teks tersebut ditulis dalam konteks nilai yang hidup (*living values*), bahasa yang masih berlaku, serta konsep-konsep yang mengendap selama bertahun-tahun dalam pikiran (*back mind*) suatu masyarakat. Sebuah teks bukan sebuah karya reflektif dari pemikiran dan perenungan singkat seorang penulis. Teks terlahir dalam suatu konstruksi budaya (bahasa dan pemikiran) yang menjadi kegelisahan para penulisnya untuk merespon dan melakukan reaksi terhadap proses kebudayaan. Laksana sebuah kamera, teks menjadi penggalan suatu moment dari sebuah singkat.

Setidaknya kehadiran *Serat Siti Jenar* tulisan Harjawijaya yang bersumber dari *Serat Suluk Walisana* menjadi bukti bahwa sejak kemunculan untuk pertama kalinya *Serat Siti Jenar* tulisan Sasrawijaya dan Mangunwijaya telah menuai kritik. Karena itu untuk menentukan mana di antara ketiga *Serat Siti Jenar* yang paling otentik dari sisi redaksional maupun isinya tidaklah mudah. Apalagi jika dikaitkan dengan tokoh Syekh Siti Jenar yang diperkirakan hidup pada abad ke-16, sedangkan *Serat Siti Jenar* sekitar lahir 300 tahun kemudian. Jarak yang tidak sebentar. Sepanjang waktu tersebut bahasa Jawa juga mengalami perubahan, dari bahasa Jawa Kuno (Kawi, yang banyak dipengaruhi oleh bahasa Sanskerta dan Pali) ke bahasa Jawa Baru (yang

dipengaruhi dengan serapan bahasa Arab).

Namun yang terjadi adalah sebaliknya, sambutan masyarakat terhadap kisah tokoh martir Syekh Siti Jenar begitu luar biasa. Hal itu ditandai dengan:

- a. Maraknya manuskrip³⁰² dan buku³⁰³ yang diterbitkan yang mengangkat tema ajaran Syekh Siti Jenar.
- b. Didirikannya langgar Syekh Siti Jenar³⁰⁴ di Kadipaten Kidal sebelah barat kraton Yogyakarta. Sebenarnya langgar ini hanyalah bangunan rumah biasa yang menjadi perpustakaan penerbit buku Kreasi Wacana. Tetapi penggunaan nama Siti Jenar serta terbitnya sejumlah buku tentang Siti Jenar dan penafsiran ajaran Siti Jenar semakin memperkuat fakta

³⁰² Lihat Imam Budi Utomo, *Teks Kisah Syekh Siti Jenar: Sebuah Perbandingan*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Balai Bahasa Yogyakarta, 2006), hlm. 7. a) *Siti Jenar* (Reksapustaka, A. 315), b) *Suluk Wali Sanga* (Radyapustaka, 0310), c) *Serat Siti Jenar* (Radyapustaka, 562), d) *Serat Seh Siti Jenar* (Radyapustaka, B. 225), e) *Serat Siti Jenar* (Radyapustaka, A. 343), f) *Suluk Seh Lemah Bang* (Radyapustaka, 92), g) *Seh Siti Jenar* (Radyapustaka, 366), h) *Serat Siti Jenar lan Suluk Walisanga* (Sonobudaya, SB 137), i) *Serat Siti Jenar* (Reksapustaka, 192), j) *Serat Suluk Musawaratan* (Radyapustaka, 362), k) *Babad Demak 1* (Balai Bahasa Yogyakarta, 53), l) *Serat Babad Tanah Jawi, Galuh dumugi Mataram* (Radyapustaka, 128), m) *Bundhel Bratasunu* (Sonobudoyo, PBA. 82), n) *Serat-serat Kempalan* (Sonobudoyo, SB. 77), o) *Serat Pethikan Warna-warni* (Sonobudoyo, SB. 49), p) *Serat Siti Jenar* (Balai Bahasa Yogyakarta, 3985). Kata dan angka dalam tanda kurung pada tiap-tiap serat tersebut menjelaskan tentang nama perpustakaan dan nomer registrasi atau katalog serat dalam tiap perpustakaan tersebut.

³⁰³ Abdul Munir Mul Khan, *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar: Konflik Elite dan Lahirmya Mas Karebet* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2001); Abdul Munir Mul Khan, *Makrifat Burung Surga dan Ilmu Kaspurnan Syekh Siti Jenar* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002); Abdul Munir Mul Khan, *Makrifat Siti Jenar: Teologi Pinggiran dalam Kehidupan Wong Cilik* (Jakarta: Grafindo Khasanah Ilmu, 2004); Achmad Chodjim, *Syekh Siti Jenar: Makna Kematian* (Jakarta: Serambi, 2002); Sri Muryanto, *Ajaran Manunggaling Kawula-Gusti: Belajar Makrifat dari Syekh Siti Jenar, al-Hallaj, dan Jalalluddin Rumi* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004); Ashad Kusuma Djaya, *Pewaris Ajaran Syekh Siti Jenar: Membuka Pintu Makrifat* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006); Hasanu Simon, *Misteri Syekh Siti Jenar: Peran Wali Songo dalam Mengislamkan Tanah Jawa* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007).

³⁰⁴ Akhir tahun 2007, penulis berkunjung ke langgar tersebut bertemu pemimpin dan para staf penerbitan. Ketika penulis menanyakan tentang ritual yang dilakukan, salah seorang kerabat yang pernah tinggal di langgar tersebut menjelaskan tidak mempunyai ritual tertentu. Semua berjalan seperti masyarakat pada umumnya. Meskipun demikian, fakta ini tidak lantas dipahami bahwa langgar tersebut tidak mempertahankan ajaran Siti Jenar, sebaliknya dengan penggunaan nama Langgar Syekh Siti Jenar serta sejumlah buku yang diterbitkan berkaitan dengan ajaran Siti Jenar, semakin menegaskan bahwa paham Siti Jenar masih terus dipelihara dan dipertahankan oleh masyarakat. Meskipun demikian polemik seputar Siti Jenar dan ajarannya hingga sekarang masih terus menjadi perdebatan.

bahwa paham Siti Jenar masih menjadi bagian pemikiran dan kesadaran yang hidup di tengah masyarakat.

- c. Dilakukannya investigasi khusus oleh majalah *Gatra* tentang tokoh Syekh Siti Jenar dan ajarannya.
- d. Adanya kesaksian Agus Sunyoto – penulis *Suluk Abdul Jalil* – mengenai kepercayaan kakeknya yang mengikuti ajaran Syekh Siti Jenar. Sunyoto menjelaskan bahwa kakeknya – sebagai santri angkatan pertama dari pesantren Tebu Ireng Jombang Jawa Timur itu – memperoleh Ilmu Siti Jenar dari KH. Hasyim Asy'ari. Fenomena ini diperkuat dengan penelusurannya ke beberapa sumber yang menjelaskan bahwa KH. Hasyim Asy'ari mengajarkan Ilmu Siti Jenar.³⁰⁵

Lantas bagaimana memahami ajaran dalam *Serat Siti Jenar* dan menilai otentisitas ajaran yang dikandungnya?

1. Masyarakat Jawa adalah Masyarakat Teks

Tingginya antusiasme masyarakat Jawa terhadap teks-teks, meskipun merujuk pada cerita dalam *Babad* yang beredar di tengah mereka, memperkuat dukungan masyarakat terhadap tokoh kontroversial Syekh Siti Jenar. Karena masyarakat Jawa modern meyakini bahwa apa yang diceritakan dalam *babad* sebagai kebenaran historis. Melalui *Babad* pula mereka memahami kehidupan mereka yang berhubungan dengan sejarah masa lalu.³⁰⁶ Sebagaimana ditunjukkan oleh De Graff (1956) dan Ricklefs (1974) bahwa teks-teks (termasuk *Babad Demak*, pen.) dari periode Mataram secara historis bisa dipercaya, tetapi di lain pihak, tidak menolak bahwa banyak dari isi literatur babad merupakan mitologi.³⁰⁷ Dengan kata lain untuk menentukan nilai otentik ajaran yang terkandung dalam *Serat Siti Jenar* bukan dengan melakukan kritik dan verifikasi teks *Serat Siti Jenar* melainkan dengan membuktikan

³⁰⁵ “Siti Jenar Dianggap Provokator Kesadaran”, Wawancara 21/05/2007 *Jaringan Islam Liberal*, <http://islamlib.com>, hlm. 1.

³⁰⁶ Mark R. Woodward, *Islam Jawa...*, hlm. 13.

³⁰⁷ Mark R. Woodward, *Islam Jawa...*, hlm. 48.

pada rasa memiliki (*belonging*), kepengalaman (*behaving*), kecintaan (*beloving*), dan kepercayaan (*believing*) masyarakat Jawa. Artinya mereka ini bisa dipahami sebagai masyarakat yang konsisten dengan apa yang diceritakan di dalam teks.

Seperti yang diungkapkan oleh Woodward, bahwa bagi masyarakat Jawa, kehadiran teks mempunyai tiga fungsi: *pertama*, teks-teks itu merupakan pernyataan-pernyataan yang sangat detil mengenai pengetahuan dan budaya penerapannya yang ada; *kedua*, teks-teks dianggap penting, dan karena itu sering dirujuk oleh orang Jawa dari segala kelas sosial dan kepercayaan keagamaan; dan *ketiga*, teks-teks berisi “citra-citra yang dibekukan” tentang bagaimana problem keagamaan dan kebudayaan lainnya ditangani pada masa lalu.

Artinya meskipun secara fisik bahasa serta istilah-istilah yang digunakan berbeda satu sama lain, tetapi isi dan pesannya tetaplah abadi. Karena meskipun ditulis secara berulang-ulang dengan menggunakan gaya bahasa yang berbeda, tidak akan mengurangi otentisitas ajaran dalam *Serat Siti Jenar*.

2. Titik Temu Ajaran dalam *Serat Siti Jenar*

Perbedaan yang terdapat dalam *Serat Siti Jenar* tidak lantas dijadikan alasan lemahnya *Serat Siti Jenar* yang lebih awal. Sebaliknya saling kritik yang dilakukan oleh para penulis serat tersebut hingga melahirkan perbedaan teks yang justru bisa digunakan untuk meningkatkan nilai otentik kandungan ajaran Syekh Siti Jenar. Instrumen yang bisa digunakan untuk menentukan otentisitas *Serat Siti Jenar* tersebut adalah penelusuran alur cerita, penentuan isu utama, dan pengungkapan pesan.

Pertama, menelusuri alur cerita dari setiap *Serat Siti Jenar*. Berdasarkan pada alur yang dalam *Serat Siti Jenar* ketiganya mempunyai persamaan, yaitu: 1) pertemuan Syekh Siti Jenar dengan Sunan Bonang atau Sunan Giri dalam menimba ilmu; 2) Syekh Siti Jenar menjadi Guru kebatinan. Ia mendapat simpati dan dukungan dari berbagai

kalangan masyarakat dari berbagai latar belakang; 3) Kiprah pengajaran Syekh Siti Jenar dianggap membahayakan penguasa Demak. Di antara alasannya karena Syekh Siti Jenar mengajarkan rahasia alam (*miyak warana*); 4) Syekh Siti Jenar diundang untuk datang ke hadapan para Wali, tetapi menolak. Alasannya tidak ada yang bisa memerintah dirinya kecuali Tuhan; 5) Syekh Siti Jenar menhadiri undangan para wali dan bermusyawarah kebatinan; 6) Syekh Siti Jenar dieksekusi di hadapan para wali karena tidak mau berhenti mengajarkan ilmu dan dituduh telah meninggalkan sembahyang dan masjid (*ngrusak sarak*).

Kedua, menentukan isu utama. Isu utama dari masing-masing *Serat Siti Jenar* adalah sikap pembangkangan Syekh Siti Jenar dan para muridnya (sahabat) yang tidak mau tunduk (*ngumawula*) kepada penguasa Demak dan para Wali, baik dalam persoalan politik, sosial, maupun paham keagamaan. Puncak dari sikap perlawanan itu ketika Syekh Siti Jenar yang berasal dari kalangan *sudra papa* (kelas kasta terendah) berani mengucapkan kata *ingsun* untuk dirinya.³⁰⁸ Padahal kata *ingsun* merupakan bentuk pronomina pertama tunggal yang secara khusus hanya digunakan untuk Raja di hadapan rakyatnya; guru di hadapan muridnya; antara dua orang yang mempunyai derajat yang sama; ungkapan kebersatuan dengan Tuhan; dan hakikat Tuhan.

Dalam konteks ini Syekh Siti Jenar juga berani mengatakan “*Iya Ingsun iki Allah, Ya Aku inilah Allah*” di hadapan para wali dan penguasa Demak. Pernyataannya itu merupakan bentuk perlawanan secara politik, sosial, dan spiritual. Hal itu tidak pantas diucapkan oleh Siti Jenar karena dia berasal dari kaum *sudra papa*. Sejumlah kalangan menilai bahwa ucapan Syekh Siti Jenar tersebut berarti dia (Syekh Siti Jenar) menyebut dirinya sebagai Tuhan atau menyamakan dirinya

³⁰⁸ Lihat Aris Fauzan, “Eksistensialisme Manusia Jawa: Ingsun vs Kawula (Telaah Kritis Ingsun dan Kawula dalam Boekoe Siti Djénar Inggang Toelen)” *Hermêneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol. 8, No. 1 Juni 2009, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, hlm. 1-22; dan Aris Fauzan, “Ingsun Misteri Ajaran Syekh Siti Jenar”, *Afkaruna: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. III, No. 2 Juli-Desember 2005, Fak. Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, hlm. 35-54.

dengan Tuhan.

Ketiga, mengungkap pesan *Serat Siti Jenar*. Secara umum para Wali tidak menolak apa yang dialami oleh Syekh Siti Jenar dalam *laku rohani nya* (*suluk, spiritual experiences*). Hal ini ditunjukkan pada semua akhir cerita dalam *Serat Siti Jenar*, sikap para Wali memberi penghormatan yang lebih kepada Syekh Siti Jenar. Namun pesan yang ingin disampaikan dalam *Serat Siti Jenar* tersebut adalah setiap orang, kecuali yang mempunyai kewenangan untuk itu, agar tidak sembarangan mengajarkan ilmu rahasia alam (terkait relasi mikrokosmos (*jagad cilik*, manusia) dengan makrokosmos (*jagad gedhe*, alam semesta). Karena bila rahasia alam ini terbongkar, maka bisa menggoyahkan kerajaan Demak. Karena itu, dibunuhnya Syekh Siti Jenar – dalam konteks ini – untuk menghentikan semakin tersebarnya rahasia alam di tengah masyarakat awam.

D. Kesimpulan

Perhatian masyarakat terhadap tokoh Syekh Siti Jenar tidak pernah surut, meskipun dalam sejarah perkembangan awal Islam dan Indonesia modern namanya selalu dicurigai menginspirasi masyarakat untuk melakukan pembangkangan terhadap pemerintah yang sah. Munculnya lebih dari 15 manuskrip di awal abad 20 dan terbitnya lebih dari 15 tulisan yang mengangkat tokoh Syekh Siti Jenar pada akhir abad 20 dan awal abad 21 menunjukkan antusiasme masyarakat tidak terpengaruh oleh status Syekh Siti Jenar yang dianggap membahayakan.

Sayangnya banyaknya tulisan yang mengangkat tema tokoh Syekh Siti Jenar, sedikit sekali yang menjadikan tiga *Serat Siti Jenar* seperti yang disebut Bratakesawa. Tentunya uraian terhadap tulisan-tulisan tersebut tidak memberikan pengertian komprehensif tentang ajaran dan tokoh Siti Jenar itu sendiri. Padahal *Serat Siti Jenar* tulisan Harjawijaya menilai keliru terhadap *Serat Siti Jenar* yang lainnya.

Belum lagi problem yang muncul dari model penyajian *Serat Siti Jenar*. Seperti terikat aturan metrum *guru gatra, guru wilangan*, dan

guru lagu. Tentu saja model ini memberi kesulitan tersendiri. Karenanya untuk memahami ajaran dalam *Serat Siti Jenar* diperlukan keahlian untuk menguarai ungkapan-ungkapan yang tersusun dalam metrum tersebut.

Selanjutnya untuk mengungkap otentisitas ajaran yang terkandung dalam *Serat Siti Jenar*, yaitu: menelusuri alurnya, menentukan isu utamanya, dan mengambil pesan terakhirnya. Meskipun tiga hal ini tidak selamanya memberikan jalan keluar yang memuaskan, tetapi hal ini tetap menjadi cara efektif untuk menakar otentisitas ajaran dalam *Serat Siti Jenar*. Dan tentu saja langkah ini juga bisa dipergunakan untuk menakar otentisitas serat atau teks-teks yang ada di bumi Nusantara ini.

Demikianlah tulisan seputar tentang otentisitas ajaran *Serat Siti Jenar*. *Wallahu a'lam bi asshawab*.

DAFTAR BACAAN

“Siti Jenar Dianggap Provokator Kesadaran”, Wawancara 21/05/2007

Jaringan Islam Liberal, <http://islamlib.com>.

Abdul Munir Mulkhan, *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*, Yogyakarta: Bentang Budaya, 2000.

-----, *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar: Konflik Elite dan Lahirnya Mas Karebet*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2001.

-----, *Bisnis Kaum Sufi: Studi Tarekat Dalam Masyarakat Industri*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.

Achmad Chodjim, *Syekh Siti Jenar: Makna Kematian*, Jakarta: Serambi, 2002.

Aris Fauzan, “Ajaran Tasawuf dalam Serat Siti Jenar: Telah Kritis atas *Serat Siti Jenar* karya Sunan Giri Kadhaton,” *Tesis*, Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2004.

-----, “Eksistensialisme Manusia Jawa: Ingsun vs Kawula (Telaah Kritis Ingsun dan Kawula dalam Boekoe Siti Djenar Inggang Toelen)” *Hermêneia: Jurnal Kajian Islam Interdisipliner*, Vol.

8, No. 1 Juni 2009, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, hlm. 1-22.

-----, "Ingsun Misteri Ajaran Syekh Siti Jenar", *Afkaruna: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. III, No. 2 Juli-Desember 2005, Fak. Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Yogyakarta, hlm. 35-54.

Ashad Kusuma Djaya, *Pewaris Ajaran Syekh Siti Jenar: Membuka Pintu Makrifat*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006.

Bratakesawa, *Falsafah Sitidjenar: Nge wrat Pangrembag Paham Wahdatul-Wudjud (Panteisme) ing Tanah Djawi, ingkang Menggok Dados Paham Ngaken Allah tuwin Ngorakaken Wontenipun ingkang Nitahaken (Atheisme)*, Surabaya: Jajasan Penerbitan "Djojobojo", 1954. Buku ini ditulis dalam bahasa Jawa dengan menggunakan huruf Latin.

Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.

Harjawijaya, *Serat Siti Jenar Inggang Tulen*, Kediri dan Solo: Tan Khoen Swie, 1922.

Hasanu Simon, *Misteri Syekh Siti Jenar: Peran Wali Songo dalam Mengislamkan Tanah Jawa*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.

Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, Surabaya: al-Ikhlash, 1980.

<http://id.wikipedia.org/wiki/Macapat>

Imam Budi Utomo, *Teks Kisah Syekh Siti Jenar: Sebuah Perbandingan*, Yogyakarta: Balai Bahasa Yogyakarta, 2006.

Kamus Besar Bahasa Indonesia, Jakarta: Balai Pustaka, 1995.

Moeh. Hari Soewarno, *Syekh Siti Jenar*, t.p.: P.T. Antar Surya Jaya, 1985.

P.J. Zoetmulder & S.O. Robson, *Jawa Kuno Indonesia*, terj. Darusuprpto

- & Sumarti Suprayitno, Jakarta: Gramedia, 2004.
- P.J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawula Gusti Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme Dalam Sastra Suluk Jawa* terj. Dick Hartoko, Jakarta: Gramedia, 1991.
- Penerbit Kulawarga Bratakesawa, “Prasaben”, Sasrawijaya, *Serat Siti Jenar*, Jogjakarta: Kulawarga Bratakesawa, 1958.
- Prapti Rahayu, “Mas Nagbehi Mangunwijaya dan Karya-karyanya”, *Penelitian*, Yogyakarta: Pusat Bahasa Balai Pustaka Yogyakarta, 2000
- R. Kusharyono Arief Wibowo, ‘Manunggaling Kawula Gusti sebagai Puncak Tauhid dalam *Serat Siti Jenar* karya Raden Pandji Natarata’, *Skripsi*, Yogyakarta: UGM, 1999.
- R. Poedjosoebroto, *Wayang Lambang Ajaran Islam*, Jakarta: Pradnya Paramita, 1978.
- R.M. Mangunwijaya, *Serat Siti Jenar*, t.tp.: Pakempalan Widyas Pustaka, 1917.
- Sasrawijaya, *Serat Siti Djenar*, Jogjakarta: Kulawarga Bratakesawa, 1958.
- Seb Siti Jenar*, Nomor Katalog 366, Surakarta: Museum Radyapustaka, 1970.
- Soepomo Poedjasoedarma, dkk., *Tingkat Tutur Bahasa Jawa*, Jakarta: Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1979,
- Sri Muryanto, *Ajaran Manunggaling Kawula-Gusti: Belajar Makrifat dari Syekh Siti Jenar, al-Hallaj, dan Jalalluddin Rumi*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2004.
- Harjawijaya, *Serat Siti Jenar Ingkang Tulen*, Kediri dan Solo: Tan Khoen Swie, 1922.
- Sutrisno Sastra Utomo, *Kamus Lengkap Jawa-Indonesia*, Yogyakarta: Kanisius, 2009.

PANJI NATARA: Tokoh di Balik Serat Siti Jenar

A. Pendahuluan

Kehadiran Islam di tanah Jawa, yang diperkirakan masuk sejak abad 12, dari waktu ke waktu, telah memperkaya khazanah kepustakaan Jawa selanjutnya. Nampaknya pengaruh Islam dalam kepustakaan Jawa bukan hanya meliputi isi tetapi juga aksara dan istilah yang digunakan. Sejak saat itu, sebagian para pujangga memasukkan dan menyadur unsur-unsur keislaman ke karya pustaka mereka.

Kedatangan Islam semakin melengkapi dan mengharmoniskan tradisi kepustakaan yang sudah ada sebelumnya. Harmonisasi ini terlihat pada beberapa karya pustaka Hindu-Buddha yang disusun kembali dengan menggunakan simbol-simbol keislaman. Atau karya pustaka Hindu-Budha yang dikombinasikan dengan cerita dari tradisi Islam. Model penggabungan karya seperti ini lebih dikenal dengan istilah sinkritisasi kepustakaan Jawa. Karya-karya pustaka yang bernuansa sinkritis ini bisa dijumpai dengan mudah terutama pada tradisi kepustakaan *Jawa Pedalaman*³⁰⁹ yang selanjutnya dikenal

³⁰⁹ Istilah kepustakaan Jawa Pedalaman penulis gunakan untuk membedakan kepustakaan

dengan kepustakaan *Islam Kejawen*. Islam Kejawen adalah suatu kepustakaan Islam yang berisi ajaran-ajaran Islam yang dipadukan dengan alam pikiran dan tradisi Jawa.³¹⁰ Kepustakaan kejawen ini biasanya mendapat dukungan dari kalangan orang-orang yang bersedia menerima Islam, tetapi berkeberatan dengan proses *Arabisasi*.³¹¹ Para pendukung kepustakaan ini berupaya menjawakan unsur-unsur budaya dan pemikiran Islam serta kurang menyukai hal-hal yang bersifat legal-formal seperti syari'ah. Beberapa karya sastra yang bernuansa sinkristis yang ditulis dalam bentuk *serat*,³¹² di antaranya, adalah *Serat Genthini*, *Serat Dewaruci*, *Serat Wirid Hidayat Jati*, *Serat Wulang Reh*, *Serat Bayan Budiman*, dan *Serat Cebolek*. Serat-serat tersebut secara umum membicarakan tentang hubungan Tuhan, manusia, dan alam semesta yang biasanya bermuara pada suatu pengalaman mistik dikenal dengan *manunggaling kawula Gusti (Kesatuan Hamba dengan Tuhan)*.

B. Para Pujangga Jawa

Puncak perkembangan tasawuf di tanah Jawa pada abad 19, yang ditandai lahirnya Ranggawarsita (1802-1873) dengan karya monumentalnya *Wirid Hidayat Jati*. Para pecinta kepustakaan Jawa dan pengagumnya, memberigelar Ranggawarsita sebagai *pujangga penutup*.³¹³ Gelar itu menandai bahwa setelah Ranggawarsita, tidak akan ada lagi punjangga yang mempunyai kemampuan seperti Ranggawarsita. Simuh menyamakan gelar pujangga penutup dengan khatam al-anbiya' pada Nabi Muhammad SAW.³¹⁴ Sejalan dengan Ranggawarsita (1802-

Jawa Pesisiran. Karena kedua istilah tersebut mempunyai penekanan makna yang berlainan. Kepustakaan Jawa Pedalaman lebih menekankan ajaran tasawuf dan budi pekerti luhur sedangkan kepustakaan Jawa Pesisiran menekankan ajaran syari'ah dan pelaksanaannya.

³¹⁰ Simuh, "*Mistik Islam Kejawen dalam Wedhatama*" (Paper disusun dan disajikan dalam rangka Diskusi Tetap Dosen-dosen IAIN Sunan Kalijaga), th., ke-6 Akademik 1983/1984, hlm. 2.

³¹¹ M. Wasim Bilal, *Mistik Dalam Suluk Pesisiran*, (Yogyakarta: Yayasan Ilmu Pengetahuan dan Kebudayaan "Panunggalan" Lembaga Javanologi, 1988), hlm. 5.

³¹² Serat merupakan karya berisi ajaran Islam tasawuf, syari'ah maupun cerita-cerita suri tauladan para nabi dan tokoh-tokoh penting dalam sejarah Islam dalam bahasa Jawa.

³¹³ Simuh, *Mistik Islam Kejawen Raden Ngabehi Ranggawarsita*, (Jakarta: UI Press, 1988), cet., ke-1, hlm. 3.

³¹⁴ Simuh, *Mistik Islam Kejawen...*, hlm. 3.

1873) adalah Mangkunegara IV (1811-1881) dan Panji Natarata atau Sasrawijaya(1810-1890).

Mangkunegara IV (1811-1881) secara sosial, politik, agama, maupun budaya menjadi penentu kekuasaan pada masanya. Beliau terkenal sebagai pemuka pribumi yang berkemampuan luar biasa, yang bersemangat tinggi tanpa beda, yang mampu menerapkan tradisi Eropa.³¹⁵ Karya-karyanya monomental menjadi perhatian para peneliti modern, seperti Dr. Th Pigeaud. Pigeaud memberi judul kumpulan tulisan Mangkunegara IV, *Volledige Werken van Kangjeng Goesti Pangeran Adipati Arya Mangkoenegara IV*.³¹⁶ Karya Mangkunegara IV yang mendapatkan perhatian serius adalah *Serat Wedatama*. *Serat Wedatama* ini sering dicetak ulang dan mendapat komentar yang cukup banyak. Moh. Ardani seorang Profesor yang serius melakukan penelitian karya Mangkunegara IV dengan judul, *Konsep Sembah dan Budiluhur dalam Pemikiran Mangkunegara IV ditinjau dari Pemikiran Islam*.

C. Raden Panji Natarata

Panji Natarata tidak dikenal secara luas oleh kalangan masyarakat sebagaimana Ranggawarsita dan Mangkunegara IV. Namanya yang agung itu tertutupi oleh tokoh Siti Jenar dalam karyanya *Serat Seh Siti Jenar*. Kalangan masyarakat lebih mengenal Siti Jenar dan ajarannya daripada Panji Natarata sendiri. Bahkan *Serat Seh Siti Jenar* yang dianggap sebagai karyanya itu menjadi rujukan para penyadur dan peneliti tokoh *Seh Siti Jenar*, baik dalam karya ilmiah maupun non ilmiah. Para penyadur dan peneliti *Serat Seh Siti Jenar* tersebut adalah Raden Ngabehi Mangunwijaya (awal abad 20), Raden Ngabehi Harjawijaya (awal abad 20), Bratakesawa (1954), Abdul Munir Mulkhan (1999), Achmad Chodjin (2002), Kushariyono Arief Wibawa (1999), dan Aris Fauzan (2004).

Panji Natarata, yang bila diterjemahkan ke dalam bahasa

³¹⁵ Moh. Ardani, *Al-Qur'an dan Sufisme Mangkunegara IV: Studi Serat-Serat Piwulang*, (Yogyakarta: Dana Bhakti Wakaf, 1995), cet., ke-5, hlm. 23-24.

³¹⁶ Moh. Ardani, *Al-Qur'an dan Sufisme Mangkunegara IV...*, hlm. 7.

Indonesia menjadi “*menata rata.*” Pemberian nama Panji Natarata ini pada saat berusia 40 tahun, setelah diberi kekuasaan sebagai kepala distrik di Kalasan.³¹⁷ Dari namanya saja yang pada mulanya bernama Raden Sasrawijaya kemudian diganti dengan Raden Panji Natarata sudah menimbulkan pertanyaan siapa dirinya, apalagi tulisan yang dihasilkannya. Bisa diperkirakan bahwa sebagai kepala distrik di Ngijon Sleman Yogyakarta sedikit banyak tentu Raden Sasrawijaya ini mengerti tentang persoalan politik yang berkembang pada masa itu. Jabatannya sebagai mantri polisi memungkinkan dirinya leluasa memasuki daerah manapun yang menjadi kekuasaan Mataram. Selain itu posisinya sebagai pejabat pemerintah (*sentana dalem*) di keraton Mataram pada masa salah satu Sri Sultan Hamengkubuwana, menunjukkan bahwa dirinya sangat dekat dengan pusat kekuasaan.

Penguasaannya terhadap huruf Jawa pada masa Panji Natarata – yang saat itu hanya didominasi oleh para pejabat pemerintah, terutama bupati – membuka jalan baginya untuk berkomunikasi dan mengetahui informasi rahasia serta dokumen-dokumen penting lainnya. Dominasi itu memungkinkan bahwa *Serat Siti Jenar* hanya bisa dikuasai dan dipahami oleh kalangan masyarakat yang sangat terbatas, terutama para bupati dan para patih sang raja. Selain itu sangat mungkin *Serat Siti Jenar* menjadi undang-undang rahasia kerajaan yang hanya bisa diketahui oleh mereka yang menjadi kaki tangan kerajaan.

Pengembaraannya yang begitu jauh dan perjumpaannya dengan banyak tokoh dan masyarakat tentunya berpengaruh pula pada tulisannya *Serat Siti Jenar*. Oleh karena itu melihat konteks historis sosiologis pada masa itu, hadirnya *Serat Siti Jenar* dari tangan Panji ‘Menata Rata’ tampaknya bukan saja menuangkan kembali sejarah yang terjadi pada masa 400 tahun sebelumnya, melainkan ada maksud lain yang lebih dekat dengan konflik dan persoalan kekuasaan pada saat

³¹⁷ Bratakesawa, *Falsafah Sitidjenar: Ngewrat Pangrembag Paham Wahdatul-Wudjud (Panteisme) ing Tanah Djawi, ingkang Menggok Dados Paham Ngaken Allah tuwin Ngorakaken Wontenipun ingkang Nitahaken (Atheisme)*, cet. ke-4 (Surabaya: Jajasan Penerbitan „Djojobojo”, 1954), hlm. 20.

sang penulis hidup.

Raden Panjinatara tidak hanya menulis satu karya saja, *Serat Seh Siti Jenar* merupakan salah satu dari banyak karyanya yang ada. Di antara karya yang dinisbahkan sebagai karya Panji Natarata adalah *Suluk Bayanullah*, *Serat Musyawaratanipun Para Wali*, *Purwacarita Bali*, *Kancil Amongprojo*, *Sejarah Jati*, *Kancil Kridamartana*, *Kancil*, *Babad Jati*, *Suluk Walisanga*, dan *Serat Purwakanthi*. Bratakesawa menulis dua buah buku dengan judul *Serat Bayanul Cholik* dan *Serat Bayanul Maot*. Kedua karya Bratakesawa ini merupakan tanggapan atas tulisan Panji Natarata yang berjudul *Serat Bayanullah*.³¹⁸ Gelar Panji Natarata sebagai seorang pujangga diberikan setelah beliau wafat oleh Bratakesawa.

Tidak banyak buku atau pun sumber tertulis lainnya yang menceritakan kehidupan Panji Natarata. Meskipun demikian, setidaknya pernah terdapat satu orang yang menuliskannya, yaitu Redi Tanoyo pada tahun 1977. Buku riwayat Panji Natarata tersebut berjudul *Sang Panudyasma R. Natarata Hiya R. Sasrawijaya*.

D. Syekh Siti Jenar dan Panji Natarata

Kisah tokoh Syekh Siti Jenar dalam cerita *Babad* di tanah Jawa menjadi salah satu *icon* dari sekian tokoh penting dalam sejarah Jawa. Figur – yang kehadirannya masih diperselisihkan apakah sebagai tokoh rekaan (fiktif) atau yang nyata dalam sejarah – diperkirakan hidup pada masa runtuhnya kerajaan Majapahit dan berdirinya kerajaan Islam Demak (abad 16). Ia hadir sebagai tokoh antagonis yang berani berseberangan paham secara politik maupun keagamaan dengan pemerintah pada masanya.

Pada abad 19, nama Syekh Siti Jenar cerita Syekh Siti Jenar dikemas ulang oleh Raden Sasrawijaya, dengan judul *Serat Siti Jenar*. Dari Sasrawijaya ini selanjutnya muncul buku-buku yang membicarakan secara khususnya Syekh Siti Jenar. Buku-buku tersebut adalah; *Syekh Siti*

³¹⁸ R. Kushariyono Arief Wibowo, *Skripsi: Manunggaling Kawula Gusti Sebagai Puncak Tauhid Dalam Serat Sitidjenar Karya Raden Panji Natarata*, tidak diterbitkan, (Yogyakarta: Fakultas Fisafat Universitas Gadjah Mada, 1999), hlm. 30-31.

Jenar: Pergumulan Islam Jawa (2000), *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar: Konflik Elite dan Lahirnya Mas Karebet* (2001), dan *Makrifat Burung Surga dan Ilmu Kasampurnan Syekh Siti Jenar: Memasuki Ajaran Kearifan Syekh Siti Jenar dalam Serat Bayan Budiman* (2002) ditulis oleh Abdul Munir Mul Khan, dan *Syekh Siti Jenar: Makna Kematian* (2002) ditulis oleh Ahmad Chodjim. Para penulis ini menyimpulkan bahwa Syekh Siti Jenar adalah guru spiritual orang Jawa, yang mati mempertahankan keyakinannya.

Raden Sasrawijaya atau Panji Natarata – meskipun bukunya baru diterbitkan paling akhir berdasarkan riwayat para penulis *Serat Siti Jenar* yang ada – barangkali merupakan penyadur tertua bila dibandingkan dengan penyadur lainnya seperti Raden Mas Ngabehi Mangunwijaya, dan Raden Mas Harjawijaya. Bukunya menjadi rujukan utama para pengkaji mistik Jawa. Begitu hebatnya kekuatan pesan dan misi dalam *Serat Siti Jenar*, sampai-sampai namanya tenggelam oleh Syekh Siti Jenar tokoh utama dalam karyanya itu.

Menilik masa hidup Panji Natarata antara tahun 1810-1890 bersamaan dengan terbitnya beberapa karya besar dalam dunia sastra Jawa. Pada abad 19 itu terbit *Serat Centini* (1815). Serat ini secara khusus menjelaskan tentang perjalanan seorang tokoh yang bernama Syekh Amongraga keturunan dari keluarga Sunan Giri. Karena diusir oleh pasukan Sultan Agung dari wilayahnya, Syekh Amongraga kemudian berkelana sepanjang pulau Jawa menemui para pertapa dan mengadakan diskusi. Upaya yang dilakukan oleh Syekh Amongraga bukan hanya memusuhi Islam sebagai agama resmi Mataram, tetapi juga segala hal yang berkaitan dengan reformasi dan Arabisasi. Selanjutnya, hasil pertemuannya dengan para pertapa inilah menjadi Ensiklopedi Jawaisme.³¹⁹ Upaya Arabisasi ini secara lembut juga mendapat kritikan dalam Serat Walisongo dalam bagian dialog antara Syekh Siti Jenar dan Ki Kebokenongo dalam Serat Walisongo. Sebenarnya antara ajaran

³¹⁹ Denys Lambard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Bagian II: Jaringan Asia*, (Jakarta: Gramedia, 1996), cet., ke-1, hlm. 347-348.

Islam dengan Buddha itu tidak ada yang beda, hanya bahasanya saja Arab dan Jawa.³²⁰

Raden Sasrawijaya dengan jabatannya sebagai mantri polisi, keahliannya dalam bidang bahasa dan penguasaannya huruf-huruf, serta hubungan dekatnya dengan lingkaran kekuasaan dari tingkat daerah sampai tingkat pusat, mengindikasikan bahwa *Serat Siti Jenar* ditulis sebagai pesan rahasia kepada para penguasa di bawah kerajaan Mataram. Penggunaan nama Syekh Siti Jenar Panji Natarata tidak lain untuk memberi gambaran kepada para bupati dan patih serta peringatan kepada semua kelompok masyarakat yang melawan kerajaan, akan dikenai sanksi hukuman mati. Karena nama Syekh Siti Jenar sejak zaman kerajaan Islam Demak sudah ditanamkan oleh penguasa Demak kepada masyarakat sebagai tokoh pembangkang. Oleh karena itu penulis memahami dengan menggunakan nama Syekh Siti Jenar maka memungkinkan mudahnya sosialisasi berbagai paham di tanah Jawa, karena Siti Jenar sudah dikenal dan hidup dalam masyarakat.

E. Teks-teks Mengawali Serat Siti Jenar

Teks hadir di dunia bukan tanpa sebab, bukan tanpa mediasi, bukan tanpa kepentingan, bukan tanpa makna, bukan tanpa nilai, dan bukan tanpa ideologi. Artinya bahwa proses kehadiran teks tidaklah otonom, teks senantiasa terkait dengan situasi kondisi, person, faham, serta konflik yang menyertainya menjadi ada. Dengan demikian maka untuk menangkap makna sebuah teks haruslah memahami motif di balik penulisan sebuah buku, suasana politis-psikologis dan sasaran pembaca yang dibayangkan oleh pengarang teks itu sendiri.³²¹ Karena teks merupakan gambaran atau cermin jiwa dan pribadi pencipta karya itu sendiri, motivasi, serta kecenderungan politik, sosial maupun keagamaannya.³²² Teks ibarat tugu peringatan yang sarat nilai, makna,

³²⁰ Raden Tanaja, *Suluk Wali Sanga*, (Surakarta, 1954), hlm. 25.

³²¹ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), cet., ke-1, hlm. 2.

³²² Nabilah Lubis, *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi*, (Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2001), cet., ke-2, hlm. 9.

perjuangan politik sosial dan kepentingan. Teks menjadi icon sejarah yang menandai zaman dilahirkannya, bahkan teks sebagai karya mengatasi lingkungan dan zamannya³²³ itu sendiri.

Sebagai sebuah karya berupa teks, *Serat Siti Jenar* ketika telah ditinggalkan oleh pengarangnya dan tidak disentuh oleh pembaca maka sebenarnya ia tidak punya arti apa-apa. Tetapi ketika berada di tengah publik *Serat Siti Jenar* menjadi otonom dan bebas dimaknai oleh siapa pun sesuai dengan kemampuan para pembaca. Terjadinya kesalahan pembaca dalam memahami teks *Serat Siti Jenar* bukan merupakan kesalahan pengarang, karena sang pengarang tidak hadir dalam waktu yang bersamaan dengan teks di hadapan pembaca.

Meskipun dalam alur cerita *Serat Siti Jenar* mengambil setting runtuhnya kerajaan Majapahit dan berdirinya kerajaan Islam Demak, tetapi tidak bisa dipungkiri bahwa pilihan bahasa, pilihan kata, pilihan kalimat, serta pilihan tema yang tertuang dalam *Serat Siti Jenar* merupakan representasi atau gambaran atas suatu obyek atau realitas³²⁴ yang terjadi pada saat dituliskannya. Hal ini diperkuat dengan pendapat Gadamer – yang menyetujui Thomas Aquinas – bahwa kata punya sifat seperti cermin di mana lewat kata tersebut bisa dilihat obyek atau realitas yang mampu ditunjuk.³²⁵ Dan, sebenarnya kata atau bahasa adalah milik dari realitas, karena pertama-tama realitas itu sendirilah yang merepresentasikan dalam kata.³²⁶ Maka sangatlah wajar bila ditemui suatu perbedaan yang mencolok tulisan yang dihasilkan dalam penjara dengan tulisan yang dihasilkan dalam istana. Karena kadangkala apa yang ditulis oleh seorang pengarang bersifat tentatif dan merupakan mata rantai pemikiran yang masih terus berkembang. Terkadang pula suatu karya berupa teks bukanlah merupakan gagasan, cita-cita dan

³²³ Nabilah Lubis, *Naskah, Teks dan Metode Penelitian...*, hlm. 12.

³²⁴ Yulius Widianoro, *Pergeseran Ontologis Hermeneutik Berpedomankan Bahasa*, dalam Driyarkara: Majalah Filsafat Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara, th. XX, No. 3 1993/1994, hlm.16.

³²⁵ Yulius Widianoro, *Pergeseran Ontologis...*, hlm. 23.

³²⁶ Yulius Widianoro, *Pergeseran Ontologis...*, hlm. 23.

suasana batin pengarangnya yang jauh lebih kompleks tetapi tidak terangkum dalam karya tulis.³²⁷

Teks-teks yang mendahului atau sezaman dengan Serat Siti Jenar adalah: *Suluk Gatholoco* (± 1830) dan *Serat Darmagandhul* (± 1879).³²⁸ Secara khusus kedua serat mendapat perhatian serius M. Rasjidi. Rasjidi menuturkan kembali bahwa dalam *Serat Gatholoco* mengajarkan bahwa semua barang halal, asal diperoleh dengan baik serta menuturkan konsep hubungan antara aku, Tuhan, agama, ka'bah dan lainnya. Istilah-istilah kunci dalam teologi Islam itu ditafsirkan dan dimaknai secara bebas tanpa mengikuti tradisi perkembangan pemikiran dalam Islam yang sudah baku.

Pada tahun (± 1879) terbit *Serat Darmagandhul*. Serat ini juga mendapat perhatian serius M. Rasjidi. Di antara isi *serat Darmagandhul* adalah menerangkan bahwa orang Islam itu jahat budinya, diperlakukan baik, membalas dengan berkhianat.³²⁹ Di satu sisi *Serat Darmagandhul* justru memberi apresiasi yang sangat tinggi kepada Syekh Siti Jenar. Syekh Lemah Abang itu mendapat julukan wali sejati.³³⁰ Padahal sesuai dengan cerita Babad, *Kasan Ali Saksar*³³¹ – nama lain dari Siti Jenar – itu merupakan pembangkang kerajaan Demak dan penganut ajaran Islam yang sesat. Meskipun ajarannya dijunjung tinggi, tetapi pribadi Syekh Siti Jenar tetap dihukum mati.

Sampai akhir abad 19 menurut Denys – selain adanya perlawanan perang terhadap kerajaan Mataram – munculnya *Serat Centini*, *Serat Gatholoco*, dan *Serat Darmagandhol* sebagai wujud perlawanan kaum penganut agama kuno terhadap kaum ortodoks Islam,³³² dalam hal ini diwakili oleh kerajaan Mataram maupun Surakarta. Mungkin bisa dipahami bahwa kehadiran *Serat Siti Jenar* – melalui Panji Natara –

³²⁷ Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama...*, hlm. 2.

³²⁸ Denys Lambard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Bagian II ...*, hlm. 347.

³²⁹ M. Rasjidi, *Islam Kebatinan*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), cet., ke-7, hlm. 25.

³³⁰ Denys Lambard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Bagian II ...*, hlm. 348.

³³¹ Sunan Giri Kedhaton, *Boekoe Siti Djenar Ingkang Toelen*, (Kediri: Tan Khoen Swie, 1931), cet., ke-2, hlm. 4.

³³² Denys Lambard, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Bagian II ...*, hlm. 348.

dengan menghadirkan tokoh pembangkang kerajaan Islam Demak tampaknya menjadi respon kerajaan Mataram terhadap reaksi politik, sosial dan keagamaan yang berkembang di wilayah tanah Jawa.

F. Penutup

Hubungan Serat Siti Jenar dengan Raden Panji Natarata bagaikan dua mata keping uang. Tetapi kedua karya dan penulisnya tidak ada sangku pautnya dengan tokoh Syekh Siti Jenar yang hidup pada masa abad 16 sebagaimana dilukiskan dalam cerita babad.

Sebagai seorang mantri polisi dengan penguasaan wilayah dan bahasa serta dekat dengan lingkaran kekuasaan kepengarangan Raden Panji Natarata bukan tanpa pesan, bukan tanpa ideologi, dan bukan tanpa kepentingan politik. Penggunaan nama Syekh Siti Jenar dalam Serat Siti Jenar tidak lain untuk merangsang ingatan masyarakat tentang tokoh Siti Jenar yang dihukum pancung oleh kerajaan Demak karena berani melawan penguasa. Nama itu digunakan hanya untuk menegaskan kepada semua pihak bahwa kehadiran perbedaan yang memicu keresahan di tengah masyarakat akan diperlakukan sebagai nasib Syekh Siti Jenar.

DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Amin, *Sejarah dan Masyarakat: Landasan Historis Islam di Indonesia*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987, cet., ke-1.

Abdullah, Hawwash, *Perkembangan Ilmu Tasawuf dan Tokoh-tokohnya di Nusantara*, Surabaya: Al-Ikhlash, tt.

Babad Majapahit dan Para Wali I, Proyek Penerbitan Buku Sastra Indonesia dan Daerah, Jakarta 1988

Bratakesawa, *Falsafah Sitidjenar: Ngewrat Pangrembag Paham Wahdatul-Wudjud (Pantheisme) ing Tanah Djawi, Ingkang Menggok Dados Paham Ngaken Allah Tuwin Ngorakaken Wontenipun Ingkang Nitabaken (Atheisme)*, Surabaya: Jajasan Penerbitan Djojobojo, 1954, cet., ke-4.

- Chodjim, Achmad, *Syekh Siti Jenar: Makna Kematian*, Jakarta: Serambi, 2002, cet., ke-3.
- Danuwijaya, HM., *Proses Timbulnya Ilmu Kebatinan dan Akibat-akibatnya*, Semarang: Condro Kartiko, tt.
- Darban, A., *Adaby, Kiyai dan Politik pada Zaman Kerajaan Islam Jawa*, dalam *Pesantren* 5, no. 2 tahun 1988
- De Graaf, H.J. dan Th. Pigeud, *Kerajaan-Kerajaan Islam Pertama di Jawa*, Jakarta, Graffity Pers dan KITLV, 1985
- Harjawijaya, R., *Boekoe Siti Djenar Inggang Toelen*, Kediri: Tan Khoen Swie, 1931, cet. ke-2.
- Harjawijaya, R., *Serat Suluk Walisana*, Kediri: Tan Khoen Swie, 1926.
- Jamil, Abdul, *Aspek Islam dalam Sastera Jawa*, dalam M Darori Amin, *Islam dan Kebudayaan Jawa*, Yogyakarta: Gama Media, 2000, cet., ke-1.
- Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama: Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996), cet., ke-1.
- Lambard, Denys, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Bagian I: Batas-batas Pembaratan*, (Jakarta: Gramedia, 1996), cet., ke-1.
- Lambard, Denys, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Bagian II: Jaringan Asia*, Jakarta: Gramedia, 1996, cet., ke-1.
- Lambard, Denys, *Nusa Jawa: Silang Budaya, Bagian III: Warisan Kerajaan-kerajaan Konsentris*, Jakarta: Gramedia, 1996, cet., ke-1.
- Makalah Seminar '*Reaktualisasi Ajaran Walisanga Dalam Konteks Toleransi Antar Umat Beragama*', yang diselenggarakan oleh Pusat Penelitian Budaya Jurusan Sejarah dan Peradaban Islam Fakultas Adab IAIN Yogyakarta dan Gatra-Majalah Berita Mingguan 12 November 2001.
- Mangunwijaya, Mas Nagbei, *Serat Siti Jenar*, Welte Vreden: Widya Pustaka, 1917.

- Muljana, Slamet, *Runtuhnya Kerajaan Hindu Jawa dan Timbulnya Negara-negara Islam di Nusantara*, Jakarta, 1968.
- Mulkhan, Munir Abadul, *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam-Jawa*, Yogyakarta; Bentang Budaya, 2000, cet., ke-5.
- Mulkhan, Munir, Abdul, *Ajaran dan Jalan Kematian Syekh Siti Jenar: Konflik Elite Dan Lahirnya Mas Karebet*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2001), cet., ke-2.
- Mulkhan, Munir, Abdul, *et. al., Bisnis kaum Sufi: Studi Tarekat dalam Masyarakat Industri*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998, cet., ke-1.
- Mulkhan, Munir, Abdul, *Makrifat Burung Surga dan Ilmu Kasampurnan Syekh Siti Jenar: Memasuki Ajaran Kearifan Syekh Siti Jenar Dalam Serat Bayan Budiman*, (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2002), cet., ke-1.
- Nabilah Lubis, *Naskah, Teks dan Metode Penelitian Filologi*, (Jakarta: Yayasan Media Alo Indonesia, 2001), cet., ke-2.
- Natarata, Raden Panji, *Serat Sitidjenar (Tembang)*, Jogjakarta: Kulawaraga Bratakesawa, 1958, cet., ke-1.
- Palmer, F., Rchard, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*, Northwestern: University Press, 1969.
- Prasetyo, Hendro, *Mengislamkan Orang Jawa: Antropologi Baru Islam Indonesia*, dalam *Islamika*, No. 3, Maret, 1994
- R. Woodward, R., Mark, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, Yogyakarta: LKiS, 1999, cet., ke-1.
- Rasjidi, M., *Islam dan Kebatinan*, Jakarta: Bulan Bintang, 1992, cet., ke-7.
- Rinkes, D.A., *Orang-orang Suci dari Jawa II: Syeh Siti Jenar di Muka Pengadilan*, disunting oleh Nana Nurlina dan diterjemakan oleh M. Soenjata Kartadarmadja, Jakarta: Departemen

- Pendidikan dan Kebudayaan, 1986.
- Saksono Widji, *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah atas Metode Dakwah Walisongo*, Bandung: Mizan, 1995, cet., ke-2.
- Saksono, Widji, *Islam Menurut Wejangan Wali Songo*, Dalam Majalah al-Jami'ah, nomor 4-5, Tahun I, April-Mei, 1962.
- Sofwan, Ridin, *at. al., Islamisasi di Jawa: Walisongo, Penyebar Islam di Jawa, Menurut Penuturan Babad*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Sofwan, Ridin, *Menguak Seluk Beluk Aliran Kebatinan*, Semarang, Aneka Ilmu, 1999.
- Suluk Wali-wali Tanah Jawa*, Terj. Muhammad Khafid Kasri, ed., Jakarta: Universitas Indonesia, 1993.
- Tanojo, R., *Suluk Wali Sanga*, Surakarta: tanpa penerbit, 1954.
- Zoetmulder, J.P., *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme Dalam Sastra Suluk Jawa*, Jakarta: Gramedia, 1991, cet. ke-2.

INDEKS

A

- Abou El Fadl 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110
Agama 2, 9, 21, 29, 31, 35, 37, 57, 63, 64, 68, 69, 75, 76, 77, 99, 102, 111, 113, 116,
117, 118, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 128, 129, 130
al-fiqh 80, 86
al-Haqq 71
Allah, 28
al-Quran 1, 3, 5, 7, 8, 57, 58, 66, 67, 71, 72, 73, 74, 75, 82, 83, 84, 85, 86, 88, 90, 91,
92, 93, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110
al-'Urf 80, 81
al-Urf. 80
al-urf al-shahih 86, 89
Amin Abdullah 4, 5, 74, 98
arabisasi 89
asbab al-nuzul 85, 93

B

- Barbour 11, 12, 13, 14, 15, 16, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 35, 39, 40, 41,
47
bargaining politic 98
Bhinneka Tunggal Ika 127

C

- clash of civilization 62
conflict interest 69, 113
consciousness 6, 42

counter attack 37
cross-cultural 2, 91, 98
cross cultural studies 2
cultural resources 38

D

Daulah Islamiyah 98
DDII 2, 98, 122
decoding 48
deduktif 16, 18, 19

E

Emotional Intelligence 46
encoding 48
epiphenomena 44
evolutionary theory 41

F

fatwa 89, 90, 92, 99
fundamentalis 63

G

gender 8, 91, 98, 108
Glory 62, 115
Gold 62, 115
Gospel 62, 115
Ground 47, 56

H

Hadits 84
harmonizing 37
Hizbu al-Tahrir 2, 79, 98
Hukum 14, 15, 25, 79, 80, 81, 82, 92, 94, 96, 121
hukum Boyle 15

I

Ibn Arabi 39, 71
ijtihad 90, 91, 92
Illat 85
imaginasi kreatif 16, 19, 20, 22, 27
induktif 16, 18, 19, 26

Intelligence Quotient 45, 46
Interpretant 56
interreligious 98, 99
isim marifat 13
isim nakirah 13
Islam v, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 19, 28, 35, 57, 58, 59, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71,
72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91,
92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 104, 108, 109, 110, 112, 113, 114, 115,
116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 128, 129
Islamic Law 79, 80, 84, 89, 94, 95
Islamic Studies 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8
Islamisasi 69
istinbat al-hukmi 86

J

jaring laba-laba 4, 5, 6, 7, 8, 74

K

kategoris 54
kecerdasan 2, 4, 5, 66, 76, 89, 91, 92, 94
khatam al-Anbiya 72
khawarij 104
Kristen 47, 62, 63, 64, 65, 69, 71, 73, 75, 77, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120,
121, 122, 123, 124, 126, 128, 129
Kristenisasi 69, 71
KWI 122

L

local wisdom 81, 89, 93
logika 4, 5, 8, 11, 17, 19, 54, 58, 59, 80, 81, 82, 90, 102, 103
LPKUB 124

M

mafasadatan li al-alamina 89
Magnum Opus 105
Majelis Mujahidin Indonesia 2, 79, 97, 98, 99
Messiah 38
Metode ilmiah 10
Metodologi 9, 10
moral values 90
Muhammad SAW 5, 67, 72, 73, 75, 80, 85, 90, 100, 104

MUI 122

multiculturalism 3, 8, 91, 98, 99

N

nalar apologisme 68, 76

nash 3, 87, 88, 89, 94, 97

negosiasi 91

O

otoritarianisme 88, 89, 99, 100, 101, 102, 106, 108, 110

P

Panitia Sembilan 117

pansemiotika 52, 53

Passing Over 2, 9, 77

personal wisdom 66

Pierce 49, 50

pluralisme) 63, 65

Pluralisme 62, 63, 64, 66, 68, 69, 70, 77, 130

pranata sosial 42

Precise Observation 12

Pro bono publico 82

Process dehumanization 44

R

rahmatan li al-amin 2, 88, 89, 90, 92, 94

Relasi Kosmik 38, 39, 40

religion is pure illusion 44

Religious Agnosticism 41

religious tradition 37

religious worldview 37, 46

representamen 52, 55

RUU KUB 74, 125, 126, 127, 130

S

sains 11, 12, 14, 16, 18, 19, 20, 22, 24, 26, 28, 30, 31, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44,
45, 46, 51, 98

SARA 30, 121, 125, 126, 127

savior 38, 43

Scientific Empiricism 41

scientific knowledge 38

scientific worldview 37, 46
selecting 37
semeon 48
semiotika 48, 49, 50, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59
sign 52, 55, 59
spiritual experiences 39
Spiritual Intelligence 45, 46
syariah 79, 84, 89, 96, 97, 98, 105, 107, 108, 115

T

taqlid buta 1
tasyri al-hukmi 85
tasyri al-Islam 84
tasyri al-Islam 90
teoantroposentris integralistik 4
teokratis 86
teori pengenalan 17
teoritis 6, 7, 12, 14, 18, 23, 25, 26, 81
teralinasi 43
theory-laden 13
the subconscious-mind 20
the Ultimate Understanding 28
the will to meaning 45
the will to power 45
Tuhan 2, 4, 7, 27, 28, 30, 34, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 46, 57, 58, 66, 67, 71, 72, 73, 88,
89, 94, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 111, 124

U

Ulil Albab 66
umat Islam 1, 2, 5, 8, 58, 59, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 79, 80, 85, 86, 88, 89,
90, 91, 93, 94, 96, 97, 105, 109, 110, 114, 115, 116, 118, 120, 121, 123, 124,
126
Uniformitas 18
ushul al-Fiqh 86
UU Sisdiknas 123

W

wahyu Allah 4, 85
WMAUB 124
Wujud 71, 77

