

Analisa

Jurnal Pengkajian Masalah Sosial Keagamaan

Volume 19, No. 01, Januari - Juni 2012

FENOMENA PERKAWINAN DI BAWAH UMUR
(Studi Kasus pada Masyarakat Cempaka Banjarbaru Kalsel)

DOMINASI TRADISI DALAM PERKAWINAN DI BAWAH UMUR

MENUMBUHKAN POTENSI BERAGAMA
KAUM TAREKAT QADIRIYAH WA NAQSYABANDIYAH DAWE KUDUS

PENGALAMAN MISTIK PENGIKUT TAREKAT
QADIRIYAH WA NAQSYABANDIYAH DAWE KUDUS

MERETAS SASTRA SUFISTIK KALIMANTAN BARAT
PRAMODERN DAN MODERN

DERADIKALISASI PEMAKNAN KONSEP NEGARA DAN JIHAD
DALAM TAFSIR AL-AZHAR

MENYOAL OTENTISITAS DAN EPISTEMOLOGI TAFSIR AL-JILANI

RELEVANSI KONSEP FAJAR DAN SENJA
DALAM KITAB AL-QANUN AL-MAS'UDI KARYA ALBIRUNI
BAGI PENETAPAN WAKTU SALAT ISYA' DAN SUBUH

STANDARDISASI PENGUASAAN KITAB KUNING
DI PONDOK PESANTREN NURUL HAKIM NUSA TENGGARA BARAT

PELAKSANAAN PENDIDIKAN AGAMA PADA SDLB ASUHAN KASIH
DI KOTA KUPANG PROPINSI NUSA TENGGARA TIMUR

Balai Penelitian dan Pengembangan Agama
Semarang

Jurnal <i>Analisa</i>	Volume 19	NO. 01	Hlm. 1-135	Semarang Januari - Juni 2012	ISSN 1410 - 4350
--------------------------	--------------	-----------	---------------	---------------------------------	---------------------

ISSN : 1410 - 4350

Analisa

Jurnal Pengkajian Masalah Sosial Keagamaan

Volume 19 Nomor 01 Januari - Juni 2012

Jurnal ANALISA diterbitkan oleh Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Semarang dengan tujuan untuk mewadahi, menyebarluaskan dan pertukaran pemikiran tentang wacana ilmiah bidang keagamaan. Naskah yang dimuat dalam jurnal berasal dari hasil penelitian maupun kajian kritis para peneliti atau akademisi yang berkaitan dengan permasalahan Kehidupan Keagamaan, Pendidikan Agama dan Keagamaan, dan Lektur dan Khazanah Keagamaan. Jurnal ANALISA terbit pertama kali pada bulan Maret tahun 1996 dengan frekuensi dua kali dalam setahun.

PENANGGUNG JAWAB

Dr. H. Arifuddin Ismail, M.Pd.

MITRA BESTARI

Prof. Dr. H. Mudjahirin Thohir, M.A. (Antropologi Agama/ UNDIP)

Prof. Dr. H. Ibnu Hadjar, M.Ed. (Pendidikan Keagamaan/ IAIN Walisongo)

Prof. Dr. H. Muslich Shabir, M.A. (Lektur dan Khazanah Keagamaan/ IAIN Walisongo)

Prof. Dr. Djamaluddin Darwis, M.A. (Bahasa/ Unimus)

PEMIMPIN REDAKSI

Drs. H. Sulaiman, M.Ag. (Kehidupan Keagamaan)

REDAKTUR PELAKSANA

Moh. Hasim, S.Sos.I, M.Pd. (Naskah Kontemporer)

ANGGOTA REDAKSI

Drs. Mulyani Mudis Taruna, M.Pd. (Pendidikan Keagamaan)

Zakiah, M.A. (Lektur dan Khazanah Keagamaan)

Samidi, S.Ag., M.S.I. (Lektur dan Khazanah Keagamaan)

Siti Muawanah, S.Pd.I., M.A. (Kehidupan Keagamaan)

ADMINISTRASI

Mustolehudin, S.Ag., S.IPI. (Dokumentasi dan Arsip)

Moch. Lukluil Maknun, S.S. (Distribusi)

Umi Muzayanah, S.Si. (Bendahara Redaksi)

Nur Laili Noviani, S.Psi. (Administrasi Umum)

LAYOUTER

Musafak, S.Pd.

Muhammad Purbaya, S.Kom.

Riza Ahmad

ALAMAT REDAKSI

Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Semarang
Jl. Untung Suropati Kav. 70 Bambankerep, Ngaliyan, Semarang
Telp. (024) 7601327. Fax (024) 7611386
email: analisa_jurnal@yahoo.co.id

PENGANTAR REDAKSI

Assalamu 'alaikum Wr. Wb.

Alhamdulillah, Redaksi *Jurnal Analisa* masih diberikan kesempatan untuk kembali menerbitkan informasi hasil penelitian dan pemikiran bidang sosial keagamaan. Di tengah upaya untuk terus mengejar akreditasi, redaksi pada terbitan kali ini menampilkan tata *lay out* yang jauh berubah untuk memenuhi standar yang telah ditetapkan oleh LIPI. Di tengah keterbatasan pemahaman banyaknya aturan jurnal, *Jurnal Analisa* terus berupaya untuk memberikan yang terbaik bagi pembaca. Tampilan baru *Jurnal Analisa* adalah untuk menyesuaikan dengan ketentuan yang dianjurkan oleh LIPI dan pedoman *lay out* yang dikeluarkan oleh PDII sesuai dengan ISO 8-1977.

Terbitan ini adalah Volume 19 Nomor 01, Januari-Juni 2012 dengan memuat sebanyak 10 artikel yang diawali oleh artikel bidang Kehidupan Keagamaan, Lektur dan Khazanah Keagamaan dan Pendidikan Keagamaan. Tema yang ditampilkan pertama terkait dengan fenomena perkawinan di bawah umur yang masih terjadi di wilayah Indonesia. Artikel terkait dengan perkawinan di bawah umur adalah hasil penelitian Joko Tri Haryanto dan Sulaiman dengan lokasi yang berbeda. Penelitian keduanya memberikan informasi praktik perkawinan di bawah umur yang dinilai merugikan hak-hak anak. Praktik ini terjadi disebabkan oleh keterpaksaan ekonomi, budaya, dan pemahaman agama yang cenderung tekstual.

Tradisi kehidupan keagamaan lain diusung oleh Danusiri dan Atika Ulfa Adlina dengan objek Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Desa Piji Kecamatan Dawe Kabupaten Kudus. Sekilas nampak sama tetapi fokus yang dikaji oleh Danusiri lebih menekankan pada upaya untuk menumbuhkan potensi beragama melalui tarekat yaitu praktik-praktik zikir. Sementara itu, Atika lebih menekankan pada aspek dampak spiritual dari praktik keagamaan yang dilakukan oleh penganut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah dalam bentuk pengalaman mistik.

Danusiri dalam artikelnya menyebutkan bahwa untuk mencapai tingkat tertinggi dalam tarekat, seorang penganut tarekat perlu melakukan ritual dalam bentuk *bai'at*, zikir, *khataman ratib muraqabah*, *khalwat*, *fida'*, *manaqib*, dan ziarah kubur para wali. Sedangkan Atika melihat hasil dari proses pengamalan ritual yang berbentuk zikir, penganut tarekat akan mengalami pengalaman mistik seperti tenang, *mahabbah* (cinta), rindu, *rida*, gairah, *al-uns* (intim), *al-khauf*, dan *raja'*.

Masuk dalam artikel-artikel selanjutnya, dunia sufistik masih menjadi rangkaian yang menguatkan pemahaman realitas keagamaan. Melalui artikel bidang Lektur dan Khazanah Keagamaan, Khairul Fuad memberikan penjelasan perkembangan sastra sufistik Kalimantan Barat. Penelitian Fuad menjelaskan bahwa perkembangan sastra di Kalimantan Barat diwarnai pula oleh geliat sastra sufistik yang dikembangkan oleh para sastrawannya, baik di era sastra pramodern maupun modern. Mistik Islam dan sastra memiliki hubungan mutualisme untuk membangun wacananya sendiri.

Kajian bidang Lektur dan Khazanah Keagamaan dilanjutkan oleh Sidik dengan tema Derasikalisasi Makna Konsep Negara dan Jihad melalui kajian *Tafsir al-Azhar* karya Hamka. Sidiq mengkaji naskah secara hermeneutik, dengan sebuah kesimpulan yaitu akibat dari pemaknaan literal, muncul kesenjangan antara konsep negara dan jihad yang dipersepsikan, dengan realitas perkembangan bangsa yang mengusung semangat *nation-state* (kebangsaan), pluralitas, dan kesantunan. Kesenjangan pemaknaan

seperti itu dipengaruhi oleh faktor-faktor psikososial dan perasaan tersisih atau tertindas, memicu lahirnya berbagai tindakan radikal atas nama agama.

Artikel selanjutnya yaitu penelitian yang Menyoal Otentisitas dan Epistemologi *Tafsir al-Jilani* oleh Irwan Masduqi. Dalam penelitian ini, penulis secara kritis menganalisis biografi Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani yang mengandung mitos-mitos sakral. Mitos sakral tentang 'Abd al-Qadir al-Jilani dianalisis dengan antropologi aplikatif untuk membedakan antara mitos yang memiliki nilai positif dan negatif bagi masyarakat muslim. Kekuatan penafsiran ini juga menjadi perhatian oleh Irwan Masduqi melalui karya otentisitas *Tafsir al-Jilani* dan epistemologi. Tafsir al-Jilani yang berisi doktrin ajaran Tarekat Qadiriyyah telah diterima secara luas oleh kelompok muslim tradisional di dunia Islam, sehingga kajian *Tafsir al-Jilani* sangat bermanfaat dalam membentuk karakter bagi pengikut Tarekat Qadiriyyah.

Wacana lain yang diusung dalam bidang Lektur yaitu Relevansi Konsep Fajar dan Senja dalam kitab *Al-Qanun al-Mas'udi* bagi Penetapan Waktu Salat Isya' dan Subuh, oleh Nugroho Eko Atmanto. Konsep tersebut, menurut Atmanto, memiliki kesesuaian dengan ilmu pengetahuan modern, dan hadis Nabi Saw dan telah digunakan oleh beberapa organisasi keagamaan di beberapa negara untuk menetapkan waktu shalat isya, dan subuh, termasuk Indonesia.

Artikel bidang Pendidikan Keagamaan membahas mengenai Standardisasi Penguasaan Kitab Kuning dengan mengambil lokus penelitian di Pondok Pesantren Nurul Hakim Nusa Tenggara Barat. Mulyani Mudis Taruna, sang penulis, menemukan bahwa jargon *al-mukhafadlat 'ala al-qadim ash-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah* membuka peluang terhadap fenomena-fenomena kekinian menjadi inspirasi pondok pesantren mengikuti perkembangan zaman yang semakin kompleks dan memiliki tantangan global.

Artikel terakhir yang menutup penyajian jurnal ini yaitu terkait Pendidikan Agama Pada SDLB Asuhan Kasih di Kota Kupang Nusa Tenggara Timur yang di tulis oleh Ali Khudrin. Dalam tulisannya, Khudrin menemukan bahwa pembelajaran agama di SDLB Asuhan Kasih di Kota Kupang memiliki hambatan, terutama faktor guru agama yang berkualifikasi bukan sebagai guru agama.

Demikian sajian redaksi pada edisi ini, semoga dapat memberikan manfaat pada semua pembaca.

Wassalamu 'alaikum Wr. Wb.

DAFTAR ISI

ISSN : 1410 - 4350

Analisa

Jurnal Pengkajian Masalah Sosial Keagamaan

Volume 19 Nomor 01 Januari - Juni 2012

Halaman 1-135

**FENOMENA PERKAWINAN DI BAWAH UMUR
(Studi Kasus pada Masyarakat Cempaka Banjarbaru Kalimantan Selatan)**

Joko Tri Haryanto :: 1-14

DOMINASI TRADISI DALAM PERKAWINAN DI BAWAH UMUR

Sulaiman :: 15-26

**MENUMBUHKAN POTENSI BERAGAMA KAUM TAREKAT
QADIRIYAH WA NAQSYABANDIYAH DAWE KUDUS**

Danusiri :: 27-36

**PENGALAMAN MISTIK PENGIKUT TAREKAT QADIRIYAH WA
NAQSYABANDIYAH DAWE KUDUS**

Atika Ulfia Adlina :: 37-54

**MERETAS SASTRA SUFISTIK KALIMANTAN BARAT PRAMODERN
DAN MODERN**

Khairul Fuad :: 55-67

**DERADIKALISASI PEMAKNAAN KONSEP NEGARA DAN JIHAD
DALAM TAFSIR AL-AZHAR**

Sidik :: 69-82

MENYOAL OTENTISITAS DAN EPISTEMOLOGI TAFSIR AL-JILANI

Irwan Masduqi :: 83-94

**RELEVANSI KONSEP FAJAR DAN SENJA DALAM KITAB AL-
QANUN AL-MAS'UDI BAGI PENETAPAN WAKTU SALAT ISYA'
DAN SUBUH**

Nugroho Eko Atmanto :: 95-105

**STANDARDISASI PENGUASAAN KITAB KUNING DI PONDOK
PESANTREN NURUL HAKIM NUSA TENGGARA BARAT**

Mulyani Mudis Taruna :: 107-119

**PELAKSANAAN PENDIDIKAN AGAMA PADA SDLB ASUHAN
KASIH KOTA KUPANG NUSA TENGGARA TIMUR**

Ali Khudrin :: 121-130

Lembar Abstrak :: 131-135

FENOMENA PERKAWINAN DI BAWAH UMUR (Studi Kasus pada Masyarakat Cempaka Banjarbaru Kalimantan Selatan)

The Under Age Marriage Phenomenon (Case Research in People of Cempaka Banjarbaru South Kalimantan)

JOKO TRI HARYANTO

JOKO TRI HARYANTO

Balai Penelitian dan Pengembangan
Agama Semarang
Jl. Untung Suropati Kav. 70
Bambankerep, Ngaliyan, Semarang
Telp. 024-7601327 Fax. 024-
7611386
e-mail: jejakagama@yahoo.co.id
Naskah diterima: 28 Februari 2012
Naskah direvisi: 30 April-4 Mei 2012
Naskah disetujui: 11 Mei 2012

ABSTRAK

Perkawinan menjadi tonggak bagi manusia untuk membangun kehidupan keluarga sebagai suami-istri. Untuk membangun keluarga yang diidealkan, maka UU Nomor 1 Tahun 1974 mengatur batasan usia minimal calon suami 19 tahun dan calon istri 16 tahun. Namun dalam praktiknya masih banyak masyarakat yang melaksanakan perkawinan di bawah batasan usia tersebut. Penelitian ini dilakukan dengan pendekatan kualitatif untuk mengungkapkan fenomena perkawinan di bawah umur pada masyarakat Cempaka Kabupaten Banjarbaru Kalimantan Selatan. Permasalahan dalam perkawinan di bawah umur ini antara lain: apakah faktor pendorong, motif dan terjadinya perkawinan di bawah umur, serta pandangan masyarakat terhadap perkawinan di bawah umur ini. Faktor yang mendorong di antaranya adalah pemahaman keagamaan yang deterministik, kekayaan alam yang memanjakan, rendahnya kesadaran pendidikan, toleransi terhadap penyimpangan aturan, perkembangan teknologi media pergaulan, dan pola kekeluargaan masyarakat Cempaka. Motif yang mendorong orang tua menikahkan anaknya di bawah umur antara lain menjaga agar anak tidak terjerumus pergaulan yang menyimpang dari agama, menutupi aib apabila sudah terlanjur terjadi hamil pranikah, dan motif ekonomi untuk membantu meringankan beban keluarga.

Kata kunci: Tradisi Perkawinan, Usia Perkawinan, Masyarakat Cempaka, Motif.

ABSTRACT

Marriage became a milestone for man to build a family life as husband and wife. To construct an idealized family, the Law number 1 in 1974 set a minimum age limit 19 years for becoming husband and 16 years for becoming wife. But in practice there are many people who get married under the age limit. This qualitative study revealed the phenomenon of underage married in Cempaka community Banjarbaru District of South Kalimantan. Some factors that drive them to get married are determinist on religious understanding, the abundance of the natural wealth, lack of awareness of education, tolerance of deviation rules, development of social media technology, and the familiarity of the pattern of Cempaka. Motives that drive parents to marry their children off under the age of, among others, is to maintain that children do deviate their association from religious teaching, to hide their shame if their daughter was already pregnant before marriage, and economic motives to help to enlighten the burden on families.

Keywords: Traditional Marriage, Age Marriage, Cempaka Society, Motive.

PENDAHULUAN

Salah satu tonggak kehidupan yang sangat berpengaruh terhadap hidup seseorang adalah perkawinan, di mana seseorang telah dipandang dewasa untuk membangun komitmen bersama pasangannya guna melaksanakan tanggungjawab membentuk suatu keluarga. Duvall & Miller dalam Sarwono dan Meinarno (2009: 72) menjelaskan bahwa pernikahan adalah hubungan pria dan wanita yang diakui secara sosial yang ditujukan untuk melegalkan hubungan seksual, melegitimasi membesarkan anak, dan membangun pembagian peran diantara sesama pasangan. Undang-undang (UU) Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, menyebutkan bahwa perkawinan adalah ikatan lahir batin antara seorang pria dengan seorang wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa.

Tujuan perkawinan sebagaimana disebutkan dalam Kompilasi Hukum Islam (1991/1992) pasal 3 adalah untuk mewujudkan kehidupan rumah tangga yang sakinah, mawadah dan rahmah, menuntut kesiapan calon suami dan istri, baik kesiapan fisik dan mental untuk memikul tanggungjawab keluarga. Oleh karena itu, pemerintah mengatur agar pada saat memasuki masa perkawinan, seorang suami dan istri benar-benar telah siap lahir dan batin, yakni dengan membatasi usia minimal calon suami dan istri. Syarat usia minimal yang ditetapkan oleh UU Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, dalam pasal 7 adalah sekurang-kurangnya 19 tahun untuk calon pengantin laki-laki dan 16 tahun untuk pengantin perempuan. Sehingga bagi calon suami atau istri yang belum memenuhi syarat usia tersebut, maka wajib banya untuk mendapatkan dispensasi dari Pengadilan Agama (PA). Perkawinan yang dilakukan di bawah umur menjadi rentan berdampak pada masalah psikis, mental, dan kesehatan terutama ibu dan anak. Perkawinan yang sukses sulit diwujudkan bagi mereka yang masih mentah secara fisik maupun secara psikologis, karena pada usia tersebut mudah emosional. Perkawinan

semacam ini cenderung tidak harmonis (Departemen Agama RI, 2002: 151).

Namun demikian, di masyarakat masih terdapat praktik perkawinan di bawah umur, yakni pernikahan antara laki-laki dan perempuan yang sama-sama belum mencapai usia yang ditentukan oleh undang-undang, yakni kurang dari umur 19 tahun bagi laki-laki dan kurang dari 16 tahun bagi perempuan. Berdasarkan laporan Riset Kesehatan Dasar (Riskesdas 2010) Kementerian Kesehatan, bahwa kelompok umur perkawinan pertama menunjukkan bahwa terdapat perkawinan pada usia muda 10-19 tahun (46,7%). Umur Perkawinan Pertama (UPP) sebagian besar (41,9%) menikah pertama kali pada usia 15-19 tahun dan 4,8 persen pada usia 10-14 tahun. Perkawinan usia sangat muda (10-14 tahun) banyak terjadi pada perempuan di daerah perdesaan, pendidikan rendah, status ekonomi termiskin, dan kelompok petani/nelayan/buruh (Badan Litbangkes Kemenkes, 2010: 186, 187). Dengan demikian angka perkawinan dibawah umur menurut standar kementerian kesehatan masih cukup tinggi. Terkait dengan UU Perkawinan, maka dapat dipastikan 4,8% perkawinan tidak sesuai dengan UU Perkawinan yang mensyaratkan minimal usia 16 tahun untuk perempuan dan 19 tahun untuk laki-laki.

Praktik perkawinan di bawah umur ini bisa terjadi karena sudah menjadi tradisi di suatu masyarakat tertentu. Perkawinan dibawah umur di berbagai daerah karena telah membudaya dalam kehidupan masyarakat. Di antara pendorong praktik ini adalah pemahaman bahwa seorang anak apabila telah akil baligh, yang ditandai dengan "mimpi basah" pada laki-laki dan menstruasi pada perempuan (Zulkifli, 1986: 88), maka sudah dianggap dewasa dan terutama perempuan telah layak untuk dinikahkan. Hal ini semakin diperkuat dengan pemahaman yang tekstualis terhadap hadits yang meriwayatkan pernikahan Nabi Muhammad Saw dengan Aisyah yang saat itu menurut teksnya berusia sembilan tahun. Meskipun hadits tentang usia Aisyah pada saat dinikahi Nabi Muhammad ini dikritik tidak ses-

uai dengan fakta sejarah (Antonio, 2008), tetapi hadits ini telah terlanjur populer di masyarakat sehingga mendorong terjadinya perkawinan di bawah umur.

Laporan Riset Kesehatan Dasar 2010 menunjukkan angka perkawinan di bawah umur yang tertinggi adalah Kalimantan Selatan. Berdasarkan laporan Kementerian Kesehatan, provinsi dengan persentase perkawinan usia sangat muda (10-14 tahun) yang paling tinggi adalah Kalimantan Selatan (9%), Jawa Barat (7,5%), Kalimantan Timur dan Kalimantan Tengah masing-masing 7 persen. Tingginya angka perkawinan di bawah umur di Provinsi Kalimantan Selatan secara nasional, sesungguhnya merupakan fenomena gunung es di masyarakat. Praktik yang terjadi di masyarakat dapat lebih tinggi dibandingkan data formal yang ada, mengingat tidak semua peristiwa dilaporkan dan dicatatkan secara formal karena adanya praktik-praktik perkawinan siri di masyarakat.

Berdasarkan informasi dari Kementerian Agama Kalimantan Selatan, kasus perkawinan di bawah umur secara *de facto* berada di Kota Banjarbaru, khususnya di Kecamatan Cempaka (Wawancara dengan Zaenal Abidin, Kasi Kepenghuluan Kanwil Kemenag Kalsel, Maret 2011). Dikatakan *de facto*, karena secara formal angka perkawinan di bawah umur, yakni yang meminta dispensasi nikah di Pengadilan Agama hanya sedikit. Namun pada kenyataannya banyak terjadi perkawinan di bawah umur cukup banyak meskipun tidak terdata, yakni perkawinan yang dilakukan secara siri, maupun adanya upaya memanipulasi usia calon pengantin. Penelitian ini bermaksud untuk mengungkapkan faktor pendorong dan motif perkawinan di bawah umur pada masyarakat di Kecamatan Cempaka.

Rumusan Masalah

UU Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan telah mensyaratkan batasan usia calon pengantin adalah sekurang-kurangnya 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan. Aturan ini didasarkan pada asumsi bahwa perkawinan akan dapat membentuk keluarga yang ideal,

sakinah, mawadah, wa rahmah apabila telah ada kesiapan kondisi fisik dan psikis dari calon pengantin. Namun implementasinya, perkawinan sangat terkait erat dengan persoalan sosial, budaya dan ekonomi di masyarakat, sehingga dalam kenyataannya di masyarakat masih banyak terjadi perkawinan di bawah umur. Berangkat dari hal tersebut maka penelitian ini difokuskan pada beberapa hal, yakni faktor-faktor penyebab dan motif perkawinan di bawah umur, dampak pernikahan di bawah umur dalam kehidupan keluarga, dan pandangan masyarakat terhadap perkawinan di bawah umur di Kecamatan Cempaka Kota Banjarbaru Kalimantan Selatan.

Tujuan dan Kegunaan

Penelitian ditujukan untuk mengetahui faktor-faktor penyebab dan motif perkawinan, dampak pernikahan di bawah umur dalam kehidupan keluarga, dan pandangan masyarakat terhadap perkawinan di bawah umur di Kecamatan Cempaka Kota Banjarbaru Kalimantan Selatan. Dengan tujuan tersebut, maka penelitian ini diharapkan memberikan manfaat secara teoritis maupun praktis. Secara teoritis, penelitian ini dapat melengkapi literatur dan kajian tentang praktik-praktik perkawinan di bawah umur dalam masyarakat. Secara praktis, penelitian ini dapat memberikan masukan bagi pengambilan kebijakan pemerintah, terutama bagi pimpinan Kementerian Agama, terutama Direktorat Jenderal Bimas Islam dalam rangka penanganan perkawinan di bawah umur yang terjadi di masyarakat. Dengan hasil penelitian ini juga diharapkan pelayanan, pembinaan, dan penyuluhan perkawinan dan keluarga *sakinah* dapat ditingkatkan lagi.

METODE PENELITIAN

Penelitian tentang pernikahan di bawah umur ini merupakan penelitian kebijakan, yakni penelitian empirik yang dilakukan untuk memverifikasi proposisi-proposisi mengenai beberapa aspek hubungan antara alat-tujuan dalam pembuatan atau pelaksanaan kebijakan (Mayer and Greenwood, 1984: 66). Dalam hal ini implementasi kebijakan yang tertuang dalam UU Nomor 1 Tahun

1974 Tentang Perkawinan, khususnya fenomena perkawinan di bawah umur pada masyarakat Cempaka Kota Banjarbaru Kalsel. Paradigma dalam penelitian ini adalah positivisme dengan pendekatan fungsionalisme-struktural, di mana masyarakat harus dianalisis sebagai satu kesatuan yang utuh di mana bagian-perbagiannya saling berinteraksi dan berhubungan secara timbal balik (Zamroni, 1992: 25). Dengan demikian fenomena perkawinan di bawah umur di Kecamatan Cempaka tidak bisa dilepaskan dengan pandangan sosial dan tradisi masyarakatnya.

Penelitian ini dilakukan pada bulan Maret 2011 di Kecamatan Cempaka Kota Banjarbaru Kalimantan Selatan. Lokasi ini dipilih berdasarkan informasi Kementerian Agama Kota Banjarbaru memiliki tradisi menikah pada usia muda atau pernikahan di bawah umur. Pengumpulan data dilakukan dengan metode wawancara yang didukung observasi dan dokumentasi. Wawancara dilakukan terhadap pihak-pihak yang representasi (*representative informant*), yakni pasangan pelaku kawin di bawah umur, orang tua pelaku, tokoh agama, tokoh masyarakat, dan aparaturnya Kantor Urusan Agama (KUA), kelurahan, kecamatan serta Pengadilan Agama (PA). Observasi digunakan untuk melihat kehidupan masyarakat Cempaka terutama keluarga kawin di bawah umur. Adapun dokumentasi digunakan untuk mengkaji data-data dokumentasi baik dari KUA, PA, maupun kelurahan dan kecamatan. Data-data yang diperoleh kemudian dipaparkan dan dianalisis dengan teknik deskriptif, yang merupakan suatu alur kegiatan yang meliputi: reduksi data, penyajian data, dan menarik kesimpulan (Moleong, 1998: 190). Analisis ini dilakukan dengan pendekatan dan paradigma penelitian evaluatif sebagaimana diungkapkan di atas.

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Sosial Keagamaan Masyarakat Cempaka

Kecamatan Cempaka termasuk dalam wilayah Kota Banjarbaru Provinsi Kalimantan Selatan. Kecamatan Cempaka terdiri dari empat kelurahan, yaitu Kelurahan Cempaka, Kelurahan Sungai Tiung, Kelurahan Bangkal, dan Kelurahan

Palam. Jumlah penduduk di Kecamatan Cempaka adalah 34.106 jiwa, yang terdiri dari 18.136 laki-laki dan 15.970 perempuan, atau 16,78% dari keseluruhan jumlah penduduk Kota Banjarbaru. Adapun jumlah rumah tangga atau kepala keluarga (KK) di Kecamatan Cempaka adalah 8.836 KK, atau 16,57% dari seluruh jumlah KK di Kota Banjarbaru. Masyarakat di Kecamatan Cempaka sebagian besar adalah Suku Banjar, atau mereka sendiri menyebut sebagai “urang banua” atau orang asli. Sebagian lainnya berasal dari Madura, Jawa, Dayak, Batak, dan etnis lainnya, yang sebagian besarnya berada di Kelurahan Palam (Kecamatan Cempaka, 2010).

Kecamatan Cempaka terkenal sebagai penghasil intan yang pengolahannya di Kota Martapura kabupaten Banjar. Hampir di semua kelurahan di Kecamatan Cempaka terdapat pendulangan intan yang dilakukan oleh penduduk. Namun tempat pendulangan yang terkenal adalah di Kelurahan Cempaka dan Kelurahan Sungai Tiung. Bahkan dari kecamatan ini pula ditemukan Intan Trisaksi yang terkenal itu, yakni di Pumpung Kelurahan Sungai Tiung.

Kekayaan alam inilah yang di antaranya membentuk pandangan hidup masyarakat Cempaka. Setiap orang asalkan bersedia turun ke pendulangan pasti akan mendapatkan rezekinya sendiri-sendiri. Harga intan yang diperoleh bervariasi antara jutaan sampai milyaran rupiah. Itu sebabnya para pendulang ini senantiasa memiliki harapan untuk mendapatkan penghasilan yang besar. Istilahnya, pagi miskin sore kaya raya karena mendapatkan intan. Namun pada waktu-waktu ini lebih sulit mendapatkan intan dari pada sepuluh tahunan yang lalu, sehingga seringkali berminggu-minggu, berbulan-bulan, bahkan ada yang satu atau dua tahun baru mendapatkan intan. Sementara menunggu harapan itu terwujud, mereka masih mendapatkan hasil lain dari pendulangan yang bisa dipakai untuk menyambung hidup, seperti batu-batu hias, pasir, bahkan kalau beruntung dapat memperoleh serbuk-serbuk emas, meskipun hasilnya pas-pasan untuk keperluan sehari-hari ekonomi keluarga mereka.

Kegiatan pencaharian selain mendulang yang dilakukan oleh masyarakat Cempaka adalah usaha di bidang perdagangan, pertanian, karet, dan sebagainya. Kegiatan ini lebih banyak dilakukan oleh masyarakat kelurahan Bangkal dan Palam yang belum banyak dipakai untuk pendulangan. Lahan di Kelurahan Cempaka dan Sungai Tiung telah banyak yang rusak akibat pendulangan, sehingga warga dua kelurahan yang mengusahakan ladang, kebun atau sawah biasanya di kelurahan mereka, dan juga berusaha di bidang perdagangan.

Sumber alam yang sedemikian menjanjikan inilah di antara yang menjadi faktor penghambat bagi pengembangan pendidikan formal. Banyak masyarakat Cempaka yang tidak bersekolah atau putus sekolah karena memilih untuk terjun ke pendulangan. Menurut data Kecamatan Cempaka, terdapat 2.113 orang (6,2%) yang buta huruf, terdapat 827 orang yang usia 7-45 tahun tidak pernah sekolah, dan 7.747 orang (22,7%) yang pernah SD tetapi tidak tamat (Kecamatan Cempaka, 2010).

Masyarakat Cempaka yang sebagian besar suku Banjar merupakan mayoritas muslim dan memiliki tradisi keislaman yang sangat kuat. Umat Islam mencapai 332.347 jiwa (99,35%), adapun sisanya adalah umat Kristen, Katolik, dan Hindu (Dinas Pencapil Kota Banjarbaru, 2010). Untuk pendidikan masyarakat Cempaka lebih banyak mendasarkan pada pendidikan keagamaan dibandingkan pendidikan formal di sekolah. Umumnya masyarakat Cempaka belajar mengaji pada ulama atau guru-guru agama yang membuka majelis taklim atau pengajian di rumah atau masjid dan langgar. Selain itu masyarakat juga memilih untuk belajar agama di pesantren. Pesantren yang terkenal banyak diikuti oleh masyarakat Cempaka, dan juga warga Banjar pada umumnya adalah pesantren Darussalam di Kota Martapura.

Tradisi Perkawinan di Kecamatan Cempaka

Peristiwa perkawinan yang dicatatkan oleh KUA di Banjarbaru dari tahun 2006-2010 sebagai berikut:

Tabel: Jumlah peristiwa nikah di Kota Banjarbaru tahun 2006-2010

No	KUA Kecamatan	Tahun 2006	Tahun 2007	Tahun 2008	Tahun 2009	Tahun 2010
1	Banjarbaru Utara	575	623	721	611	357
2	Banjarbaru Selatan					305
3	Landasan Ulin	477	516	581	548	374
4	Liang Anggang					226
5	Cempaka	247	262	350	294	281
	Jumlah	1299	1401	1652	1453	1543

Sumber: Seksi Urais dan Haji Kankemenag Kota Banjarbaru, 2010

Tabel: Usia pengantin di Kecamatan Cempaka tahun 2010

Jenis Kelamin	Bawah Umur	16-20 th	21-25 th	26-30	31 th ke atas
Laki-laki	0	34	122	67	49
Perempuan	0	142	80	25	34

Sumber: Seksi Urais dan Haji Kankemenag Kota Banjarbaru, 2010

Dari data tersebut menunjukkan bahwa laki-laki umumnya menikah pada usia antara 21-25 tahun, dan bagi perempuan antara umur 16-20 tahun. Sedangkan perkawinan di bawah umur sebagaimana disyaratkan oleh UU Perkawinan, yakni tidak terdapat kasus perkawinan di bawah umur 19 tahun untuk laki-laki dan 16 tahun untuk perempuan, Namun, dalam kenyataannya di Kecamatan Cempaka terdapat juga perkawinan di bawah umur yang dilakukan oleh masyarakat, tanpa melalui PA.

Masyarakat Cempaka melaksanakan acara perkawinan di rumah pengantin dengan dipimpin oleh Kepala KUA atau Penghulu Fungsional. Tapi lebih banyak yang mengadakan perkawinan perkawinan di rumah calon pengantin dilaksanakan oleh penghulu desa atau Petugas Pembantu Pencatat Nikah (P3N). Adapun penghulu desa atau P3N yang ada di Kecamatan Cempaka untuk membantu KUA adalah: H.M. Zubaidi di Kelurahan Cempaka, H.M. Zarkasyi di Kelurahan Sungai Tiung, M. Syarkani di Kelurahan Bangkal,

dan Syamsi Bahrani di Kelurahan Palam.

Pelaksanaan perkawinan umumnya dilakukan dalam beberapa tahap acara, antara lain: *lamaran*, *beantaran*, *akad nikah*, dan *pelaminan* atau resepsi perkawinan. Prosesi lamaran dilakukan oleh keluarga calon pengantin laki-laki kepada keluarga pengantin perempuan untuk melamar calon pengantin perempuan. Prosesi berikutnya adalah *beantaran*, yaitu menyerahkan *hantaran* dan mahar yang telah disepakati antarkeluarga dalam acara lamaran. Dalam kesempatan *beantaran* ini, keluarga membicarakan waktu untuk melaksanakan resepsi perkawinan. Seringkali waktu resepsi perkawinan atau pelaminan sudah ditentukan terlebih dahulu daripada akad nikah. Akibatnya persiapan perkawinan sudah dilaksanakan, bahkan undangan sudah dibagikan, tetapi waktu akad nikah belum ditentukan.

Prosesi akad nikah dilaksanakan di rumah mempelai perempuan. Umumnya dengan berbagai acara seperti: pembacaan *maulid*, *ratib*, dan dzikir lainnya baru kemudian dilaksanakan akad nikah yang dipimpin oleh penghulu secara syariat Islam. Baru keesokan harinya, atau beberapa hari yang ditentukan keluarga, diselenggarakan pelaminan atau resepsi perkawinan. Prosesinya juga diawali dengan pembacaan *maulid*, *ratib*, dan *betamat al-Qur'an* atau *khataman al-Qur'an*.

Di masyarakat Cempaka, pada umumnya keluarga baru akan ikut dalam keluarga si istri untuk beberapa lama hingga akhirnya bisa mandiri sendiri, atau dibelikan rumah untuk menjadi hidup mandiri. Hidup bersama keluarga *mentuha* atau mertua ini bisa tiga bulan, setahun, dua tahun, lima tahun, atau bahkan lebih tergantung kesiapan atau kemampuan ekonomi untuk mandiri. Keluarga anak yang baru biasanya masih bergantung pada keluarga orang tua untuk menyediakan kebutuhan hidup dan makan sehari-hari. Namun kalau keluarga anak ini telah mempunyai penghasilan yang lebih, maka mereka akan mandiri dengan menyediakan belanja dan masak sendiri di dapur yang telah dipisahkan dari dapur *mentuha*, dan ini disebut *belain*.

Perkawinan di Bawah Umur Masyarakat Cempaka

Menikah pada usia muda atau *banikahan anem* merupakan hal yang biasa bagi masyarakat Cempaka, terutama perempuannya. Umumnya mereka menikah antara umur 13 tahun sampai 20 tahun. Jarang perempuan di Cempaka yang menikah di atas usia tersebut, bahkan yang lebih sering adalah perkawinan di bawah umur yang ditentukan dalam UU Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Pernikahan. Dalam UU tersebut, batasan usia calon pengantin sekurang-kurangnya 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan. Berdasarkan peraturan ini pula, maka petugas KUA akan menolak pendaftaran nikah pasangan yang keduanya atau salah satunya masih di bawah umur. Perkawinan di bawah umur hanya boleh dilakukan dengan dispensasi dari PA.

Namun di Kecamatan Cempaka, peristiwa perkawinan di bawah umur tidak ada laporan atau data formal secara pasti. Data pernikahan di KUA di Kecamatan Cempaka dan data PA Kota Banjarbaru tentang permohonan dispensasi kawin (DK) bagi calon pengantin yang masih di bawah umur, di Kecamatan Cempaka sejak tahun 2006 hingga Februari 2011 tidak diketemukan data perkawinan di bawah umur. Permohonan dispensasi kawin di Pengadilan Agama Banjarbaru dalam tahun 2006-2011 hanya terdapat 6 kasus, dan tidak satupun dari Kecamatan Cempaka. Namun, tidak adanya data di KUA dan PA tersebut, bukan berarti tidak benar-benar ada pernikahan umur di Kecamatan Cempaka. Hal ini terbukti, peneliti mendapatkan keluarga-keluarga baru yang menikah saat usia masih kurang dari usia yang disyaratkan oleh UU Perkawinan.

Masyarakat Cempaka yang mempraktikkan perkawinan di bawah umur memiliki modus sendiri dalam meniasati aturan tersebut. Perkawinan di bawah umur yang terjadi di Kecamatan Cempaka pada umumnya dilakukan dengan dua pola atau modus, yaitu: pertama, data diri calon pengantin diubah untuk menyesuaikan usia calon pengantin dengan batas minimal usia yang ditetapkan pemerintah. Pada pendaftaran perkawinan di KUA, calon peserta harus mem-

nuhi persyaratan-persyaratan di antaranya adalah surat pengantar nikah dari kelurahan, fotokopi KTP, dan kartu keluarga (KK), yang di dalamnya menunjukkan data diri calon pengantin termasuk usia. Oleh karena masih di bawah umur, maka keluarga calon pengantin meminta pihak kelurahan untuk mengubah tahun kelahiran atau usia calon sehingga sesuai dengan persyaratan. Selisih usia yang diubah bisa antara 1 sampai 5 tahun. Pihak kelurahan bersedia memenuhi permintaan warganya karena beberapa alasan, di antaranya: merasa tidak enak menolak permintaan warga, terpaksa karena warga akan mendemo kalau ditolak, dan ada imbalan untuk mengubah data diri tersebut (Wawancara dengan Sekretaris Kecamatan Cempaka, Staf KUA Cempaka, dan salah seorang Ketua RT di Cempaka, dalam kesempatan berbeda pada bulan Maret 2011).

Kedua, melakukan perkawinan secara siri atau tidak dicatatkan pada petugas pencatat nikah atau KUA. Perkawinan secara siri dilakukan dengan tetap memenuhi syariat Islam tetapi tidak dicatatkan secara resmi pada KUA. Perkawinan siri ini dilakukan baik oleh calon pengantin yang syarat usianya terpenuhi maupun yang masih di bawah umur. Di antara alasan melakukan perkawinan siri di antaranya, karena sudah tidak ada waktu untuk “pengurusan” syarat-syarat perkawinan di KUA, akibat waktu akad nikah yang terlalu dekat dengan acara *pelaminan* yang sudah ditentukan jauh-jauh hari saat *beantaran*. Keluarga umumnya bersikap pragmatis saja, yakni menyelamatkan acara pelaminan yang telah disiapkan. Terlebih jika untuk acara pelaminan tersebut sudah mengundang tamu dan kerabat, maka acara tersebut tidak bisa dibatalkan lagi. Selain itu, perkawinan siri juga dilakukan oleh pelaku poligami untuk perkawinannya yang kedua atau selebihnya (Wawancara dengan KR, orang tua pelaku nikah di bawah umur, dan Staf KUA Kecamatan Cempaka).

Dua pola atau modus tersebut yakni mengubah data diri dan melakukan perkawinan secara *siri* yang dipilih oleh masyarakat Cempaka, dan bukannya mengambil langkah memohon

dispensasi nikah dari pengadilan agama. Pada umumnya masyarakat Cempaka tidak mengetahui proses untuk mengurus dispensasi nikah di PA. Masyarakat Cempaka tidak mau mengurus dispensasi nikah ke PA karena berurusan dengan pengadilan dipandang negatif. Selain itu, masyarakat takut kalau urusan ke pengadilan menjadi berbelit-belit, lama, dan mahal. Keengganan masyarakat mengurus dispensasi nikah di Pengadilan Agama, juga terkait dengan tradisi pernikahan di mana waktu resepsi perkawinan atau acara pelaminan telah ditentukan lebih dahulu dalam acara *beantaran*. Jika sudah ditetapkan waktunya dan undangan telah dibagikan, maka tidak mungkin menunda waktu pelaminannya untuk mengurus dispensasi.

Faktor-faktor Penyebab Perkawinan di Bawah Umur

Pandangan Hidup yang Cenderung Deterministik

Masyarakat Cempaka memandang bahwa segala sesuatu telah ditentukan oleh Tuhan, termasuk dalam hal rezeki. Asalkan orang mau bekerja, pasti akan ada rezeki. Sikap dalam bekerja pun, tidak boleh terlalu mengandalkan kerja itu sendiri, karena rezeki bukan dari kerja itu, tetapi dari Tuhan. Oleh karena orang dituntut untuk tidak bersandar pada pekerjaan ataupun pendidikan, tetapi pada Tuhan. Dari pandangan tersebut, lahir sikap tawakal yang cenderung *over-confident* atau terlalu percaya diri dalam kehidupan. Pandangan ini berimplikasi pula dalam praktik perkawinan. Orang tua menjadi cenderung membiarkan anak untuk memutuskan memilih menikah dibandingkan melanjutkan pendidikan. Orang tua percaya, asalkan anak-anak mereka mau berusaha dan bekerja apapun, maka pasti akan ada jalan rezeki bagi mereka.

Sumber Alam yang Menjanjikan

Wilayah Kecamatan Cempaka memiliki kekayaan alam yang cukup menjanjikan, yakni pendulangan *galuh* atau intan. *Bangkit besar* atau menemukan intan yang besar maupun *pakin* atau intan-intan kecil dapat mengubah hidup seseorang karena hasilnya sangat be-

sar. Masyarakat lebih memilih untuk turun ke pendulangan dibandingkan sekolah, yang dipandang hanya menghabiskan uang dan waktu saja. Para pendulang ini, meskipun tidak pasti menemukan intan, tetapi mereka bisa memanfaatkan hasil lainnya seperti batu hias, pasir, tanah urug, bahkan serbuk emas. Kondisi alam yang sangat memanjakan inilah, maka masyarakat Cempaka tidak memiliki kekhawatiran terhadap masa depan anak-anak mereka meskipun tidak mengenyam pendidikan. Hal ini juga mendorong terjadinya perkawinan di bawah umur. Banyak di antara mereka yang tidak selesai sekolah, karena memilih bekerja di pendulangan bagi yang laki-laki, maupun dikawinkan bagi yang perempuan.

Rendahnya Kesadaran Pentingnya Pendidikan

Perkawinan di bawah umur di Kecamatan Cempaka banyak dilakukan oleh masyarakat yang pada umumnya berpendidikan rendah. Pengaruh dalam keluarga, terutama semangat bagi anak untuk melanjutkan pendidikan juga rendah. Orang tua sama sekali tidak melarang ketika anak-anak mereka memilih untuk bekerja atau menikah di usia belia. Fenomena anak putus sekolah atau tidak melanjutkan pendidikan tidak hanya anak-anak dari keluarga yang miskin saja, tetapi juga di kalangan keluarga mampu atau kaya. Oleh karena kesadaran pendidikan yang kurang, maka anak-anak tidak mendapat motivasi untuk melanjutkan pendidikan. Malah sebaliknya, anak-anak mereka yang sudah tidak mau sekolah diberi modal untuk bekerja sendiri, atau dilibatkan dalam usaha mereka mereka, baik dalam perdagangan, jual-beli intan, maupun di pendulangan. Sementara anak-anak yang bekerja ini merasa telah memiliki penghasilan, maka tidak menjadi masalah untuk menikah muda.

Toleransi terhadap Penyimpangan Aturan

Perkawinan di bawah umur dipicu oleh adanya toleransi terhadap penyimpangan aturan dalam perkawinan, di mana sesuai aturan, pasangan calon pengantin yang sekurang-kurangnya

berusia 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan, disiasati dengan mengubah data diri. Masyarakat memilih untuk mengubah data diri agar perkawinan dapat berlangsung, dari pada harus ke Pengadilan Agama. Pilihan mengubah data diri ini dengan pertimbangan bahwa cara ini lebih mudah dilakukan karena dari aparat kelurahan dari tingkat RT sampai kelurahan bahkan kecamatan dapat diminta untuk membantu mengubah data diri calon pengantin sehingga sesuai persyaratan dari KUA. Kurangnya kesadaran terhadap aturan dan administrasi kependudukan, dan toleransi dari aparat kelurahan dan KUA terhadap penyimpangan aturan tersebut telah dimanfaatkan oleh masyarakat untuk mengelabui persyaratan minimal usia calon pengantin dalam pelaksanaan pencatatan perkawinan. Toleransi ini dilakukan oleh petugas baik di kelurahan maupun di KUA karena adanya tekanan dari masyarakat untuk mengikuti kehendak mereka.

Perkembangan Media Teknologi terhadap Pergaulan Remaja

Perkembangan teknologi modern ke lingkungan masyarakat Cempaka cukup mempengaruhi pergaulan remaja. Anak-anak remaja laki-laki dan perempuan menjadi lebih bebas bergaul, terutama dengan maraknya kepemilikan Hand Phone (HP) dan sepeda motor. Orang tua merasa kesulitan untuk mengawasi pergaulan anak-anak mereka, karena dengan HP anak-anak mereka dapat bergaul dengan siapa saja yang tidak dikenal. Terlebih dengan sepeda motor, anak-anak itu dalam bergaul, meskipun masih dengan sesama remaja di Cempaka, tetapi pertemuan mereka sering di luar wilayah Cempaka sehingga orang tua kesulitan mengawasi. Hal ini menjadikan kekuatiran bagi orang tua terhadap pergaulan remaja anak-anak mereka. Hal ini mendorong orang tua segera menikahkan anak-anak mereka dari pada terlibat pergaulan yang lebih bebas. Orang tua merasa lebih baik anak-anak mereka dikawinkan, meskipun masih belia, dari pada terjebak pergaulan yang melanggar norma-norma agama.

Pola Kekeluargaan

Pola keluarga besar yang dianut kebanyakan masyarakat Cempaka, yakni dalam satu lingkungan keluarga terdiri dari beberapa rumah tangga dari anak-menantu mereka juga berpengaruh terhadap praktik perkawinan di bawah umur. Keluarga-keluarga muda merasa nyaman hidup dalam lingkungan orang tua atau *mentuha* mereka, di mana meskipun mereka harus bekerja untuk mendapatkan penghasilan, tetapi sebelum mereka benar-benar dapat mandiri mereka tetap berada dalam perlindungan dan dukungan ekonomi dari orang tua atau *mentuha* mereka. Pola kekeluargaan yang demikian ini mendorong pula remaja berani memutuskan untuk menikah walau masih di bawah umur.

Motif Perkawinan di Bawah Umur

Menjaga dari Pergaulan yang Menyimpang

Masyarakat Cempaka yang kental dengan tradisi dan norma keislaman merasa pergaulan remaja dewasa ini, sehingga saat anak-anak mereka berhubungan lawan jenis secara akrab (pacaran), mereka memutuskan untuk segera saja menikahkan anak-anak mereka bahkan meskipun anak-anak itu masih bersekolah. Orang tua merasa takut kalau anak-anak mereka terlibat pergaulan yang menyimpang dan bebas yang melanggar aturan agama. Perasaan inilah yang mendorong mereka segera mengawinkan anak-anak mereka, meskipun masih di bawah umur.

Menghindarkan Aib

Pergaulan remaja dan pacaran yang terlalu bebas menyebabkan terjadinya hamil pranikah. Keadaan ini bagi masyarakat Cempaka yang kental dengan norma Islam merupakan aib bagi keluarga yang anak/remajanya mengalami hal sedemikian. Oleh karena itu, untuk menyelamatkan keluarga dari aib akibat hamil karena “kecelakaan” ini, maka pasangan tersebut dikawinkan saja meskipun usianya masih di bawah umur. Istilah di sana adalah *GBHN* atau *gawe badahulu hanyar nikah*: hamil dahulu baru menikah. Dengan pernikahan ini, tidak saja menutupi aib, juga menyelamatkan anak dari

dosa selanjutnya.

Meringankan Beban Keluarga

Pernikahan juga merupakan bagian dari berbagi beban keluarga, terutama bagi keluarga perempuan yang kurang mampu secara ekonomi. Dengan menikahnya anak perempuan di suatu keluarga, maka menantu akan membantu pekerjaan atau membantu menanggung beban ekonomi keluarga tersebut. Setidak-tidaknya si menantu akan bekerja untuk menghidupi istrinya, sehingga mengurangi beban keluarga. Oleh karena itu, orang tua yang kurang mampu cenderung menerima lamaran terhadap anak perempuannya meskipun masih di bawah umur, baik itu pilihan si anak perempuan sendiri ataupun tidak.

Dampak Perkawinan di Bawah Umur

Dampak pada Psikologis dan Mental

Perkawinan yang dijalani oleh pasangan yang masih di bawah umur, menyebabkan terjadinya gagap-peran, yakni belum siapnya pasangan tersebut dalam memerankan diri dalam konteks sosial. Setiap orang yang telah menikah, secara sosial telah dipandang sebagai orang dewasa dan memiliki kemandirian. Dengan menjadi orang dewasa, mereka mendapat tuntutan sosial seperti tanggungjawab, perilaku, dan sikap sebagai orang dewasa. Sementara dalam usia remaja, mereka masih memiliki sifat-sifat keremajaan seperti bermain-main, berkumpul dengan kawan-kawannya, dan sebagainya. Pertentangan ini menimbulkan masalah dalam diri, yang akhirnya menimbulkan frustrasi yang menumbuhkan sikap masa bodoh dengan keluarga barunya. Situasi ini memancing pertengkaran dengan pasangan, sehingga timbul ketidakcocokan yang dapat ber-akhir pada perpecahan keluarga atau perceraian.

Dampak pada Keutuhan Keluarga

Perkawinan di bawah umur berdampak pada keharmonisan rumah tangga. Hal ini karena pasangan yang salah satu atau keduanya masih di bawah umur seringkali kurang memahami peran barunya sebagai suami dan istri. Ketidaktahapan-

an ini menyebabkan mudah terjadi pertentangan harapan di antara suami dan istri sehingga mengakibatkan percekocokan dan pertengkaran dalam keluarga. Terlebih jika pasangan tersebut hasil dari perjodohan dari orang tua, yang seringkali mereka baru mengenal sehingga belum bisa langsung menerima, atau memang tidak suka sama sekali. Hanya karena desakan orang tua maka mereka menerimanya. Terutama dalam kasus perjodohan ini, yang dijodohkan adalah anak perempuan. Akibatnya dari perselisihan ini dapat berakibat ada perceraian. Pasangan yang bercerai karena ketidakcocokan akibat perjodohan ini dapat terjadi pada keluarga kaya maupun miskin.

Dampak pada Masa Depan dan Keturunan

Akibat pernikahan di bawah umur terutama pada pelaku sendiri. Pelaku yang masih muda tersebut sebenarnya memiliki kesempatan untuk menyusun masa depannya terutama melalui pendidikan. Pada usia-usia remaja ini mereka sebenarnya kebanyakan tengah dalam usia belajar, bahkan mereka banyak di antara mereka yang berhenti sekolah. Dengan berhenti sekolah, atau tidak tamat belajar dalam jenjang tertentu menjadikan kemungkinan sektor pekerjaan mereka menjadi lebih terbatas. Terutama anak perempuan, pada akhirnya hanya akan menekuni pekerjaan domestik sebagai ibu rumah tangga. Adapun dampak terhadap keturunan hampir tidak ada dalam konteks kesehatan ibu dan anak. Hal ini karena pasangan usia muda umumnya menunda kehamilan sehingga usia yang cukup, kecuali pasangan yang terlanjur hamil sebelum menikah. Pada keluarga muda yang memiliki anak pun, tidak ada masalah dengan kesehatan karena adanya fasilitas kesehatan yang membantu kesehatan ibu dan anak di lingkungan mereka. Demikian dalam hal pembinaan anak, dalam keluarga besar mereka, anak-anak tersebut juga diasuh bersama dengan nenek mereka sehingga dapat dipelihara dengan baik. Namun pada keluarga yang kurang mampu, kadang perhatian kepada anak menjadi kurang karena orangtua lebih berkonsentrasi bekerja memenuhi kebutuhan ekonomi keluarga.

Pandangan Masyarakat terhadap Perkawinan di Bawah Umur

Pandangan yang Menolak

Masyarakat Cempaka yang menolak berpandangan bahwa remaja seusia belasan tahun itu seharusnya belajar, karena dengan belajar maka mereka bisa menata kehidupan masa depan yang lebih baik. Tidak hanya untuk kehidupan mereka sendiri, tetapi dengan pendidikan yang baik juga akan bermanfaat bagi lingkungan. Sementara, kalau sudah menikah, pasti anak-anak itu akan berhenti belajar, akhirnya pekerjaan mereka umumnya menjadi lebih terbatas di pendulangan, atau pekerjaan lain yang hanya mengandalkan fisik saja. Kelompok ini umumnya adalah orang tua yang memiliki kesadaran pendidikan yang baik, terlebih jika mereka sendiri memiliki pendidikan yang tinggi. Masyarakat Cempaka yang bekerja di luar daerah atau merantau umumnya juga tidak setuju dengan pernikahan di bawah umur. Mereka yang merantau ini, karena bekerja atau karena pendidikan di luar Banjarbaru dan bergaul dengan masyarakat yang memiliki latarbelakang berbeda dengan di Cempaka. Selain mereka ini, juga masyarakat Cempaka yang bukan penduduk asli Cempaka sendiri, terutama pendatang dari Jawa juga memilih tidak melakukan perkawinan di bawah umur.

Pandangan yang Membolehkan

Pandangan yang memperbolehkan pernikahan di bawah umur, umumnya didasari oleh pandangan deterministik, di mana orang tua atau anak-anak tidak kuatir masalah ekonomi bagi keluarga karena rezeki sudah di tangan Tuhan asal mau bekerja. Oleh karena itu lebih baik segera menikah dari pada terjebak pergaulan yang dilarang agama sebaiknya segera menikah. Setelah menikah masalah rezeki keluarga akan ada jalannya sendiri asalkan mau bekerja. Pandangan ini biasanya dari orang tua yang berpendidikan rendah. Selain itu, pernikahan ini juga dikehendaki oleh anak-anak sendiri, sehingga orang tua juga tidak dapat melarang, terlebih karena kekhawatiran hubungan anak-anak mereka semakin jauh

dan melanggar norma agama.

Antara Perkawinan Usia Ideal dan Usia Praktikal

Perkawinan yang diharapkan oleh UU Nomor 1 Tahun 1974 adalah terbentuknya keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Oleh karena itu maka disyaratkan calon suami dan istri telah berusia sekurang-kurangnya 19 tahun bagi laki-laki dan 16 tahun bagi perempuan. Dari tujuan dan syarat usia calon suami dan istri ini, maka UU ini mengandung prinsip bahwa calon pasangan yang akan melakukan perkawinan harus telah masak jiwa raganya untuk dapat melangsungkan perkawinan, agar dapat mewujudkan tujuan perkawinan secara baik tanpa berakhir pada perceraian dan mendapatkan keturunan yang baik dan sehat, untuk itu harus dicegah adanya perkawinan antara calon suami-istri yang masih di bawah umur (Ramulyo, 2004: 57).

UU Nomor 1 Tahun 1974 dengan demikian mengidealkan agar calon suami dan istri harus sudah siap secara jasmani dan rohaniannya. Siap secara jasmaniah berarti calon suami dan istri telah siap secara biologis menjalankan perannya dalam keluarga terutama dalam hal reproduksi keturunan. Sekaligus, siap secara rohaniyah di mana calon suami dan istri telah siap secara psikis dan mental menjalankan tanggungjawab dan peran dalam keluarga, termasuk tanggungjawab ekonomi, pendidikan, dan sebagainya. Idealitas ini kemudian disyaratkan secara kuantitatif dengan standar minimal usia calon suami dan istri adalah 19 tahun dan 16 tahun, di mana usia di atas itu sudah memiliki kematangan jasmaniah maupun rohaniyah.

Usia dewasa ini di masyarakat dikenal dengan istilah *akil baligh*, yang merujuk pada perkembangan seksualitas, kematangan alat reproduksi, dan hormonal seksual. Pada anak laki-laki ditandai dengan “mimpi basah” dan anak perempuan sudah mengalami menstruasi (Zulkifli, 1986: 88). Perkembangan alat reproduksi ini secara budaya, dan agama berimplikasi terhadap kewajiban-kewajiban baru sebagai seorang yang

dewasa. Dengan kata lain, ketika seseorang telah menginjak masa *akil baligh*, maka ia dipandang sebagai seorang yang telah dewasa.

Masyarakat umumnya juga memandang dari perspektif budaya yang melingkupinya. Sebagaimana di Kecamatan Cempaka, pandangan masyarakat dipengaruhi pula oleh pandangan tradisional Islam tentang *akil baligh*. Anak yang sudah *akil baligh* dengan sendirinya dianggap telah dewasa dan siap memasuki jenjang perkawinan. Dengan demikian maka oleh sebagian masyarakat dipandang sudah sepatutnya anak yang telah *akil baligh* —meskipun masih di bawah umur yang ditetapkan oleh UU perkawinan— segera kawin agar tidak terjerumus dalam perbuatan yang dilanggar oleh norma agama. Oleh karena itu, banyak anak-anak di Kecamatan Cempaka yang menikah di bawah usia 19 tahun untuk laki-laki, dan terutama di bawah umur 16 bagi yang perempuan.

Kebiasaan perkawinan di bawah umur ini kemudian terstimulasi lebih lanjut oleh berbagai faktor eksternal, seperti berkembangnya pandangan hidup yang deterministik, kekayaan alam yang menjanjikan, tingkat pendidikan masyarakat yang rendah, toleransi terhadap penyimpangan aturan, perkembangan teknologi media pergaulan, dan pola kekeluargaan yang diterapkan masyarakat Cempaka. Pasangan yang memutuskan menikah di usia muda tidak perlu khawatir masalah ekonomi, sepanjang mereka mau bekerja pasti akan diberi rezeki oleh Tuhan, terlebih dengan kekayaan alam di Kecamatan Cempaka ini.

Sementara itu untuk melakukan perkawinan di bawah umur juga mudah dilakukan akibat aparat pemerintah mentoleransi penyimpangan aturan kependudukan dengan mengubah data diri melalui pembuatan KTP dan KK sementara yang data usia dinaikkan di atas batas minimal aturan perkawinan. Demikian pula rendahnya kesadaran pendidikan masyarakat menyebabkan kurangnya motivasi bagi anak-anak untuk melanjutkan pendidikan. Sementara anak-anak juga dipandang lebih baik segera menikah dari pada terjebak pergaulan yang menyimpang dari

nilai sosial dan agama, terlebih dengan pengaruh perkembangan teknologi seperti sepeda motor dan HP. Andaiapun, mereka belum siap secara ekonomi, sistem kekeluargaan yang dianut yakni keluarga besar dapat membantu anak-anak tersebut menjalani kehidupan barunya setelah menikah.

Beberapa hal di atas menghambat implementasi UU Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan, terutama dalam persyaratan batas minimal usia calon suami dan istri. Padahal batasan usia minimal tersebut merupakan usaha menjaga calon suami dan istri benar-benar telah siap jasmaniah dan rohaniannya untuk membangun keluarga. Implikasi dari perkawinan di bawah ini secara negatif berpengaruh pada psikologi dan mentalitas pasangan atau salah satunya yang belum mencapai kedewasaan yang sepenuhnya. Dampak negatif tersebut adalah adanya *gegar-peran* yang mengakibatkan dapat mengakibatkan disorientasi peran dalam keluarga akibat terbawa suasana mentalitas sebagai remaja, sementara secara sosial dan psikologis dituntut sebagai orang dewasa setelah menikah dengan segala tanggungjawabnya. Dampak ini dapat berujung pada dampak yang lain, yakni keharmonisan keluarga, yang apabila tidak tercapai maka dapat mengakibatkan perkecokan dan akhirnya perceraian. Dengan demikian maka tujuan pernikahan sebagaimana dalam undang-undang ini, untuk membentuk keluarga yang bahagia dan kekal tidak terwujud.

Ada peraturan perundangan lainnya yang memuat batasan usia untuk kepentingan tertentu. UU Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak, mengkategorikan anak sebagai seseorang yang belum berusia 18 tahun, masih dalam kandungan (pasal 1). Dengan demikian, ketentuan dewasa menurut UU ini adalah 18 tahun. UU Perlindungan Anak pun mengatur bahwa orangtua berkewajiban dan bertanggungjawab untuk mencegah terjadinya perkawinan pada usia anak-anak (pasal 26, ayat [1.c.]).

UU kependudukan menentukan bahwa anak yang telah menginjak usia 17 tahun telah berhak untuk mendapatkan kartu tanda penduduk yang

menandakan pengakuan negara sebagai warga negara dengan hak dan kewajibannya. Demikian pula, dalam UU Pemilu, anak yang telah mencapai usia 17 tahun telah memiliki hak suara yang menunjukkan pengakuan terhadap kedewasaan dalam menentukan pilihan politiknya. UU Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, tentu tidak bertentangan dengan perundang-undangan yang telah disebutkan tersebut.

UU Perkawinan ini merupakan jalan tengah dari kedewasaan yang ideal dengan praktikal yang diakui di masyarakat. Oleh karena itu, dengan menetapkan batasan minimal tersebut tidak menjadi gap dengan batasan ideal pernikahan di masyarakat yang menggunakan acuan akil baliqh. Selain itu, undang-undang ini pun masih mensyaratkan bagi perkawinan seorang yang belum mencapai umur 21 tahun harus mendapatkan izin kedua orang tua atau wali yang mengampunya (pasal 6 ayat 2). Adapun calon pasangan atau salah satunya masih kurang dari usianya dari 19 tahun atau 16 tahun maka orang tua harus meminta dispensasi nikah kepada pengadilan (pasal 7 ayat 2). Dengan demikian masyarakat, apabila memang memiliki alasan yang kuat untuk melakukan perkawinan di bawah ketentuan usia dapat melakukannya dengan persetujuan atau dispensasi dari pengadilan. Hal ini dengan sendirinya juga menyiratkan bahwa pengadilan dapat tidak mengabulkan permohonan dispensasi nikah apabila berdasarkan fakta pengadilan perkawinan yang akan dilakukan tersebut berdampak buruk pasangan suami istri atau salah satunya.

Interes di Balik Nikah di Bawah Umur

Perkawinan di bawah umur yang dipraktikkan oleh masyarakat Cempaka disebabkan faktor-faktor eksternal dan internal sebagai penyebab dan motif-motif tertentu. Faktor-faktor tersebut mendorong pelaku atau keluarga pelaku melakukan perkawinan di bawah umur karena mereka sebenarnya memiliki interes-teres tertentu. Di antara interes masyarakat tersebut, antara lain: menjalankan agama sesuai dengan pemahaman dan keyakinannya yang semacam itu; memenuhi

kebutuhan ekonomi keluarga; mendapatkan kemudahan dalam pendidikan; menegakkan aturan perkawinan; memelihara tradisi; menjaga moralitas; dan memelihara harkat dan martabat keluarga. Berangkat dari interes-teres tersebut, maka nampak bahwa akar persoalan yang menjadikan perkawinan di bawah umur tetap dipraktikkan masyarakat bersumber pada: pemahaman keagamaan, motif ekonomi, pendidikan, penerapan aturan, budaya, dan moralitas/kesusilaan.

Perkawinan di bawah umur sudah barang tentu bertentangan dengan UU Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan terutama hal batasan minimal usia calon pengantin. Namun melihat interes masyarakat terhadap praktik itu sendiri, tidak ada pertentangan dengan tujuan undang-undang tersebut. Oleh karena itu, penting disusun agenda aksi agar kepentingan masyarakat dan tujuan undang-undang dapat bertemu. Pelarangan terhadap praktik perkawinan di bawah umur secara semena-mena tanpa memahami interes masyarakat hanya akan menumbuhkan perlawanan masyarakat.

PENUTUP

Simpulan

Perkawinan di bawah umur banyak dipraktikkan oleh masyarakat di Kecamatan Cempaka Kota Banjarbaru Kalimantan Selatan. Namun demikian tidak ada data formal mengenai perkawinan di bawah umur di Kecamatan Cempaka ini karena terjadi manipulasi identitas dengan mengubah data diri yaitu menaikkan usia sesuai aturan KUA, sehingga tidak menggunakan dispensasi dari Pengadilan Agama. Selain itu, praktik perkawinan di bawah umur ini juga dilakukan melalui perkawinan siri atau perkawinan yang tidak dicatatkan pada KUA.

Faktor penyebab perkawinan di bawah umur ini antara lain: berkembangnya pandangan hidup yang deterministik, kekayaan alam yang menjanjikan, tingkat pendidikan masyarakat yang rendah, toleransi terhadap penyimpangan aturan, perkembangan teknologi media pergaulan, dan pola kekeluargaan yang diterapkan masyarakat

Cempaka. Adapun motif masyarakat melakukan perkawinan ini adalah menjaga agar anak tidak terjerumus pergaulan yang menyimpang dari agama, menutupi aib apabila sudah terlanjur terjadi hamil pranikah, dan motif ekonomi untuk membantu meringankan beban keluarga.

Dampak yang terjadi pada keluarga yang melakukan perkawinan di bawah umur antara lain pada psikologis dan mental, di mana terjadi gegar-peran yang dapat menimbulkan frustrasi pada suami atau istri yang sebenarnya masih remaja terhadap tuntutan peran sebagai orang dewasa. Hal tersebut dapat mempengaruhi sikap dan perilaku yang dapat memicu perkecokan, di mana dapat berujung pada perceraian. Selain itu juga dampak pada diri pelaku, di mana kesempatan untuk mengembangkan diri lebih lanjut misalnya lewat pendidikan menjadi terhambat bahkan terputus sama sekali. Sedangkan dampak pada segi kesehatan reproduksi kurang terlihat karena penundaan kehamilan dan kemajuan peralatan kesehatan.

Masyarakat Cempaka yang menerima dan mempraktikkan perkawinan di bawah umur, umumnya didasari oleh pandangan deterministik, orangtua yang rendah kesadaran pendidikannya, maupun karena dorongan anak-anak mereka sendiri. Selain masyarakat yang menerima, ada pula yang menolak praktik perkawinan di bawah umur. Kelompok ini biasanya adalah orang-orang yang memiliki kesadaran pendidikan maupun berpendidikan relatif tinggi, warga yang merantau ke luar daerah untuk bekerja atau belajar, dan masyarakat pendatang dari luar wilayah Cempaka dan luar suku Banjar.

Saran

Berangkat dari temuan-temuan di lapangan tentang pernikahan di bawah umur pada masyarakat Kecamatan Cempaka Kota Banjarbaru Kalimantan Selatan, maka agenda aksi yang disarankan dalam rangka peningkatan efektifitas UU Perkawinan, khususnya batasan usia calon suami dan istri di antaranya adalah:

a. Bidang pemahaman keagamaan dengan

mengembangkan pemahaman keagamaan yang berimbang antara tawakal dan ikhtiar, fungsional, dan berorientasi pada etos kerja, prestasi dan peningkatan kualitas hidup sehingga dapat menunda niatan untuk menikah muda.

- b. Bidang pendidikan dengan meningkatkan daya minat belajar dengan menyediakan beasiswa bagi anak kurang mampu dan santri berprestasi, meningkatkan fasilitas-fasilitas belajar dan tenaga pengajar, dan mengkampanyekan wajib belajar dan kesadaran pendidikan.
- c. Bidang penegakan aturan dengan sosialisasi tentang aturan perkawinan, usia nikah, syarat, dan prosedur pencatatan perkawinan
- d. Pelaksanaan tugas pelayanan secara baik tetapi dengan kedisiplinan, ketegasan, dan meniadakan penyimpangan, dan menyusun aturan perkawinan dan kependudukan lainnya yang saling integral.
- e. Bidang budaya dengan melakukan rekayasa tradisi perkawinan yang kompatibel dengan peraturan dengan berbasis pada kekayaan budaya.
- f. Bidang moralitas dan kesusilaan dengan mengembangkan pendidikan moral dan kesusilaan baik di sekolah maupun masyarakat, mengembangkan pendidikan kesadaran reproduksi sehat bagi remaja dan pelajar, baik di sekolah maupun di masyarakat, dan mengembangkan aktivitas dan organisasi kepemudaan sehingga menghindarkan pada pergaulan yang tidak sehat.

DAFTAR PUSTAKA

- Antonio, Muhammad Syafii. 2008. *Muhammad SAW The Super Leader Super Manager*. Jakarta: Pustaka al-Tazkia.
- Badan Penelitian dan Pengembangan Kesehatan Kementerian Kesehatan RI. 2010. "Riset Kesehatan Dasar (RISKESDAS) 2010". Jakarta: Badan Litbangkes Kementerian Kesehatan RI.
- Departemen Agama RI. 2002. *Modul Pembinaan Keluarga Sakinah*. Jakarta: Bimbingan Masyarakat dan Penyelenggaraan Haji.
- Dinas Pencapil Kota Banjarbaru. 2010. *Hasil Monitoring Kependudukan Kecamatan Cempaka Tahun 2010*. Banjarbaru: Dinas Pencapil Kota Banjarbaru.
- Kecamatan Cempaka. 2010. "Profil Kecamatan Cempaka Tahun 2010".
- Mayer, Robert R. and Greenwood, Ernest. 1984. *Rancangan Penelitian Kebijakan Sosial*, terj. Sutan Zanti Arabi dkk. Jakarta: Rajawali press.
- Moleong, Lexy, J. 1998. *Metodologi Penelitian Kuantitatif*. Bandung: PT.Rosdakarya.
- Ramulyo, Mohd.Idris. 2004. *Hukum Perkawinan Islam, Suatu Analisis Undang-undang no.1 Tahun 1974 dan Kompilasi Hukum Islam*. Jakarta: Bumi Aksara.
- Sarwono, W. Sarlito dan Meinarno, Eko.A. 2009. *Psikologi Sosial*. Jakarta: Salemba Humanika.
- Seksi Mapenda Kemenag Banjarbaru. 2011. Daftar Madrasah dan Lembaga Pendidikan Keagamaan Kota Banjarbaru tahun 2010.
- Seksi Urais dan Haji Kankemenag Kota Banjarbaru 2010. "Laporan Peristiwa Pernikahan di Kota Banjarbaru Tahun 2006-2011".
- Undang-undang Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan.
- Undang-undang Nomor 23 Tahun 2002 Tentang Perlindungan Anak.
- Zamroni. 1992. *Pengantar Pengembangan Teori Sosial*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Zulkifli. 1986. *Psikologi Perkembangan*. Bandung: Remaja Karya.

DOMINASI TRADISI DALAM PERKAWINAN DI BAWAH UMUR

Domination of Tradition in Under Age Marriage

SULAIMAN

SULAIMAN

Balai Penelitian dan
Pengembangan Agama Semarang
Jl. Untung Suropati Kav. 70
Bambangremp, Ngaliyan, Semarang
Telp. 024-7601327 Fax. 024-
7611386
e-mail: sulaiman.litbang@yahoo.com
Naskah diterima: 28 Februari 2012
Naskah direvisi: 30 April-7 Mei 2012
Naskah disetujui: 11 Mei 2012

ABSTRAK

Fokus kajian dalam penelitian ini adalah realitas perkawinan di bawah umur yang banyak didominasi oleh tradisi budaya. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif dengan teknik pengumpulan data wawancara, observasi, dan telaah dokumen. Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan informasi dan bahan-bahan kajian teoritik bagi masyarakat umum, khususnya mengenai gambaran perkawinan usia dini. Dalam penelitian telah ditemukan bahwa perkawinan usia dini (di bawah umur) disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain: faktor budaya, pemahaman agama yang tekstual, dan motif ekonomi. Meskipun adanya fenomena pernikahan usia dini seperti ini, namun sebenarnya masyarakat memandang bahwa pernikahan yang ideal adalah pernikahan yang dilaksanakan setelah seseorang mencapai usia yang cukup matang sehingga dapat menjalani kehidupan secara mandiri. Praktek pernikahan semacam ini harus mendapat perhatian khusus, karena banyak problem sosial kemasyarakatan yang berkaitan langsung dengan kematangan usia nikah, seperti: risiko kematian, kemiskinan, dan rendahnya pendidikan. Karena itu, pelaksanaan perkawinan harus sesuai dengan Undang-undang Perkawinan dan tidak bertentangan dengan peraturan perundang-undangan.

Kata kunci: Nikah Dini, Agama, Moral, Ekonomi, Tradisi Budaya.

ABSTRACT

The focus of this research was the phenomenon of early marriage which was dominated by cultural traditions. It was a qualitative research that used interview, observation and document reviews to collect the data. The result of the study was expected to provide people enough information and materials on the picture of early marriage. The findings showed some determining factors in the phenomenon: culture, textual understanding of religion, and economic motives. Although the phenomenon of early marriage was like this, people actually perceive that the ideal marriage was a marriage which is conducted after reaching the age mature enough to be able to live independently. The practice of such marriage should get special attention because there are many social problems that are related directly to the mature age of marriage, such as: mortality, poverty, and the low quality of education. Therefore, the implementation of the marriage must be in accordance with the laws and regulations.

Keywords: Early Marriage, Religious, Moral, Economics, Cultural Traditions.

PENDAHULUAN

Perkawinan dipahami sebagai sebuah komitmen yang serius antar pasangan pria dan wanita yang diakui secara sosial untuk melegalkan hubungan seksual, melegitimasi, dan membesarkan anak, serta membangun pembagian peran diantara sesama pasangan. Perkawinan sah, apabila dilakukan sesuai dengan peraturan perundang-undangan yang berlaku, sebagaimana disebutkan dalam Undang-undang (UU) Nomor 1 Tahun 1974 Tentang Perkawinan (Pasal 7 ayat 1) bahwa perkawinan hanya diijinkan jika pihak pria sudah mencapai umur 19 tahun, dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 tahun. Dalam prakteknya, masih banyak kita jumpai perkawinan pada usia muda atau di bawah umur. Sementara perkawinan yang sukses pasti membutuhkan kedewasaan dan tanggungjawab secara fisik maupun mental untuk bisa mewujudkan harapan yang ideal dalam kehidupan berumah tangga.

Fenomena perkawinan dibawah umur menimbulkan kontroversi di masyarakat karena adanya sudut pandang yang berbeda. Dalam satu sisi, perkawinan dibawah umur dilihat dari sudut pandang agama; namun dari sisi lain dipandang dari segi Hak Asasi Manusia (HAM). Kedua sudut pandang ini belum menemukan titik temu, karena tidak-adanya kesefahaman antara kedua belah pihak. Karena itu, perkawinan ini menjadi perbincangan di kalangan masyarakat, terutama para hakim agama.

Maraknya perkawinan di bawah umur dapat dilihat pada permohonan dispensasi nikah oleh masyarakat karena calon pengantin perempuan hamil sebelum menikah atau sebab lainnya. Bahkan data BPS menyebutkan bahwa 21,75 % anak perempuan di perkotaan menikah pada usia dibawah 16 tahun, dan 47,79% di kawasan pedesaan. Selain itu, hal ini dapat dilihat pada budaya masyarakat yang mempunyai kecenderungan untuk menikah pada usia dini karena adanya rasa malu bagi orang tua manakala tidak segera menikahkan anak perempuannya di saat sudah dianggap dewasa meskipun belum cukup umur.

Di Jawa Timur, perkawinan pada usia di bawah umur terbanyak di daerah Madura, bahkan hampir merata di empat kabupaten, seperti: Bangkalan, Sampang, Pamekasan, dan Sumenep. Dari keempat daerah kabupaten ini, Sumenep merupakan daerah tertinggi terjadinya kawin di bawah umur yang mencapai 60 persen dari total penduduk. Di daerah Sumenep ini, masih terdapat tradisi menikahkan anak dalam usia dini yang usianya berada pada kisaran 13 tahun bagi perempuan atau usia SD; dan usia 15 tahun bagi laki-laki atau usia SMP. Tradisi nikah usia dini ini masih berlangsung sampai sekarang, meskipun pada beberapa tahun terakhir jumlahnya semakin sedikit.

Salah satu wilayah Kabupaten Sumenep yang banyak melakukan pernikahan dini (di bawah umur) adalah Kecamatan Dungkek. Wilayah kecamatan ini terletak di ujung paling timur Pulau Madura yang memiliki karakteristik sebagaimana kabupaten Sumenep, yakni daerah daratan dan kepulauan. Daerah ini memiliki wilayah pulau yang banyak penduduknya dan banyak praktek perkawinan di bawah umur, yakni P. Giliyang. Karena itu fokus penelitian adalah “perkawinan di bawah umur di Kecamatan Dungkek, Kabupaten Sumenep, Jawa Timur”. Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui tentang motif-motif atau sebab-sebab terjadinya perkawinan di bawah umur dan dampaknya terhadap kehidupan keluarga. Selain itu, bertujuan untuk mengetahui respon masyarakat terhadap perkawinan di bawah umur, baik yang bersifat negatif ataupun positif. Hasil penelitian ini diharapkan bermafaat bagi pemerintah cq. Kementerian Agama dan pihak-pihak terkait, khususnya dalam menyusun kebijakan terkait dengan pelayanan Kantor Urusan Agama (KUA) dalam perkawinan, sebagaimana telah diatur dalam UU Nomor 1 Tahun 1974.

Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah tersebut di atas, maka masalah penelitian dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Apa sajakah motif-motif atau sebab-sebab

yang mendorong terjadinya perkawinan di bawah umur di Kecamatan Dungkek, Kabupaten Sumenep?

2. Bagaimanakah dampak pernikahan di bawah umur dalam kehidupan keluarga pada masyarakat Dungkek, Kabupaten Sumenep?
3. Bagaimanakah respon masyarakat terhadap perkawinan di bawah umur di Kecamatan Dungkek, Kabupaten Sumenep?

Kerangka Teori

Istilah perkawinan dalam *Fiqh* Islam adalah suatu perjanjian yang mengandung ijin untuk mengadakan hubungan seksual (antara laki-laki dan perempuan) dengan menggunakan "*lafadh an nikah*" atau sesamanya (Abi Yahya Zakaria, tth: 30). Oleh Nasrudin (1976: 10), perkawinan dikatakan sebagai akad atau persetujuan antara calon suami isteri yang berlangsung melalui *ijab* dan *qabul* atau serah terima. Apabila akad nikah tersebut dilangsungkan maka mereka berjanji dan bersedia menciptakan rumah tangga yang harmonis, yang akan hidup semati, dalam menjalani rumah tangga bersama.

Dalam UU Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974 pasal 1 disebutkan bahwa perkawinan merupakan ikatan lahir batin antara seorang pria dan wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Dalam kehidupan rumah tangga, peran suami istri saling mendorong dan saling mengisi dalam menangani berbagai pekerjaan, sehingga suatu pekerjaan itu nampak bukan suatu beban.

Perkawinan tidak hanya melihat aspek lahiriyah saja, melainkan aspek batiniyah antara suami isteri, yang ditujukan untuk membina keluarga yang bahagia dan kekal selamanya sesuai dengan kehendak Tuhan Yang Maha Esa. Karena itu, perkawinan pada umumnya dilakukan oleh orang dewasa dengan tidak memandang profesi, agama, suku bangsa, kaya atau miskin, tinggal di desa atau di kota. Namun, tidak sedikit manusia yang sudah mempunyai kemampuan baik fisik maupun mental akan mencari pasangannya

sesuai dengan apa yang diinginkannya. Sayangnya, tidak semua orang bisa memahami hakikat dan tujuan perkawinan yang seutuhnya, yakni mendapatkan kebahagiaan yang sejati dalam berumah tangga.

Oleh karena itu, perkawinan harus memenuhi syarat-syarat tertentu, yang menurut UU Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, dijelaskan dalam pasal 6, yakni: 1) Perkawinan harus didasarkan atas persetujuan kedua calon suami isteri; 2) Untuk melangsungkan perkawinan, seseorang yang belum mencapai umur 21 tahun harus mendapat ijin dari kedua orang tua. Selain itu, syarat-syarat perkawinan juga disebutkan dalam pasal 7 UU Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, yakni: 1) Perkawinan hanya diijinkan jika pria sudah mencapai umur 19 tahun dan pihak wanita sudah mencapai umur 16 tahun; 2) Dalam hal penyimpangan terhadap ayat (1) pasal ini dapat meminta dispensasi kepada Pengadilan Agama (PA) atau pejabat lain yang ditunjuk oleh kedua orang tua pihak pria ataupun pihak wanita.

Hal tersebut menunjukkan bahwa pasangan yang akan melangsungkan perkawinan hendaknya sudah cukup umur, yakni jika laki-laki belum mencapai umur 19 tahun dan atau bagi perempuan kurang dari 16 tahun. Jika pasangan perkawinan belum cukup umur, maka hal ini termasuk "perkawinan di bawah umur". Perkawinan ini menimbulkan nilai positif dan negatif. Pada aspek positif, perkawinan muda dapat terhindar dari aspek perzinahan, namun pada aspek negatifnya perkawinan di bawah umur dapat menyulitkan seseorang untuk menyesuaikan diri sehingga tidak dapat mencapai tujuan perkawinan yang sejati. Hal ini disebabkan bahwa secara ekonomi pasangan suami isteri belum siap, sehingga memunculkan masalah baru yang mengakibatkan tekanan dalam rumah tangga.

Sebagai akibat perkawinan, akan terjadi suatu kesatuan sosial yang disebut keluarga atau *somah*. Istilah keluarga ini dapat didefinisikan sebagai unit terkecil dari masyarakat yang terdiri atas kepala keluarga dan beberapa orang yang terkumpul, seperti anak dan isteri serta sau-

dara-saudara lainnya. Menurut Koentjaraningrat (1985: 104-106) keluarga dapat dibedakan menjadi dua macam, yakni keluarga batih (*nuclear family*) dan keluarga luas (*extended family*). Keluarga inti merupakan suatu keluarga yang terdiri atas seorang suami, seorang isteri, dan anak-anak mereka yang belum kawin. Sedangkan keluarga luas adalah suatu keluarga yang terdiri atas lebih dari satu keluarga inti, tetapi seluruhnya merupakan satu kesatuan sosial yang amat erat, dan biasanya hidup tinggal bersama pada satu rumah atau satu pekarangan.

Dalam masyarakat Madura ikatan kekerabatan terbentuk melalui keturunan-keturunan, baik dari keluarga berdasarkan garis ayah maupun garis ibu, akan tetapi garis keturunan ayah pada umumnya lebih dominan dari pada garis keturunan ibu. Dalam sistem kekerabatan masyarakat Madura ini dikenal tiga kategori sanak keluarga, yakni kerabat inti (*tarètan dalem*), keluarga dekat (*tarètan semma*), dan keluarga jauh (*tarètan jhau*). Di luar ketiga kategori ini masyarakat Madura menamakannya sebagai orang luar atau bukan saudara (*orèng lowar*). Dalam kenyataannya, orang *lowar* bisa jadi dianggap sebagai kerabat dekat karena adanya ikatan perkawinan (Wiyata, 2006: 55).

Masyarakat Madura pada umumnya sebagai petani tegalan, sehingga pola pemukiman penduduk terpencar-pencar dan mengelompok dalam skala kecil. Hasil pengamatan di lapangan menunjukkan bahwa banyak perumahan yang berkelompok menjadi satu deretan panjang, yang dikenal dengan sebutan "*taneyan lanjhang*", yakni pola perumahan yang secara berdampingan pada sebuah pekarangan panjang. *Taneyan lanjhang* ini biasanya dihuni oleh keluarga besar yang terdiri atas kakek/nenek, anak-anak, dan cucu-cucu, sehingga bangunan perumahannya bisa jadi terdiri atas dua, tiga, atau lebih *somah* dalam satu pekarangan. Dalam sistem perkawinan (Wiyata, 2006: 44), *taneyan lanjhang* ini mencerminkan kombinasi antara *uksorilokal* dan *matrilokal* atau *uxo-matrilokal*, artinya, anak perempuan yang telah menikah tetap tinggal di pekarangan

orang tuanya, sementara anak laki-laki yang sudah menikah akan pindah ke pekarangan istri atau mertuanya.

Karena itu, setiap keluarga luas memiliki pekarangan yang terdapat rumah-rumah yang dibangun secara berderet dari barat ke timur dan selalu menghadap ke selatan. Dapur didirikan berhadapan dengan rumah-rumah tersebut dengan menghadap ke utara, sedangkan kandang ternak dibangun di belakang dapur-dapur tersebut. Adapun *langgar* atau *surau* dibangun di ujung bagian barat dengan menutup pekarangan. Hal ini dimaksudkan sebagai simbolisasi lokasi *ka'bah* yang merupakan kiblat bagi orang Islam ketika melaksanakan ibadah salat. Kemudian di sekitar pekarangan itu terdapat pohon-pohon, semak-semak belukar, tanaman-tanaman yang membuat sebagian besar tertutup dari pandangan mata. Setiap *taneyan lanjhang* memiliki pintu masuk yang resmi, sehingga dianggap tidak sopan bagi orang luar yang masuk dengan menggunakan jalan lain (Huub de Jonge, 1989: 13-14).

Jumlah rumah-rumah yang dibangun mencerminkan jumlah anak perempuan yang dilahirkan, tidak termasuk rumah induk yang dihuni oleh orang tuanya. Jika dalam suatu *taneyan lanjhang* terdapat sembilan rumah, berarti ada delapan anak perempuan yang dilahirkan. Meskipun pada umumnya formasi *taneyan lanjhang* hanya terdiri dari 4 sampai 5 rumah, tapi di daerah Kecamatan Dungkek ini ditemukan sebuah kelompok pemukiman yang formasinya terdiri atas 9 rumah yang dihuni oleh 9 keluarga. Setiap keluarga terdiri dari dua sampai tiga orang sehingga seluruhnya berjumlah 25 orang, yang terdiri atas 11 orang laki-laki dan 14 orang perempuan.¹

Susunan keluarga yang bermukim di *taneyan lanjhang* mencerminkan urutan anak-anak perempuan yang melangsungkan pernikahan. Rumah pertama yang terletak di barat laut merupakan rumah asal dan menjadi tempat penting dari pekarangan, yang biasanya dihuni oleh para orang tua. Di rumah-rumah berikutnya sebagai tempat tinggal anak-anak perempuan yang telah

menikah dengan suaminya menurut urutan kelahiran atau tua-mudanya. Biasanya, orang tua sudah mencarikan calon ketika anaknya masih sangat muda. Setelah orang tua telah meninggal dunia, para penghuni semuanya berpindah tempat. Hal ini berarti bahwa anak tertua dengan sendirinya menempati rumah kediaman orang tuanya dan anak perempuan yang kedua menempati rumah kediaman saudara perempuannya yang tertua, sedangkan menantu laki-laki yang pertama akan menjadi kepala *taneyan lanjhang* (Huub de Jonge, 1989: 15).

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan *kualitatif*, yakni suatu pendekatan penelitian yang dimaksudkan untuk menghasilkan data berupa kata-kata tertulis atau lisan dari orang-orang yang diamati. Penelitian ini menghasilkan data deskriptif, gambaran sistematis, faktual dan akurat mengenai fenomena yang diamati, khususnya perkawinan di bawah umur. Adapun sasaran penelitian ini adalah perkawinan di bawah umur di Kecamatan Dungkek, Kabupaten Sumenep, Provinsi Jawa Timur. Di daerah ini terdapat pasangan-pasangan usia dini yang tersebar di berbagai desa, yang dapat dikategorikan sebagai desa daratan dan desa kepulauan.

Dalam penelitian ini, sumber data utama adalah keluarga pelaku pasangan usia dini yang nikah masih di bawah umur, dan orang tua pasangan usia dini, baik orang tua laki-laki maupun orang tua perempuan. Selain itu, sumber data lain adalah tokoh-tokoh masyarakat dan tokoh-tokoh agama, seperti: tokoh organisasi, tokoh adat, dan pejabat-pejabat pemerintah. Sementara sumber data sekunder adalah dokumen tertulis atau naskah-naskah yang dimiliki oleh masyarakat, seperti: monografi kecamatan, dan buku-buku atau naskah yang berkaitan dengan budaya masyarakat Madura.

Teknik pengumpulan data yang dilakukan

dalam penelitian ini meliputi metode wawancara, observasi dan kajian dokumen. Wawancara dilakukan untuk menggali informasi mengenai pandangan masyarakat tentang perkawinan di bawah umur, motif-motif atau sebab-sebab yang mendorong terjadinya perkawinan di bawah umur, dan dampaknya terhadap keluarga dan masyarakat. Sementara observasi dilakukan guna melihat secara langsung kegiatan-kegiatan yang berkaitan dengan aktivitas masyarakat, khususnya aktivitas kehidupan dalam keluarga pasangan usia dini. Kajian dokumen dimaksudkan untuk mendapatkan data-data yang terdokumentasi, seperti laporan kegiatan, surat-surat keputusan, tata perundang-undangan, buku-buku berkenaan budaya masyarakat Madura, dan sebagainya.

Untuk menguji keabsahan data-data yang telah terkumpul, penelitian ini juga melakukan teknik *triangulasi*, yaitu teknik pemeriksaan keabsahan data dengan membandingkan data antarsumber dan membandingkannya dengan antarmetode, sehingga *kredibilitas* data bisa teruji keandalannya. *Triangulasi* dimaksudkan adalah *cross check* antara informasi pelaku nikah usia dini dengan tokoh-tokoh masyarakat di sekelilingnya, dan atau pejabat-pejabat di daerahnya. Bahkan *cross check* antara informasi yang diperoleh dari informan pelaku dan tokoh dengan pengamatan terhadap kehidupan para pelaku usia dini.

Dari hasil pengumpulan data tersebut akan dianalisis dengan teknik *deskriptif kualitatif*, yang merupakan suatu alur kegiatan yang meliputi: reduksi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan (Moleong, 200: 190). Reduksi data merupakan proses pemilihan, pemusatan perhatian, pengabstraksian data kasar dari lapangan. Penyajian data dimaksudkan sekumpulan informasi tersusun yang memberi kemungkinan untuk menarik kesimpulan dan pengambilan tindakan. Kemudian dilakukan penarikan kesimpulan yang juga diverifikasikan selama penelitian berlang-

¹ Hasil pengamatan di lapangan tanggal 8 Maret 2011.

sung (Mill and Hubberman, 1992: 15).

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Gambaran Masyarakat Dungkek

Kecamatan Dungkek merupakan salah satu wilayah yang berada di Kabupaten Sumenep, Provinsi Jawa Timur. Wilayah kecamatan ini terdiri atas 15 desa, yang terdiri atas 13 desa berada di daratan dan 2 desa berada di Pulau Giliyang. Luas wilayah kecamatan Dungkek sebesar 6.334,63 hektar, dan jumlah penduduknya sebanyak 36.620 orang. Jumlah penduduk tersebut terdiri atas laki-laki sebanyak 17.641 orang, dan perempuan sebanyak 19.429 orang. Kepadatan penduduk adalah 578 orang/kilometer persegi.

Masyarakat Kecamatan Dungkek sebagian besar bekerja di sektor pertanian, terutama pertanian sawah/tegalan. Kegiatan bertani di daerah ini dikerjakan bersama antara kaum pria dan kaum wanita. Karena itu, untuk meningkatkan penghasilannya, para petani memelihara ternak, seperti: sapi, kambing, domba, dan unggas sebagai pekerjaan sampingan. Hal ini sebagaimana yang dikemukakan oleh Ahmad Rifai (2006: 79) bahwa ketergantungan yang tinggi pada hujan menyebabkan petani Madura harus mencari mata pencaharian lain di musim kemarau, seperti beternak sapi.

Di daerah-daerah pesisir, nelayan merupakan mata pencaharian yang terpenting sesudah pertanian. Mereka setiap hari pergi *melaut* untuk mencari ikan di laut dengan perahu-perahu kecil atau "*jurung*" yang dilakukan oleh sekitar 4 orang awak perahu. Sementara itu, ada seorang "*pengepol*" atau pedagang-pedagang besar yang membeli hasil tangkapan ikan tersebut. Oleh Rifai (2006: 81) *pengepol* ikan tersebut dinamakan sebagai *pengamba*, artinya penjemput hasil tangkapan ikan di laut untuk di jual ke Pasar Dungkek, bahkan pasar-pasar lain di sekitarnya, seperti: Gapura, Batang-Batang, dan Sumenep.

Dalam masyarakat petani, banyak *seremoni-seremoni* yang berfungsi untuk mendukung dan atau mempersatukan para pelakunya. Hal ini

sebagaimana terlihat pada kegiatan-kegiatan selamatan, seperti selamatan kematian, selamatan *arasul*, *tajbin sora*, *tajbin sappar*, dan sebagainya. Kegiatan *seremoni* seperti ini menurut Eric R. Wolf (1985: 174-176) dapat menopang keutuhan hubungan-hubungan sosial yang lebih luas yang digunakan manusia untuk membangun kehidupan mereka.

Di daerah ini, sebagian besar (hampir mutlak) penduduk beragama Islam. Hal ini terlihat bahwa jumlah pemeluk Islam sebanyak 36.557 orang (99,82%) dari total penduduk. Pemeluk agama Islam di daerah ini sebagian besar, bahkan hampir seluruhnya berfaham *Ahlus Sunah wal Jamaah* sebagaimana yang dikembangkan oleh NU. Di samping itu, daerah ini banyak pondok pesantren yang terkenal, seperti: pesantren "*Anwar alAbror*" dan pesantren "*Mahwi al Umiyah*". Dengan banyaknya pesantren menunjukkan banyak kiai atau guru ngaji yang terdapat di daerah ini.

Kiai di daerah ini merupakan kelompok masyarakat yang berada di lapisan atas, jika dilihat dalam demensi agama. Dalam demensi ini, Wiyata (2011: 46) membagi masyarakat etnik Madura menjadi tiga kelompok, yakni kiai (*kèyaé*), santri (*santrè*), dan *bhindhara*. Dalam konteks ini, *bhindhara* merupakan orang-orang yang telah menamatkan pendidikan pesantren sehingga dianggap sebagai kelompok masyarakat yang berada di lapisan menengah. Sedangkan kiai (*kèyaé*) menunjuk pada orang-orang yang dikenal sebagai pemuka agama atau ulama karena menguasai ilmu agama (Islam). Karena itu, kiai mempunyai peran penting dalam membina kehidupan keagamaan, termasuk kelompok-kelompok keagamaan yang ada di masyarakat, seperti: tahlil dan yasin, salawatan, dzikiran, hadrah, manakiban, dan sebagainya.

Motif Perkawinan

Ada beberapa hal yang melatar-belakangi terjadinya perkawinan di bawah umur, yakni: motif budaya, motif agama, dan motif ekonomi. Untuk lebih jelasnya, ketiga tersebut diuraikan sebagai berikut:

Motif Budaya atau Adat

Di daerah ini, masih ada tradisi masyarakat yang mengawinkan anak-anaknya ketika masih kecil, bahkan masih ada dalam kandungan. Hal ini dilakukan karena adanya kedekatan hubungan kerabat atau keluarga bagi kedua orang tuanya. Karena itu, perkawinan semacam ini sebenarnya warisan tradisi lama yang dikembangkan oleh kakek/neneknya. Dalam pepatah Madura dikatakan: "*Po' Rempo' Omor Oleka Capo' ka Embana*", artinya: mumpung masih ada kakek/neneknya, maka segera dikawinkan agar kakek/neneknya bisa melihat cucu-cucunya waktu menikah.

Bagi mereka, batasan umur pada umumnya adalah *aqil baligh* atau dewasa, sehingga banyak orang tua yang menikahkan anak-anaknya pada usia muda atau di bawah umur. Tentu, proses perkawinan ini dilakukan dengan cara menjodoh-jodohkan sehingga anak tidak tahu sama sekali. Perjodohan semacam ini adakalanya dilakukan berdasarkan pertemanan, persahabatan, namun adakalanya dilakukan berdasarkan keluarga atau kerabat-kerabatnya. Sementara anak-anak yang dijodohkan hanya menuruti kemauan orang tuanya karena ingin menghormatinya.

Meskipun demikian, perkawinan semacam ini sudah mulai bergeser atau mengalami kemunduran seiring dengan meningkatnya lembaga pendidikan masyarakat sekarang ini, seperti: SMP atau MTs. Kalau dulu, kawin itu pada masa SD/MI atau lulus SD/MI. Namun sekarang, perkawinan dilakukan setelah lulus SMP/MTs. Mungkin ke depan, anak-anak kawin setelah lulus SMA/MA. Hal ini tidak terlepas dari peran tokoh-tokoh agama yang moderat dan memiliki lembaga pendidikan keagamaan, seperti: MI, MTs, MA. Akan tetapi, hal ini masih banyak dilakukan oleh masyarakat karena pada umumnya (anak) perempuan harus mengikuti (*nurut*) orang tuanya.

Kondisi sosial budaya masyarakat tersebut tidak terlepas dari budaya masyarakat Madura pada umumnya yang mengawinkan anak-anaknya dan atau menjodohkan anak-anaknya ketika masih kecil. Hal ini dimaksudkan untuk menjaga kehormatan keluarga dari pera-

saan *aib* dan malu jika pada waktunya belum juga menemukan jodoh. Seorang perempuan, menurut Wiyata (2006: 58) seharusnya sudah menikah tidak lama setelah mengalami "*haid*" yang pertama atau pada umur antara 12 sampai 15 tahun. Apabila telah melebihi usia tersebut, maka semua orang akan mencemoohnya sebagai perempuan tidak laku (*ta' paju lakè*)".

Hal tersebut tidak berarti perempuan harus pasrah dengan kenyataan yang ada, tetapi perempuan juga bisa memilih-milih jodohnya, apalagi jika ia mempunyai modal kecantikan, punya rumah tinggal, sehingga memungkinkan bisa dilamar 2-3 orang. Karena itu, perempuannya biasanya juga mempertimbangkan *se-kufu*-nya, yang dalam bahasa Madura dinamakan "*akofu*", yakni mempertimbangkan kesepadanan antara suami dan isteri, seperti: ilmunya, kekayaannya, dan bentuk fisiknya. Karena itu, orang tua dalam kondisi sekarang tidak semena-mena menerima pinangan seseorang tanpa persetujuan si anaknya sendiri. Jika tidak, maka hal ini bisa menimbulkan banyak perceraian.

Melihat kenyataan ini, banyak anak-anak perempuan sekarang yang tidak mau ditunangkan atau dijodohkan oleh orang tuanya karena hal ini dianggap bukan zamannya "*Siti Nurbaya*". Jika demikian, mereka merasa terikat, tidak bebas, dan akhirnya tidak bisa melanjutkan sekolah. Karena itu, sebagian diantara mereka menentukan jodohnya sendiri dengan cara "*pacaran*", meskipun hal ini dianggap sebagai *aib* oleh masyarakat dan bisa menjadi fitnah. Jika pria dan wanita terjadi pacaran biasanya pihak keluarga segera merayakan pertunangan dan menikahkannya.

Motif Agama

Secara umum, masyarakat etnik Madura berpegang teguh pada tradisi (ajaran) Islam. Karenanya orang Madura identik dengan Islam sebagai identitas etnik. Hal ini bisa dilihat dalam cara berpakaian, misalnya kaum lelaki selalu mengenakan sarung dan kopyah (songkok), dan kaum wanita mengenakan kerudung dan kebaya tertutup. Selain itu, identitas menonjol pada masyarakat Madura adalah banyaknya pondok

pesantren, masjid, dan langgar (musala, surau) yang biasanya diasuh oleh para kiai. Karena itu, tidak mengherankan jika orang Madura lebih *care* mendengarkan petuah atau nasehat serta perilaku kiai sebagai pemimpin informal.

Kepatuhan terhadap kiai tidak terlepas dari budaya khas Madura yang memiliki empat figur utama, yakni: bapak (*buppa*), ibu (*babbu*), guru, dan pemimpin pemerintahan (*ban rato*). Kepatuhan hirarkis terhadap figur-figur tersebut menjadi keniscayaan untuk diaktualisasikan dalam kehidupan sehari-hari. Kepatuhan terhadap kedua orang tua menjadi figur paling utama sehingga anak senantiasa menghormati keputusan orang tuanya. Selanjutnya, figur guru atau kiai sebagai pembina umat dan mengajarkan ilmu-ilmu agama. Sedangkan kepatuhan terhadap *ban rato* (pemimpin pemerintahan) menempati posisi hirarkis terakhir sesudah figur kiai.

Hal tersebut menunjukkan bahwa motif agama sebagai dasar terjadinya kawin di bawah umur, karena kepatuhan terhadap orang tua dan kiai. Kepatuhan terhadap orang tua menjadikan seorang anak takut durhaka kepadanya karena berdasar pada "*keridhoan orang tua menjadi dasar keridhoan Tuhan, dan murka orang tua menjadi dasar kemurkaan Tuhan*" (HR. At Turmudzi). Demikian juga kepatuhan terhadap kiai yang mendasarkan fatwanya pada kisah Rasulullah Saw. ketika menikahi Aisyah pada usia 9 tahun. Meskipun hal ini masih banyak perdebatan di kalangan para ulama, tetapi masyarakat mensimplifikasikan pada usia *baligh* (sekitar 13-15 tahun).

Motif Ekonomi

Sebagaimana tersebut di atas bahwa perkawinan di bawah umur kebanyakan dilakukan oleh masyarakat yang masih ada hubungan anggota keluarga/kerabat. Perkawinan semacam ini (Wiyata, 2006: 58) biasanya mengandung maksud yang bersifat ekonomi, yakni pernikahan antar-anggota keluarga dimaksudkan untuk menjaga agar harta kekayaan yang dimiliki tidak jatuh kepada orang lain (*orèng lowar*). Dalam masyarakat Madura, hal ini diistilahkan dengan "*mapolong tolang*", artinya mengumpulkan tulang yang

bercerai-berai. Hal ini terkait dengan kebiasaan masyarakat yang menyiapkan "rumah tinggal" bagi anak-anak perempuannya.

Selain itu, di daerah ini terdapat kebiasaan "*tengka*", yakni memberikan sumbangan kepada orang lain, terutama keluarga dan kerabatnya pada saat mempunyai hajatan pernikahan anak-anaknya. Pemberian sumbangan tersebut tercatat secara detail dan akan dikembalikan secara persis ketika seorang mempunyai hajatan yang sama. Tradisi "*tengka*" tersebut mendorong seseorang untuk melakukan nikah di bawah umur, karena seseorang ingin menarik sumbangannya kembali. Karena anak-anaknya masih kecil, maka ia membuat acara yang dikenal dengan "*mantenan*", dan jika sudah cukup umur, baru dicatatkan/diresmikan ke KUA.

Hal tersebut menunjukkan bahwa motif menyiapkan rumah tinggal bagi anak-anak perempuan dan tradisi pemberian sumbangan "*tengka*" itu memberikan inspirasi untuk mengadakan pernikahan di bawah umur. Meskipun bentuk *tengka* itu bervariasi, akan tetapi kecenderungan untuk menarik kembali secepatnya sangat besar. Budaya *tengka* semacam ini sebagaimana tradisi gotong-royong dalam masyarakat Jawa. Semangat gotong royong dalam masyarakat Jawa tidak hanya terlihat dalam bentuk pengerahan tenaga kerja, melainkan juga terlihat dalam aktivitas tolong-menolong. Koentjaraningrat (1974: 61) membedakan tolong-menolong menjadi dua macam, yakni tolong menolong antar tetangga/kerabat yang berdekatan untuk menyelenggarakan pesta sunat, perkawinan, atau lainnya; dan tolong menolong secara spontan dan tanpa pamrih untuk membantu seorang yang mengalami kematian atau bencana.

Pelaksanaan Perkawinan

Perkawinan, sebagaimana tersebut dalam UU Nomor 1 Tahun 1974, adalah ikatan lahir batin antara pria dan wanita sebagai suami isteri dengan tujuan membentuk keluarga (rumah tangga) yang bahagia dan kekal berdasarkan Ketuhanan Yang Maha Esa. Di daerah Dungkek, pelayanan perkawinan tergolong rendah karena banyak

masyarakat yang tidak melaporkannya ke KUA. Hal ini terlihat bahwa pada tahun 2006, jumlah pernikahan sebanyak 121 orang/pasang; pada tahun 2007, jumlah pernikahan sebanyak 126 orang/pasang; pada tahun 2008 jumlah pernikahan sebanyak 157 orang/pasang; pada tahun 2009 jumlah pernikahan sebanyak 164 orang/pasang; dan pada tahun 2010 jumlah pernikahan sebanyak 201 orang/pasang.

Jumlah perkawinan sebanyak ini masih tergolong sangat sedikit jika dibandingkan dengan rasio jumlah penduduknya. Menurut Kasi Urais Kabupaten Sumenep, jumlah nikah per tahun seharusnya berkisar antara 1% - 1,5% dari total penduduk. Jika jumlah / total penduduk umat Islam di kecamatan Dungkek sebanyak 36.557 orang, maka jumlah nikahnya sekitar 360–540 orang/pasang per tahun². Oleh karena itu, masyarakat Islam yang melaksanakan perkawinan yang tidak resmi atau tidak tercatat di KUA tergolong sangat besar. Hal ini dimungkinkan bahwa pernikahan dilakukan secara *sirri* oleh tokoh-tokoh agama, seperti: kiai-kiai dan guru-guru ngaji di pedesaan.

Nikah *sirri* ini adakalanya dilakukan bagi orang/pasangan yang sudah dewasa, dan adakalanya dilakukan bagi orang/pasangan yang belum cukup umur. Akibatnya, banyak pasangan pengantin di daerah ini yang melaksanakan perkawinan tidak mendapatkan akte nikah. Pada hal, perkawinan hanya dapat dibuktikan dengan akta nikah yang dibuat oleh Pegawai Pencatat Nikah (PPN). Jika tidak dapat dibuktikan dengan akta nikah, maka dapat diajukan *itsbat nikah* ke Pengadilan Agama.

Sementara itu, banyak pasangan-pasangan muda *belia* yang melakukan perkawinan resmi dengan cara manipulasi umur, akan tetapi mereka belum mendapatkan akte nikah. Hal ini dimungkinkan bahwa biaya nikah tidak disetorkan ke KUA karena dipakai oleh pejabat desa. Oleh karena itu, kepala KUA mempunyai peran penting untuk menertibkan perkawinan sesuai

dengan aturan perundang-undangan yang ada. Dalam hal ini, kepala KUA harus bekerjasama dengan pejabat teritorial lainnya, seperti: Camat, Danramil, dan Kapolsek.

Dampak Perkawinan

Sebagaimana tersebut di atas bahwa pernikahan di usia dini atau di bawah umur membawa dampak negatif terhadap keluarga, seperti: kondisi suami isteri, kondisi anak-anak, dan kondisi kesehatan ibu dan anak. Untuk mengetahui dampak negatif tersebut dapat diuraikan sebagai berikut:

Mudah Terjadinya Perceraian

Perceraian merupakan suatu bentuk ketidakharmonisan hubungan antara suami isteri dalam membina kehidupan rumah tangga. Apabila seorang suami dan seorang isteri tidak dapat hidup bersama dengan bahagia, maka Allah akan memaksakan keduanya bertahan dalam perkawinan yang tidak bahagia itu dan memberikan hak keduanya untuk bercerai. Karena itu, dalam hukum Islam sebagaimana yang dikutip oleh Nakamura (1991: 32), menegaskan bahwa Islam memberikan hak talak kepada suami untuk menceraikan isterinya dan hak *khulu'* kepada isteri untuk menceraikan suaminya serta hak *fasakh* untuk suami dan isteri.

Jika melihat data di Pengadilan Agama Kabupaten Sumenep, angka perceraian yang disebabkan oleh perkawinan dini pada tahun 2010 sebanyak 39 orang/pasang³. Data secara resmi di Kantor Kementerian Agama Kabupaten Sumenep memang tidak ada sama sekali, akan tetapi jika ditelusuri lebih jauh di beberapa daerah pedesaan, maka jumlah perceraian itu cukup tinggi karena kebanyakan perceraian tidak dilakukan ke Kantor Pengadilan Agama, melainkan cukup di tingkat Desa. Hal ini sebagaimana yang dialami oleh Nur Khalifah,⁴ yang ketika bercerai hanya menyerahkan surat nikah dan mem-

² Hasil wawancara dengan informan tanggal 09 Maret 2011.

³ Data ini diambil dari laporan PA Kabupaten Sumenep tahun 2010.

buat surat perjanjian antara suami isteri di depan pejabat desa.

Terjadinya perceraian pada pasangan usia muda disebabkan oleh kesiapan usia nikah untuk membina rumah tangga bahagia. Pada umumnya, mereka tidak siap masuk dunia rumah tangga, karena masih bergantung kepada orang tuanya, terutama dalam pemenuhan kebutuhan ekonomi. Selain itu, perceraian ini didukung dengan mudahnya prosedur perceraian yang hanya membuat surat perjanjian di hadapan kepala desa (*kalebun*). Perceraian ini tentu tidak dibenarkan, karena perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang Pengadilan Agama. Ketika seorang sudah menjadi janda atau duda, tanpa dikuatkan dengan surat dari PA, maka hal ini tentu mengalami kendala ketika ia akan menikah lagi. Akibatnya, jika seorang akan melakukan menikah lagi, maka ia akan melakukan nikah *sirri* atau merubah statusnya menjadi perawan atau jejaka.

Menjadi Beban Keluarga

Sebagaimana tradisi masyarakat Madura, seorang lelaki yang baru menikah biasanya tinggal di rumah isteri. Bagi pasangan muda biasanya belum mempunyai pekerjaan dan atau penghasilan, sehingga segala kebutuhan rumah tangganya ditanggung oleh orang tua. Sementara anak-anak muda masih terbawa oleh sikap kekanak-kanakan sehingga tidak mau bekerja membantu orang tuanya, seperti: mengambil rumput atau membajak di ladang.

Dalam masyarakat Madura, ada sebuah tradisi yang berkembang hingga sekarang, yakni manakala pasangan suami isteri masih kumpul, maka nafkah hidup itu ditanggung oleh orang tuanya. Jika orang tua sudah repot, maka baru diteruskan kepada anaknya atau menantunya, seperti mengurus ternak, sawah, ladang, dan sebagainya. Hal ini menunjukkan bahwa tingkat kemandirian pasangan usia muda sangat kurang, sehingga menjadi beban bagi orang tuanya.

Biasanya, kemandirian pasangan usia muda tersebut ditunjang oleh kehidupan ekonomi keluarganya dengan memberikan penggarapan lahan baginya. Penggarapan lahan dapat dilimpahkan atau diwariskan kepada anak (menantunya) sebagai tulang punggung keluarga, meskipun orang tua belum meninggal. Akan tetapi, karena usia sudah lanjut atau sudah tidak mampu mengerjakan lahannya, maka diserahkanlah lahan tersebut kepada anak atau menantunya.

Mengganggu Kesehatan Reproduksi

Dalam kesehatan reproduksi, perkawinan pada usia muda mengandung risiko bagi perempuan sehingga bisa berakibat kematian. Hasil riset Unicef Bandung mencatat kasus Didah, seorang perempuan yang menikah ketika berusia 13 tahun. Dia adalah seorang perempuan di sebuah desa di Jawa Barat. Kondisi fisiknya kecil dengan tinggi badan sebanyak 145 cm. Setahun kemudian, ia melahirkan anaknya dengan penuh komplikasi saat persalinan. Bahkan, ia mengalami infeksi sampai menyebabkan kebocoran di antara kandung kemih dan dinding vagina setelah proses perkawinan.⁵

Demikian juga kasus perkawinan usia muda di daerah ini yang menyebabkan gangguan kesehatan reproduksi anak. Hal ini disebabkan oleh kesiapan pasangan usia muda untuk menerima kehadiran anaknya. Karena itu, mereka menunda kehamilan dengan cara mengikuti program KB hingga beberapa tahun. Kesiapan untuk mempunyai anak pada umumnya ketika usia perkawinan mencapai 5-6 tahun.

Perkawinan di usia muda seperti ini mengandung risiko tinggi terhadap reproduksi anak. Hal ini dimungkinkan bahwa rahim anak belum siap menerima janin sehingga perlu waktu dan kedewasaan, baik secara fisik maupun mental. Apalagi jika seseorang terlalu lama mengkonsumsi obat, termasuk obat KB, maka kandungan akan menjadi kering dan menyebabkan tidak punya

⁴ Dia adalah seorang wanita yang nikah muda (15 tahun) dan bercerai di usia muda (22 tahun).

⁵ Kompas, 12 Juni 2001.

anak. Karena itu, jika terjadi kawin muda, maka risiko kecelakaan sangat tinggi, termasuk risiko kelahiran anak-anak yang dikandung oleh ibunya.

Respon Masyarakat

Sebagian masyarakat memiliki pandangan yang negatif, artinya tidak setuju dengan kawin di bawah umur. Hal ini disebabkan perkawinan semacam ini melanggar UU Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, utamanya pasal batas usia nikah yakni: umur 19 tahun bagi laki-laki, dan 16 tahun bagi perempuan. Dengan usia seperti ini, anak-anak sudah mengalami kedewasaan secara fisik maupun mental karena hal ini sangat berpengaruh terhadap perkembangan anak di kemudian hari. Selain itu, perkawinan di bawah umur itu banyak membawa efek negatif bagi kehidupan keluarga, khususnya bagi anak dan kaum perempuan.

Sebaliknya, sebagian masyarakat memiliki pandangan yang positif, artinya setuju dengan perkawinan di bawah umur. Perkawinan semacam ini didasarkan pada UUD 1945 pasal 28 dan pasal 29, tentang kebebasan beragama. Berdasarkan Undang-Undang ini, setiap umat beragama dijamin untuk menjalankan agamanya, termasuk menjalankan perkawinan. Selain itu, perkawinan semacam ini didasarkan atas sunah Nabi Saw. ketika menikahi Siti Aisyah, yang konon berusia 9 tahun. Meskipun hadis nabi tersebut masih mengundang perdebatan, tetapi masyarakat meyakini sebagai landasan yang kuat untuk melaksanakan nikah usia dini.

PENUTUP

Perkawinan di bawah umur banyak dilakukan oleh masyarakat dengan berbagai ragam motif, seperti: motif budaya, motif agama, dan motif ekonomi. Akan tetapi, motif budaya dan adat istiadat sangat kuat di masyarakat. Kedua motif tersebut tidak terlepas dari kondisi sosial budaya masyarakat Madura pada umumnya yang mengawinkan dan atau menjodohkan anak-anaknya ketika masih kecil. Perkawinan ini dilakukan dengan nikah *sirri* sehingga banyak masyarakat yang tidak mendapatkan akta nikah. Jika perkawinan ini dilakukan dengan cara resmi KUA, maka ma-

nipulasi umur tidak bisa dihindari, tetapi banyak juga masyarakat yang tidak mendapat akta nikah karena terjadi penyimpangan kewenangan oleh pejabat desa.

Perkawinan semacam ini mengundang kontroversi bagi masyarakat karena sebagian memandangnya negatif dan sebagian yang lain memandangnya positif. Dipandang negatif karena perkawinan semacam ini melanggar UU Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974, pasal 6 ayat 1 dan 2. Selain itu, perkawinan di bawah umur itu banyak membawa efek negatif bagi kehidupan keluarga, khususnya bagi anak dan kaum perempuan. Dipandang positif karena perkawinan ini didasarkan pada UUD 1945 pasal 28 dan pasal 29, tentang kebebasan beragama. Selain itu, perkawinan semacam ini didasarkan atas sunah Nabi Saw, meskipun hal ini masih mengundang perdebatan.

Perkawinan usia dini atau di bawah umur membawa dampak negatif terhadap keluarga, karena menjadi beban keluarga dan mudah terjadi perceraian. Menjadi beban keluarga karena kurangnya kemandirian bagi pasangan suami isteri sehingga segala kebutuhan rumah tangga ditanggung oleh orang tuanya. Sementara itu, perkawinan juga mudah terjadi perceraian sebab tidak memiliki kesiapan usia nikah untuk membina rumah tangga bahagia. Lebih dari itu, mudahnya prosedur perceraian yang hanya disahkan melalui surat perjanjian di hadapan kepala desa (*kalebun*). Perceraian ini tentu tidak dibenarkan, karena perceraian hanya dapat dilakukan di depan sidang Pengadilan Agama.

DAFTAR PUSTAKA

- Badan Penasehatan Pembinaan dan Pelestarian Perkawinan (BP4). 2007. *Panduan Keluarga Muslim*. Semarang: Kanwil Departemen Agama Jawa Tengah.
- Coode, William J. 1993. *The Family*. Diterjemahkan oleh Hasyim, Laila Hanum. *Sosiologi Keluarga*. Jakarta: PT Bina Aksara.
- De Jonge, Huub. 1989. *Madura, dalam Empat*

- Zaman: Pedagang ekonomi, dan Islam*. Jakarta: Gramedia.
- Departemen Agama RI. 2002. *Modul Pembinaan Keluarga Sakinah*. Jakarta: Bimbingan Masyarakat dan Penyelenggaraan Haji.
- Endraswara. 2006. *Metode, Teori, Teknik Penelitian Kebudayaan, Idiologi, Epistemologi, dan Aplikasi*. Yogyakarta: Pustaka Widiatama.
- Geertz, Hildret. 1985. *Keluarga Jawa* (Terjemahan, Cet. 3). Jakarta: Penerbit PT Grafiti Pers.
- Koentjaraningrat. 1974. *Kebudayaan, Mentalitet dan Pembangunan*. Jakarta: PT. Gramedia.
- . 1985. *Beberapa Pokok Antropologi Sosial* (Cet. 6). Jakarta: Penerbit Dian Rakyat.
- Kompilasi Hukum Islam di Indonesia. Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, tahun 1997/1998.
- Miles and Hubberman. 1992. *Expanded Sources, Books, Qualitative Data Analysis*. Sage, Publications. Nakamura, Hisako. 1991. *Javanese Diforce*. Diterjemahkan oleh Ahmad, Zainni. *Perceraian Orang Jawa*. Yogyakarta: Gajahmada University Press.
- Puspitasari, Fitra. 2006. "Perkawinan Usia Muda: Faktor Pendorong Dan Dampaknya Terhadap Pola Asuh Keluarga (Studi Kasus di Desa Mandalagiri, Kecamatan Leuwisari, Kabupaten Tasikmalaya". Skripsi, Universitas Negeri Semarang.
- Rifai, Mien Ahmad. 2007. *Manusia Madura, Pembawaan, Etos Kerja, Penampilan, dan Pandangan-pandangannya*. Yogyakarta: Pilar Media.
- Sayogjo dan Sayogjo, Pujiati. 1990. *Sosiologi Pedesaan II*. Yogyakarta: Penerbit Gajah Mada Press.
- Undang Undang Perkawinan Nomor 1 Tahun 1974. Surabaya: Penerbit Karya Anda.
- Undang-Undang Peradilan Agama Nomor 7 Tahun 1989 tentang Peradilan Agama dan Kompilasi Hukum Islam.
- Wijaya, AW. 1986. *Manusia Indonesia: Keluarga, Individu, dan Masyarakat*. Jakarta: Akademika Pressindo.
- Wiyata, A. Latif. 2006. *Carok, Konflik Kekerasan dan Harga Diri Orang Madura*. Yogyakarta: LKiS.
- Wolf, Eric R. 1985. *Petani, Suatu Tinjauan Anthropologis*. Jakarta: Penerbit Rajawali Press.

MENUMBUHKAN POTENSI BERAGAMA KAUM TAREKAT QADIRIYAH WA NAQSYABANDIYAH DAWE KUDUS

Growing up the Religious Potential from Religious Community of Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Dawe Kudus

DANUSIRI

DANUSIRI

IAIN Walisongo DPK Unimus
Jl. Kedungmundu Raya No.18
Semarang
Telp. (024) 76740293
e-mail: danusiri.29@gmail.com
Naskah diterima: 16 Februari 2012
Naskah direvisi: 30 April-6 Mei 2012
Naskah disetujui: 11 Mei 2012

ABSTRAK

Penelitian penulis terhadap kaum Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Desa Piji Kecamatan Dawe Kabupaten Kudus memfokuskan bagaimana mereka berusaha agar potensi beragama bisa tumbuh secara maksimal. Untuk menemukan usaha mereka itu, penulis menggunakan metode pengamatan terlibat dalam kehidupan mereka. Hasil pengamatan diorganisasikan dengan cara tertentu bertolak dari tema sebagaimana judul yang telah ditetapkan. Dalam mencapai keberagaman maksimal yang mereka sebut *wuṣūl* dan *wilāyah*, kaum tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah menggunakan seperangkat ritual yaitu: baiat, zikir, dan khataman ratib, muraqabah, khalwat, fida', manaqib, dan ziarah kubur para wali.

Kata kunci: Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, *Wuṣūl*, *Wilāyah*.

ABSTRACT

This research focused on the congregation of the Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah in Piji, Dawe, Kudus, particularly on how they make any effort to make their potentials of religious observance can maximally grow. In order to find out their efforts, the writer applied participatory observation and was involved in their daily lives. The data were then organized in certain way according to the theme previously determined. In order to achieve the maximum of religious observance which they call as *wuṣūl* dan *wilāyah*, the congregation of Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah use a series of rituals namely baiat (allegiance), zikir (remembrance), khataman ratib (completing ratib), muraqabah, khalwat (seclusion), fida', manaqib, and performing pilgrimage to the grave of wali (muslim saints).

Keywords: Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, *Wuṣūl*, *Wilāyah*.

PENDAHULUAN

Agama merupakan undang-undang ketuhanan (Shalthut, I, [t.th.]: 14) dan beragama adalah pelaksanaan ajaran itu oleh manusia (Muslim, 2003: 11). Beragama dimulai ketika seseorang berikrar mengucapkan syahadat. Mulai saat itu tidak ada bagian dari kehidupannya yang berada di luar jangkauan agama. Pada saat itu pula potensi beragama telah tumbuh di dalam dirinya. Manusia memiliki potensi yang tidak terbatas secara kuantitatif untuk berbuat (Muslim, 2003: 107) atau tidak berbuat. Kedua potensi tersebut sama besar, tinggal bagaimana ia mengapresiasi diri untuk beragama secara maksimal atau potensi tersebut akan surut dan menghilang. Untuk sebagian orang, potensi beragama bisa tumbuh berkembang secara subur sehingga memperoleh kualitas yang bertakwa, *muḥsinūn*, *muṣliḥūn*, dan *muhtadūn*. Untuk sebagian yang lainnya, potensi keberagamaan tidak berkembang atau bahkan hilang sama sekali. Tipologi keberagamaan yang seperti ini dapat diberikan predikat: *murtad*, *fasiq*, *musyrik*, *bid'ah*, sesat, dan abangan (Geertz, 1992: 1).

Untuk menemukan cara bagaimana beragama bisa tumbuh berkembang secara maksimal, penulis mengadakan penelitian terhadap kaum Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Desa Piji Kecamatan Dawe Kabupaten Kudus Jawa Tengah. Ordo tarekatisme ini memiliki obsesi besar memperoleh predikat keberagamaan maksimal, yang mereka sebut dengan *wuṣūl* (secara literal sampai kepada Tuhan), kesatuan mistik dengan Tuhan (Morris, 2003: 93) dan *wilāyah* (derajat wali), sejenis insan kamil (al-Jilli, 1975: 71).

Permasalahannya adalah bagaimana prosedur yang diterapkan untuk memperoleh keberagamaan maksimal sehingga tumbuh menjadi manusia sempurna. Tentu tulisan ini sangat bermanfaat karena menyajikan bahwa kaum tarekat ini gigih menepis aneka amoralitas (*al-akhlāq al-madhmumah*) yang menghimpit umat manusia, termasuk umat Islam di Indonesia

METODE PENELITIAN

Penelitian ini berjenis kualitatif antropologis dengan maksud memperoleh data deskriptif yang berupa kata-kata, tulisan atau lisan (Moeliong, 1993: 3) dari para pelaku Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Desa Piji Kecamatan Dawe Kabupaten Kudus dalam mencapai derajat keberagamaan maksimal. Sumber data terpusat pada apa yang mereka yakini sebagai ajaran, pemahaman mereka atas ajaran, upaya-upaya, maupun tingkah laku mereka dalam mengaktualisasi diri menuju keberagamaan maksimal, diri yang sempurna.

Pengumpulan data ditempuh dengan pengamatan terlibat (Moeliong, 1993: 117; Bodan, 1972: 3) dalam komunitas mereka. Teknik analisis yang dipilih adalah mengurutkan data dan mengorganisasikannya ke dalam suatu pola, kategori, dan satuan dasar (Patton, 1992: 268) dengan berpedoman pada tema penelitian ini.

Penelitian ini menggunakan pendekatan ganda, yaitu psikologi-antropologi, dan sosiologi. Pendekatan psikologi berhimpit dengan pendekatan antropologi memandang tarekat sebagai gejala kejiwaan karena tarekat bertujuan memperoleh hubungan langsung dengan Tuhan (Harun Nasution, 1973: 56) dan ini hanya dapat diperoleh dalam lapis kejiwaan. Karena hubungan manusia dengan Tuhan dalam jiwanya bertingkat, maka pendekatan psikologis yang dipandang relevan adalah psikologi sufi gagasan Javad Nurbakhsyi (Javad, 1988: vi-ix). Pendekatan kedua memandang tarekat sebagai organisasi karena dalam menjalin hubungan dengan Tuhannya secara langsung dan individual itu ternyata melibatkan banyak orang dan mengelompok dalam komunitas yang sangat besar dan dapat disebut penganut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah.

Penulis memanfaatkan teori struktural fungsional Talcot Parson yang ia sebut AGIL: A berarti *adoption*, G berarti *goal attainment*, I berarti *integration*, dan L berarti *latency* (Ritzer dan Goodman, 2004: 121; Beilharz, 2003: 294-295). Teori ini dapat menjelaskan bagaimana ordo

Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah ini berawal, berkembang dan eksis hingga sekarang sebagai suatu komunitas yang eksklusif. Keterkaitan langsung dua macam pendekatan ini telah diuraikan oleh Lewis melalui apa yang disebut *direct coincident*, yaitu persesuaian langsung antara pengalaman religius dengan struktur sosial (Lewis, 1977: 12); dan ini berlaku untuk seluruh budaya (Morris, 2003: 2880).

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Asal-usul dan Perkembangan

Ide pendirian tarekat yang berpusat di Kudus, Jawa Tengah (selanjutnya cukup ditulis Kudus) bermula dari Mudatsir, Abdurrahman, dan Sidiq pada tahun 1974 M. Ketiganya telah menjadi penganut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Rejoso, Jombang, Jawa Timur, di bawah mursyid Musta'in Romli. Ide ini didasarkan pada tiga pertimbangan praktis. *Pertama*, jarak antara Jombang dengan Kudus lebih-lebih pusatnya di Desa Piji Kecamatan Dawe, kurang lebih 10 Km sebelah utara kota Kudus, cukup jauh bagi mereka sehingga kurang efektif untuk bermobilisasi dalam kegiatan-kegiatan tarekat. *Kedua*, ada perbedaan politik antara Sidiq, selaku pimpinan kelompok di Piji, dengan Musta'in Romli. Sidiq berafiliasi dengan PPP (Partai Persatuan Pembangunan), sementara Musta'in menjadi fungsionaris Golkar (Golongan Karya). *Ketiga*, masalah finansial. Pada tahun 1972, 1973, dan 1974 antara bulan Juli–Agustus Musta'in Romli melakukan pembaiatan massal di Kudus. Perjalanan seorang *mursyid* dari Jombang ke Kudus memerlukan akomodasi yang cukup besar. Ketika itu Musta'in Ramli merupakan figur ulama besar dan kharismatik. Biaya ini dibebankan kepada para murid di Kudus dan ini menjadi kendala. Pada umumnya mereka kurang mampu dalam hal ekonomi.

Untuk meminta izin mendirikan tarekat yang otonom di Kudus sebagai cabang dari Jombang dengan menunjuk Sidiq sebagai *khalifah*nya — wakil musyid— atau mursyid tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Kudus kepada Musta'in Romli tidak mungkin karena konflik antara ke-

duanya. Untuk itu ketiga orang —Mudatsir, Abdurrahman, dan Sidiq— bersepakat menunjuk Sidiq untuk meminta ijazah ke-*mursyid*-an dari Muslich Abdurrahman, *mursyid* tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang berpusat di Mranggen, Demak, Jawa Tengah. Permintaan Sidiq disetujui oleh Muslich Abdurrahman sehingga pada tanggal 3 Muharam 1395 H bertepatan dengan tahun 1974 M Sidiq diangkat secara resmi sebagai *mursyid* Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Kudus dengan bermodalkan 1000 orang pengikut. Seketika itu juga di Kudus berdiri sebuah komunitas Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang eksklusif. Selain itu, di kota ini juga terdapat ordo tarekat yang besar, yaitu Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah yang berpusat di Kuanaran, Kudus Kota.

Terkat pimpinan Sidiq lebih terbuka dalam menerima murid baru. Keterbukaan organisasi mewujud dalam bentuk senantiasa menerima anggota tanpa seleksi yang rumit sebagaimana Tarekat Naqsyabandiyah. Orang yang baru memeluk Islam sekalipun, kalau berminat meminta *baiat* pasti *dibaiat*nya. Semenjak tarekat ini berdiri hingga sekarang belum pernah menolak orang yang beminat menjadi anggotanya, apapun latar belakang maupun status sosialnya. Setiap anggota diperlakukan sama dalam pelayanan dan bimbingan yang amat santun sehingga menumbuhkan perasaan puas bagi para warga terhadap *mursyid*. Informan saya, Mustarom, Sumardi, Sukarlan, Kasban, Nasirin, Sumini, Sudarmi, dan masih banyak yang lainnya menyatakan hal yang intinya sama, demikian penuturan Mustarom:

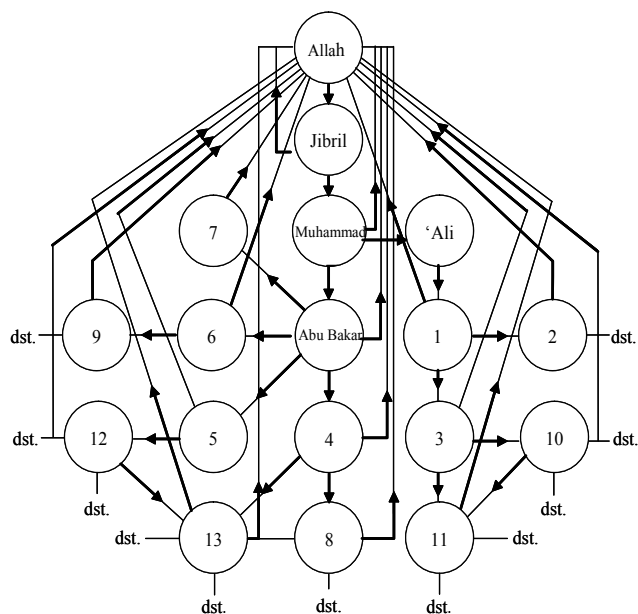
Selama saya ikut mengaji kepada Mbah Sidiq dan menjadi muridnya, padahal saya sudah lama menjadi muridnya, hingga sekarang ini beliau belum pernah membicarakan masalah-masalah duniawi. Beliau dalam berbagai kesempatan selalu hanya membahas masalah keakhiratan dan intinya bagaimana kita, khususnya para murid tarekat ini selamat dari azab di alam sana dan naik ke surga berkumpul dengan para mursyid, Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani, dan Rasulullah. Orang mau menjadi warga tarekat adalah mencari penyelamatan. Kita menolong mereka, jadi tidak perlu dilihat bagaimana keislaman sebelumnya. Mantan-mantan PKI

masuk ke sini, disyahadati kemudian dibimbing syariat seperti cara-cara bertaharah, salat, puasa, dan lain-lainnya, sekaligus juga dibimbing ketarekatan sebagaimana warga-warga yang sudah lama menjadi murid. Tentu, teknisnya dibagi-bagi atas kelompok sesuai dengan tingkatannya. Penanganannya dibantu oleh para badal. Kegiatan ketarekatan inti dipimpin langsung oleh Mbah Sidiq.

Eksklusifitas komunitas ini didukung oleh empat hal. *Pertama*, setiap anggota mampu beradaptasi dengan kultur atau sekurang-kurangnya tradisi yang telah terpelihara dalam dunia ketarekatan yang berpusat di Kudus dengan cara menaati secara mutlak ajaran-ajaran guru atau *mursyid* dan menjadi partisipan dalam kegiatan maupun ritus-ritus ketarekatan. *Kedua*, tiap kegiatan ketarekatan oleh para warganya terintegrasi melalui jalur-jalur fungsionaris struktur organisasi baik yang bersifat fisik-inderawi maupun metafisik-spiritual. Maksud fisik-inderawi adalah organisasi yang ada ketua, sekretaris, bendahara, dan fungsionaris lainnya yang terdiri dari manusia hidup dan menyejarah; sedang yang dimaksud dengan organisasi secara metafisik-spiritual adalah keyakinan warga Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Kudus ini sebagai anggota *akhun fillah*. Pimpinan organisasi ini adalah para Ruh umpama Malaikat Jibril, Rasulullah, Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani, dan Imam al-Ghazali. *Ketiga*, para anggota melakukan ritus-ritus ketarekatan, baik secara individual maupun komunal, secara periodik dan berkesinambungan hingga membentuk budaya khas dan terpelihara dengan baik. Aneka macam *karamah* wali dan *syafaat* mereka di hari kiamat senantiasa menyelimuti kesadaran para anggota sehingga menjadi motif untuk tetap melangsungkan keterpeliharaan ordo. *Keempat*, terbina oleh kesadaran para warga bahwa tujuan bertarekat adalah memperoleh *wuṣūl ila-Allāh*, yaitu derajat kewalian sebagai wujud keberagamaan maksimal yang dapat dicapai oleh manusia, atau sekurang-kurangnya mati dalam keadaan baik (*ḥusn al-khātimah*). Bukan itu saja, mereka juga berharap kelak di akhirat memperoleh syafaat dari Rasulullah dan para *mursyid*, terutama dari Syekh, Abd al-Qadir al-Jilani dan dimasukkan sebagai anggota *akhun fi-*

Allāh. Akhun fi-Allāh, suatu organisasi atas dasar keyakinan dan berlaku untuk dunia-akhirat. Puncak pimpinannya adalah Allah Swt dan anggota terbawah adalah tiap anggota tarekat. Dalam level manusia, Rasulullah adalah ketua organisasi (persaudaraan), sedangkan Syekh, Abd al-Qadir al-Jilani sebagai sekretaris. Imam Ghazali termasuk pimpinan teras, dan para *mursyid* dari generasi ke generasi adalah pemimpin umatnya masing-masing. Umpama, Sidiq adalah pemimpin *akhun fi-Allāh* bagi para penganut tarekat di Kudus yang dibaiatnya. Untuk sekedar memvisualkan jaringan *akhun fi-Allāh* secara amat sederhana dapat dibuat sketsa sebagaimana dapat dilihat pada gambar 1.

Gambar 1: Jala Akhun fi-Allāh



Keterangan:

- 1) Allah ke bawah menunjukkan murid-Nya, demikian juga secara berurutan.
- 2) Ali mempunyai murid nomor 1.
- 3) Nomor 1 mempunyai murid nomor 2 dan 3.
- 4) Abu Bakar mempunyai murid nomor 4,5,6,7.
- 5) Nomor 6 mempunyai murid nomor 9.
- 6) Nomor 4 mempunyai murid nomor 8 dan 13.
- 7) Nomor 3 mempunyai murid nomor 10 dan 11, sekaligus nomor 11 menjadi murid nomor 10.
- 8) Nomor 5 mempunyai murid nomor 12 dan 13, sekaligus nomor 13 menjadi murid nomor 4 dan nomor 12.

- 9) Seluruh nama dan nomor berhubungan secara langsung kepada Allah sebagai dua kutub yang dua ujungnya saling bertemu.
- 10) Gambar ini dapat diperluas dengan memanjangkan garis vertikal dari Allah ke nomor 8 hingga nomor 38 posisi Sidiq. Sidiq mempunyai banyak murid yang masing-masing juga secara langsung dihubungkan kepada Allah. Tiap tingkat garis vertikal itu masing-masing mempunyai murid yang masing-masing murid mereka juga dapat secara langsung dihubungkan ke posisi Allah.
- 11) Nomor 9, 12, 13, 8, 11, 10 dan nomor 2 dapat diteruskan secara tidak terbatas dan masing-masing tingkat terusan selalu dihubungkan kepada Allah. Dengan ini dapat dibayangkan betapa ruwetnya jejaring akhun fi-Allah.

Prosedur Menuju Diri yang Sempurna

Sumber Ajaran

Ajaran tarekat ini, baik tertulis, lisan, maupun bimbingan ketarekatan bersumber dari al-Qur'an, as-Sunnah, kitab-kitab fiqh mazhab Syafi'iyah, kitab-kitab teologi, kitab-kitab ketarekatan atau ketasawufan, dan kitab khusus, berupa text book dari Sidiq, yaitu *Risālah Nail al-Amani fi Zikr Manāqib ar-Rabbāni asy-Syeikh 'Abd al-Qādir al-Jilani*.

Bagi penganut tarekat ini, al-Qur'an sebagai sumber ajaran lebih bersifat ideologis sebagai doktrin mazhab sunni dan bahwa membacanya adalah ibadah dan mendapat pahala. Sementara itu bagi para pemimpin, utamanya *top leader*, posisi al-Qur'an di samping sebagai ideologis juga sebagai pembenar dari ajaran atau kegiatan ketarekatan. As-Sunnah juga demikian halnya, dalam arti seperti al-Qur'an tetapi juga ada perbedaannya, yaitu tidak ada yang membacanya sekedar membaca dengan keyakinan memperoleh pahala. Kriteria hadis untuk dipakai sebagai referensi ketarekatan berdasar legalitas dan otoritas para ulama sufi. Jika suatu hadis dipandang *ḍa'if*, bahkan *mauḍu'* atas dasar kajian, *ulūm al-ḥadis*, tetap dipakai sebagai sumber referensi asal disyahkan oleh ulama sufi. Argumen yang diajukan adalah para sufi menanyakan secara langsung kepada Nabi melalui metode ruhaniah mengenai suatu hadis itu otentik dari Nabi atau tidak. Jika suatu hadis dinyatakan *ṣaḥih* atau *ḥasan* oleh

ulama ahli hadis otomatis dapat diterima sebagai referensi ketarekatan.

Dalam hal pemakaian fiqh, tarekat ini hanya membatasi pada bab *thaharah*, *salat*, dan puasa. Bab-bab lain jarang dibicarakan, walaupun harus dibahas itu karena ada sebab-sebab tertentu dan tetap terkait dengan dimensi ketarekatan. Secara praktis, materi fiqh ini hanya dipakai oleh para *badal* untuk mengajar seputar *thaharah* dan salat kepada para murid dalam melaksanakan "syari'ah" —dibedakan dari tarekat. Sementara itu aspek teologi yang diajarkan kepada murid hanya terbatas pada *mu'takad seket*, yaitu 20 sifat *wājib* Allah, 20 sifat *muḥāl* Allah, satu sifat *jāiz* Allah, empat sifat *wājib* Rasul, empat sifat *muḥāl* Rasul dan satu sifat *jāiz* Rasul; dan ini *khās* milik teologi Asy'ariyah. Baik materi fiqh maupun teologi disampaikan dalam bentuk ceramah dalam forum pengajian rutin mingguan di *halaqah* pusat, untuk selanjutnya waktu dimantapkan di kelompok masing-masing anggota sesuai dengan kesepakatan.

Materi Ajar

Sidiq, *mursyid* tarekat ini, mengajarkan bahwa secara prinsip manusia dalam keadaan merugi. Ia merujuk kepada al-Qur'an surat al-Ashr ayat satu. Supaya tidak merugi, manusia harus hanya beragama Islam dan ber*baiat* ke dalam Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah. Disebutkan bahwa bersyariat saja tidak cukup, karena harus dilengkapi dengan ilmu ketarekatan. Dalam ordo ini diajarkan cara menyucikan diri dari semua dosa, cara menggapai derajat keberagamaan secara maksimal, dan cara menggapai derajat *wuṣūl*, dan *wilāyah*, hingga *ending*-nya kelak bisa masuk surga bersama-sama dengan *mursyid-mursyid* pendahulunya seperti Rasulullah Muhammad Saw, Syekh Abdul al-Qadir al-Jilani, syekh Junaid al-Baghdadi, dan Imam al-Ghazali.

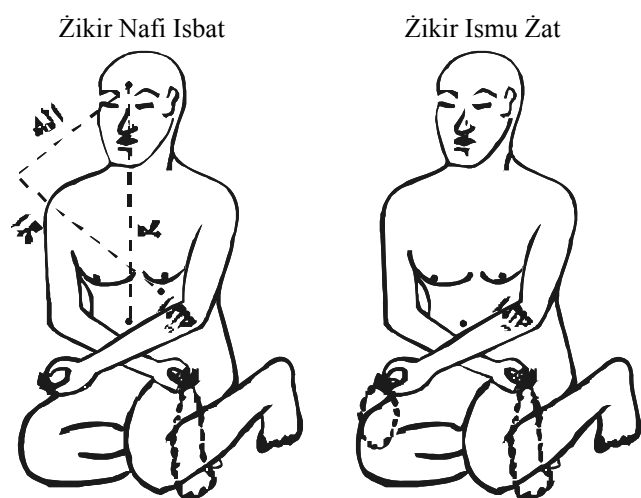
Teknik Menuju Wuṣūl dan Wilāyah

Untuk mencapai keberagamaan maksimal yang disebut *wuṣūl ila-Allāh* dan otomatis *wilāyah* atas dasar bahan-bahan yang disiapkan melaju melalui teknik *bai'at*, *zikir*, dan *khata-man ratib*.

Unsur dasar *baiat* adalah kemauan yang kuat (*sidq al-irādah*) dari calon anggota, kesediaan *mursyid* menerimanya sebagai murid, kemauan berserah diri secara total kepada *mursyid* untuk membimbingnya. Ritus *baiat* ini semacam kontak hubungan *mursyid-mutabarik* atau guru-murid. Setelah seseorang *dibaiat* ia dinyatakan resmi sebagai murid atau warga tarekat yang juga disebut sebagai warga dalam *akhun fi-Allāh* (sepersaudaraan dalam Tuhan). Untuk selanjutnya ia dibimbing teknik berzikir.

Ada dua unsur pokok dalam berzikir, fisik dan non fisik. Menutup aurat, suci badan, pakaian, tempat, suci dari *hadās* besar dan kecil; rosario atau tasbih penghitung jumlah bacaan dalam berzikir, posisi duduk *tawaruk* terbalik (*lungguh timpoh kiwo*) atau duduk *tarabbu'* (bersila) adalah unsur fisik yang mesti ada dalam berzikir. Peragaan duduk dalam berzikir dapat dilihat pada gambar 2.

Gambar 2: Zikir metode *sulūk* dan *jazab*

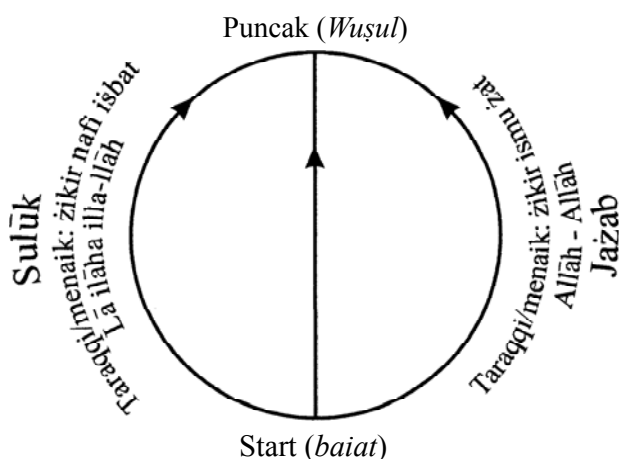


Unsur kedua adalah konsentrasi batiniah berlapis. Lapis pertama adalah *rābithah*, yaitu pemusatan diri untuk menciptakan gambar sang *mursyid* dalam bayangnya. Gambar itu harus sedemikian jelas dan bercahaya menerangi diri sang pezikir dalam penglihatan batin. Jika teknik ini berhasil dilalui pasti bisa *wuṣūl ila-Allāh*. Lapis kedua, setelah berhasil *rābithah* (Sidiq, 1981: 67), gambar guru itu harus dihilangkan secara perlahan dari pembayangnya, kemudian pe-

musatan diri terbang menuju Tuhan. Ia akan tersambar sinar Ilahiyah. Pada saat ini ditandai gejala fisik *iḥsas*, yaitu berdenyut secara konstan (semacam *keduten* dalam bahasa Jawa) pada titik-titik pusat *lathifah*, esensi lembut dan halus dalam pusat-pusat tubuh (Amstrong, 1996: 156), yang kemudian menjalar ke seluruh tubuh. Seirama dengan perambatan *iḥsas* ke seluruh tubuh, semakin intensif pengalaman batin mendekat ke arah Tuhan. Selanjutnya ia hilang kesadaran diri dan mabuk (*sakar*) ketuhanan yang selanjutnya kesadaran diri hancur (*fanā'*) berlanjut berubah hanya menyadari Tuhan (*baqā'*), kemudian secara otomatis memperoleh derajat kewalian tertentu menurut anugerah Tuhan yang ditandai dengan kepemilikan *karamah* (secara literal berarti kemulyaan). Secara inderawi, *karamah* dicirikan memiliki sesuatu di luar kewajaran manusia atau hukum alam dan biasa disebut *khawāriq al-'ādah* atau *khawārij al-'ādah*. Orang semacam inilah yang telah mencapai derajat keberagamaan maksimal karena telah *wuṣūl ila-Allāh*.

Ada dua macam zikir yang harus dilakukan dalam satu etape, yaitu metode *sulūk* dan *jazab*, *sulūk* didahulukan kemudian disusul dengan *jazab* (gambar 3).

Gambar 3: Teknik pemenuhan diri versi Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Kudus



Keterangan:

Garis tengah menuju ke atas menjelaskan arus kesadaran bertuhan. Bermula dari kesadaran biasa (non Tuhan), melalui zikir, arus kesadaran di arahkan pada menyadari Tuhan. Arus itu dipelihara, ditambah tekanannya untuk terus meningkat sambil

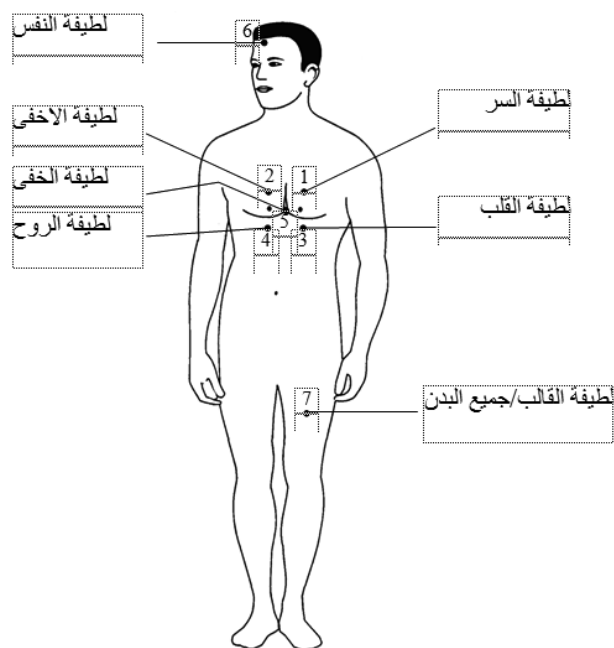
berusaha menghilangkan aneka muatan kesadaran selain Tuhan hingga hanya menyadari Tuhan. Itulah *wuṣūl ila-Allāh*.

Unsur pokok *sulūk* adalah *naḥī* yaitu penghilangan secara menyeluruh dalam kesadaran batin bahwa tidak ada Tuhan sama sekali. *Isbat* berarti penetapan bahwa hanya ada satu Tuhan, yaitu Allah. Perwujudan *naḥī isbat* adalah pelafalan *lā ilā ha illa-Allāh*. Boleh dengan bersuara (*jahr*) atau tidak bersuara (*khafī*). Dalam pelafalan ini ada dua unsur pokok. Secara fisik kepala digerak-gerakan. Ketika membaca *lā* kepala menunduk dan dipusatkan pada *pusar* (bahasa Jawa *wudel*) kemudian ditarik menuju ubun-ubun atau *utek* di kepala. Ketika melafalkan *ilāha* kepala menoleh ke kanan dipusatkan pada bagian terluar *pundhak* ujung atas tangan; dan ketika melafalkan *illa-Allāh* kepala digelengkan ke arah dada sebelah kiri dua jari melintang tepat di atas puting susu. Tempat ini disebut *lathīfat al-qalb*. Pada saat ini mata terpejam diarahkan ke ujung hidung. Ujung hidung inilah yang diarahkan ke pusar, ubun-ubun, dan *lathīfat al-qalb*. Secara psikis pada saat melafalkan *lā* dimuati kesadaran bahwa mulai dasar bumi yang ketujuh (terbawah) hingga puncak langit yang ketujuh (teratas) dan disambung ketika melafalkan *ilāha* dimuati kesadaran sejauh barat-timur, utara dan selatan tidak ada Tuhan sama sekali. Ketika melafalkan *illa-Allāh*, isi kesadarannya dimuati hanya ada satu Tuhan yaitu Allah dan ini ditempatkan pada *lathīfat al-qalb*. Teknik ini diulang sebanyak 165 kali (Hakim, [t.th.]: 24).

Selesai *sulūk* dilanjutkan *jaḥab*, yaitu melafalkan Allāh. Secara fisik, mata tetap terpejam, kepala diam menunduk ke titik *lathīfah*, bibir terkatup, lidah tertempel pada rongga mulut bagian dalam, atas, dan depan, tidak di luar gigi depan dalam bibir. Secara psikis konsentrasi dipusatkan pada Allāh. *Ẓikīr Jaḥab* yang disebut juga *ẓikīr ismu ẓat* adalah melafalkan Allāh secara batiniah, tidak bersuara. Zikir ini ada tujuh tingkat yang masing-masingnya menempati posisi tertentu dalam tubuh. *Lathīfat al-qalb* berada di bawah puting susu kiri dua jari melintang, *lathīfah ar-rūh* berada di bawah puting susu kanan dua jari

melintang, *lathīfat as-sīr* berada di atas puting susu kiri dua jari melintang, *lathīfat al-khafī* berada di atas puting susu kanan dua jari melintang, *lathīfat al-akhfa* berada di tengah-tengah antara puting susu kanan dan puting susu kiri, *lathīfat an-naḥs* berada di ubun-ubun, dan *lathīfat al-qālab* atau *jami' al-badan* berada di seluruh tubuh (lihat gambar 4).

Gambar 4: Posisi *lathīfat* dalam tubuh



Keterangan:

Lathīfat al-qalb atau *jami' al-badan* dengan angka 7 dimaksudkan menempati seluruh tubuh, bukan hanya pada paha saja. Kurang efektif kalau seluruh tubuh diberi tanda angka 7.

Tingkat pertama 5000 kali lafal Allāh dan masing-masing tingkat sesudahnya 1000 kali. Seorang pezikir bila telah diberi kewenangan berzikir pada tingkat ketujuh, ia harus menyelesaikan zikir ini sebanyak 11.000 kali dalam satu hari satu malam dan penyelesaiannya diserahkan sepenuhnya pada murid. Karena demikian polanya biasa disebut *garapan harian*.

Bagi seorang murid yang telah diberi kewenangan zikir tingkat ketujuh, ia harus melaksanakan *khataman ratib*, tetapi secara praktis ritus ini juga dilakukan seminggu sekali secara berjamaah, termasuk murid yang baru saja di-*baiat* atau baru diberi kewenangan zikir tingkat

satu. *Khataman ratib*, ritus yang di dalamnya terdiri atas sejumlah formula doa, esensinya adalah mengharapkan *wuṣūl ila-Allāh* melalui media arus limpahan atau talang yaitu silsilah (genealogi) *mursyid* sejak dari Rasulullah hingga *mursyid* yang langsung membaiaatnya, yaitu Sidiq.

Untuk mencapai efektifitas *wuṣūl ila-Allāh* ada lima cara yang mesti dilaksanakan sebagai unsur pendukung, yaitu teknik *murāqabah*, *khalwat*, *fidā'* atau penebusan dosa bisa juga *'ataqah* atau pembebasan dosa, *manāqib* Syekh 'Abd al-Qadir al-Jilani, dan ziarah kubur para wali atau ulama. Para sunan disebut wali. Sementara itu Hasyim Asy'ari, Wahid Hasyim, Wahab Hasbullah, dan Abdurrahman Wahid (Gus Dur) disebut ulama. Rincian kelima hal itu demikian:

1. Murāqabah

Esensi *murāqabah* adalah intensifikasi pemusatan kesadaran bertuhan dalam berzikir. Ada 20 macam teknik *murāqabah* (Lutfi Hakim, 1994: 52: 64) yang keseluruhannya berharap supaya Allah menghilangkan seluruh hambatan batin sang pezikir untuk menyongsong limpahan *ma'rifat* dari-Nya. Pezikir mengharap limpahan *ma'rifat* Tuhan dalam dirinya melalui penjuru yang Allah kehendaki-bisa arah depan, belakang, samping kanan, samping kiri, atas, bawah, atau tanpa arah sekalipun. Keduapuluh teknik *murāqabah* dibagi lima sesuai dengan jumlah salat lima kali satu hari satu malam. Jadi sehabis shalat far-du harus menempuh empat teknik *murāqabah*. *Murāqabah* dilangsungkan pada saat melakukan zikir —*nafi iṣbat* maupun *ismu zat*. Dan muatan isi dalam satu *murāqabah* cukup rumit.

2. Khalwat

Murāqabah adalah penenggelaman hati berusaha hanya menyadari Tuhan kalau berzikir, sementara *khalwat* adalah percepatan supaya seorang pezikir segera memperoleh *wuṣūl ila-Allāh* dengan cara (1) harus berada dalam asrama (*halaqah*) sehingga terpisahkan dari kehidupan rutin sehari-hari dan khusus untuk berzikir, (2) memperbanyak ibadah secara umum, seperti salat sunnah sebanyak yang ia mampu, membaca

al-Qur'an sebanyak-banyaknya, (3) makan minum sederhana dan sekedarnya, (4) tidur semini-mal mungkin, (5) memperbanyak zikir *nafi iṣbat* sekurang-kurangnya 70.000 kali dalam satu etape *khalwat* dan 25.000 kali zikir *ismu zat* dalam sehari semalam selama berada dalam posisi *khalwat*. *Khalwat* itu sendiri berlangsung tujuh hari untuk para murid wanita, dan 10 hari untuk murid laki-laki.

3. Fidā'

Esensi *fidā'* adalah penebusan diri dari siksa neraka dengan cara berzikir *nafi iṣbat* 70.000 kali atau membaca surat ikhlas, surat ke 112 dalam al-Qur'an sebanyak 100.000 kali. *Fidā'* disebut, *'ataqah*. Orang yang telah ber-*fidā'* atau ber-*'ataqah* tumbuh keyakinan bahwa Allah telah benar-benar membersihkan dosa dari dirinya tidak akan memasukkannya di neraka.

4. Manāqib

Esensi *manāqib* adalah untuk memperoleh kedekatan ruhaniah antara sang pezikir dengan syekh, 'Abd al-Qadir al-Jilani, orang yang diyakini sebagai raja diraja di dunia wali (*Sulthān al-Auliyā'*) dan sebagai orang yang paling dekat dengan Allah sesudah Nabi Muhammad. Kedekatan dengan syekh ini akan memperpendek jarak dan silsilah antara diri dengan Tuhan sehingga memperbesar peluang untuk segera memperoleh *wuṣūl ila-llāh*.

5. Ziarah Kubur Para Wali

Ziarah kubur dianalogikan seperti vitamin dalam makanan, sehingga muncul keyakinan bahwa dengan menziarahi mereka sebagai kekasih Allah para berharap akan memperoleh energi tambahan untuk sampai pada *wuṣūl*.

Jika keseluruhan prosedur itu dilalui dengan intensitas dan disiplin tinggi, maka derajat keberagamaan maksimal, yaitu *wuṣūl* dan *wilāyah* bisa dicapainya. Kata Sidiq, orang-orang seperti: Rasulullah, Abu Bakar aṣ-Ṣiddīq, Ali bin Abi Thalib, 'Abd al-Qadir al-Jilani, Junaid al-Baghdadi, Imam al-Ghazali adalah bukti historis orang yang telah mencapai derajat *wuṣūl* dan *wilāyah* (Sidiq,

1981: 149, 52), tipologi manusia yang keberagamaan mencapai tingkat maksimal.

PENUTUP

Penganut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Kudus adalah kelompok beragama dalam Islam yang bersifat eksklusif tetapi terbuka bagi siapa saja. Eksklusifitas ini tampak pada tujuan yang hendak dicapai, yaitu formula *wuṣūl* dan *wilāyah* sebagai tujuan yang sekaligus sebagai derajat keberagamaan yang maksimal, yaitu pribadi yang sempurna.

Sumber ajaran yang dipergunakan meraih predikat itu adalah al-Qur'an, Sunnah Rasul, kitab-kitab tasawuf pada umumnya, kitab ilmu kalam khususnya Tauhid Jawa Dipa, kitab-kitab fiqh mazhab Sunni, dan *hand book Nail al-Amāni fi Żikr Manāqib al-Quthb ar-Rabbani Sayyidinā asy-Syekh 'Abd al-Qādir al-Jīlani* karya Sidiq, mursyid tarekat ini. Materi ajaran berpusat pada pembersihan manusia dari dosa, penyelamatan dari azab neraka, dan mengusahakan agar menjadi manusia yang memiliki tingkat keberagamaan maksimal.

Prosedur mencapai tujuan meliputi: *bai'at*, *zikir*, dan *khataman ratib*. *Bai'at* adalah legalitas seseorang menjadi anggota tarekat, kemudian ia melakukan garapan zikir yaitu zikir *nafi iṣbat* (secara teknis melafalkan *lā ilāha illa-llāh* dengan bersuara sebanyak 165 kali dalam satu etape) dan zikir *ismu żat* (melafalkan *Allah* dengan tanpa bersuara dalam jumlah minimal 11.000 dalam sehari semalam). Zikir *nafi iṣbat* disebut juga dengan metode suluk sedangkan yang lain disebut dengan metode *jażab*. Keduanya harus dilakukan secara berurutan.

Sementara itu esensi *kataman ratib* adalah formula khusus untuk memperoleh *wuṣūl* melalui limpahan atau talang yaitu silsilah (rantai) mursyid sejak dari Rasulullah hingga mursyid yang langsung membaikatnya. Untuk memperoleh akselerasi dan efektifitas *wuṣūl* ada lima formula tambahan, yaitu: *murāqabah*, *khalwat-an*, *fida-an*, *manāqib-an*, dan ziarah kubur para wali dan ulama. Jika seluruh rangkaian prosedur ini dilalui

dengan intensitas dan disiplin tinggi maka keberagamaan maksimal, yaitu tipe manusia yang berderajat *wuṣūl* dan *wilāyah* akan diperoleh atas dasar karunia Allah (al-Kasyani, 1984: 55).

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qur'an al-Karim.
- Al-Jilli, Syekh 'Abd al-Karīm. 1975. *Al-Insān al-Kamīl fi Ma'rifat al-Awākhirī wa al-Awāil*. Beirut: Dar al-Fikr.
- A. Kadir, Muslim. 2003. *Ilmu Islam Terapan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Al-Kalabāzi, Abu Bakar Muhammad. 1969. *At-Ta'rīf li Mazhabit-Taṣawwuf*. Kairo: Al-maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah.
- Al-Kasyani, 'Abd ar-Razzaq. 1984. *Iṣtilāḥ al-Ṣufiyyah*. Kairo: Dar al-Ma'arif.
- Amstrong, Amatullah. 1996. *Sufi Terminology* Diterjemahkan oleh Nasrullah, MS dan Baiquni, Ahmad. *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*. Bandung: Mizan.
- Anis, Ibrahim (et, all.). 1972. *Al-Mu'jam al-Wasit, II*. Istanbul Turki: Al-Maktabat al-Islamiyah.
- Beilhanz, Peter, 2003, *Social Theory: A Guide to Central Thinkers*. Diterjemahkan oleh Jatmiko, Sigit. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Bogdan, Robert C. 1972. *Participant Observation in Organizational Settings*. Syracuse N.Y: Syracuse University.
- Geertz, Clifford. 1992. *The Religion of Java*. Diterjemahkan oleh Mahasin, Aswab. Jakarta: Pustaka Jaya.
- Hakim, Muhammad Lutfi, (t. th.). *Sabil al-Muhtadin*, Mranggen, Demak Semarang, (t. p.).
- Hakim, Muhammad Lutfi dan Hanif Muslih 'Abd ar-Rahman. 1994. *Al-Futuḥāt ar-Rabbaniyyah*. Semarang: Toha Putra.
- Lewis I (ed) 1977, *Introduction to Symbols and sentiment: Cross Cultural Studies in Sym-*

- bolism*. New York: Academic Press.
- Miles, Matthew B dan Huberman, Michael. 1992. *Analysis Qualitative Data*. Diterjemahkan oleh Rohandi, Tjetjep. Jakarta: Universitas Indonesia.
- Mohadjir, Noeng. 2002. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Morris, Brian. 2003. *Antropologi Agama*. Diterjemahkan oleh Khoiri, Imam. Yogyakarta: AK Group.
- Munawwir, Ahmad Warson. 1984. *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak Yogyakarta.
- Nasution, Harun. 1973. *Falsafah dan Mistisisme Dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nurbakhsyi, Javad. 1998. *Psychology of Sufisme*. Diterjemahkan oleh Rahmad, Arif. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru.
- Patton, Michael Quin. 1992. *Qualitative Evaluation Method*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Ritzer, George dan Goodman Douglas. 2004. *Modern Sociological Theory*. Diterjemahkan oleh Alimandan. Jakarta: Kencana.
- Shalthut, Mahmud, [t.th.]. *Islam: al-'Aqidah wa asy-Syari'ah*. Kairo: Dar asy-Syuruq.
- Sidiq. 1981. *Nail al-amani fi Zikr Manaqib al-Quthb ar-Rabbani Sayyidina asy-Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani*. Kudus: (t. p.).

PENGALAMAN MISTIK PENGIKUT TAREKAT QADIRIYAH WA NAQSYABANDIYAH DAWE KUDUS

Mystical Experience from Religious Community of Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Dawe Kudus

ATIKA ULFIA ADLINA

ATIKA ULFIA ADLINA

Pascasarjana IAIN Walisongo
Semarang
Jl. Walisongo 3-5, Semarang 50185
Telp. (024) 7614454
e-mail: design_dewe@yahoo.co.id
Naskah diterima: 7 Maret 2012
Naskah direvisi: 8-14 Mei 2012
Naskah disetujui: 14 Mei 2012

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui: 1. Ahwâl (pengalaman mistik) apa saja yang dialami oleh pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus? 2. Adakah keterkaitan antara suluk dengan jenis ahwâl (pengalaman mistik) pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus? dan 3. Adakah perbedaan intensitas ahwâl (pengalaman mistik) bagi masing-masing kelas pada pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus? Jenis penelitian ini adalah penelitian lapangan yang pemilihan informannya menggunakan tehnik purposive sampling. Data yang telah terkumpul kemudian dianalisis secara kualitatif dengan menggunakan pendekatan fenomenologi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pertama, ada beberapa motivasi yang mendorong mereka mengikuti Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, antara lain: ingin mendekati diri kepada Allah, mempersiapkan diri menghadapi kematian, adanya kharisma seorang guru, dan lain-lain. Kedua, pengalaman mistik yang dirasakan oleh pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Kudus diklasifikasikan sesuai dengan tingkatan dzikir laţîfah yang mereka lakukan yakni: laţîfah al-qalb, laţîfah ar-rûh, laţîfah as-sirr, laţîfah khafiy, laţîfah akhfa, laţîfah an-nafsi dan laţîfah al-qâlib. Berdasarkan tingkatan dzikir laţîfah tersebut didapat kesimpulan bahwa ada beberapa pengalaman mistik yang sama yang dirasakan di beberapa lathaif. Dengan demikian, ada keterkaitan antara suluk dan pengalaman mistik yang dirasakan oleh pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus.

Kata kunci: Pengalaman Mistik, Suluk, Tarekat.

ABSTRACT

The research aimed to know: 1. Ahwal (mystical experience) experienced by followers of Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah in Piji, Dawe, Kudus; 2. The correlation between suluk and their kinds of ahwal; and 3. The different intensity of ahwal for the followers in each stage of the tarekat. This was a field reserch which used purposive sampling tehniue. The data were then analysed qualitatively and phenomenologically. The findings of the research showed that there were some factors motivated people to join the Tarekat: the intention to be close to God, preparing themselves for death, charismatic figure, etc. Secondly, the classification of the mystical experiences was adjusted with the lataif dzikir stages, they were laţîfah al-qalb, laţîfah ar-rûh, laţîfah as-sirr, laţîfah khafiy, laţîfah akhfa, laţîfah an-nafsi dan laţîfah al-qâlib. There were same ahwal experienced by the followers in some stages. Therefore, it was concluded that there was a relationship between suluk and ahwal experienced by the followers of the tarekat in Piji Dawe Kudus.

Keywords: Mystical Experiences, Suluk, Tarekat.

PENDAHULUAN

Para pengikut tarekat pada umumnya mengakui mempunyai pengalaman-pengalaman mistik (*mystical experiences*) (Glock and Stark dalam Roland Robertson, 1993: 296). Demikian juga para pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Desa Piji Kecamatan Dawe Kabupaten Kudus yang menjadi fokus penelitian ini. Menurut penuturan Muhammad (Wawancara dengan Muhammad, tanggal 21 Juli 2011, ia adalah salah satu pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus sekaligus dipercaya masyarakat sebagai tokoh agama di desa tempat tinggalnya). Dia pernah bermimpi bertemu Rasulullah Saw. Selain itu beberapa doa yang dibaca dapat menjadi obat penyembuhan sesuai kehendak Tuhan dan dapat berbicara dengan binatang sebagai pertanda siapa-siapa orang yang akan meninggal dunia. Pengalaman mistik yang lain biasanya dimunculkan dalam bentuk perasaan-perasaan seperti tenang, optimis, merasa dekat dengan Tuhan, menerima apa adanya, menjadikan terangnya hati, memudahkan tercapainya kehendak, menghilangkan ketakutan, menolak balak, meningkatkan derajat di dunia dan di akhirat.

Pengalaman-pengalaman mistik yang dirasakan oleh para pengikut tarekat tersebut dipercayai dapat diperoleh setelah mereka melakukan amalan-amalan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Piji, Dawe, Kudus. Menurut ajaran Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus, manusia terdiri atas tujuh unsur halus (*lathaiif*): yaitu *laṭīfah al-qalb*, *laṭīfah ar-rûh*, *laṭīfah as-sirr*, *laṭīfah khafiy*, *laṭīfah akhfa*, *laṭīfah an-nafsi* dan *laṭīfah al-qâlib*. Masing-masing jenjang *laṭīfah* ini mempunyai jumlah zikir yang berbeda yang wajib dibaca oleh para pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus. Adapun zikir yang wajib dibaca adalah zikir *naḥī-isbat* “*Lâ ilâha illa allah*” sebanyak 165 kali dan zikir *as-sirr* (diam) *laṭīfah ism al-Dzat* “*Allah... Allah...*” sebanyak 11.000 kali. Jika seorang murid telah melakukan zikir pada tahap dasar secara terus menerus hingga benar-

benar telah diketahui dampaknya yaitu lemahnya *nafsu lawwâmah* (nafsu yang menyesali karena perbuatan buruknya) karena barokah guru dan pertolongan Allah, maka ia dapat meningkatkan zikir hingga mencapai zikir yang selanjutnya. Masing-masing tingkatan ini menambah seribu zikir *ism al-Dzat*.

Selain kegiatan keagamaan di atas, pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus melakukan *bai'at*, *muraqabah* dan *khata-man*. *Bai'at* adalah sebuah prosesi kesetiaan, antara seorang murid terhadap seorang mursyid (guru tarekat). Seorang murid menyerahkan dirinya untuk dibina dan dibimbing dalam rangka membersihkan jiwanya dan mendekatkan diri kepada Tuhannya. Selanjutnya seorang mursyid menerimanya dengan mengajarkan zikir yang biasa disebut *talqin zikir* atau pembelajaran talqin.

Sedangkan *muraqabah* adalah suatu kesadaran hati yang terus-menerus atas pengawasan Tuhan terhadap semua keadaannya. *Khataman* adalah bersungguh-sungguh dalam meningkatkan kualitas spiritual pengikut tarekat baik dengan melakukan zikir atau wirid, dengan pengajian dan bimbingan ruhaniyah oleh mursyid secara khusus. Kegiatan-kegiatan tersebut dipercaya mengandung makna “*barokah*” yang dipercaya mengantarkan mereka pada pengalaman mistik berupa perasaan seperti tenang, optimis, merasa dekat dengan Tuhan, menerima apa adanya, menjadikan terangnya hati, memudahkan tercapainya kehendak, menghilangkan ketakutan, menolak balak, meningkatkan derajat di dunia dan di akhirat.

Dalam ilmu tasawuf, pengalaman mistik seperti ini disebut *ahwâl*. Meskipun *ahwâl* dan pengalaman mistik merupakan entitas yang berbeda, akan tetapi secara substansial kedua *nomenklatur* tersebut mempunyai keterkaitan. *Ahwâl* sebagai kondisi psikis seseorang tidak bisa lepas dari pengalaman mistik. Hal ini disebabkan karena ketika seseorang menjelaskan kondisi batinnya (*ahwâl*), dia tidak akan lepas dari pengalamannya berhubungan dengan Allah Swt.

Ahwâl dikenal sebagai suatu keadaan atau kondisi batin diberikan Tuhan kepada seseorang tanpa bisa dikendalikan oleh seseorang. Pada umumnya, *ahwâl* diperoleh para sufi sebab ia memperjuangkan dan mewujudkan tahapan (*maqâmat*) untuk menuju Tuhan. Kondisi batin tersebut seolah memberi kesan bahwa ia merupakan sebuah konsekuensi dari adanya *maqâmat*. Al-Qusyairi (2007: 4) menjelaskan bahwa *ahwâl* sebagai makna, nilai atau rasa yang hadir dalam hati itu secara otomatis terhujam kepada batin seseorang tanpa unsur kesengajaan, upaya, latihan dan pemaksaan.

Senada dengan pernyataan di atas, *ahwâl* juga dijelaskan Schimmel (1986: 130) sebagai keadaan jiwa yang dikaruniakan Tuhan kepada seseorang dan bukan merupakan perbuatan manusia. *Ahwâl* juga menunjukkan pengalaman batin seseorang yang tidak dapat ditolak dan perginya pun tidak dapat dicegah.

Hasyim menerangkan bahwa proses Tuhan memanifestasikan diriNya itu ke dalam jiwa dan hati bersih manusia. Oleh karena itu, diperlukan jiwa dan hati bersih ketika proses itu terjadi baik dalam bentuk keagungan atau keindahannya (Hasyim Muhammad, 2002: 7). Sementara untuk memperoleh jiwa dan hati yang bersih, seseorang harus menempuh *maqâmat* dan biasanya diwujudkan dalam amalan (*mujâhadah*) tertentu dan pelatihan diri (*riyâdah*). Dengan demikian seseorang akan mencintai manifestasi Tuhan dan merasakan kegembiraan-kegembiraan tertentu seperti hati merasa dekat (*qurb*), cinta (*mahabbah*), penuh optimis (*rajâ'*), tentram (*tuma'ninah*), yakin, menerima apa adanya, suka cita (*uns*). Kondisi kejiwaan tersebut dinamakan *ahwâl*. Sedangkan Harun Nasution (1978: 54) biasa menggambarkan *ahwâl* dengan kondisi batin seperti takut (*khauf*), rendah hati (*tawadhu'*), patuh (*taqwa*), ikhlas dan syukur. Ali Makhsun (2007: 24) menambahkan kondisi batin seseorang seperti merasa kosong dari segala-galanya selain Allah (Fazlur Rahman, 1965: 203) merasa ketiadaan akan dirinya, tidak tertarik dan tidak bergantung pada keinginan tertentu dll.

Kondisi-kondisi batin seperti ini menunjukkan adanya hubungan khas antara manusia dengan Tuhan. Menurut Schimmel (1986: 2), pengalaman mistik dapat diklasifikasikan menjadi dua yakni: *pertama*, mistik kepribadian (*mysticism of personality*). *Kedua*, mistik ketakterhinggaan (*mysticism of infinity*) yaitu kesadaran yang mampu menghantar pada pemahaman bahwa segala sesuatu adalah Allah.

Keberadaan *ahwâl* yang mampu mengantar seseorang kepada tingkat kualitas hidup yang lebih tinggi senada dengan tujuan praktis dari keberadaan tarekat. Dalam kitab *Al-Mabâhis al-Asliyah*, sebagaimana disadur oleh Asy'ari Sajid (2005: 4) menerangkan bahwa tidak lain karena tujuan tarekat adalah menjalankan budi pekerti (*etika*) yang baik atau bertatakrama dalam perilaku lahir dan batin.

Di sisi lain, Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Piji, Dawe, Kudus dipandang menarik sebab sisi inklusifitasnya terhadap semua kalangan masyarakat. Mayoritas pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah ini adalah kelompok masyarakat yang notabennanya adalah masyarakat yang pemahaman keagamaannya masih kurang. Sebagai contoh, tidak dapat membaca al-Qur'an, puasa Ramadhan dan salat lima waktu yang kadang masih ditinggal. Banyak juga yang berasal dari masyarakat yang mempunyai latar belakang masa lalu yang buruk (*mo limo*). Nomenklatur *mo limo* ini sangat akrab disebut untuk tindakan-tindakan buruk yaitu *madon* ("main perempuan"), *mabuk*, *main* (judi, *keplek*), *maling* (mencuri/merampok) dan *madat* (memakai obat-obatan) (Wawancara dengan KH. Afandi Shiddiq, tanggal 26 Juni 2011. Ia merupakan badal mursyid KH. Muhammad Shiddiq Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji, Dawe, Kudus sekaligus anak dari KH. Muhammad Shiddiq). Hal ini memberi peluang masyarakat Kudus dan sekitarnya untuk ikut bergabung dalam tarekat tersebut. Dengan demikian stigma negatif tentang ke-*eksklusifan* tarekat berangsur-angsur memudar sehingga tarekat dapat diterima di tengah-tengah masyarakat.

Di samping itu, pengikut tarekat ini mempunyai anggota yang berjumlah besar bila dibandingkan dengan tarekat-tarekat yang ada di Kudus seperti Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah, Tarekat Tijaniyah, dan Tarekat Syadziliyah. Hal ini sejalan dengan cita-cita KH. Muhammad Shiddiq (mursyid Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus, yang akrab dipanggil Mbah Shiddiq atau Kiai Shiddiq) itu sendiri sebagaimana disampaikan Muhammad bahwa KH. Muhammad Shiddiq bercita-cita membentuk keberagaman masyarakat Kudus melalui tarekat tersebut dengan cara menghimpun dan merangkul masyarakat Kudus yang sulit diterima oleh tarekat lain. Sulit diterimanya sebagian masyarakat oleh tarekat lain ini disebabkan karena kurang ketatnya syari'at yang mereka pegang. Maka tidak mengherankan, jika kemudian pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah tersebut kadang kala masih memungkinkan meninggalkan syari'at seperti tidak puasa, tidak salat (Wawancara dengan Muhammad, 21 Juli 2011). Sebagai sebuah tarekat dengan sifat inklusifitasnya yang mampu mengantarkan pengikutnya menuju pengalaman-pengalaman mistik merupakan sebuah keunikan tersendiri yang patut diteliti.

Rumusan Masalah

Dari latar belakang di atas maka permasalahan pokok yang akan dijawab melalui penelitian ini adalah:

1. *Ahwâl* (pengalaman mistik) apa sajakah yang dialami oleh pengikut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus?
2. Adakah keterkaitan antara suluk dengan jenis *Ahwâl* (pengalaman mistik) pengikut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus?
3. Adakah perbedaan intensitas *Ahwâl* (pengalaman mistik) bagi masing-masing kelas pada pengikut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus?

Kerangka Teori

Tarekat dan Pengalaman Mistik

Sayyid Ali (2005: 135) mengatakan tarekat sebagai lembaga atau jama'ah zikir adalah him-

punan tugas-tugas perbaikan temporal-kondisional yang didasarkan pada pokok-pokok ajaran yang dijadikan sebagai media untuk mencapai kesucian jiwa dan kedamaian kalbu. Kesucian jiwa yang dimaksud adalah suci dari segala kotoran dan penyakit hati seperti kemusyrikan, arogansi (*takabbur*), berbangga diri (*ujub*), marah, dendam, hasut, cinta dunia, kikir, ambisi harta, kekayaan, mengejar karir, pamer dll. Setelah melakukan pengosongan terhadap sifat-sifat buruk tersebut maka tarekat mengupayakan pemutusan segala sesuatu yang berada di belakang segala nafsu syahwat yang diharamkan serta mengurung diri dari berbagai tuntutan maksiat dan kemungkaran.

Muslih bin 'Abdul ar-Rahman (w.1368/1981) dalam kitabnya yang sangat terkenal di kalangan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Piji, Dawe, Kudus yaitu *Al-futûhat al-Rabbâniyyah* begitu juga dalam kitabnya *Umdat as-Sâlik* menjelaskan ada tiga cara dalam tarekat yang harus ditempuh para *sâlik* (pengikut tarekat) untuk sampai kepada Allah, yaitu: *pertama*, mengamalkan zikir (Reynold Nicholson, 1983: 45, Amin Syukur, 2007: 93-94) yaitu memantapkan hati menghadap Allah, menata hati sedemikian rupa sehingga hati menjadi benar-benar sepi dari selain Allah, atau urusan apapun selain Allah, tidak mengingat-ingat masa lalu ataupun mengangan-angan masa depan dan tidak mengingat-ingat selain Allah. *Kedua*, *al-Muraqabah* (Muslih, t.th: 82, Murtadho Hadi, 2000: 135) adalah cara yang ditempuh oleh kekasih-kekasih Allah untuk senantiasa wukuf (meletakkan "hati" dengan perenungan) ke hadirat Allah Swt. Senantiasa "melirik" sifat dan *af'al* (perbuatan) Allah sehingga *mahabbah* dan ibadah kepada Allah senantiasa terjaga dari tidur atau lupa. Tujuan akhir dari muraqabah adalah tetap dalam rangka zikir kepada Allah yang telah dibarengi dengan makrifat dalam *af'al* dan sifat Allah.

Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Piji, Dawe, Kudus ini didirikan oleh KH. Muhammad Shiddiq as-Sholih pada tahun 1361 H (Wawancara dengan Ismail, seorang *Khadim* dan staf ad-

ministrasi Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus, 21 Juni 2011). Adapun silsilah Tarekat Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyah Kudus dari jalan Sayyidina Abi Bakar ash-Shiddiq adalah: KH. Affandi Shiddiq as-Sholihi, KH. Muhammad Shiddiq, Syeh M. Romli Tamim al-Jombani, Syeh Kholil Rejoso Peterongan, Syeh Hasbullah al-Maduri, Syeh Abdul Karim al-Banteni, Syeh Ahmad Khotib Sambas, Syeh Syamsuddin, Syeh Murod (mengambil dari Syeh Abdul Fatah), Syeh Khon Affandi, Syeh Holid an-Naqsabandy, Syeh Abdillah Addahlawy, Syeh Madzhar Anwar Syamsiddin Habibillah, Syeh Nurul Badwany, Syeh Syaifuddin, Syeh Urwatil Wustho Muhammad al-Maksun al-Faruqy, Syeh Muayyiddin Muhammad Baqi Billah, Syeh Maulana Howajiqi al-Amkany, Syeh Darwis Muhammad as-Samarkandy, Syeh Maulana zahid al-Badhasy al-Wahsary, Syeh Nasiriddin Abdillah Syihabuddin Muhammad al-Ahror, Syeh Ya'kub bin Utsman bin Mahmud al-Jurkhi, Syeh Alauddin al-Athor al-Bukhary al-Khawarizmi, Syeh Muhammad Bahauddin bin Muhammad bin Muhammad al-Uwaisy al-Bukari, Syeh Sayyid Amir Kullal bin Sayyid Hamzah, Syeh Khowajih Baba Assyimasyi, Syeh Khowajih Mahmud Anjiz Fagnawi, Syeh Arif Royuukari, Syeh Abdil Kholiq al-Ghojduwany, Syeh Khowajih Abi Ya'kub Yusuf al-Hamdani, Syeh Abi Ali Fadhil bin Muhammad Attusy al-Farmadi, Syeh Abil Hasan Ali bin Ja'far Shoddiq al-Kharqani, Ruhaniyyah Syeh Yazid Al-Busthami, Ruhaniyyah Imam Ja'far Ash-Shoddiq, As-Sayyid Qosim bin Muhammad bin Abi Bakar Ash-Shiddiq, Shohabil Jalil Salman Al-Farisy, Ash-Shiddiqil A'Dhom Abi Bakar As-Shiddiq ra, Sayyidil Mursalin Muhammad Saw, Sayyidina Jibril as, Allah Swt.

Adapun silsilah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Kudus dari jalan Sayyidina Ali bin Abi Thalib *karromallahu wajhah* adalah: KH. Affandi Shiddiq as-Sholihi, KH. Muhammad Shiddiq, Syeh M. Romli Tamim al-Jombani, Syeh Kholil Rejoso Peterongan, Syeh Hasbullah al-Maduri, Syeh Abdul Karim al-Banteni, Syeh Ahmad Khotib Sambas, Syeh Syamsuddin, Syeh Murod, Syeh Abdil Fattah, Syeh Kamaluddin, Syeh Usman, Syeh Abdurrahim, Syeh Abu Bakar, Syeh

Yahya, Syeh Hisyamuddin, Syeh Waliyuddin, Syeh Nuruddin, Syeh Zainuddin, Syeh Syarafuddin, Syeh Syamsuddin, Syeh Moh Hattaq, Syeh Abdul Aziz, Syekh 'Abd al-Qadir Jilani, Syeh Ibu Said Al-Mubarak Al-Mahzumi, Syeh Abu Hasan Ali al-Hakkari, Abul Faraj al-Thusi, Syeh Abdul Wahid al-Tamimi, Syeh Abu Bakar Dulafi al-Syibli, Syeh Abul Qasim al-Junaid al-Bagdadi, Syeh Sari al-Saqathi, Syeh Ma'ruf al-Kurkhi, Syeh Abul Hasan Ali ibn Musa al-Ridho, Syeh Musa al-Kadzim, Syeh Ja'far Shodiq, Syeh Muhammad al-Baqir, Syeh Imam Zainul Abidin, Sayyidina Husein, Sayyidina Ali ibn Abi Thalib, Sayyidina Nabi Muhammad Saw, Sayyiduna Jibril kemudian Allah Swt.

Inti ajaran Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Piji, Dawe, Kudus adalah zikir. Amalan zikir dalam tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah tersebut meliputi zikir lisan dan zikir qalbu. Zikir lisan atau disebut juga zikir *nafi itsbat* yaitu ucapan *lâ ilâha illa Allah*. Pada kalimat ini terdapat hal yang menafikan yang lain dari pada Allah dan mengisbatkan Allah. Sedangkan zikir *qalbu* yaitu zikir yang tersembunyi di dalam hati, tanpa suara dan kata-kata. Zikir ini hanya memenuhi *qalbu* dengan kesadaran yang sangat dekat dengan Allah, seirama dengan detak jantung serta mengikuti keluar-masuknya nafas. Zikir *qalbu* atau zikir *ismu dzat* adalah zikir kepada Allah dengan menyebut "Allah... Allah... Allah..." secara *sirr* atau *khafi* (dalam hati) zikir ini juga disebut dengan zikir *lathâif* yang merupakan ciri khas Tarekat Naqsyabandiyah (Abdullah, 2004: 83).

Ada dua jenis zikir dalam Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Piji, Dawe, Kudus sebagaimana dituturkan oleh Ismail (Staf administrasi tarekat tersebut) dan diperkuat oleh KH. Afandi Shiddiq (Wawancara dengan KH. Afandi Shiddiq, tanggal 26 Juni 2011; wawancara dengan Ismail, tanggal 21 Juni 2011) yaitu:

1. Zikir *nafi isbat*, adalah zikir kepada Allah dengan menyebut kalimat tahlil yaitu *lâ ilâha illâh*. Zikir ini dikerjakan oleh para pengikut setelah salat lima waktu berjumlah 165 kali.
2. Zikir *ism al-Dzat* adalah zikir kepada Allah

dengan menyebut kalimat “Allah.. Allah... Allah” dalam hati atau secara (*as-sirr/ khafiy*). Zikir ini biasa disebut juga zikir *lathaiif*. Zikir ini sedikit-dikitnya 5.000 kali dan sebanyak-banyak sampai 25.000 kali agar supaya menjadi watak atau istiqmah dari para pengikut. Untuk zikir *ism al-dzat* yang sebanyak 25.000 kali diperuntukkan kepada para pengikut yang sudah mengikuti *khalwat*. Adapun bagi yang belum namun sudah mencapai *zikir lathifa al-qâlib* maka zikirnya sebanyak 11.000 kali.

Dengan melaksanakan zikir secara konsisten diyakini akan menimbulkan pengalaman beragama tersendiri bagi pengamalnya, yang pada gilirannya melahirkan perasaan selalu dekat kepada Allah dan Allah senantiasa hadir dalam jiwanya. Kondisi seperti tersebut di atas yang menjadi obyek kajian psikologi agama. Selanjutnya, pengalaman beragama pengamal Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus inilah yang menjadi fokus utama penelitian ini.

Pengalaman beragama menurut William James adalah segala perasaan, tindakan dan pengalaman pribadi manusia dalam kesendiriannya, sejauh mereka memahami diri mereka sendiri saat berhadapan dengan apa yang mereka anggap sebagai yang Ilahiyah. Berangkat dari pengertian agama tersebut, maka pengalaman beragama mencakup pemikiran, penghayatan, keyakinan, dambaan dan perilaku yang berkaitan dengan hal-hal yang religius. James berpendapat bahwa pengalaman beragama berakar dan berpusat pada kesadaran mistis, pengalaman dan kesadaran ini bersifat unik dan personal (James, 1982: 19-20).

Pembahasan mengenai pengalaman beragama pada ujungnya akan masuk pada pengalaman mistik. Wolter Houston Clark (1969: 263) menyatakan bahwa pengalaman mistik adalah sebuah pengalaman subyektif tentang pemahaman kekuatan kosmik atau kekuatan yang lebih besar dari dirinya, pengalaman tersebut lebih bersifat intuitif dari pada dapat diindra atau rasional. Sedangkan menurut Leuba, pengalaman mistik adalah pengalaman apa saja yang diang-

gap oleh orang yang mengalaminya merupakan kontak (tidak melalui panca indra, tetapi tiba-tiba, intuitif) atau kesatuan diri dengan sesuatu yang lebih besar dari dirinya yang disebut dunia Ruh, Tuhan, Yang Absolut atau lainnya.

‘Abd Allâh al-Anşârî (w.481/1089) menjelaskan keterkaitan antara upaya dan kemajuan spiritual sang *sâlik* dengan hadirnya pengalaman beragama seseorang adalah terletak pada upaya pada pembinasaan (*fanâ*) ego dan ketiadabandingan keesaan Ilahi (*tauhid*) (Carl W. Ernst, 2003: 48). Problem yang dihadapi manusia adalah bahwa ia tidak mungkin membersihkan hatinya tanpa pengetahuan dan pengalaman yang perolehnya melalui panca indra dan akal pikiran. Jika seseorang bersungguh-sungguh mencari pengetahuan dengan disiplin diri (*maqâmât*), maka tumbuhlah kesadaran diri (*self awarness*), penemuan diri (*self identification*), dan pengembangan diri (*self development*). Meminjam istilah al-Ghazali disebut dengan *takhallî* (pembersihan diri), *tahallî* (pengisian diri), *tajallî* (kelahiran baru) (Badawi Thobanah dalam *Muqaddimah Ihya Ulûm ad-Dîn*, t.th.: 21). Secara khusus garis *tajallî* Ilahi itu adalah *insan kâmil* (Amin Syukur, 1999: 70, Kautsar Azhari Noer, 1995: 126). Artinya dari segi lahir jasad manusia merupakan miniatur alam semesta sedangkan dari sisi batin ia merupakan citra Tuhan (Yunasril Ali, 1997: 79).

‘Ali Ibn ‘Utsmân al-Hujwiri (w. 456/1063) membedakan dengan jelas antara *maqâmât* dan *ahwâl*. Istilah *maqâmât* menunjuk kepada jalan Tuhan sesuai dengan kebajikannya (termasuk dalam kategori tindakan) sedangkan istilah *ahwâl* menunjuk kepada nikmat dan kemurahan yang Tuhan anugerahkan kepada hati hamba-Nya dan yang tidak berkaitan dengan kezuhudan sang hamba (termasuk ke dalam kategori anugerah). Apabila cinta Ilahi dapat mewakili seluruh (*ahwâl*) kondisi batin seorang *sâlik* maka menurut Javad Nurbakhsh dan Seyyed Hossein Nasr (1999: 5) *ahwâl* tersebut dapat muncul dalam diri *sâlik* dengan dua cara, yaitu 1) Melalui daya tarik ilahi (*jazbah*); dan 2) melalui pengembaraan dan kemajuan metodis di atas jalan (*sayr wa suluk*). Dengan daya tarik, cinta Tuhan muncul dalam diri *sâlik* secara lang-

sung, tanpa perantara sehingga sang *sâlik* melupakan segalanya kecuali Tuhan. Dengan jalan kedua, yakni jalan pengembaraan dan kemajuan metodis di atas jalan, sufi menjadi begitu pasrah jatuh cinta pada guru spiritualnya, yang kemudian mengubah cinta ini menjadi cinta Ilahi. Untuk menghadirkan penyerupaan yang lain, *sâlik* memulai pencarian guru spiritual, yang menggenggam di tangannya lentera Pencari Kebenaran; kemudian sang guru menghidupkan nyala lentera dengan nafas ruh sucinya sendiri, yang menyebabkan *sâlik* terbakar oleh cinta Ilahi. Meski demikian, perolehan *ahwâl* baik melalui cara pertama maupun kedua sebagaimana sudah diurai di atas, kedua-duanya sebenarnya sama-sama merupakan rahmat Allah Swt.

Dalam pembahasan ini, al-Hallaj mengusulkan sebuah pengujian untuk ketulusan klaim spiritual yang menjajarkan setiap momen (*waqt*) pengalaman batin dengan perbuatan dan sifat yang diperlukan bagi orang yang mengklaimnya. Sebagaimana disadur Carl W. Ernst (1999: 39-40), penjabaran tersebut adalah: 1) orang yang mengklaim keimanan (*îmân*) membutuhkan bimbingan (*rusyd*); 2) orang yang mengklaim kepasrahan (*islâm*) membutuhkan moral (*akhlâq*); 3) orang yang mengklaim kemurahan hati (*ihsân*) membutuhkan kesaksian (*musyâhadah*); 4) orang yang mengklaim pemahaman (*fahm*) membutuhkan kelimpahan (*ziyâdah*); 5) orang yang mengklaim akal (*‘aql*) membutuhkan rasa (*madzâq*); 6) orang yang mengklaim ilmu (*‘ilm*) membutuhkan pendengaran (*sama’*); 7) orang yang mengklaim makrifat (*ma’rifâh*) membutuhkan ruh, kedamaian dan wewangian (*ar-rûh wa ar-râhab wa ar-râihah*); 8) orang yang mengklaim ruh (*rûh*) membutuhkan ibadah (*ibâdah*); 9) orang yang mengklaim ketakwaan (*tawakkul*) membutuhkan kepercayaan (*siqah*); 10) orang yang mengklaim takut (*khauf*) membutuhkan dorongan (*inzi‘âj*); 11) orang yang mengklaim harapan (*raja’*) membutuhkan ketenangan (tuma`*ninah*); 12) orang yang mengklaim cinta (*mahabbah*) membutuhkan rindu (*syawq*); 13) orang yang mengklaim rindu (*syawq*) membutuhkan gairah (*walah*); dan 14) orang yang mengklaim gairah (*walah*) membutuhkan Allah.

Al-Hallaj membuat daftar keadaan (*ahwâl*) tersebut dengan menjadikan setiap keadaan sese-

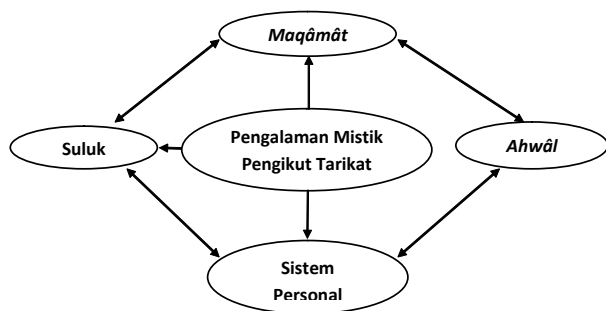
orang bergantung pada pencapaian keadaan yang lain. Sebagai contohnya tingkat gairah (*walah*) tidak mungkin dapat dicapai tanpa rindu (*syawq*) terlebih dahulu. Kemudian rindu (*syawq*) tidak mungkin ada kecuali adanya cinta (*mahabbah*) terlebih dahulu, demikian seterusnya. Masing-masing keadaan ini merupakan tingkatan hati dan membentuk hubungan dengan Tuhan. Keadaan-keadaan ini pada dasarnya tak terbatas, karena objek yang para *sâlik* tuju adalah Tuhan yang mempunyai sifat tidak terbatas. Gambaran *maqâmat* dan *ahwâl* terhadap Tuhan diibaratkan seperti tingkatan zodiak di langit yang mengitari matahari. Keadaan-keadaan hati (*ahwâl*) adalah sarana untuk mengatur urutan (*maqâmât*) untuk menuju Tuhan (Carl W. Ernst, 2003: 42). Daftar al-Hallaj tersebut menjelaskan hubungan antara upaya manusia dan berkah ilahi yang merupakan prasyarat untuk keadaan-keadaan spiritual.

Informasi-informasi mengenai aspek psikologi manusia sebagaimana tergambar jelas pada uraian sebelumnya memberikan kesimpulan bahwa potensi —potensi batin atau tingkatan—tingkatan berhubungan erat dengan perjuangan *sâlik* yang sedang dilaksanakan dalam rangka mengendalikan diri dan mengenali diri. Pengalaman-pengalaman yang diperoleh selama *sâlik* melakukan perjuangan *maqâmât* itulah yang pada akhirnya membuahkan kesan-kesan yang unik, yang sarat akan perasaan-perasaan terdalam yang menggambarkan kondisi batiniah mereka yang tentu saja berbeda satu sama lain di kalangan mereka.

Berdasarkan konsep-konsep di atas, kemudian dibangun konstruk pemikiran bahwa, pengalaman mistik pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji *Dawe* Kudus sebagai wujud dari pengalaman keberagaman memiliki empat komponen pembentuk: 1) adalah *maqamat*; 2) suluk; 3) *ahwâl*; dan 4) sistem sosial. Konstruk ini diadopsi secara sistemik dari dua dasar kerangka pemikiran. *Pertama*, Koentjaraningrat yang membangun empat komponen religi, yaitu emosi keagamaan, sistem kepercayaan, sistem upacara keagamaan, dan kelompok keagamaan (Koentjaraningrat, 1974: 137-142). *Ked-*

ua, Talcott Parsons yang membangun teori tindakan (*Theory of Action Systems*) ke dalam tiga komponen, yaitu sistem budaya, sistem sosial, dan sistem kepribadian (Talcott Parsons, 1966: 3-23). Lebih jelas mengenai empat komponen pengalaman mistik pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus seperti terlihat pada gambar 1 berikut.

Gambar 1: Pengalaman mistik pengikut tarekat



METODE PENELITIAN

Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini adalah *field research* (penelitian lapangan) dengan objek *ahwâl* (pengalaman mistik) yang diperoleh pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus. Oleh karena itu, objek yang secara rinci menjadi fokus penelitian ini adalah: 1) Suluk atau amalan pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus yang secara teoretik menyebabkan terjadinya pengalaman mistik; 2) Macam-macam *Ahwâl* (pengalaman mistik) yang dialami oleh pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus.

Sumber Data

Sumber Data Primer

Data primer yang dimaksud adalah berbagai informasi mengenai *ahwâl* (pengalaman mistik), amalan pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus dan berbagai hal yang

berkaitan dengan tarekat tersebut meliputi daftar anggota Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus nama-nama pengurus, silsilah kemursyidan tarekat, amalan-amalan tarekat, karya-karya dari Shiddiq sebagai mursyid Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus, tata cara dan materi wirid/zikir dan lain-lainnya.

Sumber Data Sekunder

Sedangkan sumber-sumber sekunder yang digunakan dalam penulisan ini meliputi berbagai macam literatur buku, majalah dll yang relevan dengan penelitian ini.

Teknik Pengumpulan Data

Populasi penelitian ini adalah semua pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus yang berjumlah kurang lebih 12.000 orang dan tersebar ke dalam tujuh kelas berdasarkan *zikir laţîfah* yakni *zikir laţîfah al-qalb*, *zikir laţîfah ar-rûh*, *zikir laţîfah as-sirr*, *zikir laţîfah khafiy*, *zikir laţîfah akhfa*, *zikir laţîfah an-nafsi* dan *zikir laţîfah al-qâlib*. Teknik sampling yang akan digunakan untuk menjangkau informan adalah *purposive sampling*¹ yang mengacu pada persebaran kelas tersebut. Teknik ini dilakukan sampai dicapai taraf *redudency* (ketuntasan) yang artinya keterangan dari beberapa responden dianggap cukup terhadap informasi yang diperlukan.

Teknik pengumpulan data yang dipakai dalam penelitian ini adalah: *pertama*, wawancara, teknik wawancara secara terstruktur dan mendalam akan ditujukan kepada informan. Wawancara digunakan untuk mendapatkan data berupa pengalaman mistik pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus dan tanggapan mereka terhadap pengalaman tersebut. *Kedua*, observasi, teknik ini akan digunakan untuk mengamati aktifitas keagamaan perilaku

¹ Teknik ini menggunakan pertimbangan tertentu dari beberapa responden yang menguasai bidang yang akan diteliti atau responden yang dianggap mampu memberikan informasi tentang fokus penelitian (*purposive sampling uses judgment of an expert in selecting cases or it selects cases with a specific purposive in mind*) (W. Lawrence Neuman, 2000: 198). Dengan pengambilan sampel secara *purposive*, hal-hal yang dicari dapat dipilih pada kasus-kasus ekstrim sehingga hal-hal yang dicari tampil menonjol dan lebih mudah dicari maknanya (Noeng Muhadjir, 2007: 162).

pengikut tarekat Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus. *Ketiga*, dokumentasi, teknik ini akan digunakan untuk menjangkau seluruh data berupa dokumen-dokumen yang berkaitan dengan tarekat tersebut meliputi daftar anggota Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus, silsilah kemursyidan tarekat, amalan-amalan tarekat, karya-karya dari Shiddiq sebagai mursyid Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus, tata cara dan materi wirid/zikir dan lain-lainnya.

Teknik Analisis Data dan Jenis Pendekatan

Penelitian ini akan meneliti aspek psikologi manusia dalam sebuah komunitas agama (tarekat). Untuk itu, pengetahuan tentang kondisi sosial dan psikis masyarakat Kudus dan Piji Dawe Kudus serta pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus penting untuk diketahui. Hal ini mengingat pengalaman mistik dalam beberapa segi dipengaruhi oleh kondisi psikis dan sosiologis seseorang. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah fenomenologi. Pendekatan ini dilakukan atas asumsi dasar bahwa: 1) pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus mempunyai kemampuan mengungkapkan tindakan melalui perbuatan, perkataan dan bahasa; 2) makna tindakan pada prinsipnya tidak lepas dari konteks budaya dan lingkungan dimana mereka tersebut berada; 3) secara keseluruhan, kehidupan mereka memiliki makna yang hanya dapat dipahami dengan makna yang lebih komprehensif (Denzin, 2000: xv). Melalui pendekatan fenomenologi, realitas fenomena atau kejadian yang berlangsung di latar penelitian diselami secara mendalam dan utuh serta terfokus tanpa meninggalkan konteks dimana peristiwa tersebut terjadi (Muhadjir, 1990: 13). Peneliti berusaha memahami peristiwa dalam kaitannya dengan orang dalam situasi tertentu. Ini tidak lain karena penelitian kualitatif bersifat natural, deskriptif, induktif (Moelong, 1989: 18) dan merupakan suatu usaha untuk menemukan makna dari suatu fenomena yang ada pada subjek yang diteliti (*the inquiry into meaning is in service of understanding and*

embrances new ways of looking at the world) (Shank, 2006: 10).

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Pola Umum Keagamaan Pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus

Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus juga sering disebut *ngaji kesepuhan* (mengaji untuk usia seseorang yang sudah dewasa). Usia pengikut tarekat ini berkisar antara 36 ke atas. Meski demikian, *ngaji kesepuhan* yang dulu hanya diperuntukan untuk ibu-ibu yang sudah tidak lagi menstruasi dan untuk ibu-ibu atau bapak-bapak yang sudah tidak lagi mempunyai urusan dunia seperti anak, kerjaan, kini juga diperuntukkan kepada ibu-ibu yang belum menopause dan masih bekerja.

Dewasa atau *taklif* adalah fase dimana manusia sudah dikenai kewajiban sebagai 'abd (hamba) dan khalifah. Pada fase ini, manusia sedang memproses dirinya menjadi pribadi yang berkualitas sehingga ia mampu menghasilkan kemampuan-kemampuan, dan prestasi-prestasi baik secara fisik, psikologis maupun spiritual (Fuad Nashori, 2005: 156). Dalam istilah psikologi perkembangan usia dewasa terbagi menjadi tiga golongan yakni, dewasa awal (21-40), dewasa madya (40-60) dan dewasa akhir (60-kematian). Sebagian besar pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah termasuk golongan dewasa madya dan dewasa akhir.

Kematangan jiwa di usia dewasa terkait dengan sikap keberagamaan yang dimilikinya. Pada umumnya sikap keberagamaan pada usia dewasa memiliki perspektif yang luas didasarkan atas nilai-nilai yang dipilihnya. Selain itu, sikap keberagamaan ini umumnya juga dilandasi oleh pendalaman pengertian dan perluasan pemahaman tentang ajaran agama yang dianutnya. Beragama, bagi orang dewasa sudah merupakan sikap hidup dan bukan sekadar ikut-ikutan.

Akan tetapi, untuk mencapai kematangan beragama, dibutuhkan kemampuan seseorang untuk mengenali atau memahami nilai agama yang terletak pada nilai-nilai luhurnya serta men-

jadikan nilai-nilai dalam bersikap dan bertingkah laku. Sementara masalah sentral pada masa dewasa madya adalah mencapai pandangan hidup yang matang dan utuh yang dapat menjadi dasar dalam membuat keputusan secara konsisten. Sedangkan pada masa dewasa selanjutnya ciri utamanya adalah 'pasrah'. Pada masa ini, minat dan kegiatan kurang beragama. Hidup menjadi kurang rumit dan lebih berpusat pada hal-hal yang sungguh-sungguh berarti. Kesederhanaan lebih sangat menonjol pada usia tua.

Istilah yang khas untuk menyebut dua kategori pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus adalah *wong enom* dan *wong tuwo*. Kedua istilah itu diangkat dari alam pikiran berdasarkan usia. Golongan *wong tuwo* atau angkatan tua pada umumnya mempunyai sikap iman yang sudah terbentuk, stabil dan sulit diubah. Sedangkan kategori golongan *wong enom*, identitas mereka belum terbentuk dan masih perlu mencari. Mereka masih berada dalam masa pancaroba atau masa rekonstruksi. Dimana nilai-nilai ajaran tarekat masih perlu dipelajari dan dijadikan pedoman dalam kehidupan. Akibat kurangnya pengalaman dan belum tercapainya kematangan berfikir dan berolah batin, mereka belum berhasil mencapai keseimbangan yang ideal. Di satu pihak, mereka merasa membutuhkan bimbingan dari angkatan tua yaitu badal-badal atau ketua kelompok. Tetapi di lain pihak mereka tidak mau diikat oleh tradisi-tradisi yang mengikat. Keadaan psikologis yang demikian itu, membawa pengaruh yang besar atas sikap mereka terhadap tarekat. Terhadap tantangan yang bersifat dunia yang penuh dengan ketidakpastian, jawaban mereka masih bersifat mencoba dan meraba. Apalagi terhadap nilai ajaran tarekat yang menyangkut kepentingan kehidupan akhirat. Itu semua bagi angkatan muda masih merupakan tanda tanya yang belum terjawab secara meyakinkan.

Para pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus berpandangan bahwa manusia itu berasal dari Allah dan akan kembali kepadaNya. Namun demikian, kesadaran akan

tujuan hidup yang hakiki yang merupakan pantulan dari pandangan hidup orang Islam seringkali tidak tampak kecuali bila menghadapi berbagai kesulitan hidup baik yang menyangkut "keduniaan" maupun "keakhiratan".

Tidak semua orang yang masuk menjadi pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus didorong oleh semangat ingin menyucikan diri, *taubat*, atau bahkan menjauhi hal-hal yang menyangkut "keduniaan" (asketik) tetapi ada juga karena ikut-ikutan dengan kebanyakan tetangganya, sanak keluarganya yang telah masuk menjadi anggota tarekat atau sekadar menonjolkan diri bahwa dirinya telah beragama secara sempurna. Alasan yang lain yang sering diungkapkan oleh para pengikut kalangan *wong tuwo* adalah karena usia sudah tua dan sudah waktunya memikirkan akhirat. Mereka biasa menyebut mengaji di tarekat dengan istilah *ngelmu kasepuhan* (mengaji khusus untuk kalangan orang tua).

Amalan yang dilakukan di Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah pada umumnya dan di Piji Dawe Kudus pada khususnya dinilai sangat berat dibanding dengan tarekat yang lain. Menurut KH Afandi Shiddiq yakni badal mursyid Mbah Shiddiq, jika para pengikut tarekat melakukan amalan tersebut maka mereka harus mempersiapkan hati dan mentalnya sehingga kuat. Lebih lanjut KH Afandi Shiddiq menerangkan bahwa lama atau sebentarnya waktu yang harus para pengikut tempuh untuk mengamalkan amalan tarekat tidak bisa serta merta mengukur akan kualitas hati seseorang. KH Afandi Shiddiq menuturkan:

"Ada yang baru sebentar ikut, hatinya sudah baik. Ada yang sudah lama ikut justru cerai. Ada yang tadinya mabuk sekarang tidak dan ada yang maksiatnya kenceng tarekatnya juga kenceng. Oleh karena itu, mengukur kualitas hati seseorang itu sulit karena tarekat adalah persoalan hati" (Wawancara dengan KH Afandi Shiddiq, anak sekaligus badal KH Shiddiq, tanggal 28 Juni 2011).

Mengikuti sebuah tarekat seperti Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus tidak selamanya menjadi jaminan seseorang berperilaku layaknya *salik*. Tidak jarang beberapa

pengikut yang memiliki pemahaman minim terhadap syari'at Islam, masih menunjukkan perilaku-perilaku yang tidak Islami misalnya: meninggalkan salat wajib lima waktu, puasa Ramadhan, dan berjudi. Hal-hal semacam inilah yang sebenarnya menjadi sasaran kritik dari kelompok anti-tarekat dimana seseorang yang memutuskan mengikuti ajaran tarekat tertentu haruslah menguasai dan mengamalkan syari'at.

Selain itu, apa yang menjadi problem pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus adalah para pengikut yang tidak memahami makna *tazkiyat an-Nafs* (mensucikan jiwa). Padahal, *tazkiyat an-Nafs* adalah inti dari ajaran tarekat manapun. *Tazkiyat an-Nafs* adalah membersihkan jiwa dari akhlak yang buruk agar bisa mencapai ridha, makrifat dan musyahadah kepada Allah. Akhlak yang buruk adalah derita dan penyakit yang lebih berbahaya dari penyakit manapun (Muslih, t.th: 34). Di sini berarti, tarekat itu tidak berhenti hanya sampai pada wirid. Akan tetapi banyak di antara pengikut yang sudah mencapai level-level tertentu tetap mempraktikkan akhlak-akhlak yang buruk seperti berdusta, hasud, berkonflik dengan tetangga, berhutang tidak segera membayar padahal sudah ada uang, membungakan uang dsb. Perilaku-perilaku ini adalah menghambat proses *tazkiyat an-Nafs*.

Minimnya pemahaman para pengikut terhadap amalan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus mempengaruhi pemahaman keagamaan mereka. Beberapa pengikut *sepuh* mengatakan "*halah wong tuwo leh ngunu dik, mlebu kuping kiwo metu kuping tengen. Meneh nek ngaji, halah-halah.. podo ngantuk... ngunu iku terus piye*" (orang tua ya seperti itu, masuk telinga kiri keluar telinga kanan. Apalagi kalau mengaji, pada ngantuk... terus bagaimana) (Wawancara dengan Mbah Mi, pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus, tanggal 19 Oktober 2011). Hal ini menyebabkan munculnya pemaknaan-pemaknaan yang kurang tepat terhadap ajaran Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah. Beberapa yang layak disebut

adalah kesalahan pelafalan beberapa doktrin tarekat seperti zikir *nafi isbat* diucapkan *nabi isbat*, *alam nasyrah* menjadi *alam nasrak* dsb. Hal ini dapat dipahami mengingat latarbelakang para *salik* yang buta huruf dan tidak memiliki pengalaman belajar agama.

Terhadap praktik keagamaan yang berbentuk peribadatan pada umumnya bersifat formalistis. Bentuk yuridis formal sangat dipentingkan dan masih cukup ditaati. Namun, frekuensi kehadiran dalam khataman rutin di tarekat ini dari ketua kelompok lebih rendah jika dibanding dengan kelompok pengikut biasa. Kehadiran ketua kelompok hanya sebatas pada beberapa hari yang dianggap sakral misalnya acara *khaul* Syeh 'Abd al-Qadir al-Jilani dan *khalwat* pada bulan Ramadhan, sedangkan peribadatan rutin pada hari sabtu dan ahad mereka tinggalkan.

Perhatian utama pengikut tarekat adalah masalah arti dan makna dalam kehidupan. Mereka membutuhkan bukan saja kepastian kognitif terhadap masalah yang tidak dapat dielakkan dari pikirannya seperti penderitaan, kematian, dan nasib, tetapi juga membutuhkan pengaturan emosi atau pengendalian diri. Pada sisi ini tarekat dianggap oleh mereka telah mampu meningkatkan kesadaran hidup dalam diri mereka akan kondisi eksistensinya berupa ketidakpastian dan ketidakmampuan untuk menjawab problem hidup yang berat. Mereka biasanya mencari jaminan rasa aman melalui doktrin eskatologi berupa kebangkitan kembali mursyid untuk memberi syafa'at.

Tipologi Pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus

Tipe pelaku tarekat ini didasari atas sejumlah alasan yang mendasari mereka bergabung di dalam tarekat. Wawancara mendalam dengan beberapa pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, didapat beberapa tipologi pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus. Berikut akan diuraikan alasan mengikuti tarekat, tipe pelaku tarekat dan asumsi permasalahan yang dibangun.

Pertama, pencarian akan ketenangan jiwa.

Motivasi ini dibangun atas dasar keinginan para pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus untuk mencari ketenangan jiwa melalui tarekat. Sri Utami yang sudah mengikuti tarekat ini sejak 2009 menuturkan “*wis aku wis adem melu Mbah Shiddiq, atiku tentrem ngono lho*” (aku sudah tenang ikut Mbah Shiddiq, hatiku tenang). Lebih lanjut dia menuturkan sebelum mengikuti Mbah Shiddiq, ia banyak dirundung permasalahan baik keluarga dan usaha. Hal ini terutama berkaitan dengan ketiga anak perempuannya. Suami anak pertama meninggal dalam sebuah kecelakaan tragis. Anak perempuan kedua mengalami kegagalan berumah tangga dalam pernikahan yang hanya berusia muda. Hal ini ditambah dengan kondisi suami yang mengalami PHK (Pemutusan Hubungan Kerja) dari perusahaan yang menyebabkan anak perempuan terakhirnya terbengkalai dalam pendidikan. Sementara itu, anak laki-lakinya tidak dapat diandalkan dalam persoalan ekonomi keluarga. Ia sendiri sebagai buruh pabrik tidak memiliki penghasilan banyak. Kondisi internal keluarga ini, diperparah dengan kondisi eksternal keluarga besar dan masyarakat sekitar yang mencibir. Motivasi seperti ini, menjadikan seorang pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus memiliki ketergantungan akan keberadaan tarekat dan unsur-unsurnya (Wawancara dengan Sri Utami, pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus, tanggal 21 Oktober 2011).

Kedua, pemenuhan kebutuhan manusia akan fitrah Ilahiyah. Motivasi semacam ini dibentuk dari kesadaran pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus akan kebutuhan fitrah Ilahiyah. Fitrah Ilahiyah yang dimaksud adalah kebutuhan dasar manusia atas eksistensi ketuhanan. Hal ini terutama berkaitan dengan kesadaran usia yang sudah *sepuh* (tua). Jatemi menuturkan “*wis tuwo leh ape opo meneh dik... wis ancen wayahe mikir akhirat*” (sudah tua mau berfikir apa lagi, sudah saatnya berfikir tentang akhirat). Jatemi sendiri kini berusia 70 tahun. Dia mengikuti tarekat sejak dia berumur 50 tahun. Hal ini menunjukkan bahwa kesadaran fitrah Ilahiyah yang dimiliki oleh pengikut tarekat ini,

mampu membuat mereka mempersiapkan bekal untuk kematiannya. Sebagaimana penuturannya “*opo meneh seng meh kanggo sangu mati wuk, nek gak cedak karo seng nggawe urip*” (apalagi yang bisa buat bekal mati *Nduk*, kalau tidak dekat dengan yang Sang Maha Pencipta). Motivasi ini sangat terkait dengan kerinduan mereka kepada Allah lepas dari rasa cintanya atau karena kebutuhannya. Marwan mengatakan “*he’eh pancen, aku iku kadang kangen, pingin ndang gage sholat terus zikiran*” (iya memang, saya terkadang juga rindu, rasanya pingin segera salat terus zikir) (Wawancara dengan Jatemi, 21 Oktober 2011; Marwan, 22 Oktober 2011: masing-masing adalah pengikut tarekat tersebut).

Ketiga, kesesuaian olah nalar masyarakat dengan olah nalar ketarekatan. Maksudnya, ajaran-ajaran tarekat tentang kesederhanaan hidup, konsep hidup yang sempurna adalah hidup yang sederhana misalnya, mampu menjadi daya dorong seseorang untuk mengikuti ajaran tarekat. Intinya sublimasi kemiskinan dengan konsep kesederhanaan dalam ajaran tarekat, memberikan motivasi seseorang untuk mengikuti tarekat tertentu di samping kesamaan dan kedekatan anggota yang lain, solidaritas, dsb. Akan tetapi, olah nalar semacam ini pada ujungnya justru membentuk manusia yang stagnan sekaligus memiliki mental yang kuat dalam menjalani proses kehidupan. Mental yang kuat bisa dipahami melalui wujud kepasrahan total yang ditunjukkan oleh istri Marwan. Ia menuturkan “*aku wis puas karo uripku sing saiki, ameh njaluk opo maneh kabeh wis dicukupi Gusti Allah. Rak nduwe lah sing penting rak nduwe utang, hera dik?*” (saya sudah puas dengan hidup saya yang sekarang. Mau minta apalagi, semua sudah dicukupi oleh Allah. Tidak punya apa, tidak masalah. Yang penting tidak punya hutang, ya kan dik?).

Keempat, adanya kharisma seorang guru. Tidak dipungkiri bahwa tarekat menempatkan mursyid pada posisi penting. Pada tingkatan tertentu, mursyid juga sekaligus bertindak sebagai patron (pelindung, pengayom) bagi murid-muridnya. Perasaan seperti inilah yang mendasari be-

berapa *salik* Tarekat *Qadiriyyah* wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus, untuk mengikuti tarekat ini. Motivasi semacam ini akan memberikan kecenderungan murid untuk selalu rindu kepada guru. Walaupun kerinduan itu pada ujungnya berwujud penghormatan yang berlebihan. Pencarian rasa aman akan jaminan-jaminan tertentu dengan sistem taklid juga menjadi alasan seorang *salik* memilih guru dari tarekat tertentu. Sutinah menuturkan “*jarene iku nganu dik, mbesuk ning akhirat muride Syeh ‘Abd al-Qadir al-Jilani iku dipisahke ndisik*” (katanya itu dik, besok di akhirat para pengikut Syeh ‘Abd al-Qadir al-Jilani akan dijadikan satu). Menjadi ironi adalah taklid se-perti ini justru membentuk manusia yang kurang memanfaatkan potensi pikirnya jika tidak diimbangi dengan semangat untuk selalu belajar. Hal ini jika tidak diperhatikan oleh para *salik*, akan menghasilkan karakter muslim yang jauh dari sikap cerdas.

Kelima, lahirnya suatu komunitas masyarakat yang mempunyai ikatan tertentu yang dapat melahirkan persatuan yang sangat kuat. Artinya, motivasi seseorang mengikuti Tarekat *Qadiriyyah* wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus atas dasar solidaritas. Selain itu, motivasi semacam ini dibangun atas dasar mengikuti kebiasaan yang dilaksanakan sanak famili, tetangga dan teman sejawatnya. Likah yang kini berusia 52 tahun menuturkan bahwa alasan dia dulu tertarik menjadi pengikut Tarekat *Qadiriyyah* wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus lantaran mengikuti kebiasaan ibunya. Sebagaimana penuturannya “*mboh yo mbak... aku ku mbiyen angger melu-melu makku*” (tidak tau ya mbak... saya dulu hanya ikut-ikutan ibu saya) (Wawancara dengan Likah, Pengikut tarekat, tanggal 19 Oktober 2011). Apa yang menarik dari motivasi ini adalah solidaritas yang tetap terjalin setelah para anggota aktif mengikuti tarekat. Hal ini ditunjukkan dengan kehadiran hampir semua jama’ah tarekat ketika salah satu anggota meninggal dunia. Bahkan mursyid atau badal juga turut menghadiri acara pemakaman. Menurut Mbah Muh, saudara-saudara setarekat tersebut akan memberikan saksi besok di akhirat (Wawancara dengan Muham-

mad, pengikut tarekat, 21 Juli 2011). Akan tetapi, solidaritas semacam ini dikawatirkan membentuk manusia yang memiliki fanatisme yang berlebihan. Hal ini ditunjukkan misalnya, dengan kemarahan beberapa anggota tarekat jika sang mursyid atau bahkan murid mendapatkan kritik dari orang lain.

Alasan-alasan kepengikutan tarekat tersebut tentu menjadi aspek yang perlu diwaspadai pula sehingga proses kebaikan yang dihasilkan dari tarekat tidak hanya berhenti pada ketika pelaku mengikuti ritual dalam tarekat itu sendiri tetapi diharapkan juga mampu memberi dampak dalam kehidupan mereka sehari-hari. Oleh karena itu, Mughni berpendapat (2001: 153) bahwa spiritualisme baik dalam bentuk tasawuf, *ihsan* maupun *akhlaq* menjadi kebutuhan sepanjang hidup manusia dalam semua tahap perkembangan masyarakat. Untuk masyarakat yang masih terbelakang, spiritualisme harus berfungsi sebagai pendorong untuk meningkatkan etos kerja dan bukan pelarian dari ketidakberdayaan masyarakat untuk mengatasi tantangan hidupnya. Sedangkan bagi masyarakat maju-industrial, spiritualisme berfungsi sebagai tali penghubung dengan Tuhan.

Pengalaman Mistik Pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus Berdasarkan Cluster (Kelas) *Lathaif*

Informan yang dipilih untuk mengetahui pengalaman mistik yang dirasakan oleh pengikut Tarekat *Qadiriyyah* wa Naqsyabandiyah adalah berdasarkan zikir *lathâif* atau tingkatan-tingkatan zikir yaitu, *laṭīfah al-qalb*, *laṭīfah ar-rûh*, *laṭīfah as-sirr*, *laṭīfah khafiy*, *laṭīfah akhfa*, *laṭīfah an-nafsi* dan *laṭīfah al-qâlib*. Umumnya bagian-bagian dari amalan tarekat yang mampu mendatangkan ketergetaran hati adalah pada saat zikir *as-sirr ism al-Dzat*. Pada saat zikir ini memang, pengikut harus benar-benar berkonsentrasi, *madep mantep*, pikiran dan hati benar-benar ditata sehingga hanya menuju Allah Swt bukan kepada yang lain. Berikut adalah indikasi *ahwâl* dari pengalaman-pengalaman yang dialami oleh para pengikut Tarekat *Qadiriyyah*

wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus mengikuti tingkatan-tingkatan zikir.

Pertama, tingkat *laṭīfah al-qalb*. Pada tingkat ini, pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus diharuskan membaca zikir *as-sirr ism al-dzat* sebanyak 5000 kali. *Kedua*, tingkat *laṭīfah ar-rûh*. Pada tingkat ini, pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus diharuskan membaca zikir *as-sirr ism al-dzat laṭīfah al-qalb* sebanyak 5000 kali kemudian ditambah dengan zikir *as-sirr ism al-dzat laṭīfah ar-rûh* sebanyak 1000 kali.

Pada kedua tingkat zikir *laṭīfah* ini, pengalaman mistik yang dirasakan oleh pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus sama yakni tenang, *khauf* dan *raja'*. Penuturan Sri Utami yang sudah melewati fase tentang ketenangan jiwa yang dia dapat setelah mengikuti zikir *laṭīfah al-qalb* menjelaskan tentang pengalaman mistiknya yang berupa tenang. Dalam dimensi *khauf* misalnya, ia menuturkan “*aku iku serik Dik nek dirasani, tapi ameh mbales karo nesu-nesu aku wedi nek diblondrokno Pengeran*” (saya sebenarnya benci Dik kalau dibicarakan orang, tapi kalau mau membalas sambil marah-marah, saya takut. Takutnya kalau gantian Allah yang membalas saya). Kesadaran akan takut terhadap Allah ini mengantar dia mempunyai harapan-harapan (*raja'*) sebagai wujud dari kepasrahannya. Sebagaimana yang dituturkannya “*mulane aku yo angger duno wae dik, Gusti... ampun gawe atiku serik. Mugo-mugo tiyang ingkang sampun ngrasani kulo Jenengan wales*” (makanya saya tinggal berdoa saja, ya Allah.. jangan membuat hatiku penuh kebencian. Semoga Engkau membalas orang-orang yang telah mencibir saya) (Wawancara dengan Sri Utami, 21 Oktober 2011).

Ilustrasi lain adalah pengalaman *khauf* Jatemi yang mengatakan “*aku iku ra dik, nek meh lapo-lapo sing dak bener ra, koyo ngarasani wong, serik karo wong, aku iku koyo ketok-ketoken Mbah Shiddiq wae. Aku kan dadi wedi, koyo diperhatekno ngono lho*” (saya itu Dik, kalau mau berbuat yang tidak baik, seperti membicarakan kejelekan orang, benci dengan orang lain, saya

merasa seperti melihat wajah Mbah Shiddiq. Saya kan jadi takut, sepertinya *kok* diperhatikan terus) (Wawancara dengan Jatemi, 21 Oktober 2011).

Penuturan Sutinah yang sudah melewati fase tentang ketenangan jiwa yang dia dapat setelah mengikuti zikir *laṭīfah al-qalb* menjelaskan tentang pengalaman mistik berupa tenang, *raja'* dan *khauf*. Dalam dimensi *raja'*, ia menuturkan “*ning pancen wis tak buktikno Dik... angger wiridanku, sholatku tak temenani karo tak tambah sholat hajat karo tahajud, dodolanku ru-mangsaku soyo laris iku. Padahal tah, mohune gak karu-karuan sek susah aku.*” (Tapi memang sudah saya buktikan Dik. Setiap saya serius terhadap wirid/zikir, salat kemudian ditambah dengan salat hajat dan tahajud, jualan saya jadi laris. Padahal dulu, jualan saya tidak seperti sekarang ini. Jadi saya susah). Pengalaman ini mengantar Sutinah mempunyai harapan akan keberhasilan usahanya jika dia semakin serius dan benar-benar mendekati kepada Allah. Lebih lanjut ia mengatakan “*wis Dik... wis mantep lan adem saiki atiku*” (sudah dik, sekarang hati saya sudah mantap dan tentram) (Wawancara dengan Sutinah, 25 Oktober 2011).

Ketiga, tingkat *laṭīfah as-sirr*. Pada tingkatan ini, pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus diharuskan membaca zikir *as-sirr ism al-dzat laṭīfah al-qalb* sebanyak 5000 kali, zikir *as-sirr ism al-dzat laṭīfah ar-rûh* sebanyak 1000 kali kemudian ditambah dengan zikir *as-sirr ism al-dzat laṭīfah as-sirr* sebanyak 1000 kali. *Keempat*, tingkat *laṭīfah khaufiy*. Pada tingkatan ini, pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus diharuskan membaca zikir *as-sirr ism al-dzat laṭīfah al-qalb* sebanyak 5000 kali, zikir *as-sirr ism al-dzat laṭīfah ar-rûh* sebanyak 1000 kali, *as-sirr ism al-dzat laṭīfah as-sirr* sebanyak 1000 kali, kemudian ditambah dengan zikir *laṭīfah khaufiy* sebanyak 1000 kali. *Kelima*, tingkat *laṭīfah akhfa*. Pada tingkatan ini, pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus diharuskan membaca zikir *as-sirr ism al-dzat laṭīfah al-qalb* sebanyak 5000 kali, zikir *as-sirr ism al-*

dzat laṭīfah ar-rūh sebanyak 1000 kali, *as-sirr ism al-dzat laṭīfah as-sirr* sebanyak 1000, zikir *laṭīfah khafiy* sebanyak 1000 kali kemudian ditambah zikir *laṭīfah akhfa* sebanyak 1000 kali. Ke-enam, tingkat *laṭīfah an-naḥsi*. Pada tingkat-an ini, pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus diharuskan membaca zikir *as-sirr ism al-dzat laṭīfah al-qalb* sebanyak 5000 kali, zikir *as-sirr ism al-dzat laṭīfah ar-rūh* sebanyak 1000 kali, *as-sirr ism al-dzat laṭīfah as-sirr* sebanyak 1000 kali, zikir *laṭīfah khafiy* sebanyak 1000 kali, *laṭīfah akhfa* sebanyak 1000 kali kemudian ditambah dengan zikir *laṭīfah an-naḥsi* sebanyak 1000 kali.

Pada keempat zikir *laṭīfah* ini, pengalaman mistik yang dirasakan pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus sama yakni tenang, *khauf*, *raja'*, dan *ridla*. *Ridla* yang dimaksud adalah rela atas segala ketetapan Allah. Marwan, menuturkan “*saiki aku iku meh diapak-apakno iku elah. Nek dicoba yo angger tak tompo. Lilo pokoke*” (sekarang saya mau diapa-apakan sudah pasrah. Kalau dicoba ya saya terima. Rela pokoknya). Rela yang ia maksudkan terutama berkaitan dengan kondisi penglihatannya yang hampir buta. “*Mohune Bapak yo nggresulo a Dik*”(tadinya Bapak mengeluhkan kondisinya itu), tutur istri Marwan. Akan tetapi, pengajaran Mbah Shiddiq melalui Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah tersebut menyadarkannya akan posisi manusia atas kekuasaan Allah (Wawancara dengan Marwan, 22 Oktober 2011).

Penuturan istri Marwan sendiri, pengikut tarekat yang sudah melewati fase zikir *laṭīfah akhfa* menjelaskan pengalaman mistiknya tentang kerelaan dan syukur. Ia menuturkan “*saumpama aku diuji opo wae karo Pengeran, Dik, yo wis angger tak tompo. Wong urip iku kudu akeh syukure. Wis dikei urip iku leh ancen wis kudu syukur*” (seandainya saya dikasih cobaan apa saja dari Allah, saya terima. Orang hidup itu harus banyak bersyukur. Kita sudah dikasih hidup, sudah pasti harus bersyukur) (Wawancara dengan istri Marwan, 23 Oktober 2011).

Ketujuh, tingkat *laṭīfah al-qālib*. Pada ting-

katan ini, pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus diharuskan membaca zikir *as-sirr ism al-dzat laṭīfah al-qalb* sebanyak 5000 kali, zikir *as-sirr ism al-dzat laṭīfah ar-rūh* sebanyak 1000 kali, *as-sirr ism al-dzat laṭīfah as-sirr* sebanyak 1000 kali, zikir *laṭīfah khafiy* sebanyak 1000 kali, *laṭīfah akhfa* sebanyak 1000, zikir *laṭīfah an-naḥsi* sebanyak 1000 kali kemudian ditambah dengan zikir *laṭīfah al-qālib* sebanyak 1000 kali. Tingkat ketujuh ini adalah tingkat pamungkas dari keseluruhan fase zikir dalam zikir *laṭīfah* di Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus yang berjumlah 11.000 kali. Setelah itu, biasanya *salik* akan mendapatkan kesempatan *khalwat*. Secara ideal, *salik* pada tingkat ini adalah *salik* yang sudah mendapatkan pengalaman-pengalaman mistik berupa tenang, *mahabbah* (cinta), rindu, *ridha*, gairah, *al-anasu*, *al-basthu*, *al-qabdhu*, *al-khauf* dan *raja'*.

Pengalaman mistik berupa *al-uns* (keintiman) dapat ditangkap dari penuturan Sulhadi. Ia menuturkan “*rumangsaku aku cedak karo Gusti Allah. Alhamdulillah, opo wae seng tak karepno alhamdulillah iku lho diijabahi. Pancen aku rak tau njaluk seng ora-ora, dak* (perasaan saya, saya dekat dengan Allah. Alhamdulillah, saya merasa apa saja yang saya inginkan alhamdulillah dikabulkan. Memang, saya tidak pernah minta macam-macam, tidak)” (Wawancara dengan Sulhadi, 24 November 2011). Sementara, pengalaman mistik yang diilustrasikan oleh Kas. Pada awalnya ia menuturkan “*pancen nikmat dik nek zikire iku madep, mantep. Kadang iku sampe tak suwik-suwikno* (memang terasa ada nikmat tersendiri ketika zikirnya mantap dan konsentrasi. Terkadang justru sengaja saya buat lama)”. Pengalaman nikmat seperti ini dapat menimbulkan kerinduan kerinduan dan kegairahan untuk dapat segera bertemu dengan Allah kembali. Lebih lanjut Kas menuturkan “*aku terus rasane pengin ndang gage subuh maneh* (saya rasanya ingin segera subuh lagi)”. Amalan zikir *as-sirr ism al-dzat lathaiḥ* memang biasa dibaca setiap habis salat subuh. Kebiasaan ini hampir dilakukan oleh sebagian besar pengikut Tarekat

Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus. Menurut penuturan Jatemi “*sing wektune lego a dik, ben iso marem* (mencari waktu yang luang Dik, supaya bisa puas).

Muhammad, yang akrab dipanggil dengan Kiai Muhammad atau Mbah Muh merupakan se-sepuh dan tokoh masyarakat yang sudah berada di tingkat zikir *laṭīfah* di atas. Sebagai seorang *salik* yang senior, ia juga ditunjuk sebagai penang-gungjawab *khataman* pada kelompok pengajian para pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Masjid Sumber Jati, Karangbener, Kudus. Penunjukan ini, harus mendapat persetujuan dari mursyid. Oleh karena itu, Mbah Muh juga memiliki posisi penting dalam proses pengajaran dan pengamalan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus. Posisi penting tersebut telah menempatkannya sebagai tempat bertanya tentang segala persoalan muamalah, spiritual dan keagamaan.

Menurut Mbah Muh (Wawancara dengan Muhammad, 21 Juli 2011), jika *salik* sudah menghayati zikir *laṭīfah* dan *kaifiyahnya* (tata cara) dengan benar, *salik* akan mendapatkan pengalaman-pengalaman mistik yang luar biasa. Disebut luar biasa karena pengalaman ini dirasa adalah pengalaman yang benar-benar baru dan memberikan efek yang menakjubkan. Lebih lanjut Mbah Muh menuturkan “*saestu, kulo niki nate pinanggih kaliyan poro sahabatipun Kanjeng Nabi. Padahal mboten tilem, mboten ngimpi. Nggih sedoyo, sayyidina Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali* (sungguh, saya pernah bertemu dengan para sahabat nabi. Padahal saya tidak sedang tidur, tidak bermimpi. Sahabat semuanya mulai dari Sayyidina Abu Bakar, Umar, Utsman, Ali)” (Wawancara dengan Muhammad 21 Juli 2011).

Pengalaman Mbah Muh yang lain yang hampir serupa adalah memiliki insting yang lebih kuat. Insting ini berupa ketajaman mata hati Mbah Muh dalam menangkap sinyal-sinyal dari binatang yang menggambarkan akan datangnya kabar kematian. “*Dados, kucing niku koyo ngandani kulo. Hei... iku lho pak iku sesuk ameh mati. Nggih mati tenan, saestu niku. Mboten goroh*

(jadi, kucing seperti memberitahu saya. Hei... besok bapak itu akan meninggal. Ya benar meninggal, sungguh saya tidak berbohong)” (Wawancara dengan Muhammad, 21 Juli 2011).

Selain memimpin *khataman*, Mbah Muh juga sering diminta masyarakat yang berhajat seperti *slametan, mitoni, sunatan*, dsb untuk memimpin *manaqiban* Syeh ‘Abd al-Qadir al-Jilani. Tidak jarang pembacaan *manaqib* oleh Mbah Muh menyisakan pengalaman mistik. Sebagai contoh, salah seorang tentara yang memohon doa restu Mbah Muh dengan pembacaan *manaqib*, ia seolah melihat wajah Mbah Muh di hamparan awan ketika ia terjun memakai parasut dari pesawat. Kehadiran wajah Mbah Muh itu, memberikan ketenangan jiwa tentara tersebut. Mbah Muh secara rendah hati mengatakan “*niku sanes kulo. Niku, Syeh ‘Abd al-Qadir sing membo-membo wajahe kados kulo amargi kulo engkang maos manaqib*” (itu bukan saya. Itu, Syeh Abd al-Qadir yang menyerupakan wajahnya seperti saya. Sebab saya yang membaca *manaqib*) (Wawancara dengan Muhammad, 21 Juli 2011). Bagi Mbah Muh, tujuan hidup itu hanya satu yakni mencari kedamaian. Jika orang sudah damai, aliran darah akan lancar, badan akan sehat dan tidak mudah sakit, karena sumber penyakit yang berat dari pikiran susah. Dengan zikir jiwa menjadi pasrah, tawakkal pada Allah. Kepasrahan ini akan membawa kenikmatan dan keajaiban. Dalam bahasa lain, orang yang menjalani demikian akan mendapat *ma‘unah* dari Allah Swt. Mbah Muh juga dipercayai masyarakat memiliki kemampuan untuk menyembuhkan berbagai penyakit dengan membaca wirid tertentu (Wawancara dengan Jatemi, 21 Oktober 2011).

Pengalaman lain yang banyak dikemukakan antara lain adanya *isyarah*, atau *feeling*, semacam intuisi yang tajam, yaitu daya atau kemampuan mengetahui atau memahami sesuatu tanpa dipikirkan atau dipelajari. Bisa pula intuisi diartikan dengan bisikan hati bahwa akan terjadi sesuatu, atau merasakan sesuatu yang kemudian benar-benar terjadi. Zikir yang dilakukan pengamal tarekat, khususnya zikir *sirri*, dalam kegiatan

an *khususiyah* penuh konsentrasi dan penghayatan mendalam, sehingga seperti ada kekuatan batin atau energi dalam (kesaksian ini secara senada diberikan oleh beberapa informan seperti Muhammad dan Jatemi).

Tradisi *tawassul* dalam tarekat memungkinkan para *salik* untuk berkomunikasi dengan mursyid secara tidak langsung. Pengalaman mistik yang ditemukan dalam penelitian ini adanya kondisi *fana' fi al-mursyid*. *Fana' fi al-mursyid* adalah perasaan jiwa *sâlik* yang menyatu dengan jiwa guru. Penyatuan jiwa ini meliputi penyatuan hati, dan pikiran. Hasil temuan mengungkapkan adanya pengalaman mistik yang dirasakan oleh pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus tetapi sulit untuk dilukiskan.

Secara ideal pengalaman-pengalaman mistik yang dialami oleh para pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus mengalami peningkatan. Artinya pengalaman mistik itu, bertingkat dari satu fase ke fase lainnya sesuai dengan doktrin Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah. Akan tetapi, ada pengikut yang tidak berada pada fase tingkat lanjut tetapi sudah mendapatkan pengalaman mistik yang seharusnya ada di tingkat atasnya. Sebaliknya, ada juga pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus yang sudah ada di tingkat tinggi tetapi tidak memiliki kesiapan mental sesuai dengan cita-cita ideal. Sebagai contoh, di satu sisi Sri Utami yang relatif muda menjadi pengikut tarekat tetapi sudah mendapatkan pengalaman mistik seperti tenang, *khauf*, dan *raja'*. Di sisi lain, Gini yang sudah berada di tingkat paling lanjut di antara yang lain, tetapi tidak menunjukkan tipe sesuai cita-cita ideal misalnya: masyarakat masih menyaksikan Gini terlibat cekcok dengan tetangga yang disebabkan karena persoalan-persoalan kecil, kesalahpahaman yang dipicu dari gaya komunikasi (Wawancara dengan Sutinah, 22 Oktober 2011).

Hal itu menunjukkan bahwa tingkatan-tingkatan zikir *lathaif* tersebut tidak dapat menjamin dan menjadi tolok ukur seseorang dikatakan sebagai *sâlik* ideal. *Sâlik* ideal yang dimaksud adalah

seseorang yang mampu mengoptimalkan potensi dirinya sehingga dia dapat mewujudkan sebagai seorang *'abd* (hamba yang taat kepada Allah atau *habl min Allah*) dan *khalifah* (*habl min an-Nâs*). Proses mendekati diri kepada Allah melalui zikir *lathaif* dan amalan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus sangat bersifat personal. Oleh karena itu, pengalaman mistik yang diperoleh lebih dibentuk karena *istiqomah* (*keajegan*) dalam proses *tazkiyât an-Nafs* (mencucikan jiwa), lingkungan, kesadaran pengikut akan kepatuhan mereka terhadap amalan tarekat, pengalaman belajar agama dan sejauh mana tingkat pemahaman mereka mengenai tarekat. Dengan demikian, pengalaman mistik yang dialami oleh pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus bersifat fluktuatif (naik turun) sebagaimana sifat dari *ahwâl* sendiri.

PENUTUP

Berangkat dari berbagai lapisan masyarakat yang menjadi pengikut tarekat ini, motivasi yang mereka miliki untuk menjadi pengikut tarekat juga bervariasi, antara lain: ingin mendekati diri kepada Allah, kesesuaian olah nalar masyarakat dengan olah nalar ketarekatan, mencari ketenangan dalam hidup, mempersiapkan diri menghadapi kematian, adanya kharisma seorang guru dan pencarian rasa aman akan jaminan-jaminan tertentu dengan sistem taklid, adanya ikatan tertentu yang dapat melahirkan persatuan yang sangat kuat yang datang dari komunitas tarekat dan memenuhi kebutuhan manusia akan fitrah ketuhanan.

Pengalaman mistik yang dirasakan oleh pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Kudus diklasifikasikan sesuai dengan tingkatan zikir *lathaif* yang mereka lakukan yakni: *la'îfah al-qalb*, *la'îfah ar-rûh*, *la'îfah as-sirr*, *la'îfah khafiy*, *la'îfah akhfa*, *la'îfah an-nafsi* dan *la'îfah al-qâlib*. Berdasarkan tingkatan zikir *lathaif* tersebut didapat kesimpulan bahwa pada tingkat *la'îfah al-qalb*, *la'îfah ar-rûh*, pengalaman mistik yang dirasakan sama yakni tenang, *khauf* dan *raja'*. Pada tingkat *la'îfah as-sirr*, *la'îfah khafiy*, *la'îfah akhfa*, *la'îfah an-nafsi*,

juga menghasilkan pengalaman mistik yang sama yakni tenang, *khauf*, *raja'* dan *ridha*. Sedangkan pada tingkat yang pungkasan yaitu *laṭīfah al-qâlib*, didapat pengalaman mistik seperti tenang, *mahabbah* (cinta), rindu, *ridha*, gairah, *al-anasu*, *al-khauf*, dan *raja'*.

Ada keterkaitan antara suluk dan pengalaman mistik. Hal ini menyebabkan varian dari pengalaman mistik yang dirasakan pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus memiliki persamaan dan perbedaan di tiap tingkatan zikir *lathaiifnya*.

DAFTAR PUSTAKA

- Muslih, t.th. *al-Futûhat al-Rabbâniyyah*. Semarang: Toha Putra.
- Ali, Sayyid Nur bin. 2000. *Al-Tasawwufu Syar'î*. Beirut: Dar Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Ghazali, t.th. *Ihya' Ulumiddin*. Beirut: Dar al-Haya al-Kutub al-Arabiyyah.
- Al-Hâtimî, Muhammad Ibn 'Alî bin Muhammad Ibn al-'Arabî al-Tâ'î. 1980. *Fusuṣ al-Hikâm*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- _____, t.th. *Al-Futûhât al-Makiyyah*. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.
- James, William. 1997. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Touchstone Roskefeller Center.
- Moleong, Lexy J. 1989. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Muhadjir, Noeng. 1990. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin.
- Nicholson, Reynold A., t.th. *The Mystics of Islam*. London & Boston: Routledge and Kegan Paul.
- _____. 1970. *The Idea of Personality in Sufism*. Lahore: Cambridge University Press.
- Noer, Kautsar Azhari. 1999. *Ibnal-'Arabi: Wahdata al-Wujuddalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina.
- An-Naisaburi, Abul Qasim Abdul Karim Hawazin Al-Qusyairi. 2007. *Risalah Qusyairiyah*. Diterjemahkan oleh Faruq, Umar. Jakarta: Pustaka Amani.
- Rahman, Fazlur. 1965. *Islamic Methodology in History*. Pakistan: Central Institute of Islamic Research.
- Robertson, Roland. 1993. *Agama: dalam Analisa dan Interpretasi Sosiologis*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada.
- Schimmel, Annemarie. 1986. *Dimensi Mistik dalam Islam*. Diterjemahkan oleh Damono, Sapardi Djoko, dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Shank, Gary D. 2006. *Quality Research*. New Jersey: Columbus.
- Syukur, Amin. 2007. *Zikir Menyembuhkan Kankerku* (Cet. II). Bandung: Hikmah PT Mizan Publika.
- _____. 1999. *Menggugat Tasawuf*. Jogjakarta: Pustaka Pelajar.
- At-Tirmîzî, 'Abû 'Abdillah Muhammad bin 'Alî bin al-Hasan bin Bisyr. 1958. *Bayân al-Farq baina al-Shadr wa-al-Qalb wa al-Fu'âd wa al-Lûbb*. Kairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah.

MERETAS SASTRA SUFISTIK KALIMANTAN BARAT PRAMODERN DAN MODERN

Take Apart in Sufistic Literature of Pre-Modern and Modern in West Kalimantan

KHAIRUL FUAD

KHAIRUL FUAD

STAIN Pontianak
Jl. Letnan Jendral Soeprapto No.19
Pontianak Kalimantan Barat
Telp.(0561) 734170
e-mail: khairulfuad72@yahoo.com
Naskah diterima: 14 Maret 2012
Naskah direvisi: 30 April-7 Mei 2012
Naskah disetujui: 11 Mei 2012

ABSTRAK

Mistik Islam telah memberikan warna terhadap perkembangan sastra Kalimantan Barat, baik sastra pramodern maupun sastra modern. Sastra kitab merupakan bentuk mistik Islam pramodern, begitu juga sastra modern biasa menggunakan bentuk sastra mistik Islam pada masa modern. Mistik Islam dan sastra memiliki hubungan mutualisme untuk membangun wacananya sendiri. Kalimantan Barat yang sangat terkait dengan budaya Melayu tidak bisa lepas dari Islam karena keidentikkan antara Melayu dan Islam. Akulturasi Melayu-Islam memberi pengaruh yang berarti bagi kebudayaan Melayu, termasuk sastra sufistik juga berkembang dalam wacana sastra Kalimantan Barat. Oleh karena itu, sastra sufistik sebagai bagian kerangka global Islam yang memberi pengaruh dalam budaya Melayu perlu diteliti untuk menunjukkan spiritualitas dalam sastra Kalimantan Barat. Selanjutnya, kerangka metodologi harus diterapkan sebagai langkah ilmiah untuk mengetahui sastra sufistik Kalimantan Barat. Deskripsi yang didorong oleh kajian pustaka dan pencarian data di lapangan merupakan langkah yang digunakan dalam penelitian ini.

Kata kunci: Mistik Islam (Sufi), Sastra Kitab, Puisi Sufi Modern.

ABSTRACT

Islamic mysticism has colored the development of West Borneo literature, either pre-modern or modern literature. Sastra kitab is a form of pre-modern Islamic mysticism, whereas modern literature has been accustomed to form of Islamic mysticism in modern era. Islamic mysticism and literature has had mutual relationship to develop the discourse themselves. West Borneo that had deep correlation with Malay culture could not be free from Islam due to the identical of Malay and Islam. Acculturation of Malay-Islam has given significant influence for Malay culture, including Islamic mysticism literature that has developed discourse of West Borneo Literature. Therefore, Islamic mysticism literature as one side of globally frame of Islam that has given influence within Malay culture were needed to be researched to show the spirituality of West Borneo literature. Furthermore, methodological frame has had to apply as a scientific step to know West Borneo Islamic mysticism literature. This study uses library and field research in order to collect and describe the data.

Keyword: Islamic Mysticism (Sufi), Sastra Kitab, and Modern Mysticism Poetry (Puisi Sufi Modern).

PENDAHULUAN

Berbicara sufisme di Kalimantan Barat tidak dapat terlepas dari ketokohan Ahmad Khatib Al-Sambasiy yang mengajarkan sufisme melalui wadah tarekat yang bernama Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN). Tarekat ini terkenal, baik di dalam maupun luar negeri. Ia termasuk *kamil mukamil* yang mempunyai otoritas memberikan ijazah kepada para muridnya (pelaku tarekat). Karena telah lama meninggal, ia selalu disebut namanya dalam silsilah para mursyid Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah sampai kepada Nabi Muhammad.

Ahmad Khatib al-Sambasiy meninggalkan warisan-warisan pengetahuan sufisme dalam bentuk karya-karya tulis yang sering disebut oleh Fang dengan istilah sastra kitab. Kitab *Fath al-Arifin*, karya terjemahan Ahmad Khatib al-Sambasiy, menjelaskan metode *zikir* bagi penganut Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah. Sayangnya, tarekat ini tidak berkembang baik di daerah asal pencetusnya di Sambas. Justru perkembangan yang baik berada di Jawa, terutama di Ponpes Suryalaya di bawah asuhan Kyai Tajul Arifin Sahibul Wafa sering dipanggil Abah Anom yang berpredikat *kamil mukammil* dalam Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah.

Sastra sufistik telah lama berkembang di Kalimantan Barat walaupun karya yang muncul berupa sastra kitab. Menurut Fang, sastra kitab adalah naskah lama yang memuat ajaran-ajaran agama, termasuk sufisme. Secara intrinsik, sastra kitab yang memuat sufisme tidak menunjukkan unsur-unsur sastra yang nyata, hanya berupa pengetahuan mengenai sufisme. Terlepas dari unsur-unsur sastra yang nyata bahwa menurut Romo Mangun Wijaya, sastra pada awalnya adalah tulisan yang sarat dengan religiositas (Nurgiyantoro, 1995: 328). Oleh karena itu, naskah-naskah lama yang memuat sufisme sebagai bentuk reli-giositas dapat dikatakan sebagai sastra kitab.

Dengan demikian, Kalimantan Barat sebagai peta intelektualisme, sudah akrab dengan wacana sufisme di samping wacana teologi yang dikem-

bangkan oleh Muhammad Basuni Imran, Mahara-ja Imam Sambas. Seperti disinggung di atas, pada masa Kerajaan Sambas wacana sufisme setidaknya telah menggeliatkan ide-idenya di kalangan masyarakat Kalimantan Barat. Yang pada gilirannya, wacana sufisme tersebut menerobos ke dalam dunia kesastraan Kalimantan Barat.

Sufisme dan sastra merupakan dua entitas yang memiliki hubungan mutual. Kemudian, pokok utama sastra sufistik adalah ungkapan cinta puncak kepada Tuhan (*Divine beloved*) dengan berbagai ekspresi (Rabbani, 1995: 287). Sastra sufistik berkembang pada masa sastra pramodern dan modern sastra Kalimantan Barat.

Oleh karena itu, perlu penelitian untuk mengungkapkan sastra sufistik pada kedua era tersebut, pramodern dan modern sastra Kalimantan Barat. Dari kedua era tersebut akan diperoleh ekspresi-ekspresi sufistik yang berlainan dalam kesastraan Kalimantan Barat. Kemudian, langkah ilmiah ini akan menunjukkan bahwa Kalimantan Barat terbuka terhadap pengaruh keislaman nonformal yang ekspresif (baca: sastra sufistik) sekaligus sebagai rumah budaya Melayu tidak terpumpun semata terhadap Islam formalistik. Melayu identik dengan Islam adalah identik secara keseluruhan, baik formalistik (legal formal) maupun nonformalistik.

Rumusan Masalah

Dalam penelitian ini ditentukan rumusan masalah agar terpumpun dalam pelaksanaannya. Rumusan masalah itu sebagai berikut.

1. Bagaimana perkembangan sastra sufistik pada era pramodern dan modern sastra Kalimantan Barat?
2. Siapa tokoh yang mengembangkan sastra sufistik dalam karya sastranya?

Tujuan dan Kegunaan

Tujuan penelitian ini untuk mengetahui perkembangan sastra sufistik dan para sastrawannya dalam khazanah sastra Kalimantan Barat. Sementara itu, kegunaannya pendokumentasian dari segi wacana tentang khazanah perkembangan sastra Kalimantan Barat.

Kerangka Teori

Penelitian ini melakukan studi sejarah sastra di Kalimantan Barat. Perkembangan sejarah sastra bersifat diakronis, yaitu melihat perkembangan sastra sepanjang waktu, dan sinkronik, yaitu melihat perkembangan sastra pada waktu yang terbatas (Pradopo, 1995: 7). Diakronis perkembangan sastra Kalimantan Barat secara keseluruhan dari masa pramodern dan modern. Sebaliknya, sinkronik perkembangan sastra Kalimantan Barat terbagi atas masa pramodern dan modern (Fuad, 2010: 54-76).

Terkait dengan sastra sufistik maka secara teoritis sastra sufistik yang terambil dari istilah puisi sufistik. Sastra sufistik adalah karya sastra yang meliputi subjek yang sangat luas, seperti pujian kepada Allah, Nabi, dan para Auliya. Realitas Allah, perilaku sosial, doa, penghambaan, ekstasi, hubungan Allah dan manusia juga termasuk subjek dalam sastra sufistik (Wahid Bakhsh Rabbani, 1995: 287)

METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif, yaitu memaparkan perkembangan sastra sufistik di Kalimantan Barat, baik secara diakronis maupun sinkronis. Perkembangan sastra sufistik tersebut merupakan bentuk kepengarangan atau gaya kepenulisan sastra yang pernah bersemayam di Kalimantan Barat. Dengan demikian, sastra sufistik Kalimantan dapat dipahami sebagai peruntutan karya sastra sebagai metode penulisan sejarah sastra (Pradopo, 1995: 11).

Dalam langkah deskriptif tersebut didukung oleh kajian pustaka dan pencarian data di lapangan untuk pengayaan penelitian ini. Kajian pustaka terutama sekali dilakukan dalam mengungkapkan sastra sufistik era pramodern karena data yang ditinggalkan berupa karya tulis yang disebut Liauw Yock Fang sebagai sastra kitab. Sementara itu, pencarian data di lapangan terutama sekali dalam mengungkapkan sastra sufistik era modern dengan teknik wawancara kepada sastrawan dan keluarganya. Kajian pustaka juga diterapkan

dalam hal ini, terutama terhadap antologi sastra yang dihasilkan.

TEMUAN DAN PEMBAHASAN Sastra Sufistik

Sastra sufisme mempunyai rentang sejarah yang lama. Kemunculan sufisme dengan gerakan zuhud (*aescheticism*) pada abad II Hijriah atau VIII Masehi di masa Islam didahului sebelumnya oleh kemunculan sastra Arab klasik dengan puisi konvensionalnya, *qasida*, di masa pra-Islam. Carl W. Ernst mengatakan bahwa untuk mengetahui dan mengapresiasi estetika syair sufi, terlebih dahulu mengakui kemunculan dan peranan Syair Arab pra-Islam dalam membentuk budaya ke-sastraan (Ernst, 1997: 192). *Qasida* adalah puisi Arab klasik yang memiliki beberapa pakem yang harus diperhatikan.

Ghazal di dalam pakem puisi Arab klasik menjadi bentuk untuk dimasuki tema-tema sufisme. Menurut R. A. Nicholson, *ghazal* dalam puisi Arab klasik adalah bentuk puisi lirik cinta dan sebetulnya *qasida* memang seperti itu bentuknya walaupun motifnya adalah pujian. Pada awalnya, memang mustahil untuk mengetahui *ghazal* adalah lirik cinta untuk manusia atau Tuhan (*beloved Divine*) (Nicholson, 1980:163). Namun demikian, para sufi memanfaatkan bentuk *ghazal* untuk memasukkan ide-ide sufisme, yang tentunya mengalihkan lirik cinta dari pujian kepada seorang perempuan kepada pujian kepada Tuhan (*beloved Divine*). Selanjutnya, para Sufi memperjelas *ghazal* sebagai pakem *qasida* adalah lirik cinta kepada Tuhan.

Qasida secara keseluruhan dengan pakemnya yang spesifik telah memberikan pengaruh terbentuknya puisi sufistik. Hal ini disadari oleh para ilmuwan Barat, seperti Jaroslav Stetkevych, Michael Sells, dan Th. Emil Homerin yang tergabung dalam "Aliran Chicago" dengan proyek terjemahan yang baru dan luar biasa yang telah membuka pandangan baru untuk merasakan kekuatan estetis puisi Arab sebagaimana yang ada dalam tradisi sufistik (Ernst, 1997: 193).

Di sisi lain, kerasulan Nabi Muhammad de-

ngan Islam telah memberikan andil besar terhadap puisi sufistik. Pakem-pakem *qasida*, seperti pemujaan terhadap perang antarsuku, anggur, cinta kasih yang profan, dan kebanggaan diri telah diganti dengan penyerahan diri kepada Allah dengan kerasulan Nabi Muhammad. Karir Nabi Muhammad telah menimbulkan revolusi tidak hanya etika dan moral, melainkan estetika kesastraan Arab (Ernst, 1997: 192).

Karya sastra sufistik awal terdapat di dalam *Kitab Hadiqah al-Haqiqah* karya Sana'i (w. 1131 M). Karya ini memaparkan tentang teoritis sufistik tentang Tuhan, kerasulan Nabi Muhammad, makrifat, tawakal, surga, falsafah, dan cinta (Hadi, 2001: 22). Oleh karena itu, amanat kesastraan sufistik adalah mengajak para pembaca melakukan pendakian spiritual menuju diri yang sejati ke alam yang tinggi. Sastra sufistik adalah tipe yang memanjangkan Hakikat Kebenaran dan Keindahan yang digambarkan secara rinci dalam pernyataan fenomena sifat, tabiat, dan realitas alam rendah dan hubungannya dengan Realitas Sejati (*Reality of Creator*) (Hadi, 2001: 24). Bahkan, Wahid Bakhsh Rabbani menegaskan bahwa inti utama dari sastra sufi adalah cinta (*hawa, hub, dan 'isq*) kepada Hakikat Sejati (*Divine Beloved*) (Rabbani, 1995: 287). Akan tetapi, sastra sufistik tidak hanya berkutat dalam persoalan Hakikat Sejati, melainkan menjangkau juga persoalan perilaku sosial (*social behaviour*) (Rabbani, 1995: 287).

Sastra sufistik mencapai puncak perkembangannya pada abad XII s.d. XIV Masehi dengan kemunculan ahli-ahli sufistik yang juga penyair besar dan ahli estetika, seperti Sana'i, Fariduddin al-Attar, Ibn Arabi, Ruzbihan al-Baqli, Nizami, Sa'di, Jalaluddin al-Rumi, Iraqi, Mahmud Syabistarri, Hafiz, dan Jami'. Termasuk penyair sufistik terkenal Syarafuddin Umar Ibnu Farid, yang terkenal dengan nama Ibnu Farid (1182-1235 M) (Nicholson, 1980: 164). Menjelang kejatuhan ke-khalifahan di Baghdad akibat serbuan bangsa Mongol 1256 Masehi, sufisme memainkan peranan penting dalam pemikiran, kehidupan, dan kegiatan keagamaan kaum Mus-

limin (Abdul Hadi W.M., *Sastra Melayu Lintas Daerah*, 2004: 345).

Persebaran sufisme dan tokoh-tokohnya memegang peranan penting juga dalam penyebaran agama Islam di Asia Selatan, Asia Tengah, Afrika Utara, dan Asia Tenggara. Oleh karena itu, tidak mengherankan abad XIII Masehi, sufisme melandasi perkembangan agama Islam di kepulauan Nusantara dan mewarnai perkembangan kesusastraannya, khususnya sastra Melayu, yang bahasanya paling awal mengalami proses Islamisasi di Kepulauan Nusantara (Abdul Hadi W.M. *Sastra Melayu Lintas Daerah*, 2004: 345). Dengan demikian, sastra Melayu sejak lama telah bersentuhan dengan pemikiran-pemikiran tokoh sufi.

Sastra Sufistik Kalimantan Barat

Kalimantan Barat sebagai satu lintasan perkembangan sastra nasional Indonesia telah menunjukkan geliat sastra yang berarti dan ikut berkontribusi bagi sastra regional Kalimantan, termasuk mengembangkan sastra sufistik. Selain itu, sebagai rumah besar budaya Melayu yang identik dengan Islam, bersama budaya Dayak dan Tionghoa, Kalimantan Barat memiliki khazanah sastra sufistik yang dikembangkan oleh para sastrawannya.

Oleh karena itu, Balai Bahasa Kalimantan Barat melakukan kegiatan yang berpegang pada prinsip ilmiah, yaitu *Ensiklopedia Sastra Kalimantan Barat* pada 2008 dan 2011 dengan pendokumentasian lema-lema sastra yang berkembang di Kalimantan Barat. Lema-lema tersebut adalah karya sastra, sastrawan, dan kelompok sastra yang berkembang di Kalimantan Barat.

Dari kegiatan itu diperoleh khazanah sastra sufistik yang berkembang di Kalimantan Barat. Pada masapramodern muncul tokoh Muhammad Khatib al-Sambasiy dengan karya intelektualnya *Fath al-Arifin*, sebuah sastra kitab yang merangkum tatacara bertarekat dalam wacana sufisme. Bahkan, dalam konteks nasional dan internasional Muhammad Khatib al-Sambasiy sukses memadukan antara Tarekat Qadiriyyah dan Tarekat Naqsyabandiyah (TQN).

Selanjutnya, pada masa modern muncul sastrawan yang sangat memperhatikan detail-detail sufistik dalam karya sastranya. Sastrawan Odhy's muncul dengan karya sastranya berupa antologi puisi berjudul *Rahasia Sang Guru Sufi*. Akhmad Aran berkontribusi dengan puisi sufistiknya dalam antologi puisi bersama berjudul *Jepin Kapuas Rindu Puisi*, puisinya sangat kental dengan wacana sufistik.

Akhirnya, Abdul Halim Ramli, wartawan senior Kalimantan Barat, juga berkontribusi melalui karya tulis sufistik dalam khazanah sastra Kalimantan Barat. A. Halim Ramli yang akrab ditulis namanya menerbitkan tulisan-tulisan lepas di sebuah media massa lokal, kemudian dibukukan dengan judul *Trilogi Mat Belatong* yang mengikuti pemikiran-pemikiran sufistik.

Sastra Sufistik Pramodern Kalimantan Barat

Sastra sufistik pada masa ini berupa sastra kitab yang dimunculkan oleh Syaikh Ahmad Khatib bin Abdul Ghaffar Sambasiy al-Jawi yang lahir di Sambas, sekarang menjadi kabupaten dari Provinsi Kalimantan Barat. Sastra kitabnya berjudul *Fath al-'Arifin*. Menurut Liau Yock Fang, karya Syaikh Ahmad Khatib Sambasiy diklasifikasikan sebagai naskah lama berbentuk sastra kitab yang memuat tentang ajaran-ajaran Islam, terutama sufisme (Fang, 1993: 41 dalam Fuad, 2009: 3).

Risalah *Fath al-'Arifin* ini merupakan terjemahan yang diupayakan oleh Syaikh Ahmad Khatib bin Abdul Ghaffar Sambasiy al-Jawi. Terjemahan tersebut ke dalam bahasa Melayu dengan menggunakan tulisan huruf Arab, yang sering disebut Arab Melayu, Arab Pegon, atau Arab Jawi. Risalah ini dicetak di Mekkah pada 1329 Hijriah, kira-kira 1908 Masehi, artinya *Fath al-'Arifin* telah berusia lebih dari satu Abad hingga tahun penulisan jurnal ini, 2011. *Fath al-'Arifin* berisi tentang tata cara zikir dan *baiat* pelaksanaannya dalam Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah. Kitab ini juga memuat silsilah Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah, yaitu menyebutkan tokoh-tokoh yang memapankan ajaran Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah sebagai tarekat.

Oleh karena itu, Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah mengajarkan jalan atau metode menuju Tuhan karena pada umumnya tarekat memang mengajarkan seperti itu, terkadang disebut juga jalan seorang sufi atau *salik* menuju Tuhan (*sufi way to God*) (Rabbani, 1995: 378).

Selanjutnya, metode yang tidak dapat dihindarkan adalah *tasalsul* atau silsilah (*spiritual orders*) tokoh-tokoh yang memiliki otoritas spiritual dan mengembangkan sebuah tarekat, termasuk Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah. Syaikh Ahmad Khatib bin Abdul Ghaffar Sambasiy al-Jawi termasuk tokoh yang memiliki kepatutan dan kelayakan (*fit and proper*) dalam silsilah Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah. Seperti yang dikatakan oleh K.H. Musta'in Ramli, pemimpin Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah dari P.P. Rejoso Peterongan Jombang, bahwa Syaikh Ahmad Khatib bin Abdul Ghaffar Sambasiy al-Jawi berwenang memberikan *talqin* dan *bai'at* kepada murid-muridnya hatta kepada dirinya.

Adapun silsilah kedua tarekat (Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah) itu ialah bahwa sesungguhnya bahwa al-Faqir ila Allahi Ta'ala al-Khabir Muhammad Ramli Tamim, Peterongan Jombang telah memperoleh talqin dan bai'at untuk kedua tarekat tersebut dari Kiai Muhammad Khalil Rejoso Jombang. Kiai Khalil sendiri memperoleh talqin dan bai'at dari Syekh Ahmad Khatib Sambas ibn Abd al-Ghaffar yang alim dan arif bi Allahi (telah mempunyai ma'rifat kepada Allah) yang berdiam di Negara Makkah al-Musyarrifah kampung Suq al-Lail (Madjid, 2000: 94).

Namun demikian, tarekat ini justru semarak di Jawa, terutama di wilayah Suryalaya Jawa Barat. Bahkan pada perjalanan perkembangan, metodenya digunakan Pondok Pesantren di Suryalaya untuk detoksifikasi para pecandu narkoba.

Meskipun begitu, sufisme yang pernah lahir dari Kalimantan Barat telah ikut menyemarakkan khazanah sufisme di Indonesia. Syaikh Ahmad Khatib al-Sambasiy menjadi tolok ukur kesahihan seorang *salik* dalam Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah sekaligus tokoh sastra sufistik pramodern Kalimantan Barat dengan sastra kitabnya, *Fathul Arifin*.

Sastra Sufistik Modern Kalimantan Barat

Kemunculan sastra modern Kalimantan Barat dimulai sekitar 1950-an dengan kemunculan nama pengarang Kalimantan Barat di pentas gelanggang sastra Indonesia. Yusakh Ananda dan Munawar Kalahan telah menancapkan namanya sebagai perintis kelahiran sastra modern di Kalimantan Barat (Musfeptial, 2005: 12). Sastra modern Kalimantan Barat ikut mengiringi keberadaan sastra sufistik selanjutnya.

Masih di era 1950-an, sastrawan yang bergejolak dengan sastra keagamaan dan sulit untuk dipumpunkan ke dalam sastra sufistik adalah Asfia Mahyus yang pernah menelurkan antologi syair *Ilham Islam*. Asfia Mahyus lebih mengungkap sastra keagamaan yang didasarkan oleh nilai-nilai keagamaan sebagai langkah pendekatan diri (*muqarabah*) kepada Allah. Nilai-nilai keagamaan seperti Ramadan, Nuzulu Qur'an, dan kelahiran Nabi menjadi materi syairnya untuk menggugah para pembaca supaya lebih mendekatkan kepada Tuhan.

Dengan kata lain, sastra keagamaan Asfia Mahyus masuk ke dalam kerangka sastra profetik yang lebih luas. Karya syairnya tidak menunjukkan dimensi sufisme secara langsung karena cenderung kepada dimensi syariah yang merupakan pradimensi dari sufisme.

Dalam era 1950, para pengarang Kalimantan Barat masih jarang, untuk tidak mengatakan belum ada yang menyarankan karya-karyanya kepada sufisme, kecuali Asfia Mahyus, itu pun masih hati-hati supaya tidak terjebak kepada sufisme yang spekulatif. Hal itu dapat dimaklumi karena era pada waktu itu masih bergulat dengan perjuangan mempertahankan kemerdekaan. Fenomena kesastraan tidak dapat terlepas dari dimensi ruang dan waktu.

Odhy's

Setelah terjadi kevakuman karya sastra akhir 1960 sampai akhir tahun 1979, awal 1980 kehidupan sastra mulai bangkit di Kalimantan Barat dengan kemunculan pengarang-pengarang, seperti Khairani Harfisani, Sulaiman Pirawan,

Sataruddin Ramli, Efendi Asmara Zola, A.S Fan Ananda, Mizar Bazarvio, Odhy's (alm), dan Yudhiswara (alm) (Musfeptial, 2005: 15). Bergairahnya dunia kesastraan Kalimantan ditandai oleh kemunculan kelompok penulis *Kompak* (Kelompok Penulis Pontianak) yang dimotori oleh Aant Kawisar, Tulus Sumaryadi, Odhy's, Zailani Abdullah, Aryo Arno Morario, Mizar Bazarvio, dan Dian MSt. Sayangnya, wadah ini telah mati suri, tidak ada gaungnya sampai sekarang.

Di antara mereka yang menunjukkan konsistensi dan kekentalan terhadap sufisme adalah Odhy's. Karya-karyanya sarat dengan nilai-nilai sufistik yang terangkum di dalam warisan antologinya *Rahasia Sang Guru Sufi*. Sepertinya, Odhy's tidak sekadar menjadikan sufisme ajang pergulatan di dalam karya-karyannya, tetapi ajang pergulatan kehidupan nyatanya sebagai seorang *salik*. Odhy's meninggal pada 24 April 2005 saat mengikuti rombongan pengajian di India dan dikebumikan di sana.

Kesufistikan Odhy's kemungkinan didapat karena keterpengaruhannya puitika sufistik yang dikembangkan oleh Abdul Hadi W.M. pada dasawarsa 1970-an sampai akhir 1980-an. Abdul Hadi W.M. mengembangkan puitika sufistik, baik melalui sajak-sajak dan esai-esainya yang dimuat di dalam rubrik Dialog Harian Berita Buana (Herfanda, 2008: Republika). Sementara itu, pada tahun-tahun itu, Odhy's menunjukkan kegairahan berkarya. Kepenyairannya terlihat sekitar 1970-an (Musfeptial, 2005: 16). Keterpengaruhannya itu wajar terjadi, apalagi pada waktu itu masih ada dominasi sastra pusat terhadap sastra daerah. Ditambah lagi, dalam teori resepsi sastra bahwa kemunculan karya sastra disebabkan oleh keberadaan karya sastra sebelumnya.

Odhy's memberikan apresiasi secara menyeluruh dan mendalam terhadap wacana sufistik (*Islamic mysticism discourse*). Ia tidak hanya terpaku ke dalam substansi sufistik, tetapi juga merambah respeknya terhadap tokoh-tokoh sufistik, bahkan ilmunya tidak luput dari kekagumannya yang dituangkan ke dalam bait-bait puisinya. Puisinya *Menjenguk Mimpi: in memoriam*

Schimmel merupakan apresiasi Odhy's terhadap Annemarei Schimmel, seorang ilmuwan Jerman yang mendedikasikan hidupnya untuk meneliti ilmu-ilmu sufistik. Kemungkinan Odhy's merasa terbantu oleh penelitian-penelitian Schimmel sehingga dia mudah memahami wacana-wacana sufistik. Oleh karena itu, ia masih perlu mengunjungi Schimmel yang telah meninggal 2003 lewat mimpi agar memperoleh pengetahuan sufistik. Dalam wacana sufistik, mimpi dipandang sebagai metode untuk memperoleh pengetahuan dari Tuhan. Seperti puisinya berikut ini.

Menjenguk Mimpi

:in memoriam Schimmel

*Benarkah sajakku ibarat kolam kecil
Di halaman masjid di sebuah kota yang damai?
Di sisinya ada pohon rimbun sarat buah
Siang hari, katamu, alam membayang dipermukaan
Beningnya*

*Saat angin berhembus gambar masjid itu bergoyang
Beserta rimbun pohon dan alam terpentang
Saat datang gerimis sajakku berkabut
Jadi selimut: menyimpan rahasia semesta*

*Benarkah sajakku ibarat kolam kecil
Di halaman masjid di sebuah kota yang damai?
Engkau selalu menyebutnya demikian
Sampai selimut maut menutupi batas kehidupan
Kini takkan pernah bisa kau saksikan, Teman
Saat seseorang menceleupkan dakidaki di kakinya
Membuat sajakku bergoyang
Memecah permukaan kolam yang tenang*

*Maka kumaknai sajak sebagai zikir
Yang kukirimkan ke peraduanmu paling akhir
Untuk menemani mimpi panjang
Dari rajut usiamu yang terpotong
(Odhy's, 2006: 112)*

Puisi di atas yang merupakan memori (kenangan) untuk Annemarie Schimmel menunjukkan kedalaman pengetahuan sufistik yang dimiliki oleh Odhy's. Annemarie Schimmel adalah pemerhati dan peneliti tasawuf (*Islamic mysticism*), satu dari karyanya tentang tasawuf adalah *Mystical Dimension of Islam* yang sudah diter-

jemahkan ke dalam Bahasa Indonesia. Dengan demikian, Odhy's memang mendasarkan karya-karya puisi sufistiknya dengan wacana sufistik yang ilmiah.

Kemudian, pergulatan dengan wacana sufistik, Odhy's dapat berselancar dalam lautan sufisme. Terbukti, keakrabannya dengan pemikiran al-Hallaj, Odhy's juga mengekspresikan di dalam puisinya dengan mengibaratkan sebuah mawar merah berduri. Kekontroversialan pemikiran al-Hallaj sangat dipahami oleh Odhy's dengan penggambaran di dalam puisinya berjudul *Tariqhat Sang Mawar: al-Hallaj, engkau adalah setangkai mawar yang terpotong/ karna tak ada yang sedia diusik durimu*. Kekontroversialannya dipahami dua sisi, kontroversi pemikiran al-Hallaj sendiri dan kontroversi sepak terjangnya dalam ranah sosial.

Kontroversi tersebut ternyata tidak hanya di dalam pemikiran yang sufistik, tetapi kontroversi al-Hallaj juga terdapat di dalam konteks kemasyarakatan. Al-Hallaj termasuk penganjur *clean governance* (pemerintahan yang bersih) dalam pemerintahan waktu itu. Gagasan itu dianggap sangat membahayakan kekuasaan sang Khalifah pada waktu itu (Sabur, 1988: 9 di dalam Fuad, 2004: 98). Puisinya tentang al-Hallaj seperti di bawah ini.

Tariqhat Sang Mawar

:al-Hallaj

*Engkau adalah setangkai mawar yang terpotong
Karna tak ada yang sedia diusik durimu
Engkau adalah kelopak bunganya yang terkoyak
Meneteskan darah kehidupan di tandus jiwa*

*Wahai Tuan Guru dari Tur
Merah darahmu menggenang di tanah kami
Tumbuh jadi mawar kehilangan duri
Yang merekah saat fajar menggores pagi
Dan di senja hari luruh kembali*

*O, Pemilik Makrifat Pemilik Semua Rahasia
Dari abu jubahmu yang kini kami taburkan
Tertulis jawaban: Kekasih telah menyibak tirai
hati*

*Yang sepanjang zaman dapat jelas kau nikmati
(Odhy's, 2006: 113).*

Selanjutnya, kejelian-kejelian sufistik diakrobatisasikan oleh Odhy's dalam antologi puisi *Rahasia Sang Guru Sufi* tersebut. Semisal, diksi gelas dan *khamar* yang akrab dalam wacana sastra sufistik ia hadirkan dalam salah satu puisinya dengan penggambaran yang apik. Gambaran kedua diksi tersebut tertulis di dalam puisinya *Dia Selalu Berbisik*.

Dia Selalu Berbisik

*Ada saatnya daku berputus asa. Maka kude-
ngar bisiknya*

*"sudahlah,..." sambil membuka daun pintunya le-
bar-lebar*

*Jelas mataku menyaksikan jemarinya menabur
serbuk kasih-sayang*

*Ke dalam larutan nuraniku yang keruh: kotor oleh
kristal duniawi*

*Aku terbodoh-bodoh, bagai kerbau ditusuk hidung
Ikut saja pesan-pesan purbanya. Berdiri mengha-
dap cahaya*

*Tunduk di bawah cahaya. Sujud menciumi cahaya
Membiarkan dia tersenyum dengan sumber cahaya
di tangannya*

*Namun tetap tak kumengerti. Pertanyaanku tak
pernah mau dijawabnya*

*Tapi aku menangkap kemarahannya bila kukata:
Patungnyalah yang kusembah saban hari. "sudah-
lah," bisiknya*

*"semua janji sudah kuobral. Dan larutan nuranimu
Sudah sebening kaca"*

*Aku segera melongok gelasku (betapa kagetnya!)
Ternyata dia telah mengisinya dengan anggur
nomor satu*

*Maka aku merasa sangat gembira. Meluap sampai
Ngigau: "bilademikian marilah kita bercinta sampai
Mabok. Tak usah peduli oleh bising di luar gelas kita
Berdua"*

*Lalu mentari memasak tanah mentah di
daun-daun*

Kita

*Angin memberi data tentang tanggal, hari, dan jam
Bertamunya*

*Bunga dan putik dan buah. Kita tinggal me-
nunggu panen*

*Kita tinggal panen saja. "Ya, sudahlah, ..."
(Odhy's, 2006: 58)*

Makna gelas dan *khamar* mengandung makna sufistik sebab gelas dan *khamar* sangat akrab dalam wacana sastra sufistik, beberapa ensiklopedia sufistik menjelaskan kedua hal tersebut. Dalam sebuah ensiklopedia sufistik disebutkan bahwa gelas atau gelas anggur (*wine glass*) muncul untuk menandakan pengetahuan gnostik hati dan berperan sebagai perantara (*wasitoh*) antara pecinta (*lover*) dan yang dicintai (*beloved*) (Nurbakhsh, 1986:136). Anggur (*wine, khamar*) memiliki beberapa kriteria dalam diskursus sufistik. Kriteria yang bermacam-macam mengindikasikan makna yang berbeda-beda.

Namun demikian, secara substantif, *khamar* dimaknai sebagai rasa gerak hati mengingat Tuhan di dalam hati seorang sufi dan menyebabkan kemabukan puncak yang dialami sufi tersebut. *Khamar* dimaknai juga keriangannya yang membawanya ingat Tuhan (*divine remembrance*) dan mendidihkan cinta (Nurbakhsh, 1986:143).

Akhmad Aran

Selain Odhy's, Akhmad Aran juga memiliki kecenderungan sufisme, beberapa karyanya pernah mewarnai kesastraan Kalimantan Barat. Akhmad Aran gemar bergelut dengan sastra sejak kecil karena pengaruh anggota keluarganya yang pernah bergabung dengan kelompok sandiwara *Tonil*. Kemudian, pekerjaannya sebagai Muallim yang banyak mengarungi laut ikut memberikan pengaruh terhadap imajinasi kreatif (*creative imagination*) dalam menulis karya sastra (Fuad dkk, 2008: 582).

Dalam proses kreativitas sering ia lakukan perenungan jiwa di atas geladak kapal pada malam hari. Dalam kesendirian itu ia dapatkan inspirasi bahwa segala sesuatu selalu terkait dengan Tuhan. Oleh karena itu, karya-karyanya sangat bersentuhan dengan nilai-nilai sufistik (*mysticism values*). Seperti, Puisinya yang berjudul *Kepada Siapa, Tiga Jalan, Sang Kekasih, Makna Katamu Tuhan*, dan *Sanggupkah* sangat kental dengan pandangan esoterik (*ecoteric*

out-looking). Puisi-puisi tersebut diterbitkan oleh Dewan Kesenian Kalimantan Barat (DKKB) dalam antologi puisi *Jepin Kapuas Rindu Puisi* pada 2000.

Tiga Jalan

Kulihat dalam bening kaca
Ada rupaku dalam rupaMu
Aku adalah bayang-bayang
Aku adalah sebuah majas
Aku adalah bias sedikalaMu
Yang tersimpan dalam sangkarMu
Kemudian Engkau lepas
Menjadi khalifah membawa tugas
Untuk mengibarkan janji-janji
Kekuasaan yang tertulis
Di papan kebesaranMu

Dan Engkau hiasi diriku
Dengan pakaian dan mainan
Engkau telah berfirman
Di sana ada tiga jalan

Kusediakan untukMu
Jalan yang pertama di sebelah kiri
Jalan yang kedua di sebelah kanan
Dan jalan yang terakhir di tengah-tengah
Itulah jalan menuju kepadaku
(*Jepin Kapuas Rindu Puisi*, 2000: 22)

Konsep *wahdat al-Wujud* (*The Oneness of Being*) terungkap jelas di dalam puisi di atas. Penggambaran bening kaca (cermin) merupakan pengungkapan konsep *wahdat al-Wujud* yang berarti bahwa gambar di depan dan gambar di dalam cermin adalah satu, tidak ada perbedaan. Oleh karena itu, Akhmad Aran menyatakan bahwa rupaku adalah rupaMu, dalam artian seorang hamba adalah cerminan dari sang Khaliknya.

Keberadaan wujud itu hanya satu, yaitu Tuhan, sedangkan wujud manusia sepenuhnya berasal dari wujud yang satu (*wahdat al-wujud*). Namun demikian, sikap hati-hati diambil oleh Akhmad Aran supaya tidak menimbulkan kontroversial penyatuan totalitas antara makhluk dan Khalik (*manunggaling kawulo Gusti*). Hal ini sesuai dengan pernyataannya bahwa dia jarang

memublikasikan karya-karyanya karena khawatir menimbulkan kesalahpahaman (*misunderstanding*) di masyarakat (Fuad dkk, 2008: 582).

Teks puisi selanjutnya meminimalisir kontroversial tersebut dengan pengalihan konsep penyatuan wujud (*wahdat al-Wujud*). Teks tersebut adalah *Kemudian Engkau lepas/ Menjadi khalifah membawa tugas/ Untuk mengibarkan janji-janji/ Kekuasaan yang tertulis/ Di papan kebesaranMu*. Teks puisi tersebut mengisyaratkan konsep *wahdat al-syuhud* (*The Oneness of Witnessing*), yaitu penyaksian seorang hamba kepada kemahabesaran Sang Khalik.

Selanjutnya, diksi-diksi sufistik memenuhi puisi Akhmad Aran sehingga menunjukkan keakrabannya dengan wacana-wacana sufistik. *fana fillah* (peleburan kepada Allah) dan zikir (*rememberance*) merupakan diksi yang dipilihnya untuk memperkuat mozaik sufisme di dalam puisinya. Bahkan, konsep zikir ia hadirkan melalui beberapa tingkatan dan memang seperti itu tingkat zikir di dalam wacana sufistik, seperti puisinya *Sang kekasih* dan *Makna KataMu Tuhan*.

Sang kekasih

ALIF LAAM MIIM
Kubaca firmanMu
Penuh rahasia tentang kalamMu
Dan gemetarlah tubuhku
Karna rahasiaMu Tuhan
Telah duduk dalam mimbar batinku
Berbahagialah bila sang kekasih
Bertemu dengan kekasih
Engkau bisikkan nuraniku
Janji ridaMu
Dalam kasih sayangMu
Lupa dan fana fillah aku
Dan sentuhan wujudMu
Tak dapat dirasakan oleh rasa
Tak dapat diucapkan oleh kata

Karna hamba sudah lenyap
Dalam rahasiaMu
Tiadalah sudah hambaMu di ala mini
Tak ada lagi kata
Tak ada lagi rupa

Bisu dan mati
Sehingga hamba tak dapat lagi berpikir
Siapa hamba
Dan siapa Engkau
Karna asyik dan masyuk
Berenang
Tenggelam
Dalam lautan ahadiyahMu
(Jepin Kapuas Rindu Puisi, 2000: 23)

Makna KataMu Tuhan

Setelah kukaji makna kataMu Tuhan
Tunduk dan insyafah aku
Karna telah banyak
Melanggar laranganMu dan
Lupa melaksanakan perintahMu Tuhan
Nafsu telah membawa jasad dan jiwaku
Berlabuh di laut Merah penuh karang
Kemudian di bilik hati tumbuh lumut hitam
Dan luka dalam, sehingga
Bergelimang dosa menyembah berhala
Dalam gelisahku
Kukaji lagi makna katamu Tuhan
Tak sadar meneteslah air mata penyesalan

Karna banyak kesalahan
Karena banyak kealpaan
Tentang keberadaan Tuhan
Kini ampunilah dosaku Tuhan
Kumohon sinarMu selalu menyelimutiku
Kumohon hidayahMu selalu genggamanku
Kumohon rahmatMu meliputi seluruh jiwaku
Tafakurlah diriku dengan
Mengucap Astaghfirullah
Mengucap salawat kekasihMu
Sebagai wasilah atas diriku
Kuzikirkan tubuhku dengan
kalimahMu La ilaha illa Allah
kuzikirkan hatiku dengan
kalimahMu Allah Allah Allah
kuzikirkan sirku dengan
kalimahMu Hua Hua Hua
kuzikirkan zatku dalam zatMu
mengalirlah makna kataMu Tuhan
menembus urat nadiku keluar masuk dalam nafasku
membakar latifah rabbaniyyahku
terimalah ujudku Tuhan

*yang sekian lama tak menatap wajahMu
(Jepin Kapuas Rindu Puisi, 2000: 24)*

Pendalaman Akhmad Aran terhadap sufistik menggiringnya mengalami pengalaman-pengalaman spiritual. Sebenarnya dari pengalaman itu ia menemukan imajinasi kreatif *nyufi* yang dapat dituangkan dalam puisi. Akan tetapi, ia enggan menuangkannya karena khawatir akan menimbulkan kesalahpahaman di kalangan masyarakat seperti telah disebut sebelumnya. Ia berdalih bahwa pemahaman sufistik membutuhkan pemikiran yang lebih mendalam sehingga seseorang yang tidak melengkapi dengan perangkat yang memadai untuk memahami sufistik maka dapat terjerumus dalam kezindikan. Bukti keterikatannya dengan sufistik dapat dilihat dari cuplikan puisinya *Yang Ada Hanyalah Dia* yang belum pernah dipublikasikan dan ditulis 1 Juni 2008 di Pontianak (Fuad dkk, 2008: 582).

*Dia berada di segala rupa yang ada
Dia nyata di segala rupa yang nyata
Dia terlihat di segala rupa yang terlihat
Dia tersembunyi di segala rupa yang tersembunyi
Dia rahasia di segala rupa yang rahasia*

Abdul Halim Ramli

Sosok lain yang tidak bisa dilupakan dalam khazanah sastra sufistik Kalimantan Barat adalah Abdul Halim Ramli. Ia memulai debut imajinasi kreatifnya dari seorang wartawan sampai akhirnya sering disebut sebagai budayawan. Menurut Zailani Abdullah, mesin tiknya sering dipinjam untuk menulis puisi untuk dikirim ke sebuah koran lokal Pontianak pada waktu itu (Fuad dkk, 2008: 680). Pengalaman Zailani Abdullah ini menunjukkan bahwa Abdul Halim Ramli memang seorang wartawan dan telah malang melintang di dunia jurnalistik Kalimantan Barat.

Dalam kesempatan bincang-bincang dengan Abdul Halim Ramli dikatakan bahwa Odhy's bukan satu-satunya orang yang meretaskan sufisme dalam sebuah karya sastra dalam khazanah sastra sufistik Kalimantan Barat. Bahkan baginya, sufisme tidak terindikasi dengan cara berpakaian, seperti sorotan tajamnya terhadap pakaian jubah

yang pernah Odhy's kenakan semasa hidup. Jangankan jubah, ia mengakui tidak memiliki pakaian koko (baju takwa). Pengalamannya, ketika pergi haji tetap berpenampilan layaknya seorang wartawan sehingga sempat dikira bukan bagian dari jama'ah calon haji. Pengakuannya ini menunjukkan bahwa Abdul Halim Ramli memiliki wawasan sufistik yang lebih mementingkan batin (*ecoteric out-looking*) (Fuad, 2011: 2).

Wawasan sufistik Abdul Halim Ramli teretas di dalam triloginya berjudul *Mat Belatong*. Triloginya ini berisi esai-esainya yang dimuat di Harian *Equator* Pontianak dengan tokohnya bernama Mat Belatong. Di samping esai-esainya memuat persoalan sosial, Abdul Halim Ramli menyoroti persoalan sufistik di dalam esainya. Petikan tulisannya yang memuat wawasan sufistik terdapat di dalam esainya berjudul *Ketuk dan Godaan Puasa* yang ditulis pada 2 Oktober 2006 dan dimuat oleh Harian *Equator* pada Minggu 15 Oktober 2006.

Kalimah dan asma-Nya ke dalam Latiful Qulub yang berdentam setiap saat tidak pernah tidur yang ada di dada kirimu. Rasakan kalimah dan asma itu mengalir di seluruh pembuluh darah di tubuhmu ke seluruh tubuhmu. Di dalam bentuk itu tak ada yang bisa menyuruh tak ada yang perlu dihiraukan, baik bung Iblis, mamang bakso, pasar, warung, restoran, orang makan, dan lain-lain (Ramli, 2010: 107-108).

Laku yang demikian seperti yang diinginkan oleh Abdul Halim Ramli di atas merupakan proses penapakan sufistik menuju jalan Tuhan. Rasa spiritual yang mendalam tidak bisa didatangkan dengan mudah seperti membalikkan telapak tangan, perlu latihan-latihan yang panjang yang harus dibarengi oleh etika (akhlak) yang semestinya di pergaulan di tengah masyarakat.

Implikasinya, kalimah tauhid, *la ilaha illa Allah* (tidak ada tuhan selain Allah), seperti yang dijelaskan juga oleh Abdul Halim Ramli dan asmaNya, *asma' al-husna* (nama-nama baik Allah) akan selalu berdentam setiap saat di *Latif al-Qulub*, bahkan ketika tidur sekali pun. *Latif al-Qulub* dalam wacana sufistik berarti kehalusan dan pusat hati yang dapat mengantarkan seorang

salik (sufi path) ke jalan Tuhan. Kehalusan hati mengindikasikan bahwa hati telah bersih yang kemudian membentuk usaha spiritual sebagai pijakan awal perjalanan. Hati yang membersihkan seorang *salik* merupakan pijakan persiapan dan daya terima untuk menerima keinginan-keinginan Allah yang dikirim (Armstrong, 1995: 126). Oleh karena itu, Abdul Halim Ramli berketetapan bahwa rasa spiritual yang telah memasuki *latiful qulub* tidak bisa dikendalikan oleh siapa dan apa pun kecuali oleh Allah. Nirkendali dari siapa dan apa pun karena sinyal hanya dipersiapkan untuk menerima keinginan-keinginan dari Allah.

Di sisi lain, Abdul Halim Ramli menjalani proses kepenulisan sebagai wartawan, pada gilirannya, memasuki fase spiritualistik melalui kesufistikan yang terekam dalam imajinasi kreatif karyanya *Trilogi Mat Belatong*. Abdul Halim Ramli telah ikut berkontribusi dalam meretas sastra sufistik Kalimantan Barat.

PENUTUP

Simpulan

Seiring perkembangan sastra Kalimantan Barat, pramodern dan modern, diisi juga oleh geliat sastra sufistik yang dikembangkan oleh para sastrawannya. Gambaran perkembangan tersebut terangkum jelas pada kerja intelektual Muhammad Khatib al-Sambasiy dengan sastra kitabnya, *Fath al-'Arifin* yang masih ditulis dengan huruf Jawi (Arab Melayu atau Arab pegon) pada era pramodern sastra Kalimantan Barat.

Pada era modern sastra Kalimantan Barat diisi oleh sastrawan Odhy's, Ahmad Aran, dan A. Halim Ramli. Karya-karyanya sudah sangat modern melalui puisi dan tulisan bebas dengan piranti penerbitan berupa lembaga penerbitan dan media massa cetak. Kerangka modernitas ini yang mewarnai perkembangan sastra modern di Kalimantan Barat. Oleh karena itu, karya-karyanya mudah dimiliki oleh masyarakat.

Akhirnya, dalam analisis penelitian diperoleh hasil bahwa sastra sufistik Kalimantan Barat era pramodern penuh dengan kehati-hatian, dalam artian kemunculan karya tarekat *Fath al-Arifin*.

Sebaliknya, era modern Kalimantan Barat ekspresi sastra sufistik lebih terbuka dan memunculkan pemikiran spekulatif wacana sufistik dalam karya sastra para sastrawannya.

Saran

Peretasan sastra sufistik di Kalimantan Barat memberikan peluang besar terhadap penelusuran kembali bagi perkembangan sastra sufistik, baik melalui perluasan maupun pemumpunan (fokus) yang telah didapat. Perluasan karya sastra sufistik akan menambah sub-sub bagian khazanah sastra sufistik Kalimantan Barat dalam ranah sejarah. Sementara itu, pemumpunan akan memperoleh pengayaan sufistik dalam karya sastra Kalimantan Barat,

Perkembangan sastra sufistik di Kalimantan Barat menunjukkan bahwa sastra Kalimantan Barat mengikuti perubahan yang menjadi pengarusutamaan tertentu dalam perkembangan sastra secara nasional. Dengan demikian, pengaruh untuk kelanjutan sastra sufistik berpeluang diberdayakan melalui peretasan sastra sufistik di Kalimantan Barat sebagai hipogram.

Sastra sufistik sebagai genre sastra menguatkan bahwa sastra memang terbuka dijadikan media untuk semua disiplin ilmu tertentu. Tentunya, sufistik yang dapat ditelaah melalui sebuah karya sastra.

DAFTAR PUSTAKA

- Armstrong, Amatullah. 1995. *Sufi Terminology (Al-Qamus al-Sufi) The Mystical Language of Islam*. Kuala Lumpur: A. S. Noordeen.
- Ernst, Carl W. 2003. *Ajaran dan Amaliah Tasawuf*. Yogyakarta: Pustaka Sufi.
- Fang, Liau Yock. 1993. *Sejarah Kesusasteraan Klasik II*. Jakarta: Erlangga.
- Fuad, Khairul. 2004. *Tasawuf dalam Puisi Arab Modern, Studi Puisi Sufistik Abdul Wahab al-Bayati*. Semarang: IAIN Walisongo Program Pascasarjana.
- _____. 2008. *Ensiklopedi Bahasa dan Sastra Kalimantan Barat*. Pontianak: Balai Bahasa Provinsi Kalimantan Barat.
- _____. 2009. *Transliterasi Terjemahan Khulasoh al-Siroh al-Muhammadiyah, Hakekat Seruan Islam Karya Maharaja Imam Sambas Muhammad Basuni Imran*. Pontianak: Balai Bahasa Provinsi Kalimantan Barat.
- _____. 2011. *Sekelumit Bersama Pak Halim*. Borneo Tribune, 21 Oktober, hlm 2.
- Hadi, Abdul W. M. 2004. *Hermeneutika, Estetika, dan Religiusitas*. Yogyakarta: Matahari.
- Herfanda, Ahmadun Yosi. 2008. *Sastra, Abdul Hadi, dan Fenomena Sufistik*. Republika, Ahad 29 Juni.
- Khatib, Muhammad al-Sambasiy. 1329 H. *Fath al-'Arifin*. Mekkah: Percetakan di Mekkah.
- Kumpulan Puisi Kalimantan Barat. 2000. *Jepin Kapuas Rindu Puisi*. Pontianak: Komite Sastra Dewan Kesenian Kalimantan Barat.
- Madjid, Nurcholish. 2000. *Islam Agama Peradaban Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.
- Mahmud, Abdul Kadir. 1966. *Al-Falsafah al-Sufiyyah fi al-Islam Masadiruha wa Nadhoriyyatuha wa Makanuha min al-Din wa al-Hayat, Dar al-Fikr al-Arabiy*. tanpa kota.
- Musfeptial. 2005. *Setengah Abad Sastra Kalbar*. Pontianak: Balai Bahasa Provinsi Kalimantan Barat.
- Nicholson, R. A. 1980. *Studies in Islamic Mysticism*. London: Cambridge University Press.
- Nurgiyantoro, Burhan. 1995. *Teori Pengkajian Fiksi*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press.
- Odhy's. 2006. *Rahasia Sang Guru Sufi Kumpulan Puisi*. Yogyakarta: Bukulaela.
- Pradopo, Rachmat Djoko. 1995. *Beberapa Teori*

Sastra, Metode Kritik, dan Penerapannya.
Yogyakarta: Pustaka Pelajar

Rabbani, Wahid Bakhsh. 1995. *Islamic Sufism.*
Kuala Lumpur: A. S. Noordeen.

Ramli, Abdul Halim. 2010. *Trilogi Kumpulan
Esai HA Halim Ramli Mat Belatong.* Pon-
tianak: Borneo Tribune Press.

Sabur, Abdul Solah 1988, *Tragedi al-Hallaj.* Di-
terjemahkan oleh Hadi, Abdul W. M. Ban-
dung: Pustaka.

Schimmel, Annamerie. 1998. *Jiwaku Adalah
Wanita Aspek Feminin dalam Spiritualisme
Islam.* Bandung: Mizan.

DERADIKALISASI PEMAKNAAN KONSEP NEGARA DAN JIHAD DALAM TAFSIR AL-AZHAR

De-Radicalization of Interpretation the Concept of Nation and Jihad in Tafsir al-Azhar

SIDIK

SIDIK

IAIN Surakarta
Jl. Pandawa Pucangan Kartasura,
Sukoharjo, Jawa Tengah
Telp. (0271) 781516 fax 0271782774
e-mail: sidik_hasan76@yahoo.com
Naskah diterima: 28 Februari 2012
Naskah direvisi: 30 April-4 Mei 2012
Naskah disetujui: 11 Mei 2012

ABSTRAK

*Konsep tentang negara dan jihad sebenarnya tidaklah tunggal. Bahkan formulasi te-
gas tentang negara dalam Islam, disinyalir banyak kalangan belum pernah mencapai
kata sepakat. Akibat pemaknaan literal, muncul kesenjangan antara konsep negara
dan jihad yang dipersepsikan, dengan realitas perkembangan bangsa yang mengu-
sung semangat nation-state (kebangsaan), pluralitas, dan kesantunan. Kesenjangan
pemaknaan seperti itu, ditambah faktor-faktor psikososial semisal klaim kebenaran
(truth claim) dan perasaan tersisih atau tertindas, memicu lahirnya berbagai tindakan
radikal atas nama agama. Berdasar latar belakang tersebut, tulisan ini berupaya untuk
mengangkat salah satu pemikiran ulama besar Indonesia dalam Tafsir al-Azhar karya
Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka). Kitab tafsir pertama yang berbahasa In-
donesia yang menjadi khazanah intelektual bangsa. Melalui metode pengumpulan data
dokumentasi dan analisis hermeneutika, penulis mengungkapkan bagaimana substansi
dan metode penafsiran tentang negara dan jihad dalam Tafsir al-Azhar, serta signifi-
kansinya bagi upaya deradikalisasi pemaknaan teks keagamaan di Indonesia saat ini.
Menurut Hamka, hubungan agama dan negara bersifat integral dan soal bentuk neg-
ara bergantung pada perkembangan sosial. Sedangkan konsep jihad, menurut Hamka
bukan cuma perang. Jihad bermakna luas, berupa jihad fisik dan non-fisik. Jihad fisik
(perang) dibolehkan dalam kondisi tertentu dan dengan aturan dan sasaran tertentu
pula. Dalam kondisi diserang, jihad menjadi wajib bagi setiap orang (fardu 'ain).*

Kata kunci: Negara, Jihad, Tafsir al-Azhar, Deradikalisasi

ABSTRACT

*There is no a single definition of state and jihad because there has been no agreement on the
terms. Therefore, there is a gap between perceived concept of state and jihad and recent de-
velopment of nation-state, plurality, and civility. In additions, the emergence of psychoso-
cial factor such as truth claim and the feeling of being marginalized and oppressed results
in radicalism under the banner of religion. Based on the aforementioned background, this
paper seeks to discuss "Tafsir al-Azhar", a monumental work of Haji Abdul Malik Karim
Amrullah (Hamka), an Indonesian leading figure in tafsir (interpretation) study. This is
the first tafsir book written in Bahasa Indonesia and becomes one of the main sources
in the field. By using documentation and hermeneutics the writer revealed not only the
substance and the method of interpreting the concepts of "state" and "jihad", but also their
significance for the attempt of de-radicalization in Indonesia. According to Hamka, the
relationship between religion and state was integral and the formation of the state de-
pended on social development; whereas the concept of jihad did not merely mean "war".
In a boarder meaning, the concept of jihad included physical and non-physical dimen-
sions. Physical jihad (battle) was permissible under certain conditions and circumstances.*

Keywords: State, Jihad, Tafsir al-Azhar, De-radicalization.

PENDAHULUAN

Konsep tentang negara dan jihad sebenarnya tidaklah tunggal. Bahkan formulasi tegas tentang negara dalam Islam, disinyalir banyak kalangan belum pernah mencapai kata sepakat. Ini terbukti dari adanya pergeseran-pergeseran model dan praktik kenegaraan di dunia Islam sejak masa Rasul, *khulafa' ar-rasyidin*, Dinasti Mu'awiyah dan Abbasiyah, hingga era modern. Sementara jihad, juga memiliki makna yang luas tidak sebatas perang. Ia juga dapat bermakna berupaya sungguh-sungguh melawan hawa nafsu. Namun belakangan ini, pemaknaan secara literal dan satu arah terhadap keduanya, kembali mencuat ke permukaan. Negara, misalnya, dimaknai sebatas sebagai *khilafah* (kesultanan) dengan pelaksanaan syari'at secara formal dan ketat. Sedangkan jihad, juga direduksi maknanya sebatas perang.

Akibat pemaknaan literal demikian, muncul kesenjangan antara konsep negara dan jihad yang dipersepsikan, dengan realitas perkembangan bangsa yang mengusung semangat *nation-state* (kebangsaan), pluralitas, dan kesantunan. Kesenjangan pemaknaan seperti itu, ditambah faktor-faktor psikososial —meminjam istilah Komaruddin Hidayat (1998: 184)— semisal klaim kebenaran (*truth claim*) dan perasaan tersisih atau tertindas, memicu lahirnya berbagai tindakan radikal atas nama agama.

Tindakan demikian, sebagaimana dikemukakan Ahmad Syafi'i Ma'arif (dalam Sucipto, 2007: 176), dalam jangka panjang akan berdampak negatif. Ia hanya akan melanggengkan cara pandang hitam-putih. Lebih dari itu, sebagaimana dikemukakan juga oleh Khaled Abou El Fadl (2005: 220), ia akan semakin memperburuk citra Islam sebagai agama yang cinta damai dan menganjurkan cara-cara yang toleran dan beradab dalam menyelesaikan persoalan.

Jika dicermati, pemaknaan literal yang potensial melahirkan radikalisme itu tentu tidak lahir dari ruang hampa. Menurut penyusun, salah satu pemicu yang tidak bisa diabaikan adalah pengaruh sumber-sumber bacaan yang juga mengusung semangat serupa. Karenanya, untuk

menumbuhkan pemaknaan konsep negara dan jihad yang kontekstual, dinamis dan menyejukkan, dibutuhkan upaya deradikalisasi pemaknaan terhadap keduanya. Salah satunya dengan mensosialisasikan literatur keagamaan yang mendukung semangat tersebut.

Dalam kerangka ini, menarik untuk menelusuri substansi, metode, dan signifikansi pemaknaan Hamka tentang konsep negara dan jihad dalam *Tafsir al-Azhar*, guna menumbuhkan pemaknaan kontekstual dan jauh dari kecenderungan radikal. Hal ini karena beberapa alasan. *Pertama*, *Tafsir al-Azhar* adalah kitab tafsir al-Qur'an berbahasa Indonesia pertama di Nusantara yang utuh hingga 30 juz dan memiliki reputasi nasional. Lebih dari itu, ia mengusung semangat keterbukaan, nonsektarian, dan kontekstual.

Dalam konteks ini, Hamka misalnya, memandang keberadaan negara sebagai sebuah keharusan guna terlaksananya syari'at Islam. Namun, soal bentuk negara, kelembagaan dan sistem pemerintahannya, baginya bersifat lentur sesuai kondisi sosial budaya sebuah negara. Dengan kata lain, ajaran Islam baginya harus terus diupayakan pelaksanaannya dalam sebuah negara, apapun bentuk ketatanegaraannya. Namun, upaya itu dilakukan semampunya dengan menimbang kondisi sosial budaya masyarakat. Sementara jihad, baginya memiliki makna yang luas. Perang hanyalah salah satu maknanya. Itu pun jika kondisi benar-benar memaksa. Kalau pun terjadi, tambahnya, perang harus dilakukan sesuai aturan. Singkatnya, jihad bagi Hamka adalah bentuk kewaspadaan yang harus senantiasa dihidupkan guna menghadapi musuh baik dari dalam (hawa nafsu) dan dari luar (kalangan yang memusuhi Islam).

Kedua, penyusunnya (Hamka) adalah seorang ulama yang hidup di tengah menjamurnya berbagai paham nasional dan keagamaan, serta pernah menyaksikan dan terlibat dalam gerakan revolusi melawan penjajahan. Ia juga menyaksikan semangat jihad anak bangsa baik saat merebut, mempertahankan, maupun mengisi kemerdekaan. Selain itu, ia juga pernah meng-

abdikan diri secara formal pada negara sebagai PNS, anggota parlemen, dan Ketua Majelis Ulama Indonesia (MUI). Karenanya, pemaknaannya terhadap konsep negara dan jihad dalam kehidupan bernegara dan berbangsa perlu kembali diapresiasi, terutama di tengah menjamurnya pemaknaan yang radikal belakangan ini.

Berdasarkan latar belakang tersebut, permasalahan yang muncul adalah bagaimana substansi dan metode penafsiran tentang negara dan jihad dalam *Tafsir al-Azhar* dan bagaimana signifikansinya bagi upaya deradikalisasi pemaknaan teks keagamaan di Indonesia saat ini.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*literary research*). Sumber primernya adalah *Tafsir al-Azhar* karya Hamka. Selain itu, karya Hamka lainnya berjudul *Islam: Revolusi Ideologi dan Keadilan Sosial* (1984) juga menjadi sumber primer kajian ini. Sedang sumber sekundernya adalah karya-karya yang mengulas pemikiran Hamka. Di antaranya yang terpenting adalah *Politik Bermoral Agama: Tafsir Politik Hamka*, karya Ahmad Hakim dan M. Thalhah (2005) dan sebuah artikel berjudul “Hubungan Agama dan Negara: Studi Pemikiran Politik Buya Hamka” karya Ahmad M. Sewang dalam Amir Mahmud (ed.), *Islam dan Realitas Sosial: Di Mata Intelektual Muslim Indonesia* (2005).

Data-data dalam penelitian ini dihimpun dengan menggunakan teknik dokumentasi. Melalui teknik ini, penyusun berinteraksi dengan dokumen-dokumen tertulis yang terkait (Moleong, 2001: 161-162). Dokumen-dokumen yang dimaksud adalah literatur-literatur yang terhimpun dalam sumber primer dan sekunder di atas.

Data-data yang terkumpul kemudian dianalisis menggunakan metode hermeneutik. Khususnya hermeneutika sebagaimana yang dikemukakan oleh Schlemeicher. Hermeneutika menurutnya merupakan upaya untuk memahami teks sebagaimana yang dikehendaki oleh pengarangnya, dengan cara memahami bahasa yang digunakannya dan memahami hal-hal yang melatari

munculnya sebuah pernyataan. Dalam konteks ini, pendekatan historis menjadi mutlak pula digunakan (Ilyas dalam *At-Taqaddum*, 2009: 203-204). Secara operasional, penyusun berupaya memahami deskripsi penafsiran Hamka tentang ayat-ayat terkait kenegaraan dan jihad, dan berupaya menangkap konteks yang melatari pemaknaannya. Selanjutnya, hal tersebut dikonstruksi menjadi rangkaian pemaknaan utuh Hamka tentang konsep negara dan jihad.

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Negara dan Jihad, serta Radikalisme di Indonesia

Negara dan Jihad: Tinjauan Islam

Perbincangan soal negara di dalam Islam setidaknya berkisar pada persoalan perlu tidaknya kekuasaan (negara) dan kepala negara, bentuk negara, dan dasar-dasar pemerintahan (*syura* dan keadilan). Terkait perlu tidaknya kekuasaan (*khilafah*) dan kepemimpinan (*imamah*), terdapat tiga pandangan (Aziz, 2011: 121). Pertama, pembentukan *imamah* dan *khilafah* adalah wajib berdasarkan teks keagamaan. Pendapat ini didukung oleh kalangan Syi’ah. Kedua, *imamah* dan *khilafah* itu tidak wajib, tetapi tidak dilarang dan bergantung pada kaum muslim. Pendapat ini didukung oleh Mu’tazilah dan Khawarij. Ketiga, *imamah* dan *khilafah* itu wajib, baik berdasarkan teks keagamaan maupun akal. Menurut M. Yusuf Musa (t.th: 31), pendapat ketiga ini diikuti mayoritas ulama. Ini karena keberadaan kekuasaan (negara) dan kepemimpinan tidak bertentangan dengan teks keagamaan dan akal sehat.

Selanjutnya, kalangan yang mewajibkan keberadaan kepala negara dalam sebuah pemerintahan, menentukan kriteria yang harus dimiliki oleh seorang kepala negara. Setelah menimbang beberapa pandangan ulama, M. Yusuf Musa (t.th: 77-78) berpendapat bahwa seorang kepala negara harus memenuhi syarat, antara lain: Islam, laki-laki, baligh, sehat jasmani dan ruhani, bertanggungjawab, berilmu, adil, dan memiliki kemampuan. Namun yang menarik, keseluruhan syarat itu diarahkan pada terwujudnya kepemimpinan

yang memiliki kapabilitas. Seorang pemimpin tidak harus tahu segala hal, tapi ia setidaknya dapat mengatasi persoalan kepemimpinan yang dihadapinya. Ia juga tidak harus adil dalam tingkatan *wara'*, namun setidaknya ia tidak fasik dan memperhatikan hak-hak. Pemimpin juga tidak harus dari kalangan suku tertentu (Quraisy), namun ia cukup memiliki kemampuan mengatasi persoalan yang dihadapi umatnya.

Berikutnya, siapa yang berhak menentukan dan memilih kepala negara? Dalam hal ini, menurut M.Yusuf Musa (t.th: 130-131), penentuan kepala negara dapat dilakukan berdasarkan cara yang memungkinkan (kondisional). Misalnya, ditentukan oleh para pakar untuk kemudian dibai'at oleh seluruh masyarakat. Asalkan, prinsip musyawarah bisa dijalankan. Pandangan demikian merupakan jalan tengah antara pendapat yang mengharuskan penentuan kepala negara melalui bai'at seluruh *ahl al-hall wa al-'aqd* di semua negara, dan pendapat yang mencukupkan dengan penetapan *majlis syura* di pusat negara.

Sementara tentang bentuk negara, sebagian kalangan memandang bahwa Islam telah mewariskan prinsip-prinsip umum konsep kenegaraan. Sebagian yang lain memandang tidak ada kesepakatan tentang model negara yang secara jelas diformulasikan oleh Islam (Azra, 1996: 22; Mubarak dalam Aziz, 2011: xvii).

Bagi kalangan pertama, prinsip-prinsip dasar konsep negara Islam dapat dilihat pada praktik kehidupan Nabi Saw ketika di Madinah. Pendeknya, Islam di samping menjadi pedoman beragama juga merupakan dasar dalam bernegara (Syarif dan Zada, 2008: 81). Sementara bagi kalangan yang kedua, sekalipun Rasulullah Saw pernah mempraktikkan kehidupan bernegara di Madinah, namun hal itu tidak secara tegas menawarkan model yang dapat diterapkan dalam kehidupan modern. Bahkan, setelah Rasulullah Saw wafat, muncul perbedaan-perbedaan praktik di kalangan masyarakat Islam. Pada masa *khulafa' ar-rasyidin* misalnya, sistem pemerintahan berbentuk semi republik. Setelah itu, pada masa Dinasti Mu'awiyah dan Abbasiyah, pemerintahan

berbentuk sistem kerajaan (Mubarak, dalam Aziz, 2011: xvii). Setelah Abbasiyah runtuh, dunia Islam terpecah ke dalam beberapa kerajaan sebagai negara teritorial. Kemudian, kerajaan-kerajaan tersebut disatukan kembali di bawah Dinasti Usmaniyah. Setelah Usmaniyah runtuh pada tahun 1924, praktis hingga kini tidak pernah terbentuk sistem kekhilafahan secara utuh (*khilafah universal*) (Azra, 1996: 4).

Saat ini, bentuk kenegaraan dapat dilihat dari tiga paradigma yang berkembang (Syamsudin, dalam Zahra (ed.), 1999: 45-49; Pranowo dalam Aziz, 2011: x). *Pertama*, paradigma integratif. Paradigma ini mengharuskan secara resmi berdirinya negara Islam yang tunduk pada syari'at Islam. *Kedua*, paradigma simbiotik. Paradigma ini memandang bahwa agama dan negara saling memerlukan. Bagi paradigma ini, negara dan Islam tidak terpisahkan. Namun, Islam tidak serta merta menjadi atribut formal negara. Islam dalam paradigma ini berfungsi sebagai spirit kenegaraan. *Ketiga*, paradigma sekularistik. Paradigma ini menolak pendasaran negara pada Islam dan determinasi Islam terhadap negara.

Selanjutnya, terkait dasar-dasar pemerintahan, Islam memandang bahwa musyawarah (*syura*) dan keadilan merupakan asas pemerintahan. Karena setiap kepala negara diperintahkan bermusyawarah terutama dalam urusan duniawi. Kepala negara juga diperintahkan untuk menegakkan keadilan kepada semua pihak; muslim maupun non-muslim, kawan maupun lawan (Musa, t.th: 182-191).

Beralih pada soal jihad. Dalam Islam, kajian tentangnya biasanya berkisar pada: cakupan makna jihad, perintah perang, tujuan perang, yang diwajibkan berperang, musuh (sasaran) yang diperangi, tindakan perang, penghentian perang, dan tawanan perang.

Jihad biasanya dimaknai sebagai mengerahkan upaya untuk melawan musuh yang tampak (semisal kaum kafir dan munafik) dan yang tidak tampak (seperti setan dan hawa nafsu). Dengan kata lain, jihad itu bersifat fisik dan non-fisik. Sehingga, perang (jihad fisik) hanyalah salah

satu bentuk pemaknaan dari jihad (Effendi dkk (ed.) dalam *Ensiklopedi Hukum Islam*, 1997, IV: 1396). Jihad dengan makna perang, baru diperintahkan setelah umat Islam hijrah ke Madinah. Sebelumnya, pada periode Makkah, jihad identik dengan tindakan-tindakan persuasif. Jihad dengan makna perang itu dilakukan dalam rangka mempertahankan diri atau daniaya. Jihad (perang) pada dasarnya adalah *fardhu kifayah*. Namun menjadi *fardhu 'ain* jika musuh sudah di depan mata, berada dalam barisan perang, atau diperintahkan oleh penguasa. Kewajiban itu terutama bagi yang tidak memiliki 'uzur syar'i (anak-anak, perempuan, sakit, dan cacat fisik) (Sabiq, 1983, III; Effendi dkk (ed.) dalam *Ensiklopedi Hukum Islam*, 1997, IV).

Meski diwajibkan dalam kondisi tertentu, jihad dengan arti perang harus dilakukan sesuai aturan. Ia dimaksudkan untuk menghilangkan fitnah (gangguan) dan membela kaum yang lemah. Lebih dari itu tidak semua kalangan bisa diperangi. Yang bisa diperangi adalah orang kafir dan musyrik yang memerangi kaum muslim; orang kafir dan musyrik yang melanggar perjanjian damai; dan orang-orang yang bersekongkol dengan mereka. Perang terhadap mereka ini harus dilakukan sampai mereka takluk. Jika mereka menyerah, kaum muslim berhak menawan dan melakukan tindakan tertentu terhadap mereka. Namun jika mereka masuk Islam atau mengajak berdamai, maka perang harus dihentikan (Sabiq, 1983, III; Effendi dkk (ed.) dalam *Ensiklopedi Hukum Islam*, 1997, IV).

Radikalisme dan Pemaknaan Literal di Indonesia

Radikalisme adalah paham yang mempertentangkan secara tajam antara nilai-nilai yang diperjuangkan oleh suatu kelompok dengan nilai-nilai yang sedang berlaku atau sudah mapan (Thohir, dalam <http://staff.undip.ac.id>). Karena sering melakukan cara kekerasan dalam aksinya, radikalisme juga disebut sebagai gerakan garis keras. Selanjutnya, kalangan Islam yang berhaluan demikian disebut juga dengan Islam radikal atau Islam garis keras.

Gerakan demikian, Menurut Khamami Zada

(2002: 95-97), tumbuh di Indonesia disebabkan oleh dua faktor. *Pertama*, faktor internal. Yakni: (1) Maraknya penyimpangan ajaran agama, sehingga memicu keinginan untuk kembali kepada Islam yang otentik; dan (2) Pemahaman terhadap teks-teks keagamaan yang bersifat literalistik, kaku dan cenderung menolak perubahan sosial. *Kedua*, faktor eksternal. Di antaranya: (1) Sikap represif rezim penguasa terhadap umat Islam; (2) Krisis kepemimpinan pasca Orde Baru yang ditandai lemahnya penegakan hukum; (3) Hegemoni Barat dan campur tangan mereka terhadap umat Islam; dan (4) Situasi sosial politik yang tidak menentu pasca pergantian kekuasaan Orde Baru ke Orde Reformasi.

Dari kedua faktor di atas, tampak bahwa salah satu aspek yang turut mendukung lahirnya radikalisme adalah pemaknaan literal terhadap teks-teks keagamaan. Pemaknaan demikian menyebabkan kalangan radikal menolak rasionalisme, tradisi, dan beragam khazanah intelektual Islam yang kaya. Teks-teks keagamaan diposisikan sebagai *corpus* tertutup. Akibatnya, teks-teks keagamaan terputus dari konteksnya ketika diturunkan dan konteks ketika dibaca. Sehingga teks-teks keagamaan itu tidak lagi komunikatif dengan konteks para penganutnya (Wahid (ed.), 2009: 64).

Melalui pemaknaan demikian, kalangan radikal cenderung memiliki karakter keberagaman eksklusif sebagai berikut: (1) Mengedepankan corak keIslaman yang bersifat legal formal; (2) Berorientasi pada generasi salaf (masa Nabi Saw dan sahabat) dengan cara-cara non-kompromistis dan radikal; (3) Memahami secara kaku (harfiah) teks keagamaan dan harus sesuai dengan keadaan generasi salaf ketika di Makkah dan Madinah; dan (4) Menolak secara radikal konsep-konsep modern yang berasal dari nilai-nilai Barat (Rahmat, 2005: 149-150).

Meski pemaknaan literal dengan kecenderungan radikal ini kembali marak belakangan ini di Indonesia, namun secara historis ia memiliki akar yang panjang ke belakang. Faktor yang banyak berperan bagi tumbuhnya pemaknaan

literal, adalah adanya pengaruh yang intens dari gerakan sosial keagamaan Pan-Islamisme dan purifikasi sejak abad ke-19 dan terus berlangsung saat ini seiring intensnya globalisasi dan trans-nasionalisasi gerakan keagamaan. Gerakan-gerakan demikian saat ini merambah dalam aspek yang luas mulai dari pengembangan dunia pendidikan, penerjemahan literatur keagamaan dan penerbitan, organisasi sosial kemasyarakatan, bahkan hingga gerakan dakwah (Wahid (ed.), 2009).

Di era reformasi, pemaknaan semacam ini terlihat pada sejumlah gerakan keagamaan yang tumbuh pesat belakangan ini. Misalnya saja, gerakan Dakwah Salafi, HTI, Majelis Mujahidin Indonesia, Tarbiyah, dan lainnya. Mereka pada umumnya ingin menegakkan berlakunya syari'at Islam secara sempurna di Indonesia. Bagi mereka, sistem hukum sekuler terbukti tidak menyelesaikan persoalan bangsa. Karenanya, kembali pada syari'at adalah solusinya. Bagi mereka, mendirikan negara Islam, merupakan sesuatu yang wajib demi terlaksananya syari'at Islam. Sedangkan jihad dipandang sebagai elemen penting bagi perjuangan menegakkan syari'at dan dakwah Islam (Turmudi dan Sihbudi (ed.), 2005: 126).

Hamka, *Tafsir al-Azhar*, dan Metode Penafsirannya

Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka) lahir di Sungai Batang, Maninjau, Sumatera Barat, pada 17 Februari 1908. Ibunya, Siti Shafiyah Tanjung, merupakan keluarga bangsawan adat. Sedang ayahnya, Dr. Abdul Karim Amrullah (Haji Rasul), merupakan keluarga ulama dan pelopor gerakan pembaruan modernis (Abdullah dalam Esposito (ed.), 2002, II: 146).

Meski tidak mengenyam pendidikan formal kecuali beberapa tahun (1916-1923) di sekolah *Diniyah*, tetapi kedalaman pengetahuannya diakui secara nasional maupun internasional. Keberhasilan ini menurut Rawi, tidak lepas dari pengaruh tiga hal: *Pertama*, faktor keluarga yang membuatnya sejak dini memperoleh pendidikan keagamaan yang mumpuni. *Kedua*, faktor tanah kelahirannya yang berupa pertanian terpencil

dan tenang sehingga mengusik kesadarannya untuk meninggalkan kampung halaman mencari ilmu dan memperbaiki kehidupan. *Ketiga*, faktor situasi sosial keilmuan yang sedang pesat saat itu (Rawi dalam *Journal of Indonesian Islam*, 2009: 425-431).

Sepanjang hayatnya, Hamka telah menulis ratusan karya. Salah satu karya monumentalnya adalah *Tafsir al-Azhar*. Sebuah karya yang mulai ditulisnya sejak 1962 dan berhasil terbit seluruhnya sebanyak 30 juz pada tahun 1981. Pada dasarnya, dalam proses menafsirkan, Hamka berpedoman pada Sunnah Nabi, perkataan sahabat, dan perkataan tabi'in. Setelah itu, baru menafsirkan berdasarkan pada pendapat penafsir sesuai pengalaman (*tafsir bi ar-ra'yi*). Hamka mendukung pandangan yang membolehkan penafsiran demikian. Namun begitu penafsiran demikian menurutnya harus memenuhi empat syarat: mengetahui bahasa Arab, tidak bertentangan dengan penjelasan Nabi, tidak fanatik mazhab, dan memahami bahasa masyarakat setempat (Hamka, 2008, I: 34-52).

Secara keseluruhan, metode penafsiran Hamka mengandung prinsip-prinsip sebagai berikut (Hamka, 2008, I; Rawi dalam *Journal of Indonesian Islam*, 2009: 434-442): Memadukan antara *naql (riwayah)* dan *'aql (dirayah)*; tidak berafiliasi dan fanatik terhadap mazhab fiqh tertentu; berpegang teguh pada al-Qur'an dan hadis-hadis *sahih* berkaitan dengan kisah umat terdahulu dan masalah *ghaib*; dan mengembangkan model penafsiran yang progresif, semisal corak rasional, reformis, dan menggunakan metode *adabi ijtima'i* model penafsiran 'Abduh.

Substansi Pemaknaan Konsep Negara dan Jihad dalam *Tafsir al-Azhar*

Substansi Pemaknaan Konsep Negara

Persoalan kenegaraan bagi Hamka, setidaknya terkait dengan tema-tema besar berikut: relasi agama dan negara; bentuk pemerintahan; kepala negara; *syura*; dan keadilan (hukum). Menurut penelusuran penyusun, di dalam *Tafsir al-Azhar* terdapat sebanyak 25 ayat terkait tema-

tema kenegaraan tersebut. Ayat-ayat dimaksud adalah: Al-Baqarah (2): 30 (Makna Khalifah); Al-Baqarah (2): 246-247 (Memilih Pemimpin); Al-Baqarah (2): 256-257 (Taghut sebagai Pemimpin Kaum Kafir); Ali 'Imran (3): 28 (Menjadikan Kaum Kafir sebagai Wali); Ali 'Imran (3): 159 (Pemimpin Bijak dan Musyawarah); An-Nisa' (4): 58 (Pemerintah Amanah dan Adil); An-Nisa' (4): 59 (Ketaatan pada Penguasa); An-Nisa' (4): 135 (Menegakkan Keadilan: Tugas Individu dan Negara); An-Nisa' (4): 139 dan 144 (Menjadikan Orang Kafir sebagai Pemimpin); Al-A'raf (7): 96 (Keimanan dan Masa Depan Bangsa); Al-Ma'idah (5): 8 (Adil); Al-Ma'idah (5): 33 (Tugas Pemerintah); Al-Ma'idah (5): 47 (Hukum Allah); Al-Ma'idah (5): 48-50 (Melaksanakan Hukum Tuhan); Al-Ma'idah (5): 51, 57 (Menjadikan Yahudi dan Nasrani sebagai Pemimpin); Al-Ma'idah (5): 55 (Allah, Rasul, dan Mukmin sebagai Pemimpin); Al-An'am (6): 123 (Penguasa Penghalang Agama); Al-An'am (6): 152 (Menegakkan Keadilan Tanggungjawab Negara); Al-A'raf (7): 34 (Jatuh Bangun Bangsa); At-Taubah (9): 23 (Larangan Menjadikan Orang Kafir sebagai Pemimpin); Asy-Syura (42): 38 (Musyawarah); dan Muhammad (47): 22-23 (Penguasa Tamak).

Berdasarkan ayat-ayat di atas, terdapat beberapa substansi pemaknaan kenegaraan menurut Hamka. Di antaranya:

Pertama, relasi agama dan negara adalah integral. Setiap muslim yang mendalami agamanya, menurut Hamka, pasti menyadari wajibnya penegakan keadilan (An-Nisa' (4): 135), penegakan hukum (Al-Ma'idah (5): 47), dan mendirikan perintah dan larangan Tuhan (Al-An'am (6): 152). Semua itu, menurut Hamka, tidak mungkin bisa terwujud jika sekedar mengandalkan keimanan saja. Ia juga membutuhkan perjuangan pemerintah. Karena itu, keberadaan pemerintahan dan negara merupakan sebuah keharusan.

Dengan demikian tampak bahwa Hamka memandang agama dan kekuasaan merupakan sesuatu yang integral. Pandangan demikian didukung pula ketika ia menafsirkan persoalan jihad dalam surat Q.S. Al-Hajj (39-40). Berdasarkan ayat ini,

Hamka menegaskan bahwa agama dan kekuasaan adalah satu kesatuan. Hal ini terlihat dari ajaran Islam yang tidak hanya menyuruh memperkuat akidah dan keimanan, tetapi juga menyuruh memperkuat pertahanan dan kekuasaan. Jika pertahanan dan kekuasaan tidak dimiliki umat Islam, maka agama bisa jadi lemah karena lemahnya pemeluknya.

Kedua, bentuk negara bersifat sosiologis. Meski memandang integrasi agama dan negara, namun menurut Hamka, tidak ada ketentuan rinci tentang bentuknya. Ini tampak ketika Hamka mengulas surat An-Nisa' (4): 59. Berdasarkan ayat ini, menurut Hamka, tidak ada ketentuan secara rinci terkait bentuk pemerintahan di dalam al-Qur'an. Karena itu, bagi Hamka, persoalan bentuk pemerintahan merupakan wilayah sosiologis yang bergantung pada perkembangan masyarakat.

Lagipula, menurut Hamka, dalam sejarah terbukti terdapat perbedaan praktik yang ditunjukkan oleh masyarakat muslim. Sistem pemilihan pemerintah misalnya, pemerintahan Rasulullah diberikan berdasarkan persetujuan seluruh masyarakat. Setelah itu, Abu Bakar menjadi kepala negara berdasarkan pendapat umum. Sedangkan Umar menjadi kepala negara berdasarkan wasiat. Sedangkan Usman menjadi kepala negara berdasarkan keputusan tim yang diterima orang banyak. Setelah itu, Ali menjadi kepala negara dengan bai'at. Namun Mu'awiyah mengganti pengangkatan dengan cara menunjuk keturunannya. Demikian juga, bentuk kelembagaan dalam negara tidak diatur dengan rinci. Tergantung pada perubahan zaman. Karenanya, pada masa Abu Bakar terdapat sistem Gubernur (Wali). Pada masa Mu'awiyah hal itu berubah menjadi sistem kekuasaan negara secara mutlak. Di masa modern, yang berhak mewakili masyarakat lebih luas lagi, termasuk kaum intelektual dan profesi tertentu (Hamka, 2005, V: 166-168).

Hamka sebagai seorang Muslim, tampak berupaya secara konstitusional melalui Masyumi memperjuangkan berdirinya negara Indonesia yang berdasarkan pada Islam. Hal ini menurut

penyusun adalah sebuah kewajiban. Apalagi saat itu, identitas negara masih dalam tahap pencarian dan pembentukan. Dalam bahasa Hamka, masih berada dalam taraf revolusi. Sebagai seorang Muslim, ia turut mencoba menawarkan tegaknya masyarakat Islam sebagai bentuk penuaian kewajiban agama (Hamka, 1984: 90). Namun semua itu dilakukan tanpa kekerasan. Dan ketika belum berhasil, ia menerima dan mematuhi negara Pancasila.

Ketiga, kepala negara ditentukan secara musyawarah dengan kriteria dan tugas tertentu. Penentuan kepala negara menurut Hamka tidak ditunjukkan secara rinci dalam al-Qur'an. Ia tergantung dengan perkembangan masing-masing masyarakat. Yang penting, penentuannya dilakukan berdasarkan prinsip musyawarah. Ini terangkum dalam uraian Hamka atas surat An-Nisa' (4): 59 (Hamka, 2005, V: 165-169). Selain itu, dalam menentukan kepala negara, perlu dipertimbangkan beberapa hal berikut: pemimpin mukmin (Al-Ma'idah (5): 55); cakap fisik dan ilmu (Al-Baqarah: 246-247); tidak cenderung pada *taghut* (Al-Baqarah: 257); dan tidak kafir (Al-Ma'idah (5): 51, 57; An-Nisa' (4): 139, 144; dan Ali 'Imran: 28).

Sedangkan tugas kepala negara, menurut Hamka, di antaranya: menentukan petugas pemerintahan yang berkompeten (An-Nisa' (4): 58); menegakkan keadilan (An-Nisa' (4): 58 dan 135); menentukan hukum bagi pemberontak (Al-Ma'idah (5): 33); melaksanakan hukum Tuhan sesuai kemampuan dan kondisi yang dihadapi (Al-Baqarah (2): 30, Q.S. Al-Ma'idah (5): 47, dan 48-50); membimbing umat pada jalan Tuhan (Al-Ma'idah (5): 55); dan bersikap bijak (Al-An'am (6): 123 dan Ali 'Imran (3): 159).

Keempat, *syura* (musyawarah) dan keadilan sebagai dasar pemerintahan. Menurut Hamka, musyawarah merupakan asas pemerintahan. Baginya, negara terbentuk melalui kesepakatan umat menentukan kepala negara. Kemudian, kepala negara bersama umat bermusyawarah menentukan kepentingan bersama. segala keputusan musyawarah, harus diterima dengan tawakkal. Jika gagal, maka harus diterima dengan sabar.

Jika berhasil, harus disyukuri. Jika musyawarah menemui jalan buntu, maka harus dikembalikan pada ketentuan Allah dan Rasul-Nya. Namun begitu, menurut Hamka, al-Qur'an tidak mengatur bagaimana teknis musyawarah. Hal itu tergantung pada kondisi sosial. Semua ini disinggung Hamka ketika memaknai Ali 'Imran (3): 159 dan An-Nisa' (4): 58 dan 59.

Selanjutnya, sebagai asas pemerintahan, keadilan harus ditegakkan oleh pemerintahan. Pemerintah harus mengutamakan hukum Allah dan menegakkannya (An-Nisa' (4): 58 dan 135). Ini dicontohkan oleh Rasulullah dengan menyatakan kesiapannya memotong tangan Fathimah anaknya, jika ia mencuri.

Selain itu, setiap manusia adalah pelaksana hukum Tuhan di dunia. Karena itu, menurut Hamka, menjalankan hukum Tuhan harus menjadi cita-cita setiap muslim. Dengan cita-cita itu, diharapkan bisa dicapai sekecil apapun pelaksanaan hukum Tuhan. Sementara, jika seorang muslim percaya ada hukum lain selain hukum Tuhan, maka ia termasuk orang yang fasik. Karena itu, di negara kita, setiap orang juga harus memperjuangkan hukum Tuhan semampunya sesuai kondisi yang ada. Apalagi dalam konteks Indonesia, memperjuangkan hukum Tuhan secara utuh yang disepakati semua golongan tidaklah mudah. Karenanya, semua kesepakatan terkait hukum yang ada harus ditaati oleh kaum muslim dan disempurnakan. Lebih dari itu, dalam memperjuangkan hukum Tuhan harus teguh pendirian dan tidak mudah digoyahkan oleh bujuk rayu berbagai kepentingan. Sekalipun dengan begitu ia akan menghadapi kesulitan-kesulitan. Inilah tantangan umat Islam. Hal ini terungkap dari pemaknaan Hamka terhadap surat Al-Baqarah (2): 30, Al-Ma'idah (5): 47-48 dan 50.

Substansi Pemaknaan Konsep Jihad

Sebagaimana telah dikemukakan, bahwa kajian tentang jihad biasanya berkisar pada persoalan: cakupan makna jihad, perintah perang, tujuan perang, orang yang diwajibkan berperang, musuh (sasaran) yang diperangi, tindakan perang, penghentian perang, dan tawanan perang. Berdasar-

kan persoalan pokok terkait jihad dan perang tersebut, penyusun mengidentifikasi setidaknya sebanyak 73 ayat dalam *Tafsir al-Azhar* yang secara substansial terkait dengan persoalan jihad dan perang.

Keseluruhan ayat dimaksud adalah: Al-Baqarah (2): 190-193 (Berperang untuk mempertahankan diri); Al-Baqarah (2): 195 (Berjuang di Jalan Allah); Al-Baqarah (2): 216-218 (Perintah Berperang); Al-Baqarah (2): 243-245 (Jihad dan Jatuh Bangun Bangsa); Ali 'Imran (3): 157 (Mati Terbunuh *Fi Sabilillah*); Ali 'Imran (3): 169-170 (Pahala *Syahid*); An-Nisa' (4): 71 (Waspada pada Musuh); An-Nisa' (4): 72-73 (Takut Berperang); An-Nisa' (4): 74-76 (Perang dan Tujuannya); An-Nisa' (4): 84 (Terdepan dalam Berperang); An-Nisa' (4): 88-91 (Sikap dalam Perang); An-Nisa' (4): 92-94 (Membunuh dalam Perang); An-Nisa' (4): 95 (Tingkat Martabat Karena Perjuangan); Al-Ma'idah (5): 35 (Takwa, Wasilah, dan Jihad); Al-Ma'idah (5): 54 (Iman dan Jihad Sebagai Karunia); Al-Anfal (8): 15-16 (Berani Hadapi Musuh); Al-Anfal (8): 39-40 (Memerangi Fitnah Agama); Al-Anfal (8): 45 (Bekal Hadapi Musuh); Al-Anfal (8): 60 (Persiapan Perang); Al-Anfal (8): 61-62 (Jihad dan Damai); *Al-Anfal* (8): 65 (Mengerahkan Pasukan Perang); Al-Anfal (8): 72-75 (Iman, Hijrah, dan Jihad); At-Taubah (9): 12-14, dan 16 (Perangi Pelanggar Perjanjian); At-Taubah (9): 20 (Mukmin Sejati: Beriman, Berhijrah, dan Berjihad); At-Taubah (9): 24 (Penghalang Jihad); At-Taubah (9): 29 (Perang terhadap Ahli Kitab); At-Taubah (9): 38 (Berat Hati Berjihad); At-Taubah (9): 41 (Pergilah Berperang Berat atau Ringan); At-Taubah (9): 44 (Orang Beriman Tidak Akan Tinggalkan Jihad); At-Taubah (9): 73 (Berjihad dengan Gagah); At-Taubah (9): 81 (Berat untuk Berperang); At-Taubah (9): 86 (Berat untuk Berperang II); At-Taubah (9): 88 (Rasul dan Mukmin Berjihad); At-Taubah (9): 111 (Jihad dan Kejayaan Besar); An-Nahl (9): 110 (Hijrah, Jihad, dan Sabar); Al-Hajj (22): 39-40 (Izin Berperang Karena Teraniaya); Al-Hajj (22): 58-59 (Pahala *Fi Sabilillah*); Al-Hajj (22): 78 (Berjihad Secara Total); Al-Furqan (25): 52 (Jihad sebagai Tugas Hidup); Al-'Ankabut (29): 6 (Jihad Untuk Diri);

Al-'Ankabut (29): 69 (Jihad dan Petunjuk Allah); Muhammad (47): 4-6 (Sikap dalam Perang); Al-Hujurat (49): 9 (Mendamaikan Perselisihan); Al-Hujurat (49): 15 (Jihad Tanda Keimanan); dan As-Saff (61): 11 (Perniagaan yang Menguntungkan).

Dari ulasan-ulasan Hamka terhadap ayat-ayat di atas, terdapat beberapa substansi pe-maknaan yang menarik untuk dicermati:

Pertama, jihad memiliki makna yang luas. Ia mencakup jihad fisik dan nonfisik. Jihad non-fisik adalah segala amal kebajikan yang positif bagi agama. Sedang jihad fisik adalah perang jika diperintahkan oleh pemegang otoritas di suatu negeri (Hamka, 2007, II: 242). Lebih jauh, Hamka mencontohkan, termasuk dalam jihad non-fisik misalnya ekspresi marah pada musuh atau kalangan yang mendiskreditkan Islam (At-Taubah: 73); bersungguh-sungguh memelihara keimanan dan ibadah (An-Nahl: 110); menundukkan hawa nafsu untuk melaksanakan perintah Tuhan dan menghindari larangan-Nya (Al-Hajj: 78); bersungguh mencapai keridha'an Allah (Al-'Ankabut: 69); dan wafat memperjuangkan agama Allah meski tidak di medan perang (Al-Hajj: 58-59) (Lihat Hamka, 2010, X: 412-413; 2008, XIII-XIV: 307; 2008, XVII: 199-200, 215; dan 2006, XXI: 35).

Kedua, tujuan jihad, termasuk perang, menurut Hamka adalah untuk membela agama Allah dan melancarkan dakwah (Al-Baqarah: 195). Selain itu, juga bertujuan membela dan membebaskan orang-orang yang tertindas (An-Nisa': 74-76). Dengan demikian, jihad bukan dilandasi oleh semangat kezaliman dan kedurhakaan. Tapi sebaliknya, oleh semangat keimanan dan menyingkikan ajaran Tuhan (lihat Hamka, 2007, II: 161-164 dan 2010, V: 205).

Ketiga, jihad dengan makna perang diperbolehkan hanya dalam kondisi tertentu. Di antaranya: mempertahankan diri (Al-Baqarah: 191-193 dan Al-Hajj: 39); musuh sudah di depan mata (Al-Baqarah: 216-218); Islam dihalang-halangi (Al-Anfal: 39-40); dan perjanjian diciderai (At-Taubah (9): 12-14, 16 dan 29) (lihat Hamka, 2007, II: 155-156, dan 236-237; 2008, XVII: 173-174;

dan 2010, X: 169).

Keempat, jihad dengan makna perang memiliki sasaran tertentu. Di antaranya: Ahli Kitab yang berulah dan bersekongkol dengan kaum kafir untuk menumbangkan Islam (At-Taubah: 29); dan kaum munafik yang memberontak (*bughat*) dan kaum kafir yang terang-terangan menentang hukum Tuhan (At-Taubah: 73) (Lihat Hamka, 2010, X: 409-410).

Kelima, jihad dengan makna perang hukumnya adalah *fardu 'ain*, terutama ketika musuh sudah di depan mata atau sudah diketahui akan melakukan serangan (Al-Baqarah: 243-245). Ini dimaksudkan untuk menumbuhkan keberanian mempertahankan agama dan negara. Tanpa keberanian demikian maka keduanya hanya akan tinggal nama. Namun begitu, jihad demikian hanya diwajibkan pada orang-orang yang tidak memiliki halangan syar'i semisal sakit atau cacat (An-Nisa': 95) (Lihat Hamka, 1997, II: 346-347; dan 2010, V: 277-278).

Keenam, jihad dengan makna perang memerlukan perbekalan. Di antaranya adalah waspada baik fisik maupun mental (An-Nisa': 71); senantiasa mengingat Allah dan bersikap teguh (Al-Anfal: 45); mempersiapkan persenjataan (Al-Anfal: 60); bersabar (Al-Anfal: 65); dan bertawakkal (Al-Anfal: 61-62) (Lihat Hamka, 2010, V: 198-199; dan 1985, X: 23, 43-44, dan 50).

Ketujuh, jihad dengan makna perang, memiliki sejumlah aturan. Di antaranya: satu komando di bawah pemegang otoritas (Al-Baqarah: 216-218); pemimpin perang harus selalu terdepan (An-Nisa': 84); tidak lari dari medan perang (Al-Anfal: 15-16); melawan musuh hingga takluk atau meminta damai (*Muhammad*: 4-6); dan hati-hati bertindak terkait menghilangkannya (An-Nisa': 92-94) (Lihat Hamka, 2007, II: 236-237; 2010, V: 229; 2009, IX: 356; dan 2007, XXV: 64-65).

Kedelapan, jihad dengan makna perang memiliki sejumlah hambatan. Di antaranya adalah: keimanan yang lemah (An-Nisa': 72-73); cinta berlebihan terhadap orang tua, anak, suami/istri, kerabat, perniagaan, dan tempat tinggal

(At-Taubah: 24); dan lebih cinta kehidupan dunia (At-Taubah: 38) (Lihat Hamka, 2010, V: 202; 2010, X: 195-198; dan 1985, X: 213).

Kesembilan, jihad dilakukan karena motivasi-motivasi tertentu. Di antaranya: menghindari diri menjadi tawanan dan perampasan (At-Taubah: 41); menggapai predikat mukmin sejati (At-Taubah: 44); pembuktian keimanan (At-Taubah: 86); memenuhi tugas hidup (Al-Furqan: 52); dan menghindari ancaman siksa (At-Taubah: 81) (Lihat Hamka, 1985, X: 224; 2010, X: 330-331; dan 2006, XIX: 30-31).

Kesepuluh, jihad yang dilakukan karena Allah dan sesuai aturan-Nya akan mendapatkan beberapa bentuk balasan. Di antaranya: wafat sebagai syahid (Ali 'Imran: 169); memiliki derajat yang tinggi (An-Nisa': 95); menjadi mukmin sejati (At-Taubah: 20); mendapatkan kemuliaan di akhirat (An-Nahl: 110); mendapatkan kejayaan besar di sisi Allah (At-Taubah: 111); mendapatkan kebaikan bagi diri (Al-Ankabut: 6); dan menggapai keuntungan di akhirat (As-Saff: 10-14) (Lihat Hamka, 2008, IV; 2010, V: 278; 2010, X: 2004, XX: 149; dan 1985, XXVIII: 151-152).

Metode Pemaknaan Konsep Negara dan Jihad dalam Tafsir al-Azhar

Sebagaimana dikemukakan di atas, dari sisi metode, sebuah produk penafsiran dapat dilihat dari sisi teknis dan sisi hermeneutis. Dari sisi teknis, penafsiran atas konsep negara dan jihad dalam *Tafsir al-Azhar* tidak bersifat runtut (*tah-lili*) dan juga tidak bersifat tematik (*maudu'i*). Ini dimaklumi, karena *Tafsir al-Azhar* tidak dimaksudkan secara khusus menafsirkan konsep negara dan jihad ayat perayat secara berurutan. Namun, dilihat dari pengelompokan ayat dan pemberian sub judul pada setiap kelompok ayat yang akan ditafsirkan, penyusun dapat mengkategorikan bahwa penafsiran terhadap ayat-ayat terkait negara dan jihad dalam *Tafsir al-Azhar* sebagai semi tematik (*maudu'i*).

Selain itu, secara teknis, penafsiran atas konsep negara dan jihad dalam *Tafsir al-Azhar* disampaikan Hamka dengan bahasa populer yang

mudah dipahami masyarakat. Pada bagian-bagian tertentu Hamka memaparkan secara detail (*tafsili*), namun di bagian lain ia memaparkannya secara ringkas (*ijmali*) sesuai kebutuhan. Dengan demikian, secara keseluruhan, sajian penafsiran Hamka jauh dari kesan akademik formal. Ini dimaklumi, karena Hamka memang mendedikasikan penafsirannya untuk masyarakat dari berbagai lapisan. Namun begitu penafsirannya tetap memperhatikan etika ilmiah. Ini ditunjukkan dengan mencantumkan sejumlah rujukan pada bagian akhir kitab tafsirnya. Rujukan yang digunakannya pun beragam. Tidak hanya kitab tafsir klasik tetapi juga kitab-kitab tafsir modern dengan lintas ideologi dan mazhab. Tidak cuma penafsir Timur Tengah yang dirujuknya, tetapi juga kitab tafsir ulama Indonesia.

Selanjutnya, secara hermeneutis, penafsiran Hamka terhadap ayat-ayat kenegaraan dan jihad dapat disebut bersifat holistik. Ia berupaya memaknai secara komprehensif dengan memadukan berbagai metode, corak, dan pendekatan. Ia memadukan penggunaan metode *tafsir bi ar-riwayah* dengan *tafsir bi ad-dirayah*. Ia juga tidak terikat pada satu nuansa (corak) penafsiran. Ia terkadang memperlihatkan nuansa kebahasaan, nuansa sosiologis, psikologis, fikih, dan lainnya. Ia juga tidak semata mendekati penafsiran secara tekstual, tetapi juga kontekstual dan bahkan transformatif.

Signifikansi Pemaknaan Konsep Negara dan Jihad dalam *Tafsir al-Azhar*

Memperhatikan metode dan substansi penafsiran Hamka terhadap ayat-ayat negara dan jihad di atas, jelas bahwa pemaknaan Hamka memiliki signifikansi yang perlu dicermati, khususnya dalam konteks kehidupan bernegara yang belakangan ini diwarnai kecenderungan pemaknaan yang literal dan potensial radikal terhadap persoalan kenegaraan dan jihad.

Dari sisi metode, menurut penyusun, pemaknaan Hamka menjadi penting karena telah menawarkan dan menunjukkan model pemaknaan yang terbuka, kontekstual, solutif,

dan tidak satu arah. Pemaknaan demikian lebih memungkinkan untuk menerima perubahan sosial dan apresiatif terhadap keragaman, sehingga lebih relevan bagi pergaulan global.

Dari sisi substansi, pemaknaan Hamka terhadap ayat-ayat kenegaraan dan jihad memperlihatkan konsistensinya dalam memperjuangkan Islam di satu sisi namun juga memperlihatkan keterbukaan dan kelenturannya dengan kondisi sosial yang dihadapinya. Terkait konsep kenegaraan, ia misalnya, konsisten memandang bahwa relasi agama dan negara bersifat integral. Baginya persoalan agama tidak bisa dipisahkan dalam kehidupan bernegara. Namun ia juga tidak bersikukuh untuk memaksakan bentuk negara menjadi negara Islam. Meskipun, sebagai muslim ia menginginkan jika negara Indonesia berasaskan Islam. Namun, ketika berbenturan dengan kondisi dan masyarakat menyepakati model negara Pancasila, ia bisa menerima kesepakatan itu sambil berupaya untuk terus menyempurnakannya. Apalagi baginya, bentuk negara tidaklah ditentukan secara rinci dalam al-Qur'an. Ia bersifat sosiologis sesuai kadar perkembangan masyarakat. Yang penting negara itu memungkinkan bagi pelaksanaan syari'at Islam. Sambil menghargai kesepakatan-kesepakatan yang ada, ia berupaya melakukan penyempurnaan-penyempurnaan sesuai kadar dan kemampuan yang dimiliki.

Berkenan dengan persoalan kepala negara, ia juga konsisten untuk menunjuk pemimpin yang memiliki kapasitas dan idealisme keagamaan yang baik. Ini dimaksudkan agar masyarakat dan bangsa tidak digiring pada kekeliruan, kezaliman dan aniaya. Namun begitu, dalam soal teknis pemilihannya, ia tidak kaku untuk menerapkan *syura* (musyawarah). Baginya, teknis pemilihan bersifat lentur sesuai perkembangan masyarakat. Namun, yang penting, dalam prosesnya menggunakan musyawarah. Ini dilakukan untuk mencegah otoritarianisme dan prinsip pertanggungjawaban.

Begitu juga dalam soal penegakan hukum (Tuhan) dan keadilan. Ia konsisten bahwa sebuah pemerintahan wajib menegakkannya. Namun upaya itu dilakukan sesuai kemampuan

dan kondisi yang berkembang. Ia bahkan bisa menerima jika kondisi kemajemukan bangsa ini relatif menyulitkan untuk menghasilkan produk hukum yang mudah diterima semua kalangan.

Selanjutnya, terkait persoalan jihad, Hamka tampak konsisten mengusung nilai-nilai normatif jihad. Namun konsistensi ini justru menegaskan bahwa jihad bukanlah sesuatu yang bersifat revolusioner dan radikal. Tetapi baginya, jihad adalah sebuah upaya membela agama Tuhan (defensif), khususnya ketika diserang dan didiskreditkan, dengan sejumlah aturan dan kaidah tertentu. Semua itu dilakukan untuk mencapai keridaan Tuhan.

Pemaknaan demikian penting untuk memberitahukan pada masyarakat bahwa jihad itu tidak semata bermakna perang dan kekerasan. Segala tindakan positif demi menegakkan agama Allah adalah jihad. Demikian juga, tidak semua kaum kafir adalah sasaran jihad. Hanya kaum kafir yang membangkang, menghambat Islam, dan terang-terangan menentang yang dapat dijadikan sasaran jihad. Lebih dari itu, jika pun terjadi peperangan, maka segalanya harus dilakukan sejalan dengan aturan Tuhan. Pandangan demikian memperlihatkan bahwa jihad, khususnya dalam makna perang, bukanlah sesuatu yang dicari-cari, namun juga tidak untuk dihindari. Ia menunjukkan sikap ketegasan dan kewaspadaan kaum mukmin terhadap hal-hal yang merintangi agama Tuhan.

PENUTUP

Dari paparan di atas dapat disimpulkan substansi, metode, dan signifikansi pemaknaan Hamka terhadap konsep negara dan jihad, sebagai berikut:

1. Terkait persoalan kenegaraan, Hamka memandang bahwa, hubungan agama dan negara bersifat integral. Namun begitu, soal bentuk negara bergantung pada perkembangan sosial. Selain itu, sebuah negara wajib memiliki kepala negara yang ditentukan dengan prinsip musyawarah dan memiliki idealisme dan orientasi keagamaan yang memadai. Kepala negara juga memiliki tugas yang tujuan akhirnya mewujudkan masyarakat religius dan sejahtera.
2. Terkait persoalan jihad, Hamka berpandangan bahwa ia bukan cuma perang. Ia bermakna luas, berupa jihad fisik dan nonfisik. Jihad fisik (perang) dibolehkan dalam kondisi tertentu dan dengan aturan dan sasaran tertentu pula. Dalam kondisi diserang, jihad menjadi wajib bagi setiap orang (*fardu 'ain*). Demi keberhasilan jihad, ia harus dipersiapkan dan dilakukan dengan penuh motifasi. Karenanya, hal-hal yang menghambat jihad harus dihindarkan. Namun, di atas segalanya, jihad dilakukan untuk membela agama Allah dan membela yang tertindas.
3. Metode pemaknaan Hamka dapat dilihat dari aspek teknis dan hermeneutis. Secara teknis, pemaknaan Hamka terhadap ayat-ayat negara dan jihad bersifat semi tematik. Ia menggunakan bahasa populer yang terkadang dipaparkan secara detail (*tafsili*) dan kadang secara ringkas (*ijmali*) sesuai kebutuhan. Secara keseluruhan, penafsirannya tidak bersifat akademik. Namun begitu penafsirannya tetap memperhatikan etika ilmiah. Terbukti, ia mencantumkan sejumlah rujukan yang variatif pada bagian akhir kitab tafsirnya. Secara hermeneutis, penafsiran Hamka bersifat holistik. Ia berupaya memaknai secara komprehensif dengan memadukan berbagai metode, corak, dan pendekatan. Ia memadukan penggunaan metode *tafsir bi ar-riwayah* dengan *tafsir bi ad-dirayah*. Ia juga tidak terikat pada satu nuansa (corak) penafsiran. Ia juga tidak semata mendekati penafsiran secara tekstual, tetapi juga kontekstual dan bahkan transformatif.
4. Signifikansi pemaknaan Hamka terlihat dari aspek metode dan substansi. Dari sisi metode, Hamka menawarkan dan menunjukkan model pemaknaan yang terbuka, kontekstual, solutif, dan tidak satu arah terhadap persoalan kenegaraan dan jihad. Pemaknaan demikian lebih memungkinkan untuk menerima perubahan sosial dan apresiatif terhadap keragaman.

Dari sisi substansi, pemaknaan Hamka tampak konsisten memperjuangkan Islam di satu sisi namun juga terbuka dengan kondisi sosial yang dihadapinya. Ia mendukung integrasi agama dan negara, namun tidak menyoal bentuknya. Ia mengusung kepemimpinan negara yang memiliki kapasitas dan idealisme keagamaan, namun lentur dalam soal teknis penentuan. Ia tegas mewajibkan negara menegakkan hukum (Tuhan) dan keadilan, namun semua itu dilakukan sesuai kondisi yang berkembang. Begitu juga dengan jihad, ia konsisten mengusung nilai-nilai normatif jihad. Namun baginya jihad bukanlah sesuatu yang bersifat revolusioner dan radikal. Jihad merupakan sikap ketegasan dan kewaspadaan kaum mukmin terhadap hal-hal yang merintangi agama Tuhan dengan sejumlah kaidah dan aturan.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Adawi, Muhammad Ahmad. 2002. *Pedoman Juru Dakwah: Disarikan dari Al-Qur'an dan Al-Hadis*. Jakarta: Pustaka Amani.
- _____. 2002. "Hamka". Dalam John L. Esposito (ed.). *Ensiklopedi Ofrod Dunia Islam Modern*. Jilid 2. Bandung: Mizan.
- Azra, Azyumardi. 1996. *Pergolakan Politik Islam*. Cet. 1. Jakarta: Paramadina.
- Aziz, Abdul. 2011. *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam*. Jakarta: Pustaka Alvabet.
- Chirzin, Muhammad. 1997. *Jihad dalam al-Qur'an: Telaah Normatif, Historis, dan Prospektif*. Yogyakarta: Mitra Pustaka.
- Djazuli, Ahmad. 2007. *Fiqh Siyasah: Implementasi Kemaslahatan Umat dalam Rambu-rambu Syari'at*. Jakarta: Kencana.
- Effendi, Satria dkk., (ed.). 1997. "Perang". Dalam *Ensiklopedi Hukum Islam*. Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve. Jilid IV: 1395-1405.
- Effendi, Bahtiar. 1998. *Islam dan Negara: Transformasi Pemikiran dan Praktik Politik Islam di Indonesia*. Cet. 1. Jakarta: Paramadina.
- El Fadl, Khaled Abou, *The Great Theft: Wrestling Islam from the Extremist*, Edisi I. New York: HarperCollins, 2005.
- Gusmian, Islah. 2003. *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika Hingga Ideologi*. Cet. 1. Jakarta: Teraju.
- Hamka. 2008. *Tafsir al-Azhar*. Juz. I. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- _____. 2007. *Tafsir al-Azhar*. Juz. II. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- _____. 1997. *Tafsir al-Azhar*. Juz. II. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- _____. 2006. *Tafsir al-Azhar*. Juz. III. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- _____. 2010. *Tafsir al-Azhar*. Juz. V. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- _____. 2006. *Tafsir al-Azhar*. Juz. VI. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- _____. 2009. *Tafsir al-Azhar*. Juz. IX. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- _____. 1985. *Tafsir al-Azhar*. Juz. X. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- _____. 2010. *Tafsir al-Azhar*. Juz. X. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- _____. 2008. *Tafsir al-Azhar*. Juz. XIII-XIV. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- _____. 2008. *Tafsir al-Azhar*. Juz. XVII. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- _____. 2006. *Tafsir al-Azhar*. Juz. XIX. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- _____. 2004. *Tafsir al-Azhar*. Juz. XX. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- _____. 2006. *Tafsir al-Azhar*. Juz. XXI. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- _____. 1982. *Tafsir al-Azhar*. Juz. XXIV. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.

- _____. 2007. *Tafsir al-Azhar*. Juz. XXV. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- _____. 1985. *Tafsir al-Azhar*. Juz. XXVIII. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- _____. 1984. *Islam: Revolusi Ideologi dan Keadilan Sosial*. Cet. 1. Jakarta: PT. Pustaka Panjimas.
- Hakim, Ahmad dan M. Thalhah. 2005. *Politik Bermoral Agama: Tafsir Politik Hamka*. Jakarta: Edu Indonesia Sinergi.
- Hidayat, Komaruddin. 1998. *Tragedi Raja Midas: Moralitas Agama dan Krisis Modernisme*. Cet. 1. Jakarta: Paramadina.
- Ilyas, Yunahar. 2009. "Perlukah Hermeneutika dalam Menafsirkan Al-Qur'an". Dalam *At-Taqaddum*. Vol. 2. Nopember. 197-209.
- Izzan, Ahmad. 2009. *Metodologi Ilmu Tafsir*. Cet. 2. Bandung: Tafakur.
- Ma'arif, Ahmad Syafi'i. "Islam and the Challenge of Managing Globalisation". Dalam Hery Sucipto (ed.). *Islam Mazhab Tengah: Persembahan 70 Tahun Tarmizi Taher*. Cet. 1. Jakarta: 2007.
- Musa, M. Yusuf. t.th. *Politik dan Negara dalam Islam*. Terj. M. Thalib. Surabaya: Al-Ikhlâs.
- Mubarok, Achmad. 2011. "Daulah Islamiyah VS Daulatul Muslimin: Salah Paham Negara Islam". Dalam Abdul Aziz. *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam*. Jakarta: Pustaka Alvabet.
- Moleong, Lexy J. 2001. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Cet. 15. Bandung: Rosda Karya.
- Mustaqim, Abdul. 2003. *Tafsir Feminis VS Tafsir Patriarki*. Cet. 1. Yogyakarta: Sabda Persada.
- Nahrowi, Izza Rohman. 2002. "Profil Kajian Islam di Nusantara Sebelum Abad Kedua Puluh". Dalam *Al-Huda*. Vol. 2. No. 6.
- Pranowo, M. Bambang. 2011. "Konsep Negara dalam Islam". Dalam Abdul Aziz. *Chiefdom Madinah: Salah Paham Negara Islam*. Jakarta: Pustaka Alvabet.
- Rahmat, M. Imdadun. 2005. *Arus Baru Islam Radikal: Transmisi Revivalisme Islam Timur Tengah ke Indonesia*. Jakarta: Erlangga.
- Rawi, Muhammad Rum. 2009. "Hamka wa Juhuduh fi Tafsir al-Qur'an al-Karim bi Indonesia fi Kitabihî al-Azhar". Dalam *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 3. No. 2. Desember.
- Sabiq, Sayyid. 1983. *Fiqh as-Sunnah*. Jilid 3. Libanon: Dar al-Fikr.
- Sewang, Ahmad M.. 2005. "Hubungan Agama dan Negara: Studi Pemikiran Politik Buya Hamka". Dalam Amir Mahmud (ed.). *Islam dan Realitas Sosial: Di Mata Intelektual Muslim Indonesia*. Yogyakarta: UII Press.
- Shihab, Quraish. 2005. *Wawasan Al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Ummat*. Bandung: Mizan.
- Syamsudin, Din. 1999. "Diskursus Agama, Politik, dan Negara: Usaha Pencarian Konsep Negara dalam Sejarah Pemikiran Politik Islam". Dalam Abu Zahra (ed.). *Politik Demi Tuhan: Nasionalisme Religius di Indonesia*. Jakarta: Pustaka Hidayah.
- Thahir, Muhadjirin, 2010, "Agama dan Radikalisme". Diakses 4 Agustus 2011 dari <http://staff.undip.ac.id/sastra/mudjahirin/2009/03/06/agama-dan-radikalisme/>, diakses 4 Agustus 2011.
- Turmudi, Endang dan Riza Sihbudi (ed.). 2005. *Islam dan Radikalisme di Indonesia*. Jakarta: LIPI Press.
- Wahid, Abdurrahman (ed). 2009. *Ilusi Negara Islam: Ekspansi Gerakan Islam Transnasional*. Cet. 1. Jakarta: The Wahid Institute.
- Zada, Khamami. 2002. *Islam Radikal: Pergulatan Ormas-Ormas Islam Garis Keras di Indonesia*. Cet. 1. Jakarta: Teraju.

MENYOAL OTENTISITAS DAN EPISTEMOLOGI TAFSIR AL-JILANI

Questioning of Authentication and Epistemology in Tafsir al-Jilani

IRWAN MASDUQI

IRWAN MASDUQI

Ponpes As-Salafiyah Mlangi Sleman
Yogyakarta
Telp. 085743299990
e-mail: irwan_masduqi@yahoo.co.id
Naskah diterima: 5 Maret 2012
Naskah direvisi: 30 April-7 Mei 2012
Naskah disetujui: 11 Mei 2012

ABSTRAK

Dalam penelitian ini, penulis secara kritis menganalisis biografi Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani yang mengandung mitos-mitos sakral. Mitos sakral tentang 'Abd al-Qadir al-Jilani dianalisis dengan antropologi aplikatif untuk membedakan antara mitos yang memiliki nilai positif dan negatif bagi masyarakat Muslim. Penelitian ini kemudian menganalisis otentisitas Tafsir al-Jilani dan epistemologi tafsirnya. 'Abd al-Qadir al-Jilani adalah pendiri Tarekat Qadiriyyah. Doktrin-doktrin Qadiriyyah telah diterima secara luas oleh kelompok Muslim tradisional di dunia Islam, sehingga kajian Tafsir al-Jilani sangat bermanfaat bagi pengikut Qadiriyyah pada khususnya dan pecinta studi al-Quran pada umumnya untuk meningkatkan wawasan mereka tentang ajaran-ajaran 'Abd al-Qadir al-Jilani.

Kata kunci: Esoterisme, Eksoterisme, Epistemologi, Mutasyabihat, Mukhammat, asketisme.

ABSTRACT

In this research, the author critically analyzes a biography of Shaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani containing sacred myths. The analyst of sacred myth about 'Abd al-Qadir al-Jilani is based on the approach of applied anthropology to distinguish between the myths that have positive and negative values for Muslim society. This research then analyzes the authenticity of Tafsir al-Jilani and the epistemology of his interpretation. 'Abd al-Qadir al-Jilani is the founder of Qadiriyyah. Qadiriyyah doctrines has been widely accepted by traditional Muslim groups in Muslim world, so that the study of Tafsir al-Jilani is very meaningful for the followers of Qadiriyyah in particular and the lovers of Quranic studies in general to increase their knowledge about the teachings of 'Abd al-Qadir al-Jilani.

Keywords: Esoterism, Eksoterisme, Epistemology, Mutasyabihat, Mukhammat, Asketism.

PENDAHULUAN

Qadiriyyah merupakan salah satu tarekat sufi yang tersebar luas di dunia Islam. Di Indonesia, Qadiriyyah sangat populer karena telah terbukti berperan besar dalam penyebaran Islam dan perlawanan terhadap kolonialisme Belanda, namun masih minim kajian seputar biografi Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jilani yang tak lain adalah pendirinya dan ajaran-ajaran dalam tafsirnya yang baru-baru ini diterbitkan.

Tafsir al-Jilani merupakan tafsir langka yang belum mendapatkan perhatian luas dari para peminat ilmu tafsir. Husain al-Dhahabi, penulis *Al-Tafsir wa al-Mufasssirun*, misalnya, tidak mengulas *Tafsir al-Jilani* meskipun karya Husain al-Dhahabi dinilai cukup ensiklopedis dalam membahas tipologi tafsir (Dzahabi, 2005). Mukhtar Fajjari, pada tahun 2008, menulis buku berjudul *Hafariyat fi al-Ta’wil al-Islami* yang berupaya menelusuri akar arkeologis sejarah perkembangan epistemologi tafsir sufi. Dia menggali lapisan-lapisan genealogis tafsir sufistik sejak era kenabian dan perkembangannya di tangan Hasan al-Bashri, Sufyan at-Tsauri, al-Muhasibi, Junayd, Ja’far as-Shadiq, at-Tustari, Ibn ‘Atha’, al-Hallaj, dan al-Qusyairi. Namun Mukhtar Fajjari dalam bab “Perkembangan Tafsir Sufi di Abad ke-5 dan ke-6” tidak mengeksplorasi *Tafsir al-Jilani* (al-Fajari, 2008).

Quranic Studies di Barat pun belum memberikan perhatian guna menelaah *Tafsir al-Jilani* sebagaimana konsentrasi mereka dalam meneliti konsep-konsep Ibn Arabi, al-Hallaj, dan al-Ghazali. Para peminat kajian Islam dapat menjumpai dengan mudah ulasan gagasan-gagasan Ibn Arabi dalam *Amor Humano, Amor Divino: Ibn Arabi* karya Miguel Asin Palacios dan *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi* karya Henry Corbin (Palacios, 1965). Elaborasi ajaran-ajaran al-Hallaj juga dapat ditemui dalam *La Paison de Halaj* karya Louis Massignon (Massignon, 2004). Al-Ghazali pun telah dikaji secara luas oleh Baron Caradivo. Namun masih jarang kajian, baik dari kalangan Islam maupun Islamolog Barat, yang *concern* seputar *Tafsir al-Jilani*. Baron Caradi-

vo, dalam bukunya tentang biografi al-Ghazali, memang mengulas tokoh-tokoh sufi pada era al-Ghazali, tak terkecuali al-Jilani, namun ulasan itu terbatas pada biografi yang sangat singkat (Caradivo, tt: 213). Ignaz Goldziher, penulis *Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung*, juga tidak mengulas *Tafsir al-Jilani*.

Berdasarkan latar belakang tersebut, maka tulisan ini akan mengkaji biografi ‘Abd al-Qadir al-Jilani untuk mengetahui lebih jauh kondisi sosio-kultural di mana dia hidup dan mengajarkan sufisme. Kemudian akan dibahas otentisitas *Tafsir al-Jilani* dan epistemologinya.

METODOLOGI PENELITIAN

Penelitian ini hendak mendeskripsikan secara analitis biografi dan ajaran-ajaran al-Jilani. Jenis penelitian ini adalah penelitian pustaka (*library research*). Penelitian ini termasuk ke dalam kajian tokoh dan aliran, oleh sebab itu ada dua metode untuk memperoleh pengetahuan tentang tokoh dan aliran tarekat tersebut: 1) Biografis, yakni penelitian latar belakang kehidupan al-Jilani dan sosio-kultur masyarakatnya: 2) Taksonomis, yakni penelitian tentang ajaran-ajaran Tarekat Qadiriyyah dalam *Tafsir al-Jilani*.

Sumber penelitian ini adalah data primer seperti *Tafsir al-Jilani: al-Fawatih al-Ilahiyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyah al-Muwadhahah li al-Kalim al-Qur’aniyah wa al-Hikam al-Furqaniyah*. Penelitian ini juga merujuk pada sumber-sumber sekunder berupa karya-karya tentang Tarekat Qadiriyyah.

Penelitian ini menggunakan pendekatan multidisipliner. Sosiologi bermanfaat untuk meng-analisis konsep sufi al-Jilani, di mana dalam kacamata sosiolog sufisme dinilai sebagai kritik sosial dalam merespon dinamika masyarakat yang meng-alami degradasi moral dan spiritual. Namun sosiologi merupakan metode empiris yang materialis. Sosiologi tidak menjangkau hal-hal yang bersifat nonmaterial, padahal al-Jilani mengklaim bahwa aktivitas interpretatif sufistik tak lain merupakan hasil “komunikasi vertikal” yang bersifat intuitif (*al-kasyf*).

Ketika mengkaji biografi al-Jilani, peneliti dihadapkan dengan mitos-mitos kewaliannya yang sangat diyakini oleh penganut fanatik Tarekat Qadiriyyah, sehingga membutuhkan pendekatan antropologi aplikatif untuk menyikapinya. Selain itu, perilaku sufistik juga perlu dianalisis dengan psikologi yang mempelajari tingkah laku dan proses mental. Fungsi psikologi dapat menjelaskan secara deskriptif tentang apa, bagaimana, dan mengapa tingkah laku para sufi bisa terjadi, seperti perilaku asketis dan kecenderungan memarginalkan diri dari ruang publik (*'uzlah*). Asketisme dan *'uzlah* bukanlah bentuk sikap apatis terhadap realitas sosial, namun asketisme dapat dipahami sebagai bentuk pemberontakan jiwa seorang sufi terhadap rusaknya tatanan masyarakat.¹

Penelitian ini pun membutuhkan estetika yang membahas keindahan yang erat kaitannya dengan filsafat seni. Pendekatan estetika sangat diperlukan guna memahami nilai-nilai adiluhung dalam *Tafsir al-Jilani*, sebab di dalam tafsir itu terdapat ungkapan-ungkapan estetik dan sastra sebagai sarana agar pembaca dapat mendaki menuju kesadaran ruhani dan tangga spiritual yang lebih tinggi, seperti istilah *nasut* dan *lahut* yang menjembatani dimensi manusia dan dimensi ketuhanan.

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Biografi 'Abd al-Qadir al-Jilani

Kesarjanaan Islam pada abad pertengahan telah meninggalkan warisan tradisi intelektual yang berharga berupa puluhan karya tulis tentang biografi 'Abd al-Qadir al-Jilani.² Namun karya-karya itu secara umum ditulis atas dasar pengkultusan yang berlebihan terhadap sosok wali yang dikramatkan itu. Karya-karya tersebut dipenuhi cerita-cerita mitos yang dianggap sebagai tanda kekeramatan 'Abd al-Qadir al-Jilani. Karya-karya tersebut sebenarnya merupakan data-data antropologis yang cukup penting dan, dalam konteks kajian kritis terhadap biografi al-Jilani, data-data yang sarat mitos tersebut akan penulis kaji denganacamata kritis. Penulis tidak hendak mengkultuskan sosok wali dengan pendekatan mitis sebagaimana yang telah dilakukan oleh para penulis biografi di abad pertengahan. Penulis lebih fokus pada *background* sosio-kultural yang berperan membentuk kerangka teoretis al-Jilani dalam menginterpretasikan teks-teks keagamaan.

Pendekatan mitis yang berpotensi menciptakan sikap-sikap pengkultusan wali harus dihindari. Namun hal itu bukan berarti bahwa penulis menafikan secara keseluruhan peran mitos dalam membentuk dan menggerakkan dinami-

¹ Ali Syami al-Nasyar, *Nasyah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam* (Cairo: Dar al-Salam, 2008), hlm. 1167. Abd al-Raziq al-Kaylani, *al-Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani: al-Imam al-Zahid al-Qudwah* (Damaskus: Dar al-Qalam, 1994), hlm. 112, 194 & 227. Abd al-Qadir al-Jaylani, *Tafsir al-Jilani: al-Fawatih al-Ilahiyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyah al-Muwadhdhiah li al-Kalim al-Qur'aniyah wa al-Hikam al-Furqaniyah* (Markaz al-Jaylani li al-Buhuts al-'Ilmiyyah wa al-Tab'i wa al-Nasyr, 2009), hlm. 42.

² Contohnya seperti *Buhjah al-Asrar wa Ma'dan al-Anwar* karya Syathnufi, *Qalaid al-Jawahir fi Manaqib al-Syaikh 'Abd al-Qadir* karya al-Tadifi, *Syamsy al-Mafakhir* karya Muhammad bin Muhammad al-Bahsyi al-Halbi, *Khulashah al-Mafakhir fi Ikhtishar Manaqib al-Syaikh 'Abd al-Qadir* karya Abu As'ad al-Yafi'i, *Aqd Jawahir al-Ma'ani fi Manaqib al-Syaikh al-Jilani* karya Syaikh Ahmad bin Abd al-Qadir, *Tuhfah al-Abrar wa Lawami' al-Anwar fi Manaqib al-Sayid Abd al-Qadir wa Dhuriyatih al-Akabar* karya 'Ala al-Din al-Jilani, *Nazhah al-Khathir al-Fatir fi Tarjamah Sayidi 'Abd al-Qadir* karya Mulla Ali Bih Sulthan, *Bustan al-Ashahir wa al-Akabar fi Tarjamah Sayid 'Abd al-Qadir* karya Abd al-Hayi al-Qadiri, *Riyadh al-Basatin fi Akhbar al-Syaikh 'Abd al-Qadir* karya Muhammad Amin bin Ahmad al-Kaylani, *al-Janyu al-Dani fi Nubdzah min Manaqib al-Quthb 'Abd al-Qadir al-Jilani* karya Ja'far bin Hasan al-Barzanji, *Anwar al-Nadhir fi Ma'rifati Akhbari al-Syaikh 'Abd al-Qadir* karya Abu Bakar Abdullah bin Nashr Hamzah al-Bakri al-Shidiqi, *al-Nur al-Burhani fi Tarjamah al-Lujayn al-Dani fi Dzikr Nubdzah min Manaqib al-Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani* karya Abi Lathif al-Hakim Mushlih bin 'Abd al-Rahman al-Muraqi, dan lain-lain.

ka sosial. Dalam perspektif antropologi aplikatif, mitos tidak senantiasa dinilai sebagai hal negatif. Mitos, di mata para antropolog, terkadang punya dampak positif dalam mentransformasikan masyarakat menuju ke arah yang lebih baik. Satu contoh dalam kaitannya dengan mitos-mitos kekeramatan 'Abd al-Qadir al-Jilani, misalnya, dirwayatkan bahwa beliau memiliki kekuatan supernatural meremas-remas kepingan uang dirham hadiah dari penguasa yang korup hingga kepingan tersebut hancur. Dari perspektif antropologi aplikatif, narasi mitis tersebut tidak dipahami secara mentah-mentah. Antropologi aplikatif tidak hendak menverifikasi atau memfalsifikasi apakah mitos tersebut benar atau salah. Antropologi aplikatif lebih menekankan bahwa mitos tersebut bernilai positif karena memiliki peran membentuk masyarakat anti korupsi.³ Dengan demikian, penolakan penulis terhadap mitos hanya terbatas pada mitos-mitos kekeramatan yang disetting dan diproyeksikan oleh para pengikut fanatik 'Abd al-Qadir al-Jilani sebagai media pengkultusan, seperti mitos bahwa 'Abd al-Qadir al-Jilani mampu menghidupkan ayam mati. Setelah dihidupkan, ayam tersebut berkokok dengan suara "*la ilaha illallah Muhammad Rasulullah al-Syaikh 'Abd al-Qadir waliyullah*" (Tidak ada Tuhan selain Allah. Muhammad utusan Allah. Syaikh 'Abd al-Qadir kekasih Allah). Mitos-mitos yang murni sakralisasi dan pengkultusan seperti ini harus ditolak demi keselamatan akidah tauhid. Tetapi penulis akan mengapresiasi mitos-mitos yang bermanfaat membangun dinamika sosial ke arah yang lebih baik.

'Abd al-Qadir al-Jilani dilahirkan pada tahun 470 H/1077 M di daerah Jilan, Iran, dan wafat pada tanggal 9 Rabi'ul Akhir tahun 561 H di daerah Bab al-Azaj, Baghdad. Jenjang kehidupan al-Jilani dapat dibagi menjadi tiga periode. Periode *pertama* adalah jenjang kehidupan masa

kecilnya di Kaylan/Jilan, sebuah kawasan yang penduduknya setia mengikuti madzhab Hanbaliyah. Periode ini terhitung sejak 470 H hingga dia melakukan ekspedisi intelektual ke Baghdad pada tahun 488 H. Periode *kedua* adalah jenjang menimba ilmu di Baghdad yang terhitung mulai dari tahun 488 H hingga 521 H. Pada periode kedua ini, al-Jilani menimba ilmu hadis dari Abi Ghalib Muhammad bin Hasan al-Baqilani, Abu Bakar Ahmad bin Madzhar, Abu Qasim Ali bin Bayan al-Razi, Abu Thalib bin Yusuf, dan lain-lain. Di bidang fikih, ia berguru pada Abu al-Wafa Ali bin Aqil al-Hanbali dan Abu al-Khithab Mahfudh bin Ahmad al-Kalwadzani al-Hanbali.

Dalam disiplin sastra, ia berguru pada Abu Zakariya Yahya al-Tibrizi. Dalam bidang tasawuf, al-Jilani berguru pada beberapa master sufi antara lain Abu Muhammad Ja'far bin Ahmad Siraj, Syaikh Hamad bin Muslim al-Dibas, dan Qadhi Abi Said al-Mubarak bin Ali al-Mukharrami. Dalam disiplin tafsir dan ilmu al-Qur'an, dia menimba ilmu dari Abi Wafa Ali bin Aqil, Abu al-Khithab Mahfudh al-Kalwadzani, Abu al-Ghanaim, Abd al-Rahman bin Ahmad bin Yusuf, Abu al-Barakat Hibatullah al-Mubarak, dan lain-lain. Menurut beberapa penulis biografi, ilmu yang paling ditekuni oleh al-Jilani adalah fikih madzhab Hanbaliyah dan Syafi'iyah. Setelah menguasai fikih, al-Jilani kemudian melengkapinya dengan tasawuf. Periode *ketiga* adalah periode dakwah sebagai master sufi. Periode ini dimulai sejak al-Jilani berperan menggantikan gurunya, al-Mukharrami, yang wafat pada tahun 521 H. Al-Jilani adalah murid terbaik yang dipercaya oleh al-Mukharrami sebagai penerusnya di madrasah yang dia miliki. Sejak saat itu al-Jilani disibukkan oleh kegiatan mengajar dan menulis karya. Dapat diperkirakan bahwa *Tafsir al-Jilani* ditulis pada periode ketiga ini, yakni antara tahun 521 H hingga 561 H.

³ Antropologi aplikatif pernah diadopsi oleh Muhammad Arkoun yang terinspirasi oleh Roger Bestide dalam bukunya *L'anthropologie appliquee*. Lihat dalam Mukhtar al-Fajari, *Naqd al-Aql al-Arabi 'inda Muhammad Arkoun* (Beirut: Dar al-Thaliah: 2005), 42.

Al-Jilani hidup di tengah-tengah kondisi sosial yang mengalami krisis multidimensional. Dalam kancah politik, al-Jilani menyaksikan sistem pemerintahan teokratis yang penguasanya tak segan-segan mempolitisasi agama demi memenuhi ambisi merebut dukungan dan simpati. Pemegang otoritas kekuasaan juga dengan semena-mena membebani masyarakat dengan pajak yang mencekik kaum miskin. Bahkan, saat tiba di Baghdad untuk pertamakalinya, tepatnya pada tahun 488 H, al-Jilani melihat kelaliman Abd al-Malik, menteri Khalifah al-Mustadzhir, yang melegalkan tempat-tempat maksiat. Pada saat itu, al-Jilani mungkin merasakan keprihatinan di mana agama menjadi sumber nilai kultural yang berpotensi dibajak oleh kelompok tertentu guna melegitimasi ragam kepentingan.

Dalam ranah keagamaan, al-Jilani hidup di tengah-tengah masyarakat yang kehilangan dimensi spiritual. Agama hanya tinggal formalitas dan miskin esensi. Banyak masyarakat yang mendengar khutbah-khutbah keagamaan di masjid-masjid, namun, setelah usai melakukan aktivitas ritual, mereka kembali melakukan kebohongan dan korupsi. Ritual shalat masih didirikan, tapi tak dapat membendung masyarakat dari perbuatan mungkar. Puasa juga masih dikerjakan, namun tak dapat menumbuhkan rasa solidaritas dan kepekaan sosial. Pada saat bersamaan, tidak sedikit ulama yang kehilangan kharismanya di mata masyarakat, sehingga wejangan keagamaan mereka hanya beda tipis dengan banyol Abu Nawas. Secara psikologis, kondisi degradasi moral dan spiritual tersebut menyebabkan al-Jilani merasa sedih dan prihatin. Tetapi di sisi lain, kondisi sosio-kultural inilah yang justru menjadi pelecut baginya untuk membangun misi dan visi dakwah yang berorientasi ke masa depan yang lebih bermoral. Dalam kondisi sosio-kultural seperti ini, al-Jilani menulis karya-karya sufistik yang diproyeksikan dapat mengubah tatanan masyarakat menuju ke arah yang lebih ideal. Dengan memahami *background* sosio-kultural munculnya karya-karya al-Jilani, maka dapat diasumsikan bahwa tafsir tersebut dikarang demi tujuan kritik sosial (al-Kaylani, 1994: 112, 194, 227).

Berkat peran sosial-keagamaannya, al-Jilani mendapatkan popularitas di Baghdad. Namun para penulis *Manaqib* menggambarkan popularitas itu secara berlebihan dan penuh mitos. Konon popularitas al-Jilani seperti popularitas matahari. Ilustrasi seperti ini adalah sebuah bentuk hiperbola yang bertujuan mensakralkan. Popularitasnya konon mulai mencuat ketika 'Abd al-Qadir al-Jilani berkumpul bersama seratus fuqaha Baghdad. Para fuqaha kemudian mengumpulkan masalah-masalah keagamaan dan ditanyakan kepada 'Abd al-Qadir al-Jilani untuk menguji kemampuan ilmunya. Lalu muncul cahaya terang dari dada al-Jilani. Cahaya itu berjalan melewati dada-dada para fuqaha dan membasuh kotoran-kotoran yang ada di hati fuqaha. Spontan fuqaha tercengang, berteriak, menyobek-nyobek pakaian mereka, dan melepas surban di kepala mereka. Kemudian 'Abd al-Qadir al-Jilani duduk di kursi dan menjawab semua pertanyaan yang diajukan fuqaha. Pada saat itulah fuqaha mengakui ilmu al-Jilani dan tunduk padanya. Narasi hiperbola ini sangat terkesan tidak masuk akal, meskipun di sisi lain keilmuan al-Jilani tidak perlu diragukan dengan bukti pemikiran-pemikirannya yang cemerlang dalam karya-karyanya. Pesan yang ingin disampaikan oleh narasi ini adalah tingginya keilmuan al-Jilani. Namun sayangnya hal itu dicekritkan dengan nuansa pengkultusan yang berlebihan (al-Hakim Mushlih, tt: 32-33)

Manaqib juga menceritakan bahwa al-Jilani adalah pembela rakyat jelata dan orang-orang yang tertindas. Al-Jilani tidak mau berdiri menghormati orang-orang kaya atau penguasa dan tidak mau menerima hadiah dari khalifah. Suatu hari khalifah datang membawa hadiah buah apel tetapi spontan apel itu mengeluarkan darah. Dari cerita ini dapat diambil pesan positif bahwa al-Jilani sangat peduli pada nasib kaum proletar, tidak rakus dengan harta kaum borjuis, dan menolak pemberian penguasa yang korup. Khalifah yang korup itu pun akhirnya bertaubat di depan al-Jilani dan menjadi muridnya hingga meninggal dunia. Namun dalam narasi tersebut terdapat mitos bahwa buah apel bisa mengeluarkan darah. Mitos ini murni produk pengikut fanatik al-Jilani

yang bertujuan mengkultuskannya (al-Hakim Mushlih, tt: 48-49).

Mitos yang hiperbola disebut oleh Ibn Khaldun, sosiolog Muslim, dengan istilah *al-maghalith* (kesalahan-kesalahan). Thaha Husain menyebutnya dengan *nataj al-khayal* (produk khayalan). Deskripsi hiperbola muncul disebabkan dua unsur: unsur manusia dan unsur bahasa. Manusia dalam menceritakan sebuah informasi biasanya memiliki dua tujuan; tujuan menyampaikan informasi dan tujuan mempengaruhi pendengar. Tujuan murni menyampaikan informasi lebih condong pada cara-cara agar dapat dipercaya. Sedangkan tujuan mempengaruhi membutuhkan metode-metode untuk mencapai tujuannya, seperti berbohong, menambahkan muatan berita dan hiperbola (*lebay*). Qadamah ibn Ja'far (w. 326 H) mendefinisikan hiperbola dengan istilah *al-ghulwu*, yakni berlebihan dalam mendeskripsikan sebuah obyek hingga kadang keluar dari karakter aslinya dan tidak masuk akal. Menurut Tzvetan Torodov, dalam *Introduction a la litterature fantastique*, menyatakan bahwa hiperbola dalam menceritakan sesuatu memiliki tujuan agar beritanya terkesan fantastik (al-Jazzar, 2007: 32).

Lalu apa pendapat al-Jilani tentang kekeramatan? *Karamah* menurut al-Jilani adalah "akibat pantulan cahaya Allah pada hati seorang sufi yang menjadi kekasih-Nya. Cahaya itu muncul dari cahaya universal Ilahi". Dengan cahaya Ilahi, seorang wali dapat memiliki kekeramatan di luar kebiasaan. Orang-orang yang memiliki kekeramatan luar biasa adalah para wali yang mendirikan ibadah saat orang lain tidur, puasa saat orang lain makan, dan wali senantiasa melakukan hal-hal yang luar biasa dalam mendekati diri pada Allah sehingga kebiasaan tidak berlaku baginya. Kekeramatan yang di luar kebiasaan manusia dalam beribadah ini harus dirahasiakan oleh para wali (Zaydan, 1999: 131). Keterangan al-Jilani ini menjadi jelas bahwa kekeramatan seorang wali terletak pada cara ibadahnya yang luar biasa, bukan pada kekuatan supranaturalnya yang penuh mitos.

Lalu bagaimana sikap ilmiah dalam menyipi-

kapi mitos irasional tersebut? Mengingkari mitos-mitos yang diyakini sebagai *karamah* atau kekeramatan al-Jilani adalah langkah hati-hati agar umat Islam tidak terjebak dalam takhayul. Selain itu, mengingkari *karamah* tidak dapat mengakibatkan umat Islam murtad. Benar bahwa al-Ghazali, al-Qusyayri, dan beberapa sufi Sunni tidak menutup kemungkinan adanya kekuatan di luar kebiasaan yang dimiliki oleh para wali atas izin Allah. Namun menurut Ibn Rusyd, mempercayai perkara di luar kebiasaan yang menyalahi hukum kausalitas hanya akan mengakibatkan umat Islam terjebak dalam irasionalitas. Tidak hanya mengingkari kekeramatan para wali yang di luar kebiasaan, Ibn Rusyd juga mengingkari mukjizat-mukjizat di luar kebiasaan Nabi. Ibn Rusyd meyakini bahwa satu-satunya mukjizat Nabi hanyalah al-Quran. Orang-orang Quraisy sering menantang Nabi agar mendatangkan mukjizat supranatural, namun ayat al-Quran turun menjelaskan bahwa Muhammad Saw. hanya manusia biasa yang tidak mampu mendatangkan hal-hal yang supranatural (QS. Al-Isra': 93). Al-Quran kemudian menegaskan apakah tidak cukup bagi mereka sebuah mukjizat yang diturunkan kepada Muhammad Saw berupa al-Quran yang di dalamnya terdapat kasih sayang dan pelajaran bagi kaum yang beriman? (QS. Al-Isra': 51) (Abed al-Jabiri, 2006: 132, 144). Al-Baqilani menambahkan bahwa ada dua cara mengetahui mukjizat; mukjizat al-Quran dapat diketahui secara meyakinkan dan tidak mungkin ditingkari (*la yumkinu jahduhu*), tetapi mukjizat seperti Nabi bisa menyulap makanan sedikit menjadi banyak, kayu bisa bertasbih, dan lain-lain adalah mukjizat yang bersifat teoretis (*nadzary wa al-istidlaly*) dan masih bisa diperdebatkan keberadaannya. Menurut al-Baqilani, mengingkari mukjizat selain al-Quran tidak menyebabkan murtad (al-Jazzar, 2007: 8)

Penemuan Tafsir al-Jilani

Pada awal 2009, khazanah tafsir al-Quran semakin diperkaya dengan terbitnya *Tafsir al-Jilani* karya Syaikh Sayid 'Abd al-Qadir al-Jilani. *Markaz al-Jilani li al-Buhuts al-Ilmiyah*, Istan-

bul, Turki, mengklaim bahwa penerbitan tafsir tersebut adalah yang pertama kalinya sepanjang sejarah kebudayaan Islam. Sebelum diterbitkan, tafsir tersebut ditemukan manuskripnya di Vatikan Italia, Perpustakaan Qadiriyyah Baghdad, dan India. *Tafsir al-Jilani* terdiri dari enam volume (VI juz), dengan ketebalan sekitar 550 halaman untuk masing-masing volume. Penyunting kitab tafsir tersebut adalah salah satu keturunan beliau sendiri, yaitu Dr. Muhammad Fadhil al-Jilani al-Hasani al-Taylani al-Jamazraqi. Dr. Muhammad Fadhil al-Jilani berasal dari Jimzaraq, Turki Timur, yang dilahirkan pada tahun 1954 dan kini menetap di kota eksotik Istanbul, Turki (al-Jamazraqi, 2009: 23-24).

Menyoal Otentisitas *Tafsir al-Jilani*

Tafsir al-Jilani, yang judul lengkapnya adalah *al-Fawatih al-Ilahiyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyah al-Muwadhdhiah li al-Kalim al-Quraniyah wa al-Hikam al-Furqaniyah*, masih diperdebatkan oleh beberapa kalangan terkait otentisitasnya. Dr. Yusuf Muhammad Thaha Zaydan, penulis biografi ‘Abd al-Qadir al-Jilani sekaligus pakar yang cukup otoritatif dalam bidang manuskrip tasawuf, menginformasikan bahwa Perpustakaan Rasyid di Tripoli dan India mengoleksi tafsir al-Quran yang diklaim sebagai karya ‘Abd al-Qadir al-Jilani. Namun, menurutnya, tafsir tersebut adalah “karya pseudo” (*muallaf manhul*), karena para penulis *Manaqib-manaqib* ‘Abd al-Qadir al-Jilani tidak pernah memberi isyarat bahwa ‘Abd al-Qadir al-Jilani memiliki karya dalam bidang tafsir. Masih menurutnya, ‘Abd al-Qadir al-Jilani sendiri, dalam beberapa karyanya, tidak pernah menyatakan memiliki karya dalam bidang tafsir (Thaha Zaydan, 1999: 103).

Kesimpulan Thaha Zaydan ini diperkuat oleh Khairuddin al-Zirkili, dalam *al-A’lam*, yang dengan tegas menyatakan bahwa *al-Fawatih al-Ilahiyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyah al-Muwadhdhiah li al-Kalim al-Quraniyah wa al-Hikam al-Furqaniyah* adalah karya Ni’matullah bin Mahmud al-Nakhjuwani (w. 920 H), atau lebih populer dengan panggilan Syaikh ‘Ilwani. Nama “al-Nakhjuwani” dinisbatkan kepadanya karena

ia berasal dari Nakhichevan (bahasa Azeri: Naxçıvan Muxtar), sebuah kawasan Azerbaijan seluas 5.500 km yang berbatasan dengan Armenia, Turki, dan Iran (al-Zirkili, tt: 38). Pendapat al-Zirkili senada dengan Catalog Biblioteca Alexandrina yang menisbatkan tafsir tersebut pada al-Nakhjuwani. Catalog Biblioteca Alexandrina juga memberikan informasi penting bahwa tafsir tersebut pernah dicetak pada 1325 M/1907 di Istanbul, Turki. Kitab tafsir ini terdiri atas II volume, bukan IV volume seperti versi *Markaz al-Jilani li al-Buhuts al-Ilmiyah*, Istanbul, Turki.

Program digital dan situs Maktabah Syamilah juga memuat tafsir tersebut dengan penisbatan kepada al-Nakhjuwani sebagai pengarangnya. File Maktabah Syamilah merupakan *copy paste* dari terbitan Dar Rikabi, Cairo, Mesir, yang menerbitkan tafsir tersebut pada tahun 1999 M. Perlu dicatat, naskah versi Dar al-Rikabi adalah versi lengkap hingga surat *al-Nas* (Maktabah Syamilah, 2012). Asumsi penisbatan *al-Fawatih al-Ilahiyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyah al-Muwadhdhiah li al-Kalim al-Quraniyah wa al-Hikam al-Furqaniyah* sebagai karya al-Nakhjuwani dikukuhkan pula oleh situs Multaqa Ahl al-Hadis (Ali Ibn Jabir, 2012). Pendapat yang seirama dikemukakan pula oleh sumber-sumber otoritatif seperti *Mu’jam Mathbu’ah* karya Yusuf Alyan Sarkis, *Mu’jam Muallifin* karya Umar Ridha Kahalah, *Kasyf al-Dhunun* karya Haji Khalifah, dan *Hidayah al-‘Arifin* karya al-Babani. Menurut sumber-sumber ini, *al-Fawatih al-Ilahiyah* ditulis oleh al-Nakhjuwani pada tahun 902 M berdasarkan pancaran-pancaran cahaya sufistik dan tanpa merujuk pada referensi tafsir apa pun (Haji Khalifah, tt: 206; Sarkis, tt: 1849; Kahalah, tt: 111).

Jika versi pertama dengan tegas menyimpulkan tafsir tersebut adalah karya al-Nakhjuwani, maka tidak demikian halnya dengan versi kedua. Versi kedua, yang diwakili oleh Dr. Abd al-Razaq al-Kaylani, menyatakan bahwa tafsir karya al-Jilani judulnya adalah *Misk al-Khitam*. Tafsir ini terdapat di Perpustakaan Tripoli dan India dengan naskah tahun 622 H (al-Kaylani, 1994: 320). Kemudian versi ketiga adalah pendapat lembaga

riset *Markaz al-Jilani li al-Buhuts al-Ilmiyah*, Istanbul, Turki, yang menyakini *Tafsir al-Jilani* benar-benar karya otentik 'Abd al-Qadir al-Jilani. Argumentasi lembaga riset ini dikemukakan oleh Muhammad Fadhil, penyunting tafsir tersebut. Awalnya ia mengunjungi 50 perpustakaan, antara lain Vatikan. Kemudian penyunting menemukan tiga manuskrip yang masing-masing terdapat keterangan di pojok bawah; "Telah selesai juz I/II/III dari tafsir al-Quran 'milik' Sayidina 'Abd al-Qadir al-Jilani". Redaksi ini rupanya menyebabkan penyunting meragukan otentisitas tafsir tersebut, sebab redaksi semacam itu (dengan penisbatan 'milik' kepada 'Abd al-Qadir al-Jilani) mengindikasikan bahwa tafsir tersebut ditulis oleh orang lain, bukan oleh 'Abd al-Qadir al-Jilani sendiri. Tetapi keraguan penyunting segera tertepis karena terdapat informasi dari Sayid Abd Muthalib al-Kaylani yang bersumber dari al-Haj Nuri (pengelola Maktabah Qadiriyyah Baghdad), keluarga Abd al-Qadir di Madrasah Watkiyah serta Syaikh Umar Rifa'i yang bersumber dari Sayid Yusuf, dan dari Musthafa al-Halbi (pemilik sebuah perpustakaan di Baghdad). Sumber-sumber ini menginformasikan bahwa pernah terdapat tafsir dengan tulisan tangan 'Abd al-Qadir al-Jilani di perpustakaan Qadiriyyah Baghdad. Namun naskah tafsir itu hilang dan ditemukan lagi di Syam kemudian hilang untuk kedua kalinya. Sayid Nuri ikut menguatkan otentisitas *Tafsir al-Jilani* melalui pernyataannya, "Salah satu karya 'Abd al-Qadir al-Jilani yang ditulis dengan tangan beliau adalah kitab tafsir berjudul *al-Fawatih al-Ilahiyah*". Dengan demikian, kata penyunting, "Informasi-informasi ini menguatkan upaya kami mempublikasikan tafsir tersebut atas nama Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani" (al-Jilani, 2009: 1-21).

Meskipun pendapat mayoritas menisbatkan tafsir *al-Fawatih al-Ilahiyah* kepada al-Nakhjuwani, namun tidak menutup kemungkinan munculnya asumsi-asumsi bahwa tafsir tersebut ditulis oleh 'Abd al-Qadir al-Jilani sekitar tahun 521 hingga 561 di Baghdad, kemudian disalin dan digandakan oleh beberapa pihak, antara lain al-Nakhjuwani yang wafat pada tahun 920 H, kemudian naskah aslinya hilang di Baghdad, se-

bagaimana informasi yang diberikan oleh pihak Perpustakaan Baghdad. Asumsi bahwa al-Nakhjuwani hanyalah penyalin atau pengganda juga dapat didasarkan pada sebuah penemuan manuskrip India yang ditulis pada tahun 622 H atas nama 'Abd al-Qadir al-Jilani. Asumsi ini pun muncul karena al-Nakhjuwani di akhir setiap juz menisbatkan tafsir tersebut kepada 'Abd al-Qadir al-Jilani melalui pernyataan, "Telah selesai juz 1/2/3 dari tafsir milik tuanku, Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani". Lebih jauh lagi, al-Nakhjuwani adalah ulama sufi dari Nakhichevan Azerbaijan (perbatasan Turki, Armenia, dan Iran). Oleh sebab itu, tafsir tersebut sangat populer di kalangan Syiah Iran dan Turki. Kemudian dapat diasumsikan tafsir tersebut dinisbatkan kepada al-Nakhjuwani oleh penerbit pertama di Istanbul Turki, pada tahun 1999. Asumsi ini layak dipertimbangkan lebih lanjut mengingat dalam *Tabaqat Tafsir* karya al-Adnawari terdapat keterangan bahwa kitab al-Nakhjuwani judulnya adalah *Fawatih al-Maqisat*, bukan *Fawatih Ilahiyah* (al-Adnawari, tt). Perlu juga digarisbawahi bahwa tidak disebutkannya tafsir tersebut oleh 'Abd al-Qadir al-Jilani dalam beberapa karyanya, tidak menutup kemungkinan, dikarenakan tafsir tersebut merupakan karya terakhir dalam periode kehidupannya. Berdasarkan penelusuran yang panjang tersebut dapat disimpulkan bahwa *Tafsir al-Jilani* masih diperdebatkan otentisitasnya.

Epistemologi *Tafsir al-Jilani*

Tafsir al-Jilani merupakan ekspresi kreatif ahli suluk dalam pendakian sufistiknya menuju hubungan intim dengan Sang Kuasa, sehingga peringkat-peringkat ruhani (*maqamat*) dan kondisi-kondisi ruhani (*ahwal*) yang dialami oleh ahli suluk dalam menjalankan kebijakan ruhaninya sering diungkapkan melalui ilustrasi simbolik dengan bahasa figuratif dan metaforis. Hal ini menjelaskan bahwa interpretasi sufistik al-Jilani tidak hanya dibangun di atas pondasi metafisika, kalam, dan etika, tetapi juga dipengaruhi oleh estetika. *Tafsir al-Jilani* disajikan melalui bahasa simbolik yang sangat halus dan bernilai sastra tinggi agar mampu mengetuk pin-

tu relung kalbu pembaca untuk melakukan *mu-syahadah* yang berbuah *kasyf*, yakni tersingkapnya tabir yang membuat penglihatan mata batin menjadi terang-benderang.

Tafsir al-Jilani merupakan tafsir yang memadukan *genre* esoteris dan eksoteris. Esoterisme *Tafsir al-Jilani* berbasis pada perasa batin (*dzauq*) dan penyingkapan intuitif (*kasyf*) dalam menafsiri teks al-Quran. Hal ini terlihat dalam statemen al-Jilani:

Wahai saudara-saudaraku, janganlah kalian mencibirku atas penafsiranku. Dan hendaknya saudara-saudara memahami al-Quran berdasarkan mata hati, kontemplasi, dan ilmu pemberian Ilahi (mukasyafah) ketimbang semata-mata menggunakan pandangan rasional spekulatif dan estimasi (al-Jilani, 2009: 33).

Berdasarkan pendekatan ini, maka ‘Abd al-Qadir al-Jilani menamai tafsirnya dengan “*Al-Fawatih al-Ilahiyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyah al-Muwadhihah li al-Kalim al-Quraniyah wa al-Hikam al-Furqaniyah*” (Penyingkapan-penyingkapan Ilahi dan Kunci-kunci Gaib yang Menjelaskan Kalam-kalam al-Quran dan Hikmah-hikmah Kitab Pembeda antara Benar dan Salah), sebuah nama kitab yang menggambarkan dimensi esoteris yang terkandung di dalamnya. Dimensi esoteris tersebut kemudian dipadukan dengan dimensi eksoteris. Perpaduan ini tercermin melalui statemen al-Jilani dalam epilog tafsir surat al-Fatihah:

Wahai pengikut agama Muhammad, wajib bagimu merenungi tujuh samudra yang tercakup dalam al-Sab’ al-Matsani. Perenungan ini tidaklah mudah kecuali engkau telah membersihkan raga dhahirmu dengan syariat kenabian yang dinalar dari kalam-kalam al-Quran, serta membersihkan batin jiwamu dengan etika Rasulullah Saw, yang diseruput dari hikmah-hikmah kalam Ilahi (al-Jilani, 2009: 33).

Kombinasi harmonis antara dimensi esoterik-sufistik dengan eksoterik-formalistik disejajarkan dengan perpaduan antara syariat dan hakikat. Perpaduan ini hendak menegaskan bahwa seorang sufi harus tetap berpegang teguh pada aturan-aturan formal syariah. Di sisi lain, perpaduan dimensi esoteris dan eksoteris merupakan keniscayaan hermeneutis sebab al-Quran, di mata al-

Jilani, memiliki cakrawala makna yang luas. Al-Quran, menurutnya, layaknya lautan samudera yang di dalamnya terdapat berbagai macam intan permata; sebuah ungkapan metaforis yang mengisyaratkan bahwa al-Quran, sebagai teks, mempunyai potensi ditafsirkan secara multiinterpretatif. Ada penafsir yang kompetensinya hanya mampu menjangkau makna literal berupa hukum-hukum formal, seperti para fuqaha. Ada juga penafsir yang mampu mengeksplorasi relung-relung makna batin yang lebih substansial, seperti para penafsir sufi.

Meski demikian, para penafsir sufi pun tidak sepakat dalam menafsirkan teks al-Qur’an, sebab terdapat perbedaan level-level dalam memperoleh isyarat-isyarat intuitif Tuhan. Hal ini menunjukkan relativitas interpretasi yang tak dapat dipungkiri dan, oleh karenanya, Allah berfirman, “*Walladzina jahadû finâ lanahdiyannahum subulanâ*” (Dan orang-orang yang berjihad di jalanku, maka aku akan menunjukkan berbagai jalan bagi mereka). Kata “*subul*” adalah bentuk plural dari *sabil*. Hal ini menunjukkan adanya keberagaman jalan menuju Tuhan, baik jalan syariat melalui eksoterisme, maupun jalan hakikat melalui esoterisme. Melihat keberagaman ini, maka *Tafsir al-Jilani* hendak memadukan keduanya (al-Jilani, 2009: 29-33, 472).

Harmonisasi antara esoterisme dan eksoterisme adalah karakter menonjol dalam *Tafsir al-Jilani*. Hal ini tercermin pula dalam penafsirannya terhadap ayat “*Huwa al-ladzi anzala ‘alayka al-kitaba, minhu ayatun muhkamatun hunna umm al-kitab wa ukharu mutasyabihat. Fa ammalladzina fi qulubihim zayghun fayatabi’una ma tasyabaha minhu ibtigha al-fitnah wabtighaa ta’wilihi. Wa ma ya’lamu ta’wilahu illa Allah wa al-rasikhuna fi al-‘ilmi yaquluna amanna bihi*”. Al-Jilani mendefinisikan ayat *muhkamat* sebagai dimensi eksoteris berupa hukum-hukum formal syariat, sementara *mutasyabihat* adalah dimensi esoteris berupa hikmah-hikmah di balik kewajiban yang dibebankan kepada manusia serta hikmah-hikmah di balik ketaatan dan ibadah. *Al-Rasikhun* adalah orang-orang sufi pemilik *ilmu*

laduni yang didukung oleh intuisi dari Tuhan. Mereka adalah orang-orang yang mengimani esoterisme ayat *mutasyabihat* sekaligus eksoterisme ayat *muhkamat* (al-Jilani, 2009: 250-251). Hal ini berbeda dengan pendapat para filosof paripatetik yang mendefinisikan *al-Rasikhun* sebagai para filosof. Perbedaan antara pandangan al-Jilani dengan pandangan para filosof adalah hal yang dapat dimaklumi, sebab al-Jilani dikenal sebagai seorang sufi yang sangat getol mengkritik para filosof dan melarang para pengikutnya mempelajari filsafat. Sikap al-Jilani ini jelas mewakili arus-utama Hanbaliyah yang dikenal membenci filsafat Yunani sejak Ahmad bin Hanbal dianiaya oleh penguasa pro filsafat (al-Kaylani, 1994: 183).

Bagi al-Jilani, al-Qur'an adalah "Akhlak Allah yang diturunkan kepada Nabi-Nya". Definisi ini terbangun berdasarkan hadis "*Takhallaqu bi akhlaqillah*" (berakhlaklah dengan akhlak Allah). Beliau kemudian menyatakan bahwa setiap orang yang berakhlak sesuai dengan akhlak Allah maka akan masuk surga.⁴ Definisi ini diperjelas oleh "konsep teks" versi al-Jilani yang menggambarkan kecenderungannya pada doktrin teologis Sunni. Ketika menafsiri ayat "*Dzalika al-Kitabu la Rayba fih*", al-Jilani berkata,

"Tidak ada kebatilan dalam al-Qur'an karena ia diturunkan dari sisi Allah, baik lafadz maupun maknanya. Dari segi lafadz, karena ia adalah mukjizat yang tak dapat ditandingi oleh para penyair dan ahli balaghah Arab. Dari segi makna, karena ia mencakup rahasia ghaib yang tak dapat dilihat kecuali oleh Nabi dan para sufi" (al-Jilani, 2009: 44-45)

Al-Jilani lebih dekat kepada doktrin Sunni, khususnya dalam pandangannya bahwa al-Qur'an adalah teks sekaligus makna. Tapi pandangan teologis seputar al-Qur'an ini kemudian dibalut dengan pandangan sufistiknya, seperti tercermin dalam statemen al-Jilani di atas. Kecenderungan Sunni ini dapat ditelusuri pula dalam beberapa karyanya yang mengandung kritik terhadap

lawan-lawan ideologisnya. Seperti dikatakan oleh para penulis biografi al-Jilani bahwa dia sangat getol menghantam paham Mu'tazilah dan pengikut antropomorfisme (*Mujassimah*) (al-Kaylani, 1994: 183). Dalam *qiraah*, al-Jilani mengikuti versi Hafsh. Dalam ayat-ayat hukum, al-Jilani menganut madzhab Hanbaliyah dan Syafi'iyah. Al-Jilani, seperti kebanyakan para ahli tafsir, tidak mengesampingkan urgensi *asbab al-nuzul*. Tetapi penulis menilai bahwa perhatian al-Jilani terhadap *asbab al-nuzul* tergolong minim (al-Jilani, 2009: 289, 306).

Ciri khas *Tafsir al-Jilani* yang terkesan ekstrem adalah keberanian al-Jilani dalam menyingkap cadar-cadar ayat *mutasyabihat*. Sebagai contoh dia menafsirkan *alif-lam-mim* dengan penafsiran "Wahai Insan kamil yang pantas menjadi khilafahku di muka bumi dan yang senantiasa berupaya menyingkap rahasia-rahasia ketuhananKu" (al-Jilani, 2009: 44). Penafsiran ini sangat ditentang oleh kebanyakan ahli tafsir. Menurut mayoritas ahli tafsir, *alif-lam-mim* dan ayat pembuka surat-surat lainnya adalah termasuk ayat *mutasyabihat* yang tidak dapat dipahami kecuali oleh Allah. Mayoritas penafsir memilih tidak berkomentar terkait ayat-ayat tersebut dan cukup mengatakan *wallahu a'lam* sebagai langkah hati-hati agar tidak berbicara sembarangan terkait ayat *mutasyabihat*.

PENUTUP

Setelah mengkaji biografi 'Abd al-Qadir al-Jilani, penelitian ini sampai pada kesimpulan bahwa biografinya yang tertulis dalam kitab-kitab *Manaqib* banyak mengandung mitos-mitos yang harus disikapi secara arif dan kritis. Pandangan tradisionalis, terutama penganut fanatik Tarekat Qadiriyyah, tentu akan menyakininya sebagai kekeramatan 'Abd al-Qadir al-Jilani, sedangkan pandangan modernis yang bertumpu pada rasionalitas murni akan menolak mitos-mitos tersebut.

Hal tersebut berbeda dengan pandangan

⁴ Hadis ini diduga oleh penyunting sebagai hadis palsu. Sebab, menurut Abu Nuaim, dalam Huliyah al-Awliya, hadis tersebut sejatinya adalah murni statemen Dhu Nun al-Misrh. Tapi hadis ini di kalangan kaum sufi sudah terlanjur diterima secara luas.

postmodernis, yang mengaplikasikan pendekatan antropologi aplikatif, karena dinilai lebih apresiatif terhadap mitos-mitos terutama yang memiliki fungsi positif bagi transformasi sosial. Rasionalitas dan irasionalitas bukan satu-satunya alat ukur diterima atau ditolaknya sebuah mitos seputar kewalian ‘Abd al-Qadir al-Jilani. Yang menjadi barometer dalam antropologi aplikatif adalah sejauh mana mitos tersebut berdampak positif dan negatif terhadap masyarakat.

Penelitian ini kemudian menguraikan kontroversi seputar apakah tafsir al-Jilani merupakan karya otentik ataukah *pseudo*. Pandangan mayoritas menganggapnya *pseudo* sementara sebagian kecil peneliti menganggapnya otentik. Kemudian secara epistemologis dapat diketahui bahwa *Tafsir al-Jilani* ditulis dengan memadukan esoterisme dan eksoterisme sehingga memenuhi aspek syariat dan hakikat. Dengan bahasa lain, *Tafsir al-Jilani* tidak hanya mengupas aspek kulit teks agama, tetapi juga menginterpretasikan aspek batin atau esensi pesan agama.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Adnawari. *Thabaqat al-Tafsir*.
- Al-Babani. *Hidayah al-Arifin* (Maktabah Syamilah, vol. II).
- Al-Fajari, Mukhtar. 2005. *Naqdal-Aqlal-Arabi'inda Muhammad Arkoun*. Beirut: Dar al-Thaliah.
- Al-Fajari, Mukhtar. 2008. *Hafariyat fi al-Ta'wil al-Islami: Dirasah al-Majal al-Ma'rifi al-Usul al-Awwal li al-Tafsir al-Shufi*. Zordania: 'Alam al-Kutub al-Hadits.
- Al-Hakim Mushlih, Abi Lathif bin 'Abd al-Rahman al-Muraqi. tt. *Al-Nur al-Burhani fi Tarjamah al-Lujayn al-Dani fi Dzikr Nubdzah min Manaqib al-Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani*. Semarang: Thaha Putra Semarang.
- Al-Jabiri, Muhammad Abed. 2006. *Madkhal ila al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Markaz Dirasah Wahdah al-Arabiyyah.
- Al-Jamazraqi, Muhammad Fadhil al-Jilani al-Hasani al-Taylani. 2009. *Muqaddimah Tafsir al-Jilani*. Markaz al-Jilani li al-Buhuts al-'Ilmiyah wa al-Tab'i wa al-Nasyr
- Al-Jaylani, Abd al-Qadir. 2009. *Tafsir al-Jilani: al-Fawatih al-Ilahiyah wa al-Mafatih al-Ghaybiyah al-Muwadhdhiah li al-Kalim al-Qur'aniyah wa al-Hikam al-Furqaniyah*. Markaz al-Jaylani li al-Buhuts al-'Ilmiyyah wa al-Tab'i wa al-Nasyr.
- Al-Jazzar, Munsif. 2007. *al-Mikhyal al-'Arabi fi al-Ahadits al-Mansubah ila al-Rasul*. Beirut: Al-Intisyar al-Arabi.
- Al-Kaylani, Abd al-Raziq. 1994. *al-Syaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani: al-Imam al-Zahid al-Qudwah*. Damaskus: Dar al-Qalam.
- Al-Nasyar, Ali Syami. 2008. *Nasyah al-Fikr al-Falsafi fi al-Islam*. Cairo: Dar al-Salam.
- Al-Zirkili,. *Al-A'lam* (Maktabah Syamilah, vol. VIII).
- Ali Ibn Jabir dalam situs Multaqa Ahli al-Hadits. Diunduh pada 2 Maret 2012, dari: <http://www.ahlalhdeth.com/vb/showthread.php?t=158949>.
- Caradivo, Baron. tt. *al-Ghazali*, diarabkan oleh Adil Zu'aytir. Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah.
- Dzahabi, Husain. 2005. *Al-Tafsir wa al-Mufas-sirun*. Avand Danesh.
- Haji Khalifah. *Kasyf al-Dhunun* (Maktabah Syamilah, vol. II).
- Kahalal, Umar Ridha. tt. *Mu'jam Muallifin* (Maktabah Syamilah, vol. III).
- Massignon, Louis. 2004. *La Passion De Husayn Ibn Mansur Hallaj*, diarabkan oleh al-Husein Mustafa Hallaj. Beirut: Syirkah Qadmus

- Li al-Nashr wa at-Tawzy’.
- Palacios, Miguel Asin. 1965. *Amor Humano, Amor Divino: Ibn Arabi*, diarabkan oleh Abd al-Rahman Badawi. Cairo: Maktabah al-Anjilo
- Sarkis, Yusuf Alyan. tt. *Mu’jam Mathbu’ah* (Maktabah Syamilah, vol. II).
- Situs Maktabah Syamilah (<http://shamela.ws/index.php/book/23624>). Diakses pada 2 Maret 2012.
- Thaha Zaydan, Yusuf Muhammad. 1999. *‘Abd al-Qadir al-Jilani: Bazzullah al-Asyhab*. Beirut: Dar al-Jayl. Diunduh pada 01 Mei 2010, dari: www.islamwww.com/booksww/book_larg_text.php?pageNum_rs_rtb_text=1&totalRows_rs_rtb_text=444&bkid=4200.
- Zaydan, Yusuf. 1999. *Al-Tariq al-Sufi wa Furu’ al-Qadiriyyah bi Misr*. Beirut: Dar al-Jayl.

RELEVANSI KONSEP FAJAR DAN SENJA DALAM KITAB AL-QANUN AL-MAS'UDI BAGI PENETAPAN WAKTU SALAT ISYA' DAN SUBUH

*The Relevance Concept of Dawn and Twilight in the Book of Al-Qanun
al-Mas'udi for Determine Isya' and Subuh Pray Time*

NUGROHO EKO ATMANTO

NUGROHO EKO ATMANTO

Balai Penelitian dan Pengembangan
Agama Semarang
Jl. Untungsuropati Kav. 70
Bambangkerop, Ngaliyan, Semarang
Telp. 024-7601327 Fax. 024-
7611386
e-mail: nugroho_f24@ymail.com
Naskah diterima: 24 Februari 2012
Naskah direvisi: 30 April-8 Mei 2012
Naskah disetujui: __ Mei 2012

ABSTRAK

Fenomena fajar dan senja tidak saja menarik para ilmuwan berkaitan dengan perkiraan cuaca, dan navigasi, tetapi juga berfungsi menjadi tanda bagi penetapan waktu salat bagi kaum muslim, terutama salat isya' dan subuh. Al-Biruni, seorang ilmuwan muslim abad pertengahan, telah mengemukakan konsep mengenai fajar dan senja di dalam kitab Al-Qanun al-Mas'udi. Kajian yang dilakukan melalui metode analisis isi dengan pendekatan ilmu falak ini mengungkapkan bahwa fajar dan senja menurut al-Biruni terjadi ketika matahari berada pada ketinggian -18° . Konsep tersebut diakui kesesuaiannya dengan ilmu pengetahuan modern, ilmu astronomi, dan hadis Nabi Saw. Selain itu penemuan al-Biruni mengenai ketinggian matahari sampai saat ini banyak digunakan oleh beberapa organisasi keagamaan di beberapa negara untuk menetapkan waktu shalat isya' dan subuh, termasuk Indonesia.

Kata kunci: Fajar dan Senja, Al-Biruni.

ABSTRACT

Morning dawn and phenomenon twilight phenomenon are interesting for the scientists not only for weather forecast and navigation but also setting time prayer times for muslims. The concept of the morning dawn and evening twilight were introduced by al-Biruni in the book Al-Qanun al-Mas'udi. Al-Biruni described the scene at morning dawn and evening twilight in the book Al-Qanun al-Mas'udi and concluded that the twilight occur when the position of the sun is at an altitude of -18° . The concept of al-Biruni is recognized by modern science, astronomy, and the prophetic tradition for its conformity. Besides, the discovery of al-Biruni on the height of the sun is so far used by several religious organizations in some countries to set the time for isha and fajr prayers. By using content analysis, this study discussed the relevance of the concept of morning dawn and evening twilight in the book Al-Qanun al-Mas'udi for determining maghrib prayer time, the praying time for isha and fajr as well.

Keywords: Morning Dawn and Evening Twilight, Al-Biruni.

PENDAHULUAN

Fajar dan senja, kejadian alam yang merupakan fenomena harian sebagai implikasi dari rotasi bumi pada porosnya, telah lama menjadi bagian dari kajian ilmuwan. Bagi kaum muslimin khususnya, pengamatan fajar dan senja menjadi suatu hal yang sangat penting karena berhubungan dengan waktu salat, yakni salat isya', dan subuh.

Para *fuqaha* sepakat bahwa dimulainya awal waktu isya' adalah ketika telah hilangnya cahaya senja sedangkan awal waktu subuh adalah ketika terbitnya fajar (Azhari, 2008: 65). Permasalahan muncul ketika konsep waktu salat tersebut diimplementasikan ke dalam ilmu astronomi, di mana konsep waktu fajar dan senja diterjemahkan ke dalam konsep astronomi dengan perhitungan ketinggian (posisi) matahari yang menjadi sumber cahaya fajar dan senja tersebut. Akibat selanjutnya yaitu munculnya konsep angka ketinggian (posisi) matahari pada saat isya' dan subuh yang berbeda-beda menurut beberapa ilmuwan (-15° , -18° , -19° , $-19,5^{\circ}$, -20°). Implikasinya adalah awal waktu salat yang disusun akan berbeda-beda tergantung sudut ketinggian matahari yang digunakan.

Tentu hal ini menjadikan perhatian serius bagi kaum muslimin karena erat kaitannya dengan pelaksanaan salat. Di Indonesia, polemik muncul ketika majalah *Qiblati* melansir pernyataan bahwa salat subuh di Indonesia terlalu pagi. Selanjutnya tanggapan pro dan kontra mulai mengalir baik dari kalangan ilmuwan, ulama, dan masyarakat awam. Banyak kalangan menjadi resah, dikhawatirkan adanya orang yang akan melaksanakan salat subuh terlalu awal (belum masuk waktu), bila mengikuti jadwal salat menurut Departemen Agama¹, dan implikasinya kekhawatiran mengenai keabsahan salatnya.

Permasalahan fajar dan senja yang menjadi perhatian bagi kaum muslim di atas ternyata sudah menjadi kajian ilmuwan muslim abad pertengahan, salah satunya adalah al-Biruni. Kitab

karangannya yang berjudul *Al-Qanun al-Mas'udi* telah menjelaskan konsep fajar dan senja tersebut dalam suatu bab tersendiri. Oleh Karena itu yang menjadi fokus permasalahan dalam kajian ini adalah bagaimana konsep fajar dan senja dalam kitab *Al-Qanun al-Mas'udi* dan bagaimana relevansi konsep tersebut dalam penentuan waktu salat isya' dan subuh pada saat sekarang khususnya di Indonesia.

Kajian ini akan membahas permasalahan fajar dan senja dalam kitab karangan al-Biruni, yaitu kitab *Al-Qanun al-Mas'udi (The Canon off Masudi)* pada *maqala* ke VIII bab XIII, halaman 948-950, yang berjudul *Waktu Terbit dan Terbenamnya Sinar Senja*. Bahan kajian adalah kitab terbitan Dairatul Maarif al Osmania (Osmania Oriental Piblication Bureau) Hyderabad-Dn, India, berbahasa Arab.

Kerangka Teori

Fajar dan senja merupakan kejadian harian sebagai akibat dari perputaran bumi pada porosnya (rotasi). Pada dua kejadian tersebut matahari berada pada posisi di bawah ufuk sehingga sebenarnya Matahari sudah tidak terlihat oleh pengamat pada suatu tempat. Menurut Djameludin (2010), kejadian fajar dan senja adalah karena sinar matahari dihamburkan oleh debu-debu atmosfer.

Terjadinya fajar dan senja bagi umat Islam digunakan sebagai penanda waktu salat, munculnya fajar menandai datangnya awal waktu salat subuh. Sedangkan berakhirnya senja menandai dimulainya awal waktu salat isya'.

Pada asalnya, cara menentukan waktu salat adalah dengan melakukan observasi/ pengamatan posisi matahari. Dengan bertolak dari ketentuan syar'i tentang waktu salat yang mendasarkan kepada posisi matahari, panjang pendek bayangan, mega merah (*evening twilight*), fajar menyingsing (*morning twilight*), yang kesemuanya adalah merupakan fenomena matahari. Oleh karena itu para ahli ilmu falak dan astronomi

¹ Sejak Januari 2010 berubah penyebutannya menjadi Kementerian Agama, sesuai dengan Keputusan Menteri Agama Nomor 1 Tahun 2010.

menerjemahkan dalil-dalil dan keterangan dari hadis yang diterangkan oleh para ulama untuk diwujudkan ke dalam rumusan dan perhitungan-perhitungan dalam bahasa astronomi sesuai dengan keadaan dan posisi matahari sehingga dapat dihitung waktu-waktu awal salat tersebut dengan menggunakan jam yang biasa dipakai oleh masyarakat umum. Oleh karena itu data terpenting yang digunakan untuk panduan dalam penentuan awal waktu salat adalah posisi matahari terutama ketinggian (*irtifa' [h]*).

Demikian pula untuk awal waktu subuh yang mendasarkan pada munculnya fajar, dan awal waktu salat isya' yang mendasarkan pada berakhirnya senja, kemudian hal tersebut ditransformasikan sebagai posisi matahari di mana pada kedua keadaan tersebut (subuh dan isya') dirumuskan dengan ketinggian matahari terhadap ufuk.

METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan dalam kajian ini adalah metode analisis isi (*content analysis*) dengan pendekatan Ilmu Falak. Metode analisis isi digunakan untuk mengungkap, memahami, dan menangkap pesan karya tulis pengarangnya (Endraswara, 2007). Ilmu Falak adalah ilmu pengetahuan yang mempelajari lintasan benda-benda langit pada orbitnya masing-masing untuk diketahui posisinya terhadap benda langit lainnya agar diketahui pengaruhnya terhadap perubahan waktu di muka bumi (Khazin, 2005:-34).

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Al-Biruni dan Karya-karyanya

Abu Rayhan Muhammad ibn Ahmad al-Biruni, seorang tokoh cendekiawan muslim abad pertengahan yang sudah diakui kepakarannya dalam menguasai berbagai macam bidang ilmu pengetahuan sekaligus, meliputi filsafat, matematika, geografi, astronomi, fisika, metafisika, dan sejarah. Seorang intelektual besar yang pada masa hidupnya merupakan raksasa intelektual terbesar dari abad pertengahan. Keahlian dan kontribusinya yang besar terhadap berbagai disiplin keilmuan menjadikan banyak yang memberikan pang-

gilan/gelar sebagai "al-Ustadz, Mahaguru, atau Profesor". Ibnu Sina dikatakan pernah menyingkir karena takut bersaing dengan al-Biruni (Ahmad, 1984: 146).

Al-Biruni berasal dari keluarga berbangsa Iran, terlahir pada tahun 973 M/362 H, di kota Khawarizm (sekarang kota Khiva). Kota ini adalah salah satu kota termaju dan terkaya di Asia Tengah di mana dari tempat ini banyak terlahir sarjana dan ilmuwan Muslim. Al-Biruni pada saat muda sudah menunjukkan minat dan kemampuannya dalam bidang sains, dan pada saat itu beliau belajar pada Abu Nasr al-Mansur, seorang ahli astronomi dan matematika. Masa mudanya, al-Biruni hidup di bawah tekanan rezim Ma'munids di Khawarizm, atau dikenal sebagai rezim Khawarizmiyah (Nasr, 1993: 108).

Tahun 988 al-Biruni merantau dan menetap di Jurjan, daerah sebelah tenggara dari Laut Kaspia, di mana dia menulis kitab *Atsar al-Baqiyah 'an al-Qurun al-Khaniyah (Peninggalan Bangsa-bangsa Purba)*. Kemudian kembali ke Khawarizm pada tahun 1008, dan bekerja pada Khawarizmsyah. Pada tahun 1017 terjadi kekacauan politik dan kudeta sehingga pemerintahan dikuasai Mahmud Ghazna. Sejak itulah al-Biruni bekerja pada Mahmud Ghazna, dan al-Biruni selalu ikut dalam setiap ekspedisi militernya termasuk sampai ke India. Kesempatan ini digunakannya untuk mempelajari adat istiadat, bahasa dan kepercayaan India, dan menuliskan dalam kitab *Tarikh al-Hindi* atau *Al-Biruni India* (Nasr, 1993: 108)

Beberapa tahun kemudian dia menulis buku tentang masalah-masalah geometri, aritmetika, astrologi, dan astronomi berjudul, *Tafhim li Awa' as-Sina'at at-Tanjim* (diterjemahkan ke Bahasa Inggris, diterbitkan di London 1934) dan di bidang pertambangan menulis *Al-Jamahir fi Ma'rifat al-Jawahir (Kumpulan Pengetahuan Mengenai Batu-batu Permata)*, diterbitkan di Hyderabad 1936) dan di bidang kedokteran menulis *As-Saydala fi ath-Thib*. Terdapat pula empat buah kitab mengenai matematika dan astronomi yang kemudian disatukan menjadi *Risail al-Biruni* dan diterbitkan di Hyderabad 1948, dan sebuah

karya berjudul *Rasail Abu Nasr ila al-Biruni* (diterbitkan di Hyderabad, 1948), yang merupakan karyanya bersama Abu Nasr mengenai geologi, arkeologi di India, gambaran peta-peta dunia, serta masalah-masalah dunia ilmu pengetahuan yang luas lingkupnya (Arsyad, 1990: 151-152).

Al-Biruni diperkirakan meninggal di Afghanistan pada tahun 1050 M. Selama hidupnya ia telah menghasilkan karya sekitar 138 buah. Beberapa kitab belum sempat diselesaikannya termasuk *Chronology* dan *Canon Mas'udicus*. Pendapat lain mengatakan bahwa karyanya berjumlah sekitar 180 buah, termasuk karya-karyanya yang dinyatakan hilang.

Sekilas Mengenai Kitab Al-Qanun al-Mas'udi

Dalam bidang astronomi al-Biruni menulis karya monumental, yaitu *Al-Qanun al-Mas'udi* (*The Canon of Mas'udi*). Dalam pendahuluannya al-Biruni mengungkapkan bahwa ia harus melihat kembali karya-karya astronomi dari masa purba ke masa kini (abad ke-11). Karya ini merupakan ensiklopedi yang sangat lengkap mencakup pengetahuan tentang matematika, astronomi, dan kalender.

Banyak ilmuwan mengatakan bahwa kitab ini merupakan monumen ilmu pengetahuan astronomi Abad Pertengahan. Kitab ini disampaikan sebagai persembahan kepada Sultan Mas'ud di Ghaznah. Dikisahkan dalam sejarah bahwa setelah menerima dan membaca *Al-Qanun al-Mas'udi*, Sultan Mas'ud memberikan hadiah kepada Al-Biruni sebuah unta yang penuh dengan keranjang berisi perak. Tetapi al-Biruni menolak/mengembalikannya dengan mengatakan bahwa dirinya tidak membutuhkan uang dan tidak mencintai kekayaan. Al-Biruni menyadari bahwa tidak ada kekayaan harta yang bisa menyamai kekayaan pengetahuan (Barani, 1959: i).

Al-Qanun al-Mas'udi diselesaikan penulisan-nya pada tahun 1030M/421H, dan selama 900 tahun setelahnya, belum pernah diterbitkan/dipublikasikan. Tahun 1877, seorang orientalis Rusia, Nicholas de Khanekoff mulai menaruh perhatian terhadap karya-karya al-Biruni. Dia menerjemahkan kitab al-Biruni *Atharu al-Baqiya*

dan *Kitab al-Hind*. Tahun 1913, Ziauddin Ahmed dan Horovitz, dalam tulisannya di jurnal *Muslim University*, Aligarh, dan *Journal of Islamic Culture*, Hyderabad, memberikan opini bahwa karya al-Biruni *Al-Qanun al-Mas'udi* merupakan karya yang sangat penting bagi dunia ilmu pengetahuan, dan perlu kiranya untuk dipublikasikan agar dapat dipelajari dan digali pengetahuannya oleh para ilmuwan masa kini.

Pada tahun 1954 akhirnya *Al-Qanun al-Mas'udi* dapat diterbitkan oleh Dairatul Maarif al-Osmania (Osmania Oriental Publications Bureau) Hyderabad-Dn, di bawah naungan *The Ministry of Education* (Kementerian Pendidikan) Pemerintah India. Penerbitan ini telah melalui proses panjang mulai dari pengumpulan dan transkrip dari manuskrip yang tersimpan di beberapa tempat yaitu:

1. The Boedleian Library, Oxford, ditulis 35 tahun setelah pengarang meninggal;
2. Millat Library, Istanbul;
3. Imperial Library of Calcuta;
4. British Museum London.

Kitab yang diterbitkan di India ini dicetak dalam 3 volume dengan keseluruhan mencapai 1485 halaman (tidak termasuk pendahuluan, pengantar penerbit, daftar isi). Secara keseluruhan kitab ini terdiri dari 11 jilid (*maqalah*) dan masing-masing jilid terdiri dari beberapa bab. Berikut disampaikan urutan bagian-bagian dari kitab Kanon Mas'ud tersebut:

1. Pendahuluan;
2. Kalender;
3. Ukuran keliling bumi;
4. Matematika untuk perhitungan gerak matahari dan hubungannya dengan kejadian malam dan siang;
5. Garis lintang dan bujur dan perhitungannya;
6. Matahari dan kedudukannya dalam tata surya;
7. Bulan dan gerakanya;
8. Gerhana matahari dan gerhana bulan;
9. Bintang dan galaksi;

10. Gerakan planet-planet pada orbitnya;
11. Astrologi.

Konsep Fajar dan Senja Menurut al-Biruni dalam Kitab Al-Qanun al-Mas'udi

Kajian ini mengambil kitab *Al-Qanun al-Mas'udi* karya al-Biruni pada *maqala* ke VIII bab XIII, halaman 948-950, yang berjudul *Waktu Terbit dan Terbenamnya Sinar Senja*. Bahan kajian adalah kitab terbitan Dairatul Maarif al-Osmania (Osmania Oriental Publications Bureau) Hyderabad-Dn, India, berbahasa Arab.

Kejadian fajar dan senja merupakan kejadian alam yang menarik bagi para ilmuwan tidak terkecuali al-Biruni. Beliau telah menjelaskan dalam kitabnya dengan sangat rinci mengenai hal tersebut, yaitu sebagai berikut:

Sinar Matahari dapat menembus seluruh ruang udara, yang terletak di ruang seputar bola bumi (atmosfer). Yang tidak dicapai (oleh sinar matahari) hanyalah ruang berbentuk kerucut bayangan yang terhampar ke belakang bumi, tetapi masih terletak di sekitar bumi. Cahaya matahari melintas menembus debu-debu yang terlepas dari bumi tetapi masih terletak di sekitar bumi (atmosfer). Debu ini akan terlihat jelas bila dilihat dari kegelapan.

Pada waktu matahari makin mendekati terbit di ufuk (dari bawah) dan kecondongan bayangan semakin dekat ke arah kita, maka makin dekat pula pancaran sinarnya yang mengelilingi bumi. Dan dengan bantuan debu-debu pada angin-angin bumi (atmosfer) yang terletak di dekat bayangan menjadi bercahaya dan semakin terang. Kita temukan warna debu-debu ini secara keseluruhan, dalam hal ini bagian bawah yang menghadap ke kitalah yang bersinar. Inilah yang disebut Fajar Pagi (al-Biruni, 1955: 948-949).

Al-Biruni menjelaskan proses terjadinya malam hari sesuai dengan fakta bahwa dikarenakan bumi berbentuk bulat menyerupai bola, maka sinar matahari hanya akan menyinari pada sebagian dari permukaan bumi, dan sebagian yang lain akan tertutupi oleh bayangan. Proses inilah yang menyebabkan terjadinya siang dan malam. Sementara dikarenakan bumi berbentuk seperti bola maka bayangan gelap yang terjadi akan berbentuk kerucut.

Yang lebih menarik dari konsep al-Biruni

adalah konsep proses terjadinya fajar, yaitu adanya sinar yang menerobos lapisan-lapisan debu yang terletak di sekitar bumi (atmosfer). Hal ini sesuai dengan pengetahuan astronomi modern yang menyatakan bahwa terjadinya sinar fajar dan senja adalah sinar matahari yang dihamburkan oleh partikel-partikel atmosfer (Djamaludin, 2010).

Sedangkan proses atau tahapan kejadian fajar dan senja ada tiga tahapan, yaitu sebagai berikut:

Tahap pertama, sinar fajar yang lemah, dengan bentuk berkas cahaya yang meruncing, memanjang, dan tegak. Ini disebut fajar pagi palsu (as-Subhu al-Kadzib), dan dijuluki ekor srigala (danab as-sirhan). Kemunculan fajar dalam tahap ini tidak membawa konsekuensi kewajiban apa-apa dari segi hukum (ibadah) dan kebiasaan umumnya.

Tahap kedua, fajar yang membentang (horisontal) di permukaan ufuk, melingkar dan mulai menerangi seakan separuh wilayah bumi menjadi terang. Keadaan ini mempengaruhi binatang (insting) dan manusia untuk mulai menyebar (beraktifitas) sesuai dengan kebiasaannya. Fajar inilah yang dikaitkan dengan persyaratan kewajiban agama (awal waktu salat subuh, awal waktu puasa).

Tahap ketiga, mulai datangnya terang dengan diiringi warna merah, yang mengikuti setelah dua tahap sebelumnya dan mendahului terbitnya Matahari, tahapan ini waktu yang masih tersisa untuk manusia melaksanakan kewajiban agama (waktu salat subuh).

Sedangkan senja sore merupakan kejadian yang serupa dengan fajar dikarenakan penyebabnya adalah sama. Senja sore terjadi atas tiga tahap seperti fajar dengan urutan kebalikannya. Tahap pertama diawali dengan langit senja yang menyala berwarna merah sesaat setelah Matahari terbenam, tahap kedua warna putih yang menyebar (horisontal) di ufuk sebelah Barat dan berangsur menghilang. Pada tahap ketiga terlihat kolom cahaya yang memanjang, semacam ekor serigala (al-Biruni: 949).

Sebagai seorang ilmuwan muslim, al-Biruni selalu mengkaitkan pengetahuan dan penelitiannya dengan ajaran agama. Pada keterangan di atas al-Biruni menyatakan bahwa fajar ada dua, yakni Fajar Kadzib dan Fajar Sidiq. Konsep tersebut sesuai dengan hadis Nabi Saw yang berbunyi:

"Fajar ada dua macam, pertama yang melarang makan, tetapi membolehkan salat, yaitu yang terbit melintang di ufuk. Lainnya, fajar yang melarang salat (subuh), tetapi membolehkan makan, yaitu fajar seperti ekor serigala" (HR. Hakim).

Penjelasan al-Biruni dalam *Al-Qanun al-Mas'udi* tersebut telah memberi gambaran bagaimana proses dan tahapan peristiwa fajar dan senja dengan sangat terinci. Al-Biruni juga menyampaikan mengenai fakta bahwa fajar dan senja sebenarnya merupakan kejadian yang telah menjadi perhatian bagi banyak kalangan masyarakat umum, beliau menulis:

Fenomena senja merupakan hal yang biasanya luput dari perhatian banyak orang, ini karena bersamaan waktunya dengan berakhirnya aktifitas pekerjaan keseharian sehingga orang (pada umumnya) disibukkan dengan berbagai hal (urusannya masing-masing). Sedangkan pada waktu subuh (fajar) pada umumnya orang melakukan persiapan untuk berangkat kerja dan oleh karenanya mereka pada saat itu menantikan terbitnya hari (pagi) untuk segera menghambur bekerja (al-Biruni: 949).

Bahkan dengan lebih detail al-Biruni sudah menyampaikan hasil pengamatannya kapan saat terjadinya fajar dan senja tersebut, berikut dapat kita perhatikan hal tersebut:

Berbeda dengan para pembuat hukum, mereka sengaja melakukan pengamatan waktu fajar dan senja untuk menentukan rumusan waktu (ibadah/salat). Bahwa sudut ketinggian matahari sebesar 18° dibawah ufuk maka itulah waktu munculnya fajar disebelah Timur dan waktu hilangnya senja di ufuk Barat. Ada sebagian pendapat lain menyatakan bahwa batasannya (fajar dan senja) adalah 17° (di bawah ufuk) (al-Biruni: 949).

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa menurut al-Biruni waktu fajar dan senja dapat diketahui dengan cara perhitungan (hisab) ketinggian matahari yaitu pada sudut ketinggian 18° di bawah ufuk. Sementara al-Biruni juga mengakui/menghargai pendapat hasil temuan ilmuwan lain yang menunjukkan bahwa saat fajar dimulai ketika ketinggian matahari -17° .

Konsep Fajar dan Senja dalam Bidang Astronomi

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa konsep fajar dan senja al-Biruni hampir sejalan dengan konsep fajar dalam terminologi astronomi modern. Lalu bagaimana konsep fajar dan senja al-Biruni kaitannya dengan pandangan ilmu astronomi mengenai hal yang sama, apakah ada kesesuaian atau tidak?

Ketika matahari terbenam di ufuk barat, permukaan bumi tidak langsung/tiba-tiba menjadi gelap. Inilah yang disebut kejadian senja (*evening twilight*), di mana proses ini juga terjadi ketika fajar dengan urutan proses kejadian sebaliknya. Sesaat setelah matahari terbenam, cahaya senja berwarna kuning kemerah-merahan yang lama-kelamaan menjadi merah kehitam-hitaman karena matahari semakin ke bawah, sehingga hamburan sinar matahari oleh debu atmosfer semakin berkurang, begitu seterusnya sehingga bumi menjadi gelap.

Ditinjau dari ilmu astronomi, maka menurut US Navy Observatory Washington D.C. (2006: 33) senja ini dapat dibedakan menjadi tiga macam, yaitu:

1. *Civil Twilight*: ketika posisi matahari berada 0° sampai -6° di bawah ufuk, benda-benda di tempat terbuka masih terlihat batas-batas bentuknya dan pada saat itu mulai terlihat sebagian bintang-bintang yang berwarna terang.
2. *Nautical Twilight*: matahari berada -6° sampai -12° di bawah ufuk benda-benda di tempat terbuka masih terlihat akan tetapi samar-samar bentuknya, pada saat inilah bintang-bintang yang berwarna terang sudah tampak semua.
3. *Astronomical Twilight*: ketika matahari berada pada posisi -12° sampai dengan -18° di bawah ufuk, permukaan bumi menjadi gelap, sehingga semua benda yang terletak di tempat terbuka menjadi tidak nampak sama sekali batas dan bentuknya. Pada saat ini semua bintang sudah tampak semua. Dan mulai saat inilah pada astronom biasa memulai kegiatan pengamatan benda-benda langit.

Kriteria dan besar sudut depresi pada saat fajar dan senja di atas sama pula yang digunakan oleh Almanak Nautica (Pardi, 1968: 18).

Peristiwa fajar dan senja ini bagi kaum muslim adalah suatu hal yang urgen, karena pengamatan fajar senja berguna untuk menentukan waktu akhir salat maghrib dan awal salat isya' serta awal waktu salat subuh. Penentuan waktu ketiga salat tersebut (maghrib, isya', dan subuh) sangat erat kaitannya pengamatan fenomena fajar dan senja.

Awal waktu salat maghrib dimulai ketika matahari terbenam sampai saat menghilangnya mega merah di ufuk barat, atau berakhir ketika masuk waktu salat isya'. Ini berkaitan dengan fenomena cahaya senja. Sementara waktu salat subuh dimulai ketika datangnya sinar fajar dan berakhir sesaat sebelum matahari terbit.

Pengamatan fajar dan senja untuk menetapkan waktu salat maghrib, isya', dan subuh dapat dilakukan lebih mudah jika dilakukan dari tempat atau lokasi yang minim polusi cahaya (jauh dari kota). Karena cahaya buatan manusia di perkotaan dapat memberikan efek penglihatan terhadap adanya fajar dan senja. Sebagaimana dinyatakan oleh al-Biruni bahwa fajar dan senja adalah hamburan sekelompok debu-debu yang berada dekat dengan bumi (atmosfer), dan hamburan debu-debu tersebut memberikan pengaruh terhadap hamburan cahaya matahari.

Pernyataan al-Biruni mengenai hamburan cahaya Matahari oleh debu-debu atmosfer sejalan dengan pengetahuan astronomi modern. Pernyataan mengenai *debu-debu yang dekat dengan bumi* mengindikasikan bahwa debu yang memantulkan cahaya senja adalah debu atmosfer, bukan debu luar angkasa antar planet atau sering disebut *cahaya zodiak*. Cahaya zodiak disebabkan oleh hamburan cahaya matahari oleh debu-debu antarplanet yang tersebar di bidang ekliptika yang tampak di langit melintasi rangkaian zodiak (rangkaiannya rasi bintang yang tampaknya dilalui matahari (Djamaluddin, 2010).

Konsep Fajar dan Senja al-Biruni dan Relevansinya terhadap Penetapan Waktu Salat Subuh

Dua fenomena harian sebagai implikasi gerak semu harian Matahari, yaitu fajar dan senja digunakan oleh kaum muslim sebagai penanda waktu salat Maghrib, Isya', dan Subuh. Para fuqaha telah memberikan batasan waktu waktu salat yang satu dengan yang lain dengan berdasarkan al Qur'an dan Hadis.

Al-Qur'an surat An-Nisa ayat 103, menjelaskan tentang salat sebagai berikut:

إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا

Artinya: "Sesungguhnya salat itu adalah fardhu yang ditentukan waktunya atas orang-orang yang beriman" (QS. An-Nisa : 103).

Dan batasan waktu salat maghrib, isya', subuh adalah sesuai dengan hadis Nabi Saw yang berbunyi:

وَأَنَّ أَوَّلَ وَقْتِ الْمَغْرِبِ حِينَ تَغْرُبُ الشَّمْسُ وَإِنَّ آخِرَ وَقْتِهَا حِينَ يَغِيبُ الْأَفُقُ، وَإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ الْعِشَاءِ الْآخِرَةِ حِينَ يَغِيبُ الْأَفُقُ وَإِنَّ آخِرَ وَقْتِهَا حِينَ يَنْتَصِبُ اللَّيْلُ، وَإِنَّ أَوَّلَ وَقْتِ الْفَجْرِ حِينَ يَطْلُعُ الْفَجْرُ وَإِنَّ آخِرَ وَقْتِهَا حِينَ تَطْلُعُ الشَّمْسُ

Artinya: Awal waktu salat maghrib adalah ketika matahari tenggelam dan akhir waktunya ketika tenggelam ufuk. Awal waktu salat isya' adalah saat ufuk tenggelam dan akhir waktunya adalah pertengahan malam. Awal waktu salat fajar adalah ketika terbit fajar dan akhir waktunya saat matahari terbit (HR. Muslim).

Berdasarkan hadis tersebut jelas bahwa waktu salat maghrib yakni ketika matahari tenggelam dan akhir waktunya ketika tenggelamnya ufuk. Waktu salat isya' saat ufuk tenggelam dan akhir waktu salat isya' adalah waktu pertengahan malam yang disusul waktu salat subuh saat terbit fajar. Konsep fajar dan senja kaitannya dengan penetapan waktu salat maghrib, isya', dan subuh di dalam hadis Nabi Saw ini, sejalan dengan apa yang dikemukakan oleh al-Biruni ketika menyatakan bahwa awal fajar (*morning twilight*) dan akhir senja (*evening twilight*) digunakan sebagai penanda waktu salat adalah ketika sudut matahari pada ketinggian -18° .

Berbeda dengan para pembuat hukum, mereka sengaja melakukan pengamatan waktu fajar dan senja untuk menentukan rumusan waktu (ibadah/salat). Bahwa sudut ketinggian matahari sebesar 18° dibawah ufuk maka itulah waktu munculnya fajar disebelah timur dan waktu hilangnya senja di ufuk barat. (al-Biruni: 949)

Konsep al-Biruni tersebut sampai saat ini masih tetap relevan digunakan untuk kepentingan ilmu pengetahuan, dan menjadi pedoman untuk penentuan awal waktu subuh dan isya' oleh

beberapa organisasi di beberapa negara dengan menggunakan sudut depresi 18°, meski diakui adanya temuan sudut yang berbeda menurut ilmuwan yang lain.

Sampai saat ini sudut ketinggian matahari yang digunakan sebagai patokan waktu salat subuh belum ada keseragaman. Untuk mengetahui berapa sudut subuh yang diberlakukan di beberapa negara, yaitu seperti tertera pada tabel di bawah ini.

Tabel 1: Sudut ketinggian matahari pada waktu salat subuh dan isya' menurut beberapa organisasi

No	Organisasi	Negara yang menggunakan	Sudut Depresi Matahari	
			Subuh	Isya'
1	Egyption General Authority of Survey (Mesir)	Afrika, Syria, Irak, Lebanon, Malaysia	-19,5°	-17,5°
2	Islamic Society of North America (ISNA)	Canada, sebagian Amerika	-15°	-15°
3	Muslim World League	Eropa, Timur Jauh, sebagian Amerika Serikat	-18°	-17°
4	Universitas Islam Karachi	Pakistan, Bangladesh, India, Afganistan, dan sebagian Eropa	-18°	-18°
5	Taqwim Um' mul Quro (Saudi Arabia)	Semenanjung Arabia	-19°	90 menit setelah maghrib
6	Badan Hisab dan Rukyat Departemen Agama	Indonesia	-20°	-18°

Sumber: Azhari 2007, 68

Hasil perhitungan menunjukkan bahwa setiap selisih 1° ketinggian matahari yang dijadikan acuan penentuan waktu salat (subuh), akan ekivalen dengan selisih 4 menit awal waktu salatnya (subuh). Sebagai ilustrasi, perhitungan awal waktu subuh pada tanggal 19 Februari 2012 untuk Kota Semarang (koordinat 6°59' LS dan 110°24' BT) dengan sudut -15°, -18°, -19°, -19,5°, -20° adalah berturut turut waktu subuhnya jam 4.46; 4.33; 4.29; 4.27; 4.25.

Bervariasinya penggunaan sudut ketinggian matahari untuk waktu subuh ini tentu menjadi perhatian para ilmuwan. Bahkan untuk membuat suatu rumusan sudut ketinggian matahari pada saat subuh/fajar, pada saat ini *Islamic Crescent Onservation Project (ICOP)*, sebuah situs interaktif Proyek Observasi Bulan Sabit yang berdiri tahun 1998 di Yordania, sedang mengampanyekan dan mengajak pengamatan fajar dan senja, dengan tujuan untuk memverifikasi sudut depresi matahari yang banyak digunakan oleh organisasi-organisasi Islam dalam menentukan waktu subuh dan isya' (ICOP 2010).

Bagaimana pula dengan perhitungan waktu salat subuh di Indonesia? Dalam hal ini jadwal waktu salat yang diterbitkan oleh Departemen Agama menggunakan sudut ketinggian matahari -18° untuk salat isya' dan -20° untuk salat subuh. Penggunaan angka ini adalah menurut Departemen Agama RI (1994) adalah mendasarkan dari pendapat H. Saadoeddin Djambek (1974) dalam bukunya *Salat dan Puasa di Daerah Kutub*, dan Abd. Rachim (1983) dalam bukunya *Ilmu Falak*.

Sedangkan angka 20° ini sebenarnya adalah angka yang diberikan oleh Ibnu Yunus, seorang ilmuwan yang hidup semasa dengan al-Biruni. Angka ini merupakan modifikasi dari hasil penemuan al-Biruni dengan penyesuaian terhadap kepekaan mata dalam mengamati awal fajar dan akhir senja. Hal ini dilandasai adanya pemikiran bahwa respon mata lebih peka untuk mengamati proses perubahan gradual dari gelap ke terang daripada terang ke gelap. Sehingga diambil angka koreksi 2° ini, meskipun pada dua kejadian tersebut sama-sama terjadi *twilight*.

Di Indonesia sendiri sebenarnya angka depresi matahari saat subuh yang ditemukan oleh beberapa ahli Falak juga bervariasi. Untuk mengetahuinya dapat dilihat pada tabel berikut.

Tabel 2: Posisi matahari awal waktu subuh menurut ahli falak Indonesia

No	Ahli Falak	Sudut Subuh
1	Saadoe'ddin Djambek (1974)	-20
2	KH Zubair Umar Jailani (t.t)	-18

3	Muhammad Ma'shum bin Ali (t.t)	-19
4	Abdur Rochim (1983)	-20
5	Noor Ahmad SS (t.t)	-20
6	KH Slamet Hambali (2006)	-19
7	T Djamaludin (2005)	-18
8	Muhyidin Khazin (2008)	-20

Sumber: Rahmah 2011

Dengan melihat dan membandingkan waktu subuh di Indonesia dengan waktu subuh di negara-negara lain, maka pada saat ini mulai ada yang mempertanyakan mengenai awal waktu subuh di Indonesia yang menggunakan sudut matahari -200 sehingga menyebabkan waktu salat subuh (dinilai) terlalu awal (sekitar 8 – 11 menit dibanding yang menggunakan sudut -180). Polemik muncul ketika majalah *Qiblati* pada bulan Agustus 2009 menyampaikan opini bahwa waktu salat subuh yang digunakan di Indonesia terlalu awal (Cyber Sabili, 18 November 2009).

Dukungan untuk revisi penentuan ulang jadwal salat dengan terlebih dahulu melalui kajian ulang permasalahan ini datang dari tokoh-tokoh ilmu falak, diantaranya Prof. Dr. Susiknan Azhari (Wakil Majelis Tarjih PP Muhammadiyah) yang menyatakan: "...karenanya sudah saatnya kajian awal waktu salat didialogkan dengan hasil-hasil riset kontemporer agar sesuai tuntunan syar'i dan sains modern sehingga hasil yang diperoleh lebih valid dan mendekati kebenaran" (Azhari, 2007: 70). AR Sugeng Riyadi (pakar Fisika) melalui hasil pengamatannya di Surakarta bahwa *fajar shadiq* baru mulai terlihat setelah sudut di atas -17° (Riyadi, 2010). Hasil penelitian Rahmah (2011) yang dilakukan di Malang dengan pengukuran kuat intensitas cahaya ufuk menyimpulkan bahwa sudut ketinggian matahari untuk awal waktu subuh adalah -180 , sehingga menyarankan untuk diadakan penelitian lebih lanjut dengan observasi dalam jangka waktu lama untuk dapat menyimpulkan pedoman waktu subuh yang da-

pat diberlakukan di Indonesia.

Tanggapan persoalan ini muncul dari beberapa tokoh, mulai dari pernyataan Wakil Sekretaris Majelis Tarjih Muhammadiyah Fatah Wibisono bahwa menurut Muhammadiyah waktu salat subuh di Indonesia sudah tepat. Sedangkan menurut Direktur Urusan Agama Islam dan Pembinaan Syariah Kementerian Agama Rohadi Abdul Fatah mengatakan, waktu salat subuh yang ditentukan pemerintah sudah benar sehingga masyarakat tidak perlu merasa resah (*Republika.co.id.*, 25 Maret 2010, Muhammadiyah: Waktu Subuh Sudah Benar). Pernyataan senada disampaikan oleh Djamaludin (2010) Peneliti Utama bidang Matahari dan Kedirgantaraan Lembaga Penerbangan dan Antariksa Nasional, yang menyatakan bahwa waktu subuh ditinjau dari astronomi adalah sudah benar. Menurut Djamaludin yang juga anggota Badan Hisab dan Rukyat Pusat, dimungkinkan untuk daerah ekuator (termasuk Indonesia) fajar dapat terlihat pada posisi kurang dari -180 dikarenakan kandungan atmosfer yang lebih tebal memungkinkan hamburan cahaya terjadi pada atmosfer yang lebih tinggi daripada di daerah lintang lainnya.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa angka-angka ketinggian matahari sebagai penanda waktu subuh yang saat ini masih bervariasi dan belum ada kesepakatan, sejak mulai dari ilmuwan klasik al-Biruni sampai ahli Falak sekarang ini, perlu untuk mendapat perhatian. Dibutuhkan suatu upaya serius pengkajian kembali dengan riset mutakhir² yang dilakukan di beberapa tempat di Indonesia untuk dapat digunakan kesimpulannya sebagai rumusan patokan penentuan waktu subuh. Sementara belum ada kepastian hasil penelitian yang dapat dianggap representatif yang dapat digunakan sebagai acuan di Indonesia maka teori yang sudah ada masih tetap relevan digunakan, baik konsep al-Biruni (-18°)

² Riset dan kajian ulang hendaknya dilakukan oleh lembaga yang berwenang dalam masalah keagamaan (Kementerian Agama) dengan kerjasama dengan lembaga lain bila diperlukan serta melibatkan organisasi-organisasi keagamaan. Penelitian dilakukan di beberapa wilayah di Indonesia dalam jangka waktu panjang sehingga dapat diperoleh kesimpulan yang representatif.

maupun konsep Departemen Agama (-20°) maupun konsep yang ditawarkan oleh ilmuwan lain³. Perbedaan angka tersebut merupakan suatu hal yang ijthadiyah yang harus dihormati.

Sebagai akhir dari kajian ini, maka untuk menjaga kehati-hatian⁴ maka penulis berpendapat bahwa pendapat al-Biruni mengenai sudut depresi matahari untuk salat subuh sebesar -18° relevan untuk digunakan saat ini⁵. Beberapa hasil penelitian yang sudah disebutkan di atas dan pendapat beberapa ilmuwan serta sudut yang digunakan oleh lembaga terpercaya (semisal US Navy, Almanak Nautika), lebih mengarah kepada angka -18° sebagai patokan waktu terbitnya fajar maupun berakhirnya senja.

PENUTUP

Simpulan

Dari kajian tersebut di atas dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Konsep fajar dan senja yang ada dalam kitab *Al-Qanun al-Mas'udi* sangat menarik karena tidak hanya sekedar mendeskripsikan proses kejadian fajar dan senja, tetapi dia juga menyampaikan teori mengenai proses terjadinya cahaya fajar dan senja, yaitu hamburan sinar matahari oleh debu-debu atmosfer (... *horison menjadi berwarna merah disebabkan oleh terbitnya matahari, yang memancarkan sinarnya menerobos lapisan-lapisan debu, yang terdapat di udara di atas bumi*). Dengan demikian al-Biruni telah membahas dan membedakan antara debu atmosfer yang menjadi penyebab *fajar shidiq* dan debu antarplanet yang menyebabkan cahaya zodiak, *fajar kadzib*.
2. Al-Biruni menyampaikan penemuannya dalam kitab ini (*Al-Qanun al-Mas'udi*) bahwa ke-

tinggian matahari pada saat fajar dan senja adalah pada sudut 18° di bawah ufuk. Penemuan ini telah diakui dan sejalan dengan penelitian astronomi modern yang menyatakan bahwa fajar dan senja astronomi berada 18 derajat di bawah ufuk. Penemuan ini hingga saat ini banyak dipakai oleh beberapa organisasi keagamaan di beberapa negara sebagai patokan awal salat isya' dan awal salat subuh.

3. Khusus untuk penentuan waktu Subuh di Indonesia, maka konsep al-Biruni dengan sudut ketinggian matahari 18° di bawah ufuk tetap relevan untuk digunakan saat ini sementara belum ada hasil penelitian yang representatif yang dapat digunakan sebagai acuan, di samping memang beberapa penelitian astronomi mengenai munculnya fajar adalah memang pada ketinggian matahari 18° di bawah ufuk.

Saran

Kementerian Agama sebagai lembaga yang berkompeten dalam membina permasalahan keagamaan di Indonesia perlu melakukan kajian ulang mengenai waktu salat isya' dan subuh melalui riset kontemporer sesuai dengan sains modern agar diperoleh hasil yang representatif yang bisa diberlakukan khususnya di wilayah Indonesia.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Kh. Jamil. 1984. *Seratus Muslim Terkemuka*. Diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Arsyad, M. Natsir. 1990. *Ilmuwan Muslim Sepanjang Sejarah*
- Azhari, Susiknan. 2008. *Ensiklopedi Hisab Rukyat*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

³ Sesuai kaidah bahwa sebelum ada teori baru yang bisa menggagalkan teori lama, maka teori yang sudah ada tetap dianggap benar.

⁴ Untuk berhati-hati agar salat subuh sudah masuk waktu.

⁵ Ada selisih waktu sekitar 8 menit lebih lambat (mundur) bila dibanding jadwal sesuai kriteria Kementerian Agama.

- Azhari, Susiknan. 2007. *Ilmu Falak Perjumpaan Khasanah Islam dan Sains Modern*. Yogyakarta: Penerbit Suara Muhammadiyah.
- Barani, Syed hasan. 1956. *Al-Biruni and The Magnum Opus al Qanunu'l Mas'udi (an Introductory Discourse on The Arabic Text)*. Hyderabad-Deccon, India: The Dairatul Ma'arif il-Osmania (Osmania Oriental Publications Bureau), Hyderabad-Deccon, India.
- Behrens, Gerhard. 2011. *An Ottoman Calendar (Takvim) for an Astronomical Historical and Interreligious Database*. Middle East Studies Online Journal, Volume 2.
- Biruni. 1954. *Al Qanunu'l Mas'udi (Canon Masudicus): an Encyclopaedia of Astronomical Sciences*. vol 1. Hyderabad-Deccon, India: The Dairatul Ma'arif il-Osmania (Osmania Oriental Publications Bureau).
- Biruni. 1955. *Al-Qanun al-Mas'udi (Canon Masudicus): an Encyclopaedia of Astronomical Sciences*. vol 2. Hyderabad-Deccon, India: The Dairatul Ma'arif il-Osmania (Osmania Oriental Publications Bureau).
- Departemen Agama RI. 1994. *Pedoman Penentuan Jadwal Waktu Salat Sepanjang Masa*. Jakarta: Direktorat Jenderal Pembinaan Kelembagaan Agama Islam, Direktorat Pembinaan Badan Peradilan Agama Islam.
- Djambek, Sa'adoeddin. 1974. *Pedoman Waktu Salat Sepanjang Masa*, Jakarta: Bulan Bintang.
- Endraswara, Suwardi. 2007. *Metodologi Penelitian Sastra, Model, Teori, dan Aplikasi*, Yogyakarta: Med Press.
- Khazin, Muhyidin. 2008. *Ilmu Falak dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Buana Pustaka.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1993. *An Intoduction on Islamic Cosmological Doctrines*. Albany: State University of New York Press.
- Pardi. 1968. *Almanak Nautika*, Jakarta: Gunung Agung.
- Rahmah, Nihayatur. 2011. *Penentuan Waktu Salat Isya' dan Subuh dengan Aplikasi Fotometri*. Tesis tidak diterbitkan untuk Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang.
- Said, Hakim. 1981. *Al-Biruni, His Time, Life, and Works*. Pakistan: Hamdard Academy.
- Sadykov, Kh.U. 2007. *Abu Raihan al-Biruni dan Karyanya dalam Astronomi dan Geografi Matematika*. Jakarta: Suara Bebas.
- U.S. Naval Observatory Washington D.C. 2006. *Explanatory Supplement to the Astronomical Almanac*, University Science Book.
- Internet:**
- ICOP, 2010, Isha and Fajr Observation Project [diunduh 16 Februari 2012]. Dari <http://www.icoproject.org/ifoc.html>.
- Cyber Sabili, 18 November 2009, *Waktu Subuh yang Bikin Ricuh*, [diunduh pada tanggal 16 Februari 2012]. Dari <http://sabili.co.id/indonesia-kita/waktu-subuh-yang-bikin-ricuh>.
- Djamaludin, Thomas, 2010, *Waktu Subuh Ditinjau dari Dalil Syar'i dan Astronomi*, [diunduh pada tanggal 16 Februari 2012]. Dari <http://tdjamaludin.wordpress.com/2010/04/15/waktu-shubuh-ditinjau-secara-astronomi-dan-syari/>
- Republika.co.id, 25 Maret 2010, *Muhammadiyah: Waktu Subuh Sudah Bena*, [diunduh tanggal 21 November 2012]. Dari <http://www.republika.co.id/berita/dunia-islam/islam-nusantara/10/03/25/108000-muhammadiyah-waktu-subuh-sudah-benar>
- Riyadi, Sugeng, 2010, *Waktu Subuh Terlalu Pagi?* [diunduh pada tanggal 16 Februari 2012], dari <http://pakarfisika.wordpress.com/2009/08/23/waktu-shubuh-terlalu-cepatkah/>

STANDARDISASI PENGUASAAN KITAB KUNING DI PONDOK PESANTREN NURUL HAKIM NUSA TENGGARA BARAT

Standardization of Mastery Kitab Kuning in Nurul Hakim Islamic Boarding School West Nusa Tenggara

MULYANI MUDIS TARUNA

MULYANI MUDIS TARUNA

Balai Penelitian dan Pengembangan
Agama Semarang
Jl. Untungsurapati Kav. 70
Bambangkerop, Ngaliyan, Semarang
Telp. 024-7601327 Fax. 024-
7611386
e-mail: mudis_taruna@yahoo.com
Naskah diterima: 21 Februari 2012
Naskah direvisi: 30 April-8 Mei 2012
Naskah disetujui: 11 Mei 2012

ABSTRAK

Fokus penelitian ini adalah Standardisasi Penguasaan Kitab Kuning pada Pondok Pesantren Salaf Nurul Hakim Nusa Tenggara Barat. Adapun kajian secara spesifik dilakukan pada Ma'had Aly Darul Hikmah Li Al Fiqh wa Al Da'wah. Hasil penelitian menunjukkan bahwa jargon "al-mukhafadlat 'ala al-qadim ash-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah" atau tetap bertahan pada tradisi lama dan membuka peluang terhadap fenomena-fenomena kekinian menjadi inspirasi pondok pesantren mengikuti perkembangan zaman yang semakin kompleks dan memiliki tantangan global. Ma'had 'Aly Darul Hikmah Li Al Fiqh wa Al Da'wah tetap merujuk pada kitab kuning sebagai standar penguasaan oleh mahasantri. Penetapan Standar didasarkan pada hasil evaluasi yang dilaksanakan setiap tahun melalui MPK-OS (Majlis Pembina Kajian kitab –Organisasi Santri) dan ditetapkan oleh Majelis Kiai. Orientasi penetapan kitab kuning sesuai dengan kitab yang diajarkan dan jenis atau program pengajian. Model Evaluasi yang dikembangkan pada Ma'had 'Aly tidak berbeda dengan model evaluasi yang dikembangkan pada perguruan tinggi umum, yaitu evaluasi mid semester dan semesteran. Evaluasi lain adalah evaluasi setiap bab dalam setiap kajian pada kitab kuning dengan model sorogan sebagaimana yang dilaksanakan pada santri pondok pesantren salaf. Meskipun demikian, standardisasi penguasaan kitab kuning merupakan otoritas pondok pesantren sebagai bagian dari program pendidikan formal yang dikembangkan.

Kata kunci: Standardisasi, Pondok Pesantren, Kitab Kuning.

ABSTRACT

The focus of this research is the standardization of mastery "kitab kuning" in the Salaf Boarding School "Nurul Hakim" West Nusa Tenggara. The specific study was conducted at Darul Hikmah Li Ma'had Aly Al Fiqh wa Al-Da'wah. The findings of the research showed that the jargon "al-mukhafadlat 'ala al-qadim ash-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah" or sticking to the old traditions and opening it up to contemporary phenomena inspired boarding school to follow the development of increasingly complex and global challenges. Ma'had 'Aly Darul Hikmah Li Al Fiqh wa Al-Da'wah still refers to "kitab kuning" as the standard control by mahasantri. Benchmarking was based on the evaluation conducted each year by MPK-OS and set by the Majelis Kiai. Orientation for the determination was in accordance with the "kitab kuning" or study program taught in the Ma'had. The evaluation model which was developed in Ma'had 'Aly was not different from the evaluation model which was developed at public universities, namely the evaluation of mid-semester and final semester. Another evaluation was an evaluation of each chapter in each study on the "Kitab Kuning" with sorogan model it was implemented in salaf pesantren students. Nevertheless, the standardization of control of the "Kitab Kuning" was in the hand of boarding school authorities as a part of developed formal education program.

Keywords: Standardization, Boarding School, the Kitab Kuning.

PENDAHULUAN

Secara sederhana, pesantren salaf merupakan pesantren yang hanya mengembangkan khusus pada kajian kitab kuning (salafiyah). Hal ini berbeda dengan pondok pesantren *kholaf* atau pondok modern yang hanya mengadopsi istilah pondok pesantren sedangkan di dalamnya lebih memfokuskan pada sekolah formal, dan pesantren madrasa yang mengembangkan sekolah formal ala pemerintah akan tetapi tetap mempertahankan kitab kuning. Namun demikian, apapun istilah model pembelajaran yang dikembangkan dalam dunia pondok pesantren tetap memberikan kontribusi positif bagi perkembangan dunia pendidikan secara umum.

Meskipun pondok pesantren (salafiyah) lebih menekankan pada pembelajaran kitab kuning, akan tetapi dalam perkembangannya membuka sekolah formal model pemerintah (MI, MTs, MA). Bahkan pesantren berusaha mengadakan terobosan agar alumninya dapat diakui sebagai lulusan yang tidak berbeda dengan sekolah formal atau paling tidak disetarakan, hal ini dikarenakan pesantren telah membuka model sekolah formal dengan tingkatan kelas dan tingkatan sekolah, yaitu Madrasah Diniyah Ula setingkat dengan MI/SD, Wustho setingkat dengan MTs/SMP, 'Ulya setingkat dengan MA/SMA, dan Ma'had 'Aly setingkat dengan Perguruan Tinggi.

Terobosan pondok pesantren salaf membuka sekolah formal ala pemerintah tidak mengubah struktur kurikulum yang dikembangkan, yaitu tetap pada kajian kitab kuning dan secara profesional diajarkan oleh kiai/ustad yang menguasai kitab yang diajarkan atau sesuai dengan kompetensinya. Perubahan yang terjadi adalah sistem klasikal yang digunakan, metode pembelajaran tidak hanya *sorogan* dan *bandongan*, dan interaksi yang terjadi lebih familiar, akomodatif dan lebih egaliter. Pada sisi yang lain adanya standar kitab yang dijadikan acuan dalam pembelajaran secara terstruktur, yaitu dari kajian kitab kelas awal sampai pada kelas akhir dan menggunakan literatur kitab maupun buku-buku di luar kitab kuning untuk dijadikan acuan dalam penyelesaian

an tugas akhir pada tingkat Ma'had 'Aly.

Selain standardisasi kajian kitab kuning yang menjadi ciri khas pondok pesantren juga penguasaan kitab kuning sebagai kajian yang khas memunculkan standardisasi bagi tingkat/level dalam proses pembelajaran pada pondok pesantren itu sendiri, seperti tingkatan *ula*, *wustho*, maupun *'ulya* atau bahkan pada tingkatan *Ma'had 'Aly*. Tingkatan kitab kuning yang dipelajari adalah untuk menentukan tingkatan kelas atau tingkatan madrasah tersebut. Meskipun demikian, tetap saja bahwa penampilan kitab kuning banyak tergantung kepada kiai dan guru yang mengajarkannya (Masyhuri, 1989), sehingga penentuan standar pada aspek kajian kitab kuning yang diajarkan masih tetap berada pada lingkup pondok pesantren itu sendiri yang memiliki perbedaan antara satu pondok pesantren dengan pondok pesantren yang lainnya, terutama pada tingkatan Ma'had 'Aly yang masih sangat sedikit dimiliki oleh pondok pesantren salaf.

Dalam Bab II tentang Statuta pada Ketentuan Umum poin 1 dijelaskan bahwa Ma'had 'Aly adalah lembaga pendidikan ulama tingkat tinggi sebagai lanjutan dari pendidikan dan pengajaran diniyah tingkat aliyah atau yang sederajat. Dan pada Sub E tentang Kurikulum dijelaskan bahwa 1) pendidikan dan pengajaran Ma'had 'Aly dilaksanakan atas dasar kurikulum yang disusun oleh masing-masing penyelenggara Ma'had 'Aly, 2) Kurikulum pada satu Ma'had 'Aly mencerminkan program akademik dan program profesional untuk mencapai standar kompetensi yang harus dimiliki oleh lulusan Ma'had 'Aly, dan 3) Kurikulum dan silabi disusun dan ditetapkan oleh Ma'had 'Aly (Amin, 2004).

Standar yang diberikan oleh pondok pesantren salafiyah, baik terhadap kitab kuning yang dijadikan kurikulum maupun terhadap penguasaan kitab kuning itu sendiri dapat dijadikan acuan untuk mengetahui tingkat/level pembelajaran apabila dikaitkan dengan model pembelajaran pada tingkat madrasah formal maupun tingkat perguruan tinggi keagamaan. Lebih jauh, penetapan standar kitab kuning dan penguasaan

kitab kuning dapat dijadikan standar bagi pemerintah sie. Kementerian Agama agar sistem yang telah berjalan selama ini dapat diakui sebagai lembaga pendidikan yang setara dengan lembaga pendidikan yang dikembangkan secara formal (*mu'addalah*).

Rumusan Masalah

Dari latar belakang tersebut perlu ada kajian yang mendalam terhadap pondok pesantren yang masih mengembangkan tradisi salafnya dengan fokus permasalahan substansial yaitu:

1. Kitab kuning apakah yang menjadi rujukan/kajian yang dipelajari oleh pondok pesantren dalam mengembangkan Ma'had 'Aly?
2. Adakah standar yang ditetapkan oleh pondok pesantren dalam menentukan kitab kuning yang dipelajari pada Ma'had 'Aly?
3. Bagaimana pondok pesantren menentukan standar kitab kuning yang ditetapkan untuk setiap jenjang tingkat pada Ma'had 'Aly?
4. Apakah orientasi yang ditentukan oleh pondok pesantren berkaitan dengan penetapan kitab kuning yang dijadikan buku pegangan mahasantri pada Ma'had 'Aly?
5. Bagaimana standar penguasaan kitab kuning pada Ma'had 'Aly di Pondok Pesantren Nurul Hakim?

Tujuan dan Kegunaan

Adapun tujuan penelitian ini adalah *pertama*, untuk mengetahui kitab kuning yang menjadi rujukan/kajian di pondok pesantren Nurul Hakim dalam mengembangkan Ma'had 'Aly; *kedua*, untuk mengetahui standar yang ditetapkan oleh pondok pesantren dalam menentukan kitab kuning yang dipelajari pada Ma'had 'Aly; *ketiga* untuk mengetahui teknik pondok pesantren dalam menentukan standar kitab kuning yang ditetapkan untuk setiap jenjang tingkat pada Ma'had 'Aly; *keempat* adalah untuk mengetahui orientasi yang ditentukan oleh pondok pesantren berkaitan dengan penetapan kitab kuning yang dijadikan buku pegangan mahasantri pada Ma'had

'Aly; dan *kelima* untuk mengetahui bagaimana standar penguasaan kitab kuning pada Ma'had 'Aly di Pondok Pesantren Nurul Hakim.

Signifikansi atau kegunaan dari hasil penelitian ini adalah dapat dijadikan rujukan bagi Kementerian Agama dalam menetapkan standar kitab kuning pada pondok pesantren untuk tingkatan Ma'had 'Aly beserta sistem evaluasi yang dikembangkan. Di samping itu hasil penelitian ini dapat dijadikan rujukan bagi pondok pesantren salaf yang akan mengembangkan Ma'had 'Aly.

Kerangka Teori

Pondok pesantren yang dikembangkan selama ini memiliki dua potensi besar, yaitu sebagai lembaga pendidikan dan sebagai lembaga sosial keagamaan. Sebagai lembaga pendidikan, pesantren lahir karena respon masyarakat terhadap runtuhnya sendi-sendi moral di tengah-tengah masyarakat. Sebagai lembaga sosial keagamaan, pondok pesantren merupakan lembaga pengembangan masyarakat. Lembaga ini menurut Sahal Mahfudz (1988) adalah sesuatu yang baru untuk peningkatan taraf hidup dan kesejahteraan masyarakat. Melalui fungsi pondok pesantren sebagai lembaga pendidikan dan lembaga pengembangan masyarakat, maka pondok pesantren menawarkan transformasi nilai-nilai melalui misi global dengan pendekatan *amar ma'ruf nahi munkar* melalui kaderisasi ulama dan pesantren dijadikan sebagai agen pengubah terhadap kondisi sosial masyarakat untuk lebih baik (*agent of social change*) dari sebelumnya.

Secara umum, pondok pesantren dikenal sebagai lembaga pendidikan yang lebih menekankan kajiannya pada aspek pengetahuan keislaman yang bersumber pada kitab kuning atau kitab-kitab klasik karya ulama salaf. Awal kajian dari kitab kuning ini difokuskan pada aspek ibadah untuk menanamkan iman, tabligh untuk menyebarkan ilmu dan amal untuk mewujudkan kegiatan kemasyarakatan dalam kehidupan sehari-hari (Wahjoetomo, 1997).

Prioritas pondok pesantren sebagai lembaga pengembangan ilmu-ilmu keagamaan adalah

pada pengkajian kitab kuning. Oleh karena itu, model atau metode yang disampaikan dalam proses pengajaran dari awal berdirinya sampai sekarang tidak banyak mengalami perubahan, seperti metode penyampaian dengan sorogan dan bandongan, santri yang mengikuti harus memahami ilmu nahwu dan sharaf karena tulisan tidak berharokat (*syakl*), dan disampaikan tanpa ada dialog antara kiai dan santri.

Menurut Nurcholis Madjid (1997), bahwa tujuan pesantren sebagai lembaga pendidikan Islam tradisional memiliki nilai historis bagi perkembangan pendidikan (Islam) di Indonesia serta mengandung makna keaslian (*indigenous*) Indonesia. Pada pesantren salaf yang bersifat tradisional lebih mementingkan pengajian kitab-kitab kuning untuk mempertahankan identitas kulturalnya sebagai tempat *tafaqquh fi ad-diin*¹ sehingga apabila menghilangkan tradisi kitab kuning, maka ia telah kehilangan jati diri pesantren (Syafi'i, 1987). Begitu juga pesantren *khalafi* yang tetap mempertahankan identitas kultural dengan mempertahankan kitab kuning sebagai kajian utama meskipun dengan membuka kajian-kajian atau lembaga-lembaga pendidikan umum.

Sementara itu, Dawam Rahardjo dalam buku *Pergulatan Dunia Pondok Pesantren; Membangun dari Bawah* (1985), paling tidak ada 3 hal yang ingin dicapai setelah santri keluar dari pondok pesantren, yaitu: *pertama, Religious Skill-full People* di mana santri diupayakan menjadi tenaga terampil sekaligus mempunyai iman yang kuat, teguh, dan utuh sehingga religius dalam sikap dan perilaku yang akan mengisi kebutuhan tenaga di dalam berbagai sektor pembangunan. *Kedua, Religious Community Leader* di mana yang akan menjadi kader penggerak yang dinamis di dalam proses transformasi sosial kultural sekaligus menjadi "penjaga gawang" terhadap

ekses pembangunan dan mampu membawakan aspirasi masyarakat serta melakukan pengendalian sosial (*social control*). *Ketiga, Religious Intellectual* di mana santri mempunyai integritas yang kokoh serta cakap melakukan analisa ilmiah dan *concern* terhadap masalah sosial.

Dari ketiga hal yang ingin dicapai oleh pondok pesantren di atas, kitab kuning menjadi sesuatu yang substansial sebagai rujukan. Oleh karena itu, dalam perkembangan pondok pesantren yang semakin dinamis dan mengikuti perkembangan pendidikan secara nasional, pondok pesantren tetap mempertahankan kitab kuning sebagai bahan pengajaran meskipun secara nasional belum ada standar kitab kuning seperti apa yang dijadikan rujukan secara nasional. Kitab kuning adalah kitab yang menjadi *balagh* (kitab pedoman) di pondok pesantren dengan kajian ilmu-ilmu keIslaman. Menurut Zuhri (1987) kitab kuning lebih dikenal dengan "kitab kurosan" dengan halaman berupa lembaran terurai tidak terjilid. Istilah kitab kuning adalah merujuk pada jenis kertas koran berwarna kuning meskipun banyak juga yang berwarna putih. Kitab kuning juga dikenal dengan istilah "*kitab gundul*" karena tulisan di dalamnya tidak diberi tanda baca dan hanya orang-orang yang telah belajar Nahwu dan sorof yang bisa membacanya.

Dilihat dari aspek sejarah, pesantren memiliki sejarah mempertahankan tradisi pendidikan yang khas dan memiliki kemampuan untuk "tampil" menghadapi tantangan zaman, sehingga pesantren selalu membuka diri terhadap transformasi sosial, budaya dan perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi. Menurut Nurcholis Madjid, bahwa pesantren memiliki nilai historis bagi perkembangan pendidikan (Islam) di Indonesia serta mengandung makna keaslian (*indigenous*) Indonesia. Sistem pendidikan yang dikembangkan

¹ *Tafaqquh fi ad-Diin* dalam bahasa yang disampaikan oleh Prof. Dr. Suparman Syukur pada saat menyampaikan ceramahnya di Pondok Modern Gontor tidak lepas dari tujuan utama menuntut ilmu (ngaji), mempersiapkan hidup, tidak harus menjadi kiai dan tidak pula bertujuan utama menjadi PNS tapi semua alumni harus menjadi mu'allim, tetap sebagai pusat pendalaman ilmu dan pengembangannya, pusat dan sumber ilmu pengetahuan, dan tempat mengikat tali persaudaraan.

oleh pesantren adalah dari persoalan yang mendasar (kajian kitab kuning) sampai kepada pola pembinaan, bimbingan dan pengembangan untuk mencetak santri-santri yang dapat hidup mandiri setelah selesai belajar di pondok pesantren.

Menurut Ahmad Syafi'i Mufid, bahwa pengembangan lembaga pendidikan oleh pondok pesantren awalnya bersifat tradisional atau *salafiyah* yang hanya mementingkan pengajian kitab kuning, hal ini dilakukan untuk mempertahankan identitas kulturalnya, yaitu pesantren adalah *tafaqquh fi ad-diin* yang artinya sebuah lembaga yang khusus mengajarkan kitab-kitab agama Islam kepada santri, kemudian berikutnya pondok pesantren juga mengembangkan pendidikan umum bahkan keterampilan. Karel Steenbrink lebih menegaskan lagi, bahwa pesantren lebih mengenalkan kepada tipe madrasa atau sistem madrasa di mana materi yang diberikan ditambah dengan pengetahuan umum.

Sistem madrasa yang dikembangkan di pondok pesantren terutama pondok pesantren salaf adalah madrasah diniyah². Dalam perkembangannya Madrasah Diniyah ini tidak lagi hanya menetapkan jenis kitab yang dipelajari, melainkan juga telah memiliki tingkatan kelas dan tingkatan sekolah, yaitu tingkat *awaliyah*, *wustho* maupun *'Aliyah* bahkan tingkat perguruan tinggi atau *Ma'had 'Aly*. Pada pondok pesantren yang mengembangkan madrasah diniyah ini lebih menitikberatkan pengajarannya pada kitab kuning, hal ini lebih terfokus lagi pada tingkat *Ma'had 'Aly* yang mengkhususkan mahasantri sebagai kader ulama lebih menekankan pada kitab kuning.

Konsekuensi pondok pesantren mengembangkan madrasah diniyah sampai pada level tingkat tinggi, yaitu *Ma'had 'Aly*, maka standar kitab yang dijadikan rujukan dalam pembelajaran memiliki tingkatan yang berkelanjutan. Di

asamping itu, pondok pesantren juga memiliki standar dalam menentukan tingkat penguasaan kitab kuning yang dimiliki oleh mahasantri. Menurut Karel Steenbrink (1986) merupakan pendidikan lanjutan yang diadakan di pondok pesantren di mana santri diasramakan dengan materi tingkat pertama Bahasa Arab kemudian berkembang pada kitab-kitab klasik lainnya yang tergolong dalam kitab-kitab dasar, menengah, dan kitab-kitab tingkat besar, seperti nahwu (*syntax*), sharaf (*morfologi*), fiqh, ushul fiqh, hadis, tafsir, tauhid, tasawuf, dan akhlak (etika).

Sementara itu, kurikulum di pesantren banyak mengalami perubahan, yaitu *pertama*, menyangkut segi orientasi keilmuan yang masih menitikberatkan kajiannya kepada ilmu-ilmu terapan, seperti fiqh, tasawuf, dan ilmu-ilmu alat; *kedua*, metodologi pengajaran yang dikenal dengan nama *sorogan*, *weton*, maupun *khataman*; dan *ketiga*, kurikulum dan materi pengajaran belum dibakukan dan masing-masing pesantren mempunyai pilihannya sendiri (Hasan, 1989). Adapun proses pembelajaran kitab kuning di pondok pesantren antara satu pesantren dengan pesantren yang lain memiliki kesamaan dalam metode pembelajaran, yaitu *sorogan* dan *bandongan*.

Menurut Martin Van Bruinessen (1989), bahwa tiap pesantren tidak mengajarkan kitab yang sama, melainkan kombinasi kitab yang berbeda-beda sehingga banyak kiai terkenal sebagai spesialisasi kitab tertentu. Hal ini dikarenakan kurikulum pesantren tidak distandardisasi. Dilihat dari kajian kitab kuning inilah, bahwa pesantren merupakan lembaga khusus dengan pengajaran kitab-kitab kuning (klasik). Dalam perkembangan pesantren, menurut Ali Yafie (1989) mengalami perubahan, meskipun tidak sedikit pondok pesantren yang tetap mempertahankan sebagaimana awal pendirian, yaitu sebagai lembaga kajian dan pengembangan kitab kuning. Hal

² Di beberapa tempat Madrasah Diniyah ini lebih dikenal dengan "Sekolah Arab", hal ini dikarenakan mata pelajaran atau kitab yang diajarkan semuanya berbahasa Arab. Begitu juga ketika menerjemahkan juga dengan menggunakan tulisan Arab meskipun bahasanya Jawa atau yang lebih dikenal dengan *Arab Pegon*.

ini dikarenakan kitab kuning adalah perpustakaan dan pegangan kiai di pesantren, bahkan antara kiai dengan kitab kuning tidak dapat dipisahkan. Di sinilah menurut Muhammad Tholhah Hasan (1989), bahwa perubahan yang tampak dari pesantren hanyalah baru masuknya sistem sekolah sedangkan sistem pengajaran kitab kuning belum banyak mengalami perubahan, baik yang menyangkut orientasi keilmuan, metodologi, maupun kurikulumnya.

Tuntutan perkembangan pendidikan ternyata mengharuskan beberapa pondok pesantren salaf mengubah orientasinya, yaitu dengan menambahkan pengetahuan umum. Menurut Mukti Ali, bahwa penambahan pengetahuan umum tersebut adalah merupakan “perluasan” pondok pesantren yang pada asalnya orientasi tentang ilmu belum mengalami perubahan. Perubahan menjadi madrasah memiliki konsekuensi kerajinan murid diawasi, mata pelajaran berjenjang, dan kemampuan dan kegiatan murid dinilai oleh kiai. Meskipun demikian, madrasah dalam pesantren adalah sistem pengajaran dan pendidikan agama yang paling baik.

Pada tataran target evaluasi hasil belajar mengedepankan pada target terselesaikannya kitab kuning di pondok pesantren salaf. Paling tidak para santri menguasai empat sisi, yaitu 1) *Fahm al-Masmu'*, yaitu para santri harus mampu memahami apa yang didengar; 2) *Fahm al-Maqrū'*, yaitu para santri harus mampu memahami teks kitab kuning yang dibaca; 3) *Ta'bir Syafahi*, yaitu para santri harus mampu menyampaikan isi pikiran dalam Bahasa Arab secara lisan, di mana orang Arab mampu memahami apa yang diucapkan; dan 4) *Ta'bir Tahriri*, yaitu para santri harus mampu menyampaikan pikiran kita kepada orang Arab dengan bentuk tulisan, dimana orang Arab bisa dengan mudah memahami maksud kita.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dalam bentuk studi kasus. Adapun teknik pengumpulan data menggunakan teknik wawan-

cara, pengamatan, dan telaah dokumen. Untuk memperoleh data sekaligus validitas data yang lebih akurat, maka dilakukan triangulasi data. Langkah akhir dari penelitian adalah dilakukan analisis data dalam dua tahap, yaitu analisis ketika dilakukan pengumpulan data sekaligus mencoba mengkaitkan antara temuan satu dengan temuan yang lainnya dan analisis tahap kedua setelah selesai pengumpulan data untuk memperoleh kesimpulan secara komprehensif dan menjawab permasalahan dalam penelitian.

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Seputar Pondok Pesantren dan Ma'had' Aly

Pondok Pesantren Nurul Hakim berdiri tahun 1387 H. atau 1948 M, dibawah rintisan dan pimpinan TGH. Abdul Karim. Pengembangan lembaga pendidikan di pondok pesantren Nurul Hakim merupakan transformasi budaya keislaman pesantren ke dalam umat dan masyarakat. Komitmen ini adalah visi dan misi utama Pondok Pesantren Nurul Hakim yang tetap berpegang pada keyakinan bahwa agama merupakan satu-satunya wasilah untuk mendapatkan ridla Allah bagi kebahagiaan dunia dan akhirat dan langkah tersebut merupakan langkah strategis yang akan dicapai dengan menyiapkan generasi yang *'alim wa mutafaqqih fi ad-din* dan masyarakat santri yang religius, berwawasan luas dan senantiasa menjadi *rahmatan li al-âlamîn* bagi lingkungannya.

Pondok pesantren Nurul Hakim memiliki visi dan misi utama adalah menciptakan anak didik yang bertauhid dan berakhlakul karimah untuk menjadi generasi yang *imany, amaly, dan rabbany*. Generasi tersebut diharapkan mampu membangun peradaban Islam pada semua sektor kehidupan serta menyebarkan, menyuburkan dan menumbuhkan syari'at, pemikiran dan tradisi intelektual Islam yang *kaffah*. Atas dasar itu maka sistem, kurikulum dan segala hal yang terkait dengan kegiatan pendidikan haruslah merupakan satu kesatuan yang terpadu.

Pada tataran praktis, visi dan misi pondok pesantren yang dijadikan pokok dalam mengembangkan lembaga pendidikan, maka secara

struktur kelembagaan pondok pesantren mengkondisikan para santri memiliki jiwa kepondokan sesuai harapan, yaitu keikhlasan (*ibada li al-Allah*), kesederhanaan, kemandirian, ukhuwah Islamiyah, dan kebebasan agar santri berjiwa besar dan optimis dalam menghadapi segala kesulitan.

Ma'had 'Aly sebagai kelanjutan dari Qismul 'Aly yang lebih dahulu berdiri dan tidak dapat berlangsung lama ini diberi nama *Ma'had 'Aly Daarul Hikmah Lilfiqhi Wadda'wah*. Lembaga ini berdiri pada tahun 1990 dengan tujuan untuk mempersiapkan dan membina maha santri untuk menjadi muslim, mukmin, dan muhsin yang memiliki keluasan ilmu syariah dan wawasan keislaman yang memadai dan berjiwa ikhlas, tabah, dan tanggap terhadap situasi serta memiliki komitmen yang tinggi dalam melaksanakan syariat Islam secara utuh dan dinamis.

Berangkat dari tujuan berdirinya Ma'had 'Aly yang tidak sekedar untuk *tafaqquh fi ad-diin* akan tetapi juga mengakomodir dan memecahkan berbagai permasalahan keagamaan yang ada di masyarakat, maka terdapat beberapa program pendidikan yang dijadikan unggulan pondok pesantren. Adapun program tersebut adalah; 1) Program pengajian yang terdiri atas program utama dan program tambahan; 2) Program pengabdian masyarakat; 3) Program pengajian khusus di ma'had 'aly yang terdiri dari program pengajian fiqh dan ushul fiqh, pengajian tafsir, pengajian hadits, pengajian ilmu alat, dan pengajian *Ats-Tsaqofat al-Islamiyah*.

Program pengabdian masyarakat sebagai program yang dijadikan tujuan umum dari ma'had 'aly Darul Hikmah dilakukan di dalam pesantren dan di luar pesantren. Program pengabdian masyarakat di dalam pesantren Nurul Hakim adalah menjadi tenaga pengajar pengajian halaqoh kelas I, II, dan III MTs dan menjadi tenaga pengasuh santri MA dan MTs sebagai pembimbing/pengurus pada kegiatan pondok pesantren seperti keterampilan menjahit, pertukangan, komputer, jamur, perkebunan, kepramukaan, olah raga dan seni, percetakan, warung dan dapur.

Program pengabdian masyarakat di luar pondok pesantren adalah melaksanakan kegiatan KKN singkat selama bulan Ramadhan, mengadakan pengajian umum di perkampungan/desa, mengadakan bakti sosial di desa tertinggal, menjadi khatib Jum'at di beberapa masjid, dan menjadi penceramah pada hari-hari besar Islam (PHBI).

Sementara itu, program pengajaran yang ber-sumber pada kitab-kitab kuning memiliki tujuan yang spesifik. Secara detail program setiap mata kuliah adalah sebagai berikut.

Program Pengajian Tafsir (al-Qur'an)

Program pengajian tafsir al-Qur'an menekankan pada program pengajian tafsir dan ilmu tafsir. Tujuan program pengajian tafsir adalah mahasantri memahami kandungan ayat-ayat al-Qur'an tentang segala hukum syari'ah dan tujuan program ilmu tafsir (*ulum al-Qur'an*) adalah mahasantri memahami *ulum al-Qur'an* atau tafsir dengan menguasai pemahaman *ma'an al-Qur'an* dan mahasantri memahami maudhu' inti ilmu tafsir/ *ulum al-Qur'an* secara mendalam.

Program Pengajian Hadits

Program pengajian hadis ini mempunyai dua kajian yaitu pengajian hadis itu sendiri dan *mushtalah al-hadits* (ilmu hadis). Tujuan dari pengajian hadis adalah agar mahasantri memahami petunjuk Nabi Muhammad Saw tentang aspek iman, islam, dan ihsan dengan penuh kepatuhan baik secara individu maupun sebagai anggota masyarakat. Adapun tujuan program ilmu hadis (*mushtalah al-hadits*) adalah agar mahasantri memahami ulumul hadis, mahasantri mampu mengambil perbandingan beberapa hadis dalam kesahihan dan tidaknya *mutawatir* dan *ahadnya*, dan agar mahasantri memahami dengan mendalam *maudhu'* (*ulum al-hadits/ musthalah al-hadits*).

Program Pengajian Fiqh dan Ushul Fiqh

Penekanan pada program ini adalah pada perbandingan madzab dan perbandingan ushul fiqh. Tujuan dari program ini adalah mengantarkan mahasantri memperoleh pengetahuan tentang *'ibadah, mu'amalah, munakahah, al-akhwal asy-syakhsiyah, warits, jinayat, dan siyasah*

beserta cabang-cabangnya, memahamai persamaan dan perbedaan prinsip dalam perkembangan *madzahib fiqh*, dan membuka jalan dalam alur pikirannya agar mengerti, menghayati dan meneladani keikhlasan dan keluhuran ilmu para ulama mujtahid. Adapun kitab standar dalam pengajian fiqh adalah *Bajuri Ibn Qasim* dan *Fath al-Mu'in* dan syarahnya *I'anat ath-Thalibin*.

Program Pengajian Ilmu Alat

Ilmu alat sebagai jalan untuk berkemampuan membaca dan menganalisis bahasa arab dengan tujuan utama adalah ilmu nahwu dan *sharaf*, sedangkan untuk lebih memahami rahasia makna-makna dalam al-Qur'an, hadis yang menjadi sumber ke-susasteraan Arab mahasantri juga memperdalam ilmu alat dengan ilmu *balaghah* (*ma'ani*, *bayan*, dan *badi'*). Sedangkan untuk berfikir sistematis, mahasantri juga memperdalam ilmu *mantiq*, ilmu *munadlarah*, dan ilmu kalam. Kajian lain selain ilmu *mantiq* yang kebenarannya masih bersifat nisbi, mahasantri dilatih dengan cara berfikir kritis dengan kemampuan menganalisis dan menulis (puisi) Bahasa Arab dengan ilmu *Arud wa al-Qawafi*.

Metode Pembelajaran Ma'had 'Aly Darul Hikmah

Dalam pengajaran, Ma'had 'Aly menggunakan metode yang biasa digunakan di pondok pesantren pada umumnya, yaitu *wetonan*, *halaqah*, *bandongan*, dan *sorogan*. Namun demikian, terdapat perbedaan dalam pengembangan metode pembelajaran, yaitu ketika mahasantri diasaramakan dan ketika mahasantri berada di rumah-rumah penduduk dengan metode praktik pengajaran dalam kerangka pembinaan terhadap masyarakat umum.

Bagi mahasantri yang berada di asrama, kegiatan pembelajaran dilakukan pada dasarnya selama 24 jam. Namun demikian, metode pembelajaran yang dikembangkan adalah; 1) *wetonan* yaitu tuan guru membaca kitab kajian dan menerangkannya di depan mahasantri atau sebaliknya mahasantri secara bergantian membaca kitab kajian di depan tuan guru; 2) *halaqah/mudzakarah/diskusi/bahtsu al-matsail*; dan 3) pembuat-

an makalah yang sifatnya tematis.

Evaluasi Pembelajaran Ma'had 'Aly Darul Hikmah

Evaluasi pembelajaran di Ma'had 'Aly Darul Hikmah dilakukan sebelum mahasantri diterima sebagai mahasantri Ma'had 'Aly Darul Hikmah. Bahkan tes masuk ke Ma'had 'Aly sebagai langkah evaluasi awal penerimaan mahasantri lebih ketat dibandingkan dengan tes atau evaluasi masuk ke Perguruan Tinggi seperti IAIN yang hanya mengandalkan tes tulis sedangkan di Ma'had 'Aly ditambah dengan tes lisan. Ujian lisan masuk ke Ma'had 'Aly dengan materi Bahasa Arab, membaca kitab, membaca al-Qur'an, dan *Ats-Tsaqafah Islamiyah*, sedangkan ujian tulis terkait dengan materi nahwu, fiqh, dan fafsir.

Menurut TGH Muharrar, bahwa tes masuk untuk menjadi mahasantri di Ma'had 'Aly Darul Hikmah merupakan langkah awal evaluasi penerimaan untuk memperoleh input yang baik sehingga dalam proses pembelajaran tidak mengalami kesulitan. Begitu juga ketika mahasantri sudah diterima menjadi mahasantri Ma'had 'Aly Darul Hikmah mengikuti evaluasi sebagaimana evaluasi yang dikembangkan di perguruan tinggi, yaitu mid semester, semester dan ujian akhir semester setelah menempuh studi selama 4 tahun atau pada tingkat empat.

Evaluasi belajar yang dilaksanakan pada Ma'had 'Aly Darul Hikmah Nurul Hakim Nusa Tenggara Barat melalui beberapa teknik, yaitu 1) ujian tulis dan lisan pada semua mata pelajaran setiap semester; 2) ujian kenaikan kelas pada akhir semester (semester genap); 3) ujian kahir bagi mahasantri kelas IV, dan pembuatan makalah wajib pada setiap semester dan *paper* bagi kelas tiga yang diseminarkan (diujikan).

Standardisasi Penguasaan Kitab Kuning di Ma'had 'Aly Darul Hikmah

Kitab Kuning yang Menjadi Rujukan Ma'had 'Aly

Kitab kuning yang dijadikan standar penguasaan oleh mahasantri di Ma'had 'Aly merupakan hasil kesepakatan dari Majelis Kiai dan dewan us-

tad, sehingga sangat memungkinkan akan berbeda dengan kitab kuning yang menjadi standar atau rujukan pada Ma'had 'Aly yang dikembangkan oleh pondok pesantren lainnya. Menurut TGH Muharror, bahwa perkembangan kurikulum di Pesantren Ma'had 'Aly lambat laun ada perubahan seiring dengan input santri yang diterima dan perkembangan kajian kitab kuning oleh Kementerian Agama melalui bentuk-bentuk *musabaqah*. Misalkan pada awalnya kajian kitab fiqh yang diajarkan pada Madrasah Aliyah adalah *Fath al-Mu'in*, namun demikian karena input yang masuk dari Madrasah Tsanawiyah kurang begitu menguasai ilmu alat, maka fiqh yang diajarkan hanya pada *Fath al-Qarib*, sedangkan *Fath al-Mu'in* baru diajarkan pada Ma'had 'Aly.

Perubahan standar kitab kuning dalam beberapa matakuliah juga mengikuti kebijakan Kementerian Agama. Kebijakan ini dilakukan karena disesuaikan dengan kitab kuning yang dijadikan rujukan oleh Kementerian Agama pada saat *musabaqah*. Contoh dari perubahan ini adalah pada kitab *Imrithy* dan *Alfiyyah Ibnu 'Aqil* pada awalnya tidak diajarkan pada Ma'had 'Aly, akan tetapi kembali dijadikan standar kitab kuning yang diberikan kepada mahasiswa dikarenakan pada saat *musabaqah* tingkat nasional yang diselenggarakan oleh Kementerian Agama lebih menekankan pada kitab tersebut.

Standar kitab kuning untuk program pengajaran adalah sebagai berikut.

I. Tafsir (Al-Qur'an)	II. Ilmu Tafsir	III. Hadits	IV. Ulumul Hadits/ Musthalahul hadits	V. Fiqh	VI. Ushul Fiqih
1. Al-Jalalain dan hasiahnya	1. Syarah Nahj at-Taisir	1. Subul as-Salam	1. Ilmu Musthalah al-Hadits (Syekh Abdul Karim)	1. Bajuri Ibnu Qasim	1. Al-Bayan
2. Rawa'i al-Bayan (Ashabuny)	2. At-Tibyan fi 'Ulum Al-Qur'an	2. Riyad ash-Shalihin	2. Al-Baiquniyah	2. Fath al-Mu'in dan syarah l'anat ath-Thalibin	2. Ushul Fiqh (Abd Wahab Khalaf)
VII. Ilmu Alat					VIII. Tauhid

VII.1. Ilmu Nahwu	VII.2. Ilmu Sharaf	VII.3. Ilmu Balaghah (Bayan, Ma'ani, Badi')	VII.4. Ilmu 'Arud wa al-Qawafy	VII.5. Ilmu Mantiq dan Kalam	1. Aqidah al-Islamiyah
1. Al-Kawakib ad-duru riyah	1. Syarah Al-Kailani	1. Al-Jauhar al-Maknun	1. Asy-Syafi	1. Sulam al-Munauruq 2. Asy-Syamsiyah	2. Fath al-Mad-jid
2. Syarah Alfiyyah Ibnu Malik	2. Faid al-Kahbir	2. Uqud al-Juman	2. Syawahid	3. At-Tahdzib	
		3. Talkhis al-Miftah (Surukh at-Talkhis)	3. Alfiyyah Ibn Malik	4. Mi'yar al-Ilm al-Kalam	
IX. Ilmu Tarikh		4. Amtsilah 'Usuriyyah	4. Mughni Labib	5. Ma-waqif Ilm al-Kalam	
1. Nur al-Yakin		5. Amtsilah Qur'an-iyah		6. Al-Mathaly	
2. Ash-Shirah an Nabawiyah		6. Hadits Nabawy		7. Al-Ra'du 'ala al-Mantiqiyah	

Penetapan Standar Kitab Kuning yang Menjadi Rujukan

Penetapan kitab kuning sebagai kitab standar yang diberikan kepada mahasiswa pada Ma'had 'Aly Darul Hikmah didasarkan pada hasil evaluasi yang dilaksanakan setiap tahun melalui MPK-OS (Majlis Pembina Kajian Kitab —Organisasi Santri). Di samping itu juga terdapat Majelis Kiai yang memiliki kewenangan untuk menetapkan kurikulum (kitab kuning) yang dijadikan standar pembelajaran dan yang menjadi rujukan dalam pembelajaran.

Kemungkinan perubahan pada penetapan kitab kuning tersebut dapat berupa peninjauan kembali kitab yang telah disampaikan sehingga perlu terdapat perubahan jam mengajar atau perlu ada pengembangan yang lebih luas dalam penjelasannya. Bahkan menurut TGH Muharror perubahan juga pada orientasi Ma'had 'Aly yang pada awalnya lebih mengedepankan Bahasa Arab

kemudian berkembang pada program-program yang sekarang berjalan, bahkan program penguasaan Bahasa Inggris.

Hasil dari musyawarah Majelis Kiai dan MPK-OS kemudian ditetapkan kitab-kitab yang akan diberikan pada mahasantri Ma'had 'Aly dari tingkat pertama sampai tingkat empat. Penetapan kitab hasil musyawarah ini kemudian menjadi rujukan pada pengajaran tahun berikutnya. Dengan demikian, penetapan standar kitab yang dijadikan rujukan pengajaran pada Ma'had 'Aly Darul Hikmah ditentukan berdasar pada hasil musyawarah lembaga khusus yang dibentuk di bawah Yayasan Pondok Pesantren Nurul Hakim.

Orientasi dalam Penetapan Kitab Kuning yang Dijadikan Buku Pegangan

Pada dasarnya pondok pesantren Nurul Hakim memiliki visi dan misi utama adalah mentransformasikan budaya keislaman pesantren ke dalam umat dan masyarakat, sehingga secara strategis dapat dicapai dengan menyiapkan generasi *imany*, *amaly*, dan *rabbany* yang *'alim wa mutafaqqih fi ad-din* dan masyarakat santri yang religius, berwawasan luas yang memiliki kemampuan membangun peradaban Islam pada semua sektor kehidupan dan senantiasa menjadi *rahmatan li al-'alamin* bagi lingkungannya.

Orientasi penetapan kitab kuning sebagai rujukan pada Ma'had 'Aly adalah untuk kepentingan pendidikan dan pengajaran itu sendiri, sehingga setiap penetapan kitab kuning yang dijadikan rujukan pengajaran berorientasi pada pembentukan karakter mahasantri. Bahkan dalam *scope* pondok pesantren Nurul Hakim tidak mendikotomikan ilmu pengetahuan, ilmu pengetahuan agama dan umum. Independensi pondok pesantren yang tidak terkait/terlibat dalam politik praktis serta tidak berafiliasi kepada organisasi masyarakat apapun memiliki kemampuan untuk menentukan langkah dan memiliki ruang gerak yang lebih luas dalam bidang pendidikan dan pengajaran termasuk dalam menentukan kitab-kitab yang menjadi rujukan dalam pembelajaran Ma'had 'Aly.

Model Evaluasi yang Dikembangkan pada Ma'had 'Aly

Evaluasi pembelajaran yang dilaksanakan pada Ma'had 'Aly tidak berbeda dengan model evaluasi yang dikembangkan pada perguruan tinggi umum, yaitu evaluasi mid semester dan semesteran. Evaluasi lain adalah evaluasi setiap bab dalam setiap kajian pada kitab kuning dengan model *sorogan* sebagaimana yang dilaksanakan pada santri pondok pesantren salaf. Namun demikian, secara formal evaluasi diadakan setiap *marhalah* dengan evaluasi secara *tahryri* (tertulis) dan *syafahi* (lisan).

Dalam pelaksanaan evaluasi dilakukan secara lisan dan tertulis. Evaluasi secara lisan untuk mengetahui seberapa baik mahasantri memberikan jawaban secara lisan dari pikiran-pikirannya terkait dengan materi yang berada dalam kitab (*ta'bir syafahi*). Jawaban lisan tersebut adakalanya dengan Bahasa Arab dan juga adakalanya dengan Bahasa Indonesia, hal ini tergantung dari ustad/tuan guru yang mengujinya. Tes lisan juga digunakan untuk mengetahui sejauhmana mahasantri menguasai materi kitab dengan cara membaca dan menerjemahkan di hadapan ustad/tuan guru. Penguasaan materi pada tes ini tidak sekedar isi dari materi tersebut, akan tetapi sampai kepada kedudukan kalimat (*fahm al-maqr'u*) sehingga mahasantri mampu memahami teks kitab secara komprehensif.

Tes tertulis sebagai evaluasi yang digunakan khusus pada semesteran dan ujian akhir adalah tes yang diberikan kepada mahasantri setiap tingkat (*marhalah*) untuk semua mata pelajaran. Di samping tes tertulis, pada setiap semester mahasantri juga diberi tugas membuat makalah sebagai bahan tambahan untuk penilaian ujian tertulis. Untuk kelas III mahasantri sudah mulai diberi tugas untuk membuat paper sebagai langkah evaluasi untuk mengetahui tingkat keterampilan mahasantri dalam membuat makalah, dan pada tingkat IV yang mendekati purna studi diadakan ujian akhir dan pembuatan risalah wajib (skripsi). Pembuatan risalah ini diujikan atau diseminarkan di depan tuan guru dan ustad yang berkompeten.

Standardisasi Penguasaan Kitab Kuning pada Ma'had 'Aly

Perbedaan standar acuan kitab kuning yang harus dikuasai mahasantri antara Ma'had 'Aly yang satu dengan yang lainnya biasanya disebabkan karena latar belakang pendidikan tuan guru dan para ustad yang mengajar. Begitu juga kerangka acuan kitab kuning dan standar penguasaan kitab kuning pada Ma'had 'Aly Darul Hikmah sedikit berbeda dengan Ma'had 'Aly yang lain seperti dengan Ma'had 'Aly Ishlahuddiny yang masih "satu rumpun" keilmuannya. Namun demikian, standar penguasaan kitab kuning itu sendiri tidak terdapat perbedaan, yaitu penguasaan terhadap ilmu alat, penguasaan terhadap masing-masing kitab yang dipelajari, penguasaan terhadap pengembangan keilmuan dari kitab tersebut dalam bentuk pembuatan karya ilmiah (*paper*), dan penguasaan dalam penerapan keilmuan yang diperoleh melalui praktik lapangan di daerah binaan.

Penguasaan terhadap masing-masing kitab yang dipelajari oleh mahasantri selama belajar pada Ma'had 'Aly adalah sesuai dengan program pengajaran yang dikembangkan, yaitu penguasaan dalam bidang tafsir, hadis, fiqh dan ushul fiqh, akhlak dan tasawuf, ilmu tauhid, dan ilmu tarikh. Adapun standar penguasaan yang diterapkan adalah penguasaan terhadap kitab utama dan penunjang melalui tes lisan, tertulis dan pembuatan *paper*.

Pada kitab utama setiap program pengajaran merupakan kitab wajib yang harus difahami/dikuasai oleh mahasantri. Namun demikian kitab utama saja tidak cukup tanpa ditunjang dengan kitab-kitab lain yang terkait. Hal ini dikarenakan untuk membuat *paper* pada setiap program pengajaran dibutuhkan literatur tambahan yang bersumber dari kitab kuning dan pada saat membuat risalah juga dibutuhkan kitab-kitab rujukan yang berasal dari kitab-kitab kuning sebagai penunjang. Bahkan menurut Athar, bahwa permasalahan di masyarakat ketika praktik pengabdian di lapangan terdapat berbagai permasalahan yang membutuhkan jawaban tidak hanya dari satu kitab melainkan beberapa kitab yang menunjang.

Standar penguasaan terhadap pengembangan keilmuan dari kitab kuning terutama terkait dengan pembuatan karya ilmiah (*paper*) merupakan kewajiban mahasantri. Dalam pengembangan ini, mahasantri diuji oleh ustad sesuai dengan materi yang disusun dalam *paper* tersebut, sehingga apabila berkaitan dengan tafsir maka yang menguji atau menilai adalah ustad/tuan guru yang memegang matakuliah tafsir.

Penguasaan dalam penerapan keilmuan yang diperoleh melalui praktik lapangan di daerah binaan. Praktik ini dilakukan untuk mengetahui penguasaan mahasantri dalam proses pembelajaran terhadap materi dalam kitab kuning yang telah diperoleh selama belajar di Ma'had 'Aly. Adapun teknik untuk mengetahui tingkat penguasaan mahasantri adalah kreativitas mahasantri dengan mengadakan pengajian umum di perkampungan/desa khususnya malam Jum'at, menjadi khotib jum'at di beberapa masjid, menjadi penceramah pada hari-hari besar Islam, dan mengajar di pondok pesantren yang berada di bawah binaanya.

PENUTUP

Secara sederhana, pesantren salaf merupakan pesantren yang hanya mengembangkan khusus kitab kuning (*salafiyah*) meskipun dalam pengembangan lembaga formal salafiyah sudah sampai pada perguruan tinggi (Ma'had 'Aly). Begitu juga jargon pondok pesantren untuk tetap bertahan pada tradisi dan membuka peluang terhadap fenomena-fenomena kekinian (*Al-Mukhafadlat 'Ala al-Qadim ash-Shalih wa al-Akhduzu bi al-Jadid al-Ashlah*) menjadi inspirasi pondok pesantren mengikuti perkembangan zaman yang semakin kompleks dan memiliki tantangan global.

Dari hasil penelitian pada Ma'had 'Aly Darul Hikmah Pondok Pesantren Nurul Hakim Nusa Tenggara Barat dapat disimpulkan sebagai berikut.

1. Kitab kuning yang menjadi rujukan Ma'had 'Aly Darul Hikmah dan dijadikan standar penguasaan oleh mahasantri merupakan hasil rapat kerja tahunan oleh pihak manajemen pada tingkat MPK-OS (Majlis Pembina Kajian

DAFTAR PUSTAKA

- Kitab —Organisasi Santri) yang terdiri dari Majelis Kiai/ tuan guru dan dewan ustad. Kitab rujukan pada Ma'had 'Aly terdistribusi sesuai tingkatan dalam kelas dan terdapat kitab utama dan kitab penunjang.
2. Penetapan standar kitab kuning yang menjadi rujukan didasarkan pada hasil evaluasi yang dilaksanakan setiap tahun melalui MPK-OS dan ditetapkan oleh Majelis Kiai. Kemungkinan perubahan pada penetapan kitab kuning dapat berupa peninjauan kembali kitab yang telah disampaikan.
 3. Orientasi dalam penetapan kitab kuning yang dijadikan buku pegangan memiliki tujuan yang hendak dicapai sesuai dengan kitab yang diajarkan pada mahasantri dan jenis atau program pengajian. Meskipun demikian pada awal berdirinya lembaga Ma'had 'Aly adalah *Darul Hikmah Li al Fiqh wa al Dakwah*, maka lembaga ini lebih berorientasi pemahaman fiqh melalui kitab-kitab kuning dan berdakwah sebagai lahan praktik atau pengabdian.
 4. Model Evaluasi yang dikembangkan pada Ma'had 'Aly tidak berbeda dengan model evaluasi yang dikembangkan pada perguruan tinggi umum, yaitu evaluasi mid semester dan semesteran. Evaluasi lain adalah evaluasi setiap bab dalam setiap kajian pada kitab kuning dengan model sorogan sebagaimana yang dilaksanakan pada santri pondok pesantren salafiyah.
 5. Standardisasi penguasaan kitab kuning pada Ma'had 'Aly merupakan otoritas pondok pesantren itu sendiri dan sebagai bagian dari program pendidikan formal yang dikembangkan di pondok pesantren. Pada mahasantri standar penguasaan kitab kuning adalah pada penguasaan terhadap ilmu alat, penguasaan terhadap masing-masing kitab yang dipelajari, penguasaan terhadap pengembangan keilmuan dari kitab tersebut dalam bentuk pembuatan karya ilmiah (*paper*), dan penguasaan dalam penerapan keilmuan yang diperoleh melalui praktik lapangan di daerah binaan.
- Ali, Mukti. 1987. Meninjau Kembali Pesantren se-bagai Lembaga Pendidikan Ulama. *Jurnal Pesantren* No. 2 Vol. IV. Jakarta: P3M.
- Bruinessen, Martin Van. 1989. Kitab Fiqih di Pesantren Indonesia dan Malaysia. *Jurnal Pesantren* Vol. VI. Jakarta: P3M.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1982. *Tradisi Pesantren; Studi tentang Pandangan Hidup Kiai. (Traditions of the Pesantren: A Study about the Religius Teacher's View)*. Jakarta: LP3ES.
- Haedari, Amin. 2004. "Pokok-pokok Pedoman Penyelenggaraan Ma'had 'Aly". Jakarta: Dirjen Pembinaan Kelembagaan Agama Islam.
- Hasan, Muhammad Tholhah. 1989. Metode Pengajian Kitab di Pesantren: Tinjauan Ulang dalam Pemahaman Kitab Kuning secara Konteks-tual. *Jurnal Pesantren* No. 1 Vol. VI. Jakarta: P3M.
- Khaeruddin & Junaidi, Mahfud. 2007. *Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan; Konsep dan Implementasinya di Madrasah*. Yogyakarta: Nuansa Aksara.
- Madjid, Nurcholis. 1997. *Bilik-bilik Pesantren*. Jakarta: Paramadina.
- Mahfudz, Sahal. 1988. *Dinamika Pesantren*. Jakarta: P3M.
- Masyhuri, Abdul Aziz. 1989. Mempermodern Kitab Lama dalam Pemahaman Kitab Kuning secara Kontekstual. *Jurnal Pesantren* No. 1 Vol. VI. Jakarta: P3M.
- Rahardja, M. Dawam. 1985. *Pergulatan Dunia Pesantren; Membangun dari Bawah*. Jakarta: P3M.
- Steenbrink, Karel. 1986. *Pesantren Madrasah Sekolah; Pendidikan Islam dalam Kurun Modern*. Jakarta: LP3ES.
- Syafi'i, Ahmad. 1995. Pesantren dan Pengembangan SDM. *Jurnal Penamas* No. 22 Th. VIII. Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan Agama.
- Syukur, Suparman. "Pesantren Basis Akulturasi

Relegius". Makalah dalam diskusi tentang Kitab Kuning di Pesantren. Balai Litbang Agama, Semarang, 2011.

Wahjoetomo. 1997. *Perguruan Tinggi Pesantren; Pendidikan alternatif Masa Depan*. Jakarta: Gema Insani Press.

Yafie, Ali. 1989. Kitab Kuning, Produk Peradaban Islam dalam Pemahaman Kitab Kuning secara Kontekstual. *Jurnal Pesantren* No. 1 Vol. VI. Jakarta: P3M.

Zuhri, Saifuddin. 1987. *Berangkat dari Pesantren*. Jakarta: Gunung Agung.

PELAKSANAAN PENDIDIKAN AGAMA PADA SDLB ASUHAN KASIH KOTA KUPANG NUSA TENGGARA TIMUR

The Implementation of Religious Education in Asuhan Kasih Special Elementary School in City of Kupang East Nusa Tenggara

ALI KHUDRIN

ALI KHUDRIN

Balai Penelitian dan Pengembangan
Agama Semarang
Jl. Untungsuropati Kav. 70
Bambangkerop, Ngaliyan, Semarang
Telp. 024-7601327 Fax. 024-
7611386
e-mail: ali_khudrin@yahoo.com
Naskah diterima: 23 Februari 2012
Naskah direvisi: 30 April-8 Mei 2012
Naskah disetujui: 11 Mei 2012

ABSTRAK

Penelitian tentang Pelaksanaan Pendidikan Agama ini dilaksanakan pada Sekolah Dasar Luar Biasa (SDLB) Asuhan Kasih di Kupang Provinsi Nusa Tenggara Timur (NTT). Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa pelaksanaan pendidikan agama pada SDLB Asuhan Kasih dapat berjalan dengan baik. Meskipun demikian dari aspek tenaga pengajar masih belum sesuai dengan bidang studi yang diajarkan. Hal ini dapat dilihat dari guru agama yang berkualifikasi bukan sebagai guru agama. Faktor pendukung dalam proses pembelajaran agama adalah adanya semangat belajar peserta didik yang tinggi, dedikasi guru agama yang cukup tinggi, tersedianya ruang kelas, sarana prasarana dan lokasi sekolah yang tidak jauh dari lingkungan peserta didik. Faktor penghambat dalam proses pembelajaran adalah tidak adanya guru yang khusus mengajarkan pendidikan agama, kurangnya alat peraga, kurangnya buku acuan, dan kurangnya dana operasional.

Kata kunci: Pendidikan, SLB, Pelaksanaan Pendidikan Agama.

ABSTRACT

Research on the Implementation of Religion Education was held at the special Elementary School (SDLB) "Asuhan Kasih" in Kupang, East Nusa Tenggara Province. The results of this study indicate that the implementation of religion education at Orphanage SDLB "Asuhan Kasih" can run well. Despite this aspect of the teaching force is still not in accordance with the subjects being taught. It can be seen from a qualified religion teacher not as a religious teacher. Contributing factor in the learning process is the higher spirit of in learning religion, dedication of religion teacher, the availability of classroom space, facilities and location are not far from the school environment for learners. Inhibiting factor in the learning process is the absence of special teachers to teach religious education, lack of teaching aids, lack of reference books, and a lack of operational funds.

Keywords: Education, SLB, Implementation of Religion Education.

PENDAHULUAN

Dalam Undang-undang Sistem Pendidikan Nasional dengan tetap mengacu pada UUD 1945 pasal 31 ayat (1) ditegaskan, bahwa tiap-tiap warga negara berhak mendapat pendidikan. Penegekan ini juga tertuang dalam Undang-undang RI Nomor 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional pada Bab II pasal 5 ayat (1) yang menyatakan "Warga negara yang memiliki kelainan fisik, emosional, mental, intelektual dan/ atau sosial berhak memperoleh pendidikan luar khusus" (UU Sisdiknas, 2007: 10).

Penjelasan berikutnya adalah pada Bab IV bagian kesebelas pasal 32 ayat (1) yang menegaskan "Pendidikan khusus (luar biasa) merupakan pendidikan bagi peserta didik yang memiliki tingkat kesulitan dalam mengikuti proses pembelajaran karena kelainan fisik, emosional, mental" (UU Sisdiknas, 2007: 25-26). Kedua pasal dan ayat tersebut menunjukkan, bahwa dalam pengembangan pendidikan yang diatur dalam undang-undang tidak terdapat perlakuan yang diskriminatif terhadap warga negara sebagai anak bangsa untuk memperoleh pendidikan.

Penjelasan terkait dengan setiap warga negara berhak memperoleh pendidikan, termasuk hak memperoleh pendidikan agama. Hal ini ditegaskan dalam UU RI Nomor 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional Bab V pasal 12 ayat (1) a bahwa setiap peserta didik pada setiap satuan pendidikan berhak mendapatkan pendidikan agama sesuai dengan agama yang dianutnya dan diajarkan oleh pendidik yang seagama (UU Sisdiknas, 2007: 12). Pendidikan agama ini menjadi begitu penting dalam kerangka lebih memperkuat iman dan ketakwaan peserta didik, dan pada tataran praktis adalah dalam kerangka pembentukan karakter anak didik.

Apabila dilihat dari tujuan pendidikan nasional adalah membentuk manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, dan beretika, memiliki nalar (maju, kreatif, cakap, cerdas, inovatif, dan bertanggungjawab). Dan pendidikan agama yang diberikan kepada peserta didik dimaksudkan untuk membentuk peserta didik

menjadi manusia beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa dan berakhlak mulia serta peningkatan potensi spiritual dalam kehidupan individual maupun kolektif kemasyarakatan. Namun demikian, dalam realitas di beberapa sekolah, pendidikan agama tidak diajarkan oleh guru agama yang secara profesional bertugas untuk mengajarkan pendidikan agama.

Begitu juga pendidikan terhadap peserta didik yang berkebutuhan khusus atau diidentikan dengan anak berkesulitan khusus sehingga mengalami kesulitan dalam belajar. Menurut Abdurrahman (2003: 6), bahwa kesulitan belajar adalah suatu gangguan dalam satu atau lebih dari proses psikologis dasar yang mencakup pemahaman dan penggunaan bahasa ujaran atau tulisan. Gangguan tersebut mungkin nampak dalam kesulitan mendengarkan, berfikir, berbicara, membaca, menulis, mengeja atau berhitung. Kondisi seperti ini cukup banyak ditemukan di beberapa daerah di Indonesia, hal ini terbukti dengan adanya sekolah khusus yang lebih dikenal dengan istilah Sekolah Luar Biasa (SLB).

Dalam konteks kekinian, SLB atau sekolah berkebutuhan khusus merupakan sekolah yang memiliki nilai signifikansi sangat tinggi terhadap persoalan pengembangan sumber daya manusia. Hal ini dikarenakan, hampir semua wilayah di Indonesia memiliki anak-anak bangsa yang harus didik secara khusus untuk memperoleh hak-hak kependidikan. Kondisi ini juga terjadi pada anak-anak bangsa yang berada di wilayah Nusa Tenggara Timur terutama di Kota Kupang.

Tuntutan masyarakat terhadap pemerintah terkait dengan anak-anak berkebutuhan khusus adalah bagaimana mereka sebagai anak bangsa mampu memperoleh pendidikan yang layak, mengembangkan potensi yang dimiliki, bahkan ke depan dapat memiliki sifat kemandirian. Hal ini dikarenakan kondisi anak-anak berkebutuhan khusus dalam perkembangannya semakin bertambah seiring dengan pertambahan penduduk. Konsekuensi ini membawa dampak pada pemerintah untuk mengembangkan anak-anak tersebut melalui pendidikan yang bersifat khusus, dan

salah satu media yang paling tepat adalah dengan mengorganisir anak-anak berkebutuhan khusus dalam sebuah lembaga pendidikan khusus pula, yaitu SLB, baik pada tingkatan dasar (SDLB) maupun pada tingkatan lanjutan sebagaimana yang telah berjalan selama ini di masyarakat.

Persoalannya adalah, pendirian SLB biasanya kurang dilengkapi fasilitas sesuai dengan kebutuhan peserta didik terutama yang berada pada daerah yang jauh dari jangkauan pemerintah pusat. Fasilitas yang cukup minim terjadi adalah fasilitas yang terkait dengan alat-alat pembelajaran sesuai dengan yang dibutuhkan maupun tenaga pengajar itu sendiri. Khusus untuk tenaga pengajar yang sering kurang tersedia adalah tenaga pendidik khusus materi keagamaan. Padahal secara substansial materi agama ini merupakan materi yang sangat penting dalam rangka membentuk peserta didik memiliki karakter yang baik, sehingga apabila pada sekolah berkebutuhan khusus kurang tersedia tenaga pendidik dan buku-buku yang terkait dengan materi keagamaan, maka proses pembentukan karakter pada peserta didik mengalami keterhambatan.

Rumusan Masalah

Berdasarkan realitas di atas itulah, maka perlu kajian yang mendalam melalui penelitian tentang pelaksanaan pendidikan agama di SLB, apalagi pada setiap SLB memiliki heterogenitas peserta didik dalam latar belakang agama. Adapun permasalahan umum yang menjadi kajian dalam penelitian ini adalah bagaimanakah pelaksanaan pendidikan agama pada SDLB Asuhan Kasih di Kota Kupang. Sedangkan secara khusus fokus dalam permasalahan adalah bagaimana kompetensi guru agama pada SLB Asuhan Kasih di Kota Kupang dan apa faktor pendukung dan penghambat terhadap pelaksanaan pendidikan agama pada SLB Kota Kupang?

Tujuan dan Kegunaan

Tujuan umum dalam penelitian ini adalah untuk mengetahui bagaimana pelaksanaan pendidikan agama di SDLB Asuhan Kasih Kota Kupang. Adapun tujuan khusus dalam penelitian

ini adalah untuk menggali bagaimana kompetensi guru agama yang mengajarkan pendidikan agama di SDLB Asuhan Kasih Kota Kupang dan mengidentifikasi faktor pendukung dan penghambat terhadap pelaksanaan pendidikan agama di SDLB Asuhan Kasih Kota Kupang. Adapun signifikansi dari penelitian ini adalah sebagai bahan masukan bagi Kementerian Agama terkait dengan Pelaksanaan Pendidikan Agama di SDLB, baik dilihat dari aspek kurikulum, fasilitas pembelajaran maupun tenaga pendidikan agama.

Kerangka Teori

Belajar secara sederhana adalah suatu proses perubahan tingkah laku individu melalui interaksi dengan lingkungan (Rusyan, 1989: 7). Oleh karena itu, di manapun dan kapanpun terjadi sebuah interaksi yang mengakibatkan terjadinya perubahan tingkah adalah belajar. Menurut Dahar (1989: 21), bahwa belajar sebagai perubahan perilaku yang diakibatkan oleh pengalaman. Pengertian tentang belajar tersebut merupakan pengertian umum dan sangat sederhana. Adapun pengertian belajar dalam arti yang lebih luas adalah proses perubahan tingkah laku yang dinyatakan dalam bentuk penguasaan, penggunaan, dan penilaian terhadap atau mengenai sikap dan nilai-nilai, pengetahuan dan kecakapan dasar yang terdapat dalam berbagai bidang studi, atau lebih luas lagi dalam berbagai aspek kehidupan atau pengalaman yang terorganisasi (Rusyan, 1989: 8).

Secara teori, pengertian belajar telah banyak dijelaskan oleh para pakar pendidikan. Gordon H. Bower & Ernest R. Hilgard (1981: 2) dalam buku *Theoris of Learning* dijelaskan secara sederhana bahwa “*to learn means to gain knowledge through experience*”. Sementara itu, dalam teori S-R (*Stimulus-Respons*) sebagai teori perilaku menjelaskan bahwa belajar merupakan suatu perubahan perilaku yang diamati, yang terjadi melalui terkaitnya stimulus-stimulus (penyebab belajar) dan respons-respons (reaksi-reaksi fisik) menurut prinsip-prinsip mekanistik. Menurut teori ini cukup bagi peserta didik untuk mengasosiasikan stimulus-stimulus dan respons-respons dan diberi *reinforcement* bila ia memberikan re-

spons-respons yang benar.

Teori di atas tidak mempersoalkan apakah yang terjadi dalam pikiran peserta didik sebelum dan sesudah respons dibuat. Teori lain yang juga dikembangkan adalah teori *Gestalt-Field* (G-F). Teori ini lebih menekankan pada aspek kognitif sehingga lebih dikenal dengan teori-teori kognitif. Menurut teori ini belajar merupakan proses perolehan atau perubahan-perubahan *insights* (wawasan/pengertian), *outlooks* (pandangan-pandangan), harapan-harapan atau pola-pola berpikir (Dahar, 1989: 20-27). Kedua teori ini (S-R dan G-F) memiliki penekanan yang berlawanan, yaitu penekanan pada perubahan perilaku (psikomotorik) dan penekanan pada perubahan berfikir (kognitif). Lalu bagaimana dengan belajar bagi peserta didik yang berkebutuhan khusus.

Untuk mengembangkan pembelajaran pada peserta didik yang memiliki kekhususan yang berada pada lembaga pendidikan SLB tidak hanya menekankan pada kedua aspek (psikomotorik dan kognitif) melainkan juga pada aspek afektif. Sebagaimana dalam Tujuan Nasional pasal 4 UU Nomor 2 Tahun 1989 berbunyi "mencerdaskan kehidupan bangsa dan mengembangkan manusia Indonesia seutuhnya, yaitu manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa dan berbudi luhur, memiliki pengetahuan dan keterampilan, kesehatan jasmani dan rohani, kepribadian yang mantap dan mandiri serta rasa tanggungjawab kemasyarakatan dan kebangsaan". Adapun dalam pelaksanaan pembelajaran menurut Nana Sudjana (tt: 3) harus berpegang pada apa yang tertuang dalam perencanaan (kurikulum).

Kurikulum dalam bahasa yang sederhana adalah seperangkat rencana pembelajaran yang akan dicapai oleh peserta didik dalam waktu yang telah ditentukan. Dalam pelaksanaan kurikulum ini paling tidak mencakup tiga hal, yaitu pengembangan program, pelaksanaan pembelajaran dan evaluasi (Mulyasa, 2005: 79), baik pada materi pendidikan umum maupun materi pendidikan agama. Dalam konteks penelitian ini adalah menekankan pada pendidikan agama karena

pendidikan agama menjadi sesuatu yang penting. Menurut Zakiah Darajat (1988: 20), ilmu pengetahuan yang tinggi tanpa disertai oleh keyakinan beragama akan gagal dalam memberikan kebahagiaan kepada yang memilikinya. Agama memberikan bimbingan hidup dari yang sekecil-kecilnya sampai kepada yang sebesar-besarnya, mulai dari hidup pribadi, keluarga, masyarakat dan hubungan dengan Allah, bahkan dengan alam semesta dan makhluk hidup yang lain.

Adapun tujuan pendidikan agama pada SDLB adalah; (1). menumbuhkan akidah melalui pemberian, pemupukan, dan pengembangan pengetahuan, penghayatan, pengamalan, pembiasaan, serta pengalaman peserta didik tentang agama sehingga menjadi manusia yang terus berkembang keimanan dan ketakwaannya kepada Allah Swt. (2). mewujudkan manusia Indonesia berakhlak mulia, yaitu manusia yang produktif, jujur, adil, etis, berdisiplin, bertoleransi, serta menjaga harmonisecarapersonaldansosial(Darajat,1988:20).

Untuk mewujudkan tujuan pendidikan agama yang diharapkan, maka diperlukan tenaga pengajar atau guru agama yang profesional dan memiliki kualifikasi akademik sesuai dengan bidangnya. Tenaga pengajar atau guru adalah siapa saja yang bertanggungjawab terhadap perkembangan anak didik atau peserta didik (Tafsir, 1994: 74). Menurut Sardiman A.M. (1992: 161), guru paling tidak memiliki dua modal dasar, yaitu kemampuan mendesain program dan keterampilan mengomunikasikan program itu kepada anak didik. Oleh karena itu, yang menjadi guru paling tidak ada beberapa syarat yang harus dipenuhi, yaitu mengetahui karakter murid, selalu berusaha meningkatkan keahliannya, baik dalam bidang yang diajarkan maupun dalam cara mengajarkannya, dan guru harus mengamalkan ilmunya, jangan berbuat berlawanan dengan ilmu yang diajarkannya (Al-Abrasy, 1974: 133-134).

Di samping syarat menjadi guru, juga terdapat aspek yang berkaitan dengan standar kompetensi untuk menjadi guru, yaitu; *pertama*, kompetensi pedagogik berkaitan dengan kesungguhan dalam mempersiapkan pembelajaran, kemam-

puan mengelola kelas, penguasaan media dan teknologi pembelajaran, kemampuan membimbing siswa, dan berpersepsi positif terhadap kemampuan siswa. *Kedua*, kompetensi profesional yang berkaitan dengan penguasaan bidang keahlian yang menjadi tugas pokok, kemampuan menunjukkan keterkaitan antara bidang keahlian yang diajarkan dengan konteks kehidupan, pelibatan siswa dalam kajian dan atau pengembangan yang dilakukan guru. *Ketiga*, kompetensi kepribadian yang berkaitan dengan kewibawaan sebagai pribadi guru, kearifan dalam mengambil keputusan, menjadi contoh dalam bersikap dan berperilaku, satunya kata dan tindakan, dan kemampuan mengendalikan diri dalam berbagai situasi dan kondisi. *Keempat*, kompetensi sosial, yaitu berkaitan dengan kemampuan menyampaikan pendapat, kemampuan menerima kritik, saran dan pendapat orang lain, mudah bergaul di kalangan sejawat, karyawan dan siswa, mudah bergaul di kalangan masyarakat, dan toleransi terhadap keberagaman di masyarakat (Hadjar: 2007).

Berkaitan dengan proses belajar yang berhadapan langsung dengan peserta didik dalam pengajaran, maka kompetensi dasar pendukung yang harus dimiliki guru adalah; *pertama*, guru harus menguasai bahan atau materi yang akan dikontakan, baik yang berada dalam kurikulum maupun bahan pengayaan atau penunjang bidang studi. *Kedua*, guru mampu mengelola program belajar mengajar dari merumuskan tujuan instruksional (pembelajaran), melaksanakan program belajar mengajar sampai pada merencanakan dan melaksanakan program remedial. *Ketiga*, guru harus mampu mengelola kelas agar kelas kondusif untuk berlangsungnya proses belajar mengajar. *Keempat*, guru mampu memilih dan menggunakan media sebagai sumber belajar. *Kelima*, guru harus menguasai landasan-landasan kependidikan dari dasar, arah/tujuan sampai pada kebijakan-kebijakan pelaksanaan pendidikan nasional.

METODE PENELITIAN

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kualitatif dalam ben-

tuk studi kasus. Adapun teknik pengumpulan data menggunakan; 1) teknik wawancara untuk memperoleh data terkait dengan pelaksanaan pengajaran pendidikan agama dari aspek tenaga pengajar, kurikulum, proses pembelajaran, dan evaluasi pembelajaran; 2) pengamatan untuk melihat proses pembelajaran yang sedang berlangsung, metode apa sajakah yang digunakan dalam pembelajaran, dan bagaimana interkasi antara tenaga pendidikan dengan peserta didik maupun antar peserta didik; dan 3) telaah dokumen untuk melihat dokumen-dokumen yang terkait dengan signifikansi pendirian SLB, pelaksanaan pembelajaran maupun kegiatan-kegiatan yang diselenggarakan oleh SLB.

Untuk memperoleh data sekaligus validitas data yang lebih akurat, maka dilakukan triangulasi data. Model ini merupakan langkah *snow ball sampling* agar memperoleh informasi tidak hanya dari satu atau dua informan, melainkan tidak terbatas sampai informasi yang dibutuhkan dapat terkumpul. Langkah akhir dari penelitian adalah dilakukan analisis data dalam dua tahap, yaitu analisis ketika dilakukan pengumpulan data sekaligus mencoba mengkaitkan antara temuan satu dengan temuan yang lainnya dan analisis tahap kedua setelah selesai pengumpulan data untuk memperoleh kesimpulan secara komprehensif dan menjawab permasalahan dalam penelitian.

TEMUAN DAN PEMBAHASAN

Profil SDLB di Kota Kupang

Sekolah Dasar Luar Biasa (SDLB) Asuhan Kasih Kota Kupang berdiri pada tanggal 20 Juli 1972 dan bertempat di Jalan Tempelo Kota Kupang Nusa Tenggara Timur. SDLB ini bernaung dibawah kendali Yayasan Asuhan Kasih (Swasta). Dalam pelaksanaan pembelajaran, yayasan ini menyelenggarakan tiga lembaga pendidikan luar biasa, yaitu SDLB, SMPLB, dan SMALB. Oleh karena itu, lembaga di bawah yayasan tersebut dilihat dari aspek pengembangan potensi peserta didik tidak hanya berhenti pada tingkat dasar sehingga peserta hanya mengetahui dasar pengetahuan, akan tetapi yayasan telah

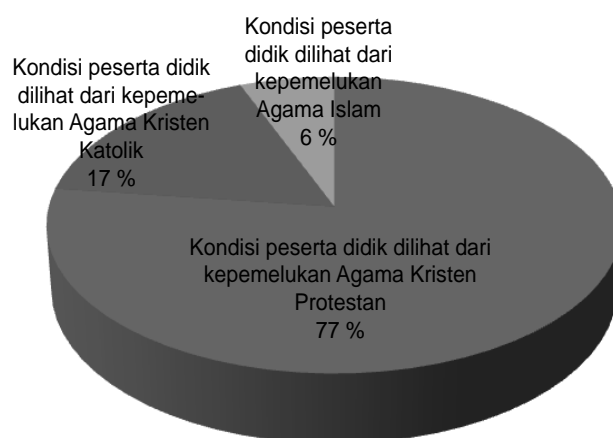
mencoba mengetahui potensi peserta didik berkebutuhan khusus sampai pada bagaimana peserta didik memiliki perilaku atau sikap yang dapat dijadikan pegangan untuk memperoleh kehidupan yang mandiri. Model pendidikan yang telah dilakukan sampai pada tingkat atas ini nampak lebih memperhatikan peserta didik secara komprehensif dan dapat mengarahkan peserta didik lebih memiliki potensi apa yang harus diarahkan dan dikembangkan.

Mengingat penelitian ini hanya fokus pada tingkatan dasar, maka yang dideskripsikan dalam penelitian ini adalah terkait dengan SDLB Asuhan Kasih. Di samping itu, SDLB Asuhan Kasih ini merupakan cikal bakal dari berdirinya Yayasan Asuhan Kasih sampai pada tingkat atas. Dalam akte pendirian, bahwa pendiri SDLB ini antara lain mendiang Ibu B. Tarigan, BA, L. Mulyah Mestha, Dra. Petronela Beret, Alexander de Fretes, dan Oktavianus Muskanan. Kelima tokoh tersebut merupakan tokoh sentral yang peduli dengan dunia pendidikan dan memiliki integritas terhadap anak-anak yang secara biologis maupun psikologis memerlukan perhatian, meskipun pada saat itu agak kesulitan mengajak anak-anak yang berkebutuhan khusus untuk bergabung dalam dunia pendidikan formal.

Pada awal berdirinya hanya memiliki peserta didik hanya satu orang dengan tipe tunarungu. Akan tetapi dalam perkembangannya pada tahun 1973 terdapat 9 peserta didik yang terdiri atas 3 anak tuna rungu, 5 anak tuna grahita, dan 1 anak tunadaksa. Kondisi seperti ini terus bertambah menjadi 14 peserta didik pada tahun 1974 dengan pembelajaran masih di rumah guru. Melihat perkembangan yang cukup baik, maka pada tahun 1975 lokasi sekolah pindah ke SKKA, yaitu tempat sekolah untuk anak-anak cina. Perpindahan ini diresmikan oleh Gubernur Al Tari bertepatan pada Hardiknas tanggal 2 Mei 1975. Perpindahan lokasi ternyata membawa dampak positif sehingga mendapat respon masyarakat dan pada saat penelitian ini dilakukan jumlah peserta didik 66 anak, yaitu 43 anak laki-laki dan 23 anak perempuan.

Secara rinci kondisi peserta didik adalah memiliki kebutuhan khusus karena tuna netra berjumlah 1 anak, tuna rungu 12 anak, tuna grahita 49 anak dan autis 4 anak. Adapun dilihat dari aspek kepemilikan agama peserta didik adalah terdapat peserta didik yang beragama kristen protestan berjumlah 51 anak, kristen katolik 11 anak, dan peserta didik yang beragama Islam 4 anak. Dalam grafik dapat dilihat sebagai berikut.

Grafik 1: Kondisi peserta didik dilihat dari kepemilikan agama



Dari 66 peserta didik tidak hanya berasal dari satu komunitas keberagamaan, melainkan terdapat 3 komunitas, yaitu peserta didik yang beragama katolik, protestan, dan Islam. Dengan demikian, secara Undang-Undang Pendidikan dibutuhkan paling tidak 3 orang tenaga pendidik agama yang sesuai dengan agama peserta didik. Apabila dilihat dari jumlah pengajar terdapat 8 orang guru dengan latarbelakang keberagamaan sebagai berikut; 6 orang guru beragama Kristen Protestan, 1 orang beragama Kristen Katolik, dan 1 orang beragama Islam.

Dalam praktik pembelajaran pendidikan agama di kelas tidak disiapkan guru agama secara khusus, melainkan guru kelas (umum), sehingga secara profesional guru yang menyampaikan mata pelajaran agama tidak sesuai dengan kompetensinya. Namun demikian, karena keterbatasan tersebut dan guru memiliki kemampuan untuk menyampaikan materi agama, maka pro-

ses pembelajaran pendidikan agama dapat dilaksanakan sesuai dengan agama peserta didik dan diajarkan oleh guru yang seagama dengan agama peserta didik.

Pelaksanaan Pendidikan Agama di SDLB Asuhan Kasih Kota Kupang

Kehidupan keberagamaan di SDLB Asuhan Kasih Kota Kupang paling tidak dapat dilihat dari kegiatan peribadatan dalam kehidupan sehari-hari. Selain kegiatan harian yang berupa do'a di kelas sebelum melaksanakan proses belajar mengajar, secara khusus dan terjadwal juga dilakukan kegiatan keberagamaan yang dilaksanakan setiap hari Sabtu pukul 06.30-07.30 WITA. Adapun kegiatan yang dilakukan adalah dengan mengadakan do'a sesuai agama dan kepercayaan peserta didik dan dilanjutkan dengan ceramah atau santapan rohani oleh guru-guru agama secara bergiliran. Di samping kegiatan yang terjadwal tersebut, juga dilakukan kegiatan keagamaan secara rutin terjadwal khusus untuk peserta didik yang tinggal di asrama berjumlah 20 anak, yaitu pada setiap hari Rabu pukul 16.30-17.00 WITA.

Pada tataran praktis pelaksanaan pendidikan agama dilakukan dengan berbagai cara terkait dengan jumlah peserta didik dalam satu kelas yang diisi oleh peserta didik dari berbagai agama. Di sinilah strategi pembelajaran agama yang diterapkan adalah dengan mengumpulkan peserta didik yang satu agama dalam satu kelas dalam waktu tertentu. Bagi peserta didik yang beragama Islam dilakukan pembelajaran pendidikan agama setiap hari Rabu untuk kelas I/B dan II/B, dan hari Kamis untuk kelas IV/B dan V/B, sedangkan peserta didik yang beragama Kristen Protestan dan Kristen Katolik tetap diajarkan di kelas yang sama oleh guru kelas masing-masing. Dengan demikian, pembelajaran pendidikan agama untuk kedua agama tersebut adalah sangat tergantung pada gurunya dan peserta didik dapat memperoleh pendidikan agama yang berbeda dengan agama gurunya, yaitu antara Protestan dan Katolik.

Perlakuan pembelajaran seperti di atas di mana peserta didik memperoleh pembelajaran

pendidikan agama dari guru yang berbeda agama dengan peserta didik menurut Alexander de Fretes (Ketua Yayasan SLB Asuhan Kasih) adalah lebih dikarenakan kitab yang menjadi rujukan pembelajaran agama Kristen Protestan dan Katolik adalah sama. Di samping itu, metode pembelajaran yang disampaikan adalah sama, yaitu tahap awal dengan mengondisikan suasana keakraban, kegiatan inti berupa penyampaian materi pelajaran, dan kegiatan akhir dengan mengadakan tanya jawab sebagai langkah evaluasi awal. Dengan demikian, prinsip pembelajaran pendidikan agama secara umum tidak menyimpang dari aspek materi, meskipun dari aspek tenaga pendidik masih kurang tepat, yaitu antara peserta didik yang beragama Kristen dan Katolik dengan guru yang beragama Kristen atau Katolik. Sementara itu, untuk peserta didik yang beragama Islam karena memiliki kitab yang hanya bisa diajarkan oleh tenaga pendidik yang beragama Islam telah sesuai dengan yang diharapkan.

Pada pembelajaran agama Kristen Protestan dan Katolik, kegiatan pembelajaran diawali dengan appersepsi untuk mengondisikan peserta didik dalam menerima materi. Hal yang pertama dilakukan adalah dengan memberi salam (selamat pagi) dan peserta didik setelah menjawab dilanjutkan dengan ajakan menyanyikan lagu keagamaan Protestan (do'a). Proses pembelajaran dilanjutkan dengan kegiatan inti dengan menggunakan metode bervariasi, yaitu ceramah, tanya jawab, demonstrasi dengan gambar (misal gambar Jesus, Bunda Maria), dan metode praktik. Dalam metode pembelajaran ini telah disesuaikan dengan kondisi peserta didik agar dapat difahami dan dipraktikan dalam kehidupan sehari-hari.

Alat pembelajaran yang digunakan selain gambar Jesus adalah gambar gereja, penggaris, dan alat penunjuk. Adapun buku yang dijadikan pedoman adalah; 1) Pendidikan Agama Kristen, *Tuhan Cinta Anak-anak* yang ditulis oleh Pdt. Harry Gunawan, S.Th. dan dieditori oleh Dr. Jason Lase, S.Th., M.Si. Buku ini adalah milik Ditjen Bimas Kristen Kemenag 2006; 2) Buku; *Hadiah Yang Sangat Berharga* dan buku pe-

gangan lainnya, yaitu al-Kitab.

Sebagai akhir dari proses pembelajaran biasanya guru agama memberi kesimpulan dari materi yang telah dibahas. Pemberian kesimpulan ini sebagai bahan penegasan kembali tentang materi yang telah disampaikan agar lebih dapat dipahami. Meskipun demikian, guru agama juga sering melakukan tanya jawab dengan peserta didik dari bahan yang telah diberikan dan biasanya diakhiri dengan pemberian Pekerjaan Rumah (PR).

Pada pembelajaran agama Islam prinsipnya sama, yaitu pertama mengadakan appersi untuk mengondisikan peserta didik menerima pelajaran. Bahkan guru sering mengadakan *pre test* untuk mengetahui sejauhmana penguasaan materi yang telah diberikan sebelumnya. Kegiatan awal ini dimulai dengan pengucapan salam (*Assalamu 'alaikum Wr. Wb*) dan setelah dijawab dilanjutkan dengan do'a bersama.

Proses pembelajaran dilanjutkan dengan mempertanyakan tugas-tugas yang diberikan oleh guru sebelumnya (PR) dan apabila ada yang belum mengerjakan dilanjutkan dengan dibahas bersama. Dari kegiatan awal ini dilanjutkan dengan kegiatan inti dengan metode bervariasi seperti ceramah, tanya jawab (bagi anak dalam kelompok C), demonstrasi dengan gambar (seperti gambar orang sedang berwudlu, orang sedang salat), praktik membaca surat pendek dalam al-Qur'an. Metode lainnya yang selalu digunakan adalah dengan bahasa isyarat, gerakan tangan, gerakan badan, dengan tulisan, dan dengan lisan.

Materi agama yang diberikan adalah do'a-do'a harian, seperti do'a akan dan setelah tidur, do'a akan dan setelah makan, do'a wudlu, membaca huruf hijaiyah, beriman kepada Allah Swt, dan tata cara berbakti pada kedua orang tua. Secara umum materi yang diberikan kepada peserta didik adalah terkait dengan keimanan, ibadah, al-Qur'an, dan juga Akhlakul Karimah. Dalam pembelajaran pendidikan agama Islam ini terdapat perlengkapan yang diperlukan, yaitu mukena, al-Qur'an, gambar. Adapun buku yang dijadikan pegangan guru adalah buku Pendidikan Agama Islam untuk SD. Sebagai akhir dari proses pem-

belajaran biasanya guru agama menutup dengan tanya jawab, penugasan sebagai PR, dan do'a penutup yang diakhiri dengan salam.

Kurikulum pendidikan agama yang dijadikan acuan dalam proses pembelajaran yang paling dominan adalah Kurikulum Berbasis Kompetensi (KBK) tahun 2004. Namun demikian, seiring dengan munculnya Kurikulum Tingkat Satuan Pendidikan (KTSP) tahun 2006, maka diupayakan untuk menggunakan kurikulum tersebut. Adanya dua model kurikulum tersebut itulah, guru pendidikan agama lebih memilih materi yang tepat dan mudah dapat dipahami oleh peserta didik sehingga penetapan kurikulum masih dilakukan secara campuran.

Untuk mempermudah dalam pelaksanaan pembelajaran, guru agama bersama Tim merumuskan program pembelajaran, baik tahunan, semesteran, harian maupun program-program lainnya. Secara lebih rinci program yang dirumuskan adalah sebagai berikut:

1. Program tahunan yang dibuat oleh Tim atau secara kolektif;
2. Pembuatan program semesteran yang dibuat oleh Tim atau secara kolektif;
3. Pembuatan program harian. Program ini sangat tergantung pada kredibilitas guru, sehingga terdapat guru agama yang membuat dan terdapat guru agama yang tidak membuat. Meskipun demikian, tidak membuatnya guru agama tersebut lebih dikarenakan pokok materi antara agama Kristen Protestan dengan Katolik adalah sama sehingga dapat digunakan. Program harian ini sekaligus sebagai program mingguan;
4. Program remedial merupakan program yang harus dibuat oleh setiap guru agama. Hal ini dilakukan untuk memperbaiki nilai semesteran bagi peserta didik yang belum lulus dalam tes semesteran;
5. Khusus untuk kalender pendidikan mengikuti kalender pendidikan secara nasional.

Pelaksanaan Evaluasi dalam Pembelajaran Pendidikan Agama di SDLB Asuhan Kasih Kota Kupang

Evaluasi yang dilakukan dalam kerangka proses pembelajaran yang diselenggarakan di SDLB Asuhan Kasih Kota Kupang adalah dengan menggunakan evaluasi program, valuasi proses, dan evaluasi hasil belajar. Evaluasi program dilaksanakan setiap tahun yang langsung dipimpin oleh kepala sekolah pada akhir tahun ajaran. Tujuan evaluasi ini adalah untuk melakukan perubahan-perubahan terhadap hal-hal yang dipandang kurang dapat menghasilkan satu keberhasilan.

Evaluasi yang terkait langsung dengan proses pembelajaran adalah evaluasi yang difokuskan dalam kerangka peningkatan kualitas pembelajaran, baik dilihat dari aspek materi pelajaran, metode pembelajaran, penempatan/ kompetensi guru dalam menyampaikan pelajaran, maupun dalam penggunaan media pembelajaran. Evaluasi ini dilakukan untuk memperbaiki segala kekurangan menuju pada perbaikan-perbaikan. Evaluasi ini juga berkaitan dengan evaluasi hasil belajar untuk mengetahui seberapa baik hasil yang telah dicapai oleh anak didik dilihat dari hasil evaluasi yang diberikan oleh guru, semisal PR, ulangan harian, dan juga ulangan semesteran.

Faktor Pendukung dan Penghambat Pelaksanaan Pendidikan Agama SDLB Asuhan Kasih

Ada berbagai faktor yang menjadi pendukung maupun penghambat terhadap proses pembelajaran pendidikan agama, yaitu sebagai berikut.

Faktor Pendukung Proses Pembelajaran Agama

Apabila di lihat secara mendalam terdapat beberapa hal yang menjadi faktor pendukung terhadap proses pembelajaran agama di SDLB Asuhan Kasih, baik secara faktor internal maupun faktor eksternal. Secara internal dukungan pelaksanaan pendidikan agama adalah karena telah tersedianya guru yang mengajarkan pendidikan agama sebagai tenaga pendidikan yang telah memiliki pengalaman mengajar meskipun diambikan dari guru umum, adanya dukungan dari guru mata

pelajaran di luar pendidikan agama, adanya semangat belajar peserta didik yang tinggi, tersedianya ruang kelas yang cukup kondusif untuk proses pembelajaran, adanya seperangkat pembelajaran yang bersifat inti, seperti papan tulis, kapur, buku pelajaran meskipun masih kurang memadai.

Faktor eksternal yang mendukung adalah adanya lokasi sekolah yang tidak jauh dari lingkungan peserta didik, keakraban sesama peserta didik yang membuat peserta didik ingin selalu hadir dan tidak ingin ada hari libur, dan suasana sekolah yang asri sehingga mendukung peserta didik merasa nyaman dalam berinteraksi, adanya dukungan dari masyarakat, orang tua, tokoh masyarakat, dan pemerintah.

Faktor Penghambat Proses Pembelajaran Agama

Faktor penghambat dari proses pelaksanaan pendidikan agama adalah tidak adanya guru yang secara khusus ditugaskan untuk mengajar pendidikan agama sehingga mempengaruhi terhadap metode pembelajaran yang tepat, masih minimnya jam pelajaran untuk pendidikan agama, masih terdapatnya peserta didik yang kurang berminat terhadap pendidikan agama, dan masih kurangnya alat-alat untuk praktik pendidikan agama dan sebagai sumber belajar.

Adapun faktor eksternal yang menjadi penghambat dalam pembelajaran pendidikan agama adalah masih minimnya bantuan dana operasional dari pemerintah pusat maupun daerah, masih minimnya bantuan buku-buku agama, alat pembelajaran maupun media pembelajaran pendidikan agama, baik untuk pembelajaran inti maupun sebagai bahan penunjang.

PENUTUP

Dari hasil penelitian tentang pelaksanaan pendidikan agama di SDLB Asuhan Kasih Kota Kupang dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Pelaksanaan pendidikan agama pada SDLB Asuhan Kasih Kota Kupang pada dasarnya sama dengan pelaksanaan pendidikan agama pada sekolah umum lainnya setingkat SD, baik dari aspek pendidik, sarana, prasarana,

metode pembelajaran, evaluasi pembelajaran maupun kegiatan keagamaan. Meskipun demikian, pelaksanaan ini masih terkesan hanya memenuhi tuntutan kurikulum pendidikan agama saja.

2. Kompetensi guru agama dilihat dari kompetensi pedagogik masih kurang maksimal karena diambilkan dari guru kelas bukan dari guru agama, sedangkan dilihat dari kompetensi profesional nampak lebih siap meskipun kurang didukung dengan penguasaan akan isu-isu mutakhir dalam bidang yang diajarkan dan memiliki pengalaman mengajar
3. Adanya dukungan dari masyarakat terhadap keberadaan SDLB Asuhan Kasih menjadikan semangat tersendiri bukan saja bagi guru agama, akan tetapi seluruh personal yang terlibat dalam pengelolaan.
4. Proses pembelajaran pendidikan agama dapat berjalan dengan baik, hal ini tidak lepas dari adanya faktor pendukung, yaitu semangat dan keikhlasan guru dalam mengajarkan pendidikan agama meskipun bukan bidangnya, dukungan pihak yayasan, orang tua murid, pemerintah daerah, dan adanya dukungan dana operasional dan buku-buku penunjang meskipun belum maksimal.
5. Meskipun proses pembelajaran dapat berjalan dengan baik, akan tetapi tetap ada beberapa kendala yang menjadi proses pembelajaran terkadang mengalami kesulitan. Kendala tersebut antara lain belum tersedianya guru agama khusus yang mengajarkan pendidikan

agama, kurangnya waktu untuk proses pembelajaran pendidikan agama, kurangnya buku panduan dan alat pembelajaran, dan masih minimnya dana operasional.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Abrasy, Muhammad Atiyah. 1974. *Dasar-dasar Pokok Pendidikan Islam*. Di-terjemahkan oleh Gani, Bustami A dan Bahry, Johar. Jakarta: Bulan Bintang.
- Bower, Gordon H. 1981. *Theories of Learning*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Dahar, Ratna Wilis. 1989. *Teori-teori Belajar*. Jakarta: Erlangga.
- Darajat, Zakiah. 1988. *Peranan Agama dalam Kesehatan Mental*. Jakarta: Haji Masagung.
- Daryanto. 1999. *Evaluasi Pendidikan*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Hasan, Hamid S. 2008. *Evaluasi Kurikulum*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya.
- Rahim, Husni. 2001. *Arah Baru Pendidikan Islam di Indonesia*. Jakarta: Logos.
- Rusyan, A. Tabrani, dkk. 1989. *Pendekatan dalam Proses Belajar Mengajar*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Tafsir, Ahmad. 1994. *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- UU RI Nomor 20 Tahun 2003 Tentang Sistem Pendidikan Nasional. 2007. Jakarta: Pustaka Pelajar.

LEMBAR ABSTRAK/ ABSTRACT SHEET

Analisa

Jurnal Pengkajian Masalah Sosial Keagamaan

ISSN : 1410 - 4350

Terbit: 25 Juni 2012
Date of Issue: 2012 June 20

Kata-kata kunci yang dicantumkan adalah istilah bebas. Lembar abstrak ini boleh dikopi tanpa ijin dan biaya.

The keywords included are free terms. This abstract sheet may be copied without permission and charge.

Joko Tri Haryanto (Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Semarang)

FENOMENA PERKAWINAN DI BAWAH UMUR (Studi Kasus pada Masyarakat Cempaka Banjarbaru Kalimantan Selatan)

ANALISA, Juni 2012, Volume 19 Nomor 01, h. 1-14

Perkawinan menjadi tonggak bagi manusia untuk membangun kehidupan keluarga sebagai suami-istri. Untuk membangun keluarga yang diidealkan, maka UU Nomor 1 Tahun 1974 mengatur batasan usia minimal calon suami 19 tahun dan calon istri 16 tahun. Namun dalam praktiknya masih banyak masyarakat yang melaksanakan perkawinan di bawah batasan usia tersebut. Penelitian ini dilakukan dengan pendekatan kualitatif untuk mengungkapkan fenomena perkawinan di bawah umur pada masyarakat Cempaka Kabupaten Banjarbaru Kalimantan Selatan. Permasalahan dalam perkawinan di bawah umur ini antara lain: apakah faktor pendorong, motif dan terjadinya perkawinan di bawah umur, serta pandangan masyarakat terhadap perkawinan di bawah umur ini. Faktor yang mendorong di antaranya adalah pemahaman keagamaan yang deterministik, kekayaan alam yang memanjakan, rendahnya kesadaran pendidikan, toleransi terhadap penyimpangan aturan, perkembangan teknologi media pergaulan, dan pola kekeluargaan masyarakat Cempaka. Motif yang mendorong orang tua menikahkan anaknya di bawah umur antara lain menjaga agar anak tidak terjerumus pergaulan yang menyimpang dari agama, menutupi aib apabila sudah terlanjur terjadi hamil pranikah, dan motif ekonomi untuk membantu meringankan beban keluarga.

Kata kunci: Tradisi Perkawinan, Usia Perkawinan, Masyarakat Cempaka, Motif.

Marriage becomes a milestone for man to build a family life as husband and wife. To construct an idealized family, the Law number 1 in 1974 set a minimum age limit 19 years for becoming husband and 16 years for becoming wife. But in practice there are many people who get married under the age limit. This qualitative study revealed the phenomenon of underage married in Cempaka community Banjarbaru District of South Kalimantan. Some factors that drive them to get married are determinist on religious

understanding, the abundance of the natural wealth, lack of awareness of education, tolerance of deviation rules, development of social media technology, and the familiarity of the pattern of Cempaka. Motives that drive parents to marry their children off under the age of, among others, is to maintain that children do deviate their association from religious teaching, to hide their shame if their daughter was already pregnant before marriage, and economic motives to help to enlighten the burden on families.

Keywords: Traditional Marriage, Age Marriage, Cempaka Society, Motive.

Sulaiman (Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Semarang)

DOMINASI TRADISI DALAM PERKAWINAN DI BAWAH UMUR

ANALISA, Juni 2012, Volume 19 Nomor 01, h. 15-26

Fokus kajian dalam penelitian ini adalah realitas perkawinan di bawah umur yang banyak didominasi oleh tradisi budaya. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif dengan teknik pengumpulan data wawancara, observasi, dan telaah dokumen. Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan informasi dan bahan-bahan kajian teoritik bagi masyarakat umum, khususnya mengenai gambaran perkawinan usia dini. Dalam penelitian telah ditemukan bahwa perkawinan usia dini (di bawah umur) disebabkan oleh beberapa faktor, antara lain: faktor budaya, pemahaman agama yang tekstual, dan motif ekonomi. Meskipun adanya fenomena pernikahan usia dini seperti ini, namun sebenarnya masyarakat memandang bahwa pernikahan yang ideal adalah pernikahan yang dilaksanakan setelah seseorang mencapai usia yang cukup matang sehingga dapat menjalani kehidupan secara mandiri. Praktek pernikahan semacam ini harus mendapat perhatian khusus, karena banyak problem sosial kemasyarakatan yang berkaitan langsung dengan kematangan usia nikah, seperti: risiko kematian, kemiskinan, dan rendahnya pendidikan. Karena itu, pelaksanaan perkawinan harus sesuai dengan Undang-undang Perkawinan dan tidak bertentangan dengan peraturan perundang-undangan.

Kata kunci: Nikah Dini, Agama, Moral, Ekonomi, Tradisi Budaya.

The focus of this research was the phenomenon of early marriage which was dominated by cultural traditions. It was a qualitative research that used interview, observation and document reviews to collect the data. The result of the study was expected to provide people enough information and materials on the picture of early marriage. The findings showed some determining factors in the phenomenon: culture, textual understanding of religion, and economic motives. Although the phenomenon of early marriage was like this, people actually perceive that the ideal marriage was a marriage which is conducted after reaching the age mature enough to be able to live independently. The practice of such marriage should get special attention because there are many social problems that are related directly to the mature age of marriage, such as: mortality, poverty, and the low quality of education. Therefore, the implementation of the marriage must be in accordance with the laws and regulations.

Keywords: Early Marriage, Religious, Moral, Economics, Cultural Traditions.

Danusiri (IAIN Walisongo DPK Unimus)

MENUMBUHKAN POTENSI BERAGAMA KAUM TAREKAT QADIRIYAH WA NAQSYABANDIYAH DAWE KUDUS

ANALISA, Juni 2012, Volume 19 Nomor 01, h. 27-36

Penelitian penulis terhadap kaum Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Desa Piji Kecamatan Dawe Kabupaten Kudus memfokuskan bagaimana mereka berusaha agar potensi beragama bisa tumbuh secara maksimal. Untuk menemukan usaha mereka itu, penulis menggunakan metode pengamatan terlibat dalam kehidupan mereka. Hasil pengamatan diorganisasikan dengan cara tertentu bertolak dari tema sebagaimana judul yang telah ditetapkan. Dalam mencapai keberagaman maksimal yang mereka sebut *wuṣūl* dan *wilāyah*, kaum tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah menggunakan seperangkat ritual yaitu: baiat, zikir, dan khataman ratib, muraqabah, khalwat, fida', manaqib, dan ziarah kubur para wali.

Kata kunci: Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, *Wuṣūl*, *Wilāyah*.

*This research focused on the congregation of the Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah in Piji, Dawe, Kudus, particularly on how they make any effort to make their potentials of religious observance can maximally grow. In order to find out their efforts, the writer applied participatory observation and was involved in their daily lives. The data were then organized in certain way according to the theme previously determined. In order to achieve the maximum of religious observance which they call as *wuṣūl* dan *wilāyah*, the congregation of Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah use a series of rituals namely baiat (allegiance), zikir (remembrance), khataman ratib (completing ratib), muraqabah, khalwat (seclusion), fida', manaqib, and performing pilgrimage to the grave of wali (muslim saints).*

Keywords: Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, Wuṣūl, Wilāyah.

Atika Ulfa Adlina (Pascasarjana IAIN Walisongo)

PENGALAMAN MISTIK PENGIKUT TAREKAT QADIRIYAH WA NAQSYABANDIYAH DAWE KUDUS

ANALISA, Juni 2012, Volume 19 Nomor 01, h. 37-54

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui: 1. Ahwāl (pengalaman mistik) apa sajakah yang dialami oleh pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus? 2. Adakah keterkaitan antara suluk dengan jenis ahwāl (pengalaman mistik) pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus? dan 3. Adakah perbedaan intensitas ahwāl (pengalaman mistik) bagi masing-masing kelas pada pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus? Jenis penelitian ini adalah penelitian lapangan yang pemilihan informannya menggunakan tehnik purposive sampling. Data yang telah terkumpul kemudian dianalisis secara kualitatif dengan menggunakan pendekatan fenomenologi. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pertama, ada beberapa motivasi yang mendorong mereka mengikuti Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, antara lain: ingin mendekati diri kepada Allah, mempersiapkan diri menghadapi kematian, adanya kharisma seorang guru, dan lain-lain. Kedua, pengalaman mistik yang dirasakan oleh pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Kudus diklasifikasikan sesuai dengan tingkatan dzikir laṭīfah yang mereka lakukan yakni: laṭīfah al-qalb, laṭīfah ar-rūh, laṭīfah as-sirr, laṭīfah khafiy, laṭīfah akhfa, laṭīfah an-nafsi dan laṭīfah al-qālib. Berdasarkan tingkatan dzikir laṭīfah tersebut didapat kesimpulan bahwa ada beberapa pengalaman mistik yang sama yang dirasakan di beberapa lathaif. Dengan demikian, ada keterkaitan antara suluk dan pengalaman mistik yang dirasakan oleh pengikut Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Piji Dawe Kudus.

Kata kunci: Pengalaman Mistik, Suluk, Tarekat.

The research aimed to know: 1. Ahwal (mystical experience) experienced by followers of Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah in Piji, Dawe, Kudus; 2. The correlation between suluk and their kinds of ahwal; and 3. The different intensity of ahwal for the followers in each stage of the tarekat. This was a field reserch which used purposive sampling tehnnique. The data were then analysed qualitatively and phenomenologically. The findings of the research showed that there were some factors motivated people to join the Tarekat: the intention to be close to God, preparing themselves for death, charismatic figure, etc. Secondly, the classification of the mystical experiences was adjusted with the lataif dzikir stages, they were laṭīfah al-qalb, laṭīfah ar-rūh, laṭīfah as-sirr, laṭīfah khafiy, laṭīfah akhfa, laṭīfah an-nafsi dan laṭīfah al-qālib. There were same ahwal experienced by the followers in some stages. Therefore, it was concluded that there was a relationship between suluk and ahwal experienced by the followers of the tarekat in Piji Dawe Kudus.

Keywords: Mystical Experiences, Suluk, Tarekat.

<p>Khairul Fuad (STAIN Pontianak)</p> <p>MERETAS SAstra SUFISTIK KALIMANTAN BARAT PRAMODERN DAN MODERN</p> <p>ANALISA, Juni 2012, Volume 19 Nomor 01, h. 55-67</p> <p>Mistik Islam telah memberikan warna terhadap perkembangan sastra Kalimantan Barat, baik sastra pramodern maupun sastra modern. Sastra kitab merupakan bentuk mistik Islam pramodern, begitu juga sastra modern biasa menggunakan bentuk sastra mistik Islam pada masa modern. Mistik Islam dan sastra memiliki hubungan mutualisme untuk membangun wacananya sendiri. Kalimantan Barat yang sangat terkait dengan budaya Melayu tidak bisa lepas dari Islam karena keidentikkan antara Melayu dan Islam. Akulturasi Melayu-Islam memberi pengaruh yang berarti bagi kebudayaan Melayu, termasuk sastra sufistik juga berkembang dalam wacana sastra Kalimantan Barat. Oleh karena itu, sastra sufistik sebagai bagian kerangka global Islam yang memberi pengaruh dalam budaya Melayu perlu diteliti untuk menunjukkan spiritualitas dalam sastra Kalimantan Barat. Selanjutnya, kerangka metodologi harus diterapkan sebagai langkah ilmiah untuk mengetahui sastra sufistik Kalimantan Barat. Deskripsi yang didorong oleh kajian pustaka dan pencarian data di lapangan merupakan langkah yang digunakan dalam penelitian ini.</p> <p>Katakunci: Mistik Islam (Sufi), Sastra Kitab, Puisi Sufi Modern.</p> <p><i>Islamic mysticism has colored the development of West Borneo literature, either pre-modern or modern literature. Sastra kitab is a form of pre-modern Islamic mysticism, whereas modern literature has been accustomed to form of Islamic mysticism in modern era. Islamic mysticism and literature has had mutual relationship to develop the discourse themselves. West Borneo that had deep correlation with Malay culture could not be free from Islam due to the identical of Malay and Islam. Acculturation of Malay-Islam has given significant influence for Malay culture, including Islamic mysticism literature that has developed discourse of West Borneo Literature. Therefore, Islamic mysticism literature as one side of globally frame of Islam that has given influence within Malay culture were needed to be researched to show the spirituality of West Borneo literature. Furthermore, methodological frame has had to apply as a scientific step to know West Borneo Islamic mysticism literature. This study uses library and field research in order to collect and describe the data.</i></p> <p>Keyword: Islamic Mysticism (Sufi), Sastra Kitab, and Modern Mysticism Poetry (Puisi Sufi Modern).</p>	<p>pemaknaan literal, muncul kesenjangan antara konsep negara dan jihad yang dipersepsikan, dengan realitas perkembangan bangsa yang mengusung semangat nation-state (kebangsaan), pluralitas, dan kesantunan. Kesenjangan pemaknaan seperti itu, ditambah faktor-faktor psikososial semisal klaim kebenaran (truth claim) dan perasaan tersisih atau tertindas, memicu lahirnya berbagai tindakan radikal atas nama agama. Berdasar latar belakang tersebut, tulisan ini berupaya untuk mengangkar salah satu pemikiran ulama besar Indonesia dalam Tafsir al-Azhar karya Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka). Kitab tafsir pertama yang berbahasa Indonesia yang menjadi khazanah intelektual bangsa. Melalui metode pengumpulan data dokumentasi dan analisis hermeneutika, penulis mengungkapkan bagaimana substansi dan metode penafsiran tentang negara dan jihad dalam Tafsir al-Azhar, serta signifikansinya bagi upaya deradikalisasi pemaknaan teks keagamaan di Indonesia saat ini. Menurut Hamka, hubungan agama dan negara bersifat integral dan soal bentuk negara bergantung pada perkembangan sosial. Sedangkan konsep jihad, menurut Hamka bukan cuma perang. Jihad bermakna luas, berupa jihad fisik dan nonfisik. Jihad fisik (perang) dibolehkan dalam kondisi tertentu dan dengan aturan dan sasaran tertentu pula. Dalam kondisi diserang, jihad menjadi wajib bagi setiap orang (fardhu ‘ain).</p> <p>Kata kunci: Negara, Jihad, Tafsir Al- Azhar, Deradikalisasi</p> <p><i>There is no a single definition of state and jihad because there has been no agreement on the terms. Therefore, there is a gap between perceived concept of state and jihad and recent development of nation-state, plurality, and civility. In additions, the emergence of psychosocial factor such as truth claim and the feeling of being marginalized and oppressed results in radicalism under the banner of religion. Based on the aforementioned background, this paper seeks to discuss “Tafsir al-Azhar”, a monumental work of Haji Abdul Malik Karim Amrullah (Hamka), an Indonesian leading figure in tafsir (interpretation) study. This is the first tafsir book written in Bahasa Indonesia and becomes one of the main sources in the field. By using documentation and hermeneutics the writer revealed not only the substance and the method of interpreting the concepts of “state” and “jihad”, but also their significance for the attempt of de-radicalization in Indonesia. According to Hamka, the relationship between religion and state was integral and the formation of the state depended on social development; whereas the concept of jihad did not merely mean “war”. In a boarder meaning, the concept of jihad included physical and non-physical dimensions. Physical jihad (battle) was permissible under certain conditions and circumstances.</i></p> <p>Keywords: State, Jihad, Tafsir Al-Azhar, De-radicalization.</p>
<p>Sidik (IAIN Surakarta)</p> <p>DERADIKALISASI PEMAKNAAN KONSEP NEGARA DAN JIHAD DALAM TAFSIR AL-AZHAR</p> <p>ANALISA, Juni 2012, Volume 19 Nomor 01, h. 68-81</p> <p>Konsep tentang negara dan jihad sebenarnya tidaklah tunggal. Bahkan formulasi tegas tentang negara dalam Islam, disinyalir banyak kalangan belum pernah mencapai kata sepakat. Akibat</p>	<p>Irwan Masduqi (Ponpes As-Salafiyah Mlangi Sleman Yogyakarta)</p> <p>MENYOAL OTENTISITAS DAN EPISTEMOLOGI TAFSIR AL-JILANI</p> <p>ANALISA, Juni 2012, Volume 19 Nomor 01, h. 82-93</p> <p>Dalam penelitian ini, penulis secara kritis menganalisis biografi Syaikh ‘Abd al-Qadir al-Jilani yang mengandung mitos-mitos sakral. Mitos sakral tentang ‘Abd al-Qadir al-Jilani</p>

dianalisis dengan antropologi aplikatif untuk membedakan antara mitos yang memiliki nilai positif dan negatif bagi masyarakat Muslim. Penelitian ini kemudian menganalisis otentisitas Tafsir al-Jilani dan epistemologi tafsirnya. 'Abd al-Qadir al-Jilani adalah pendiri Tarekat Qadiriyyah. Doktrin-doktrin Qadiriyyah telah diterima secara luas oleh kelompok Muslim tradisional di dunia Islam, sehingga kajian Tafsir al-Jilani sangat bermanfaat bagi pengikut Qadiriyyah pada khususnya dan pecinta studi al-Quran pada umumnya untuk meningkatkan wawasan mereka tentang ajaran-ajaran 'Abd al-Qadir al-Jilani.

Kata kunci: Esoterisme, Eksoterisme, Epistemologi, Mutasabihat, Mukhamat, asketisme.

In this research, the author critically analyzes a biography of Shaikh 'Abd al-Qadir al-Jilani containing sacred myths. The analyst of sacred myth about 'Abd al-Qadir al-Jilani is based on the approach of applied anthropology to distinguish between the myths that have positive and negative values for Muslim society. This research then analyzes the authenticity of Tafsir al-Jilani and the epistemology of his interpretation. 'Abd al-Qadir al-Jilani is the founder of Qadiriyyah. Qadiriyyah doctrines has been widely accepted by traditional Muslim groups in Muslim world, so that the study of Tafsir al-Jilani is very meaningful for the followers of Qadiriyyah in particular and the lovers of Quranic studies in general to increase their knowledge about the teachings of 'Abd al-Qadir al-Jilani.

Keywords: Esoterism, Eksoterisme, Epistemology, Mutasabihat, Mukhamat, Asketism.

Nugroho Eko Atmanto (Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Semarang)

RELEVANSI KONSEP FAJAR DAN SENJA DALAM KITAB AL-QANUN AL-MAS'UDI BAGI PENETAPAN WAKTU SALAT ISYA' DAN SUBUH

ANALISA, Juni 2012, Volume 19 Nomor 01, h. 94-104

Fenomena fajar dan senja tidak saja menarik para ilmuwan berkaitan dengan perkiraan cuaca, dan navigasi, tetapi juga berfungsi menjadi tanda bagi penetapan waktu salat bagi kaum muslim, terutama salat isya' dan subuh. Al-Biruni, seorang ilmuwan muslim abad pertengahan, telah mengemukakan konsep mengenai fajar dan senja di dalam kitab Al-Qanun al-Mas'udi. Kajian yang dilakukan melalui metode analisis isi dengan pendekatan ilmu falak ini mengungkapkan bahwa fajar dan senja menurut al-Biruni terjadi ketika matahari berada pada ketinggian -18° . Konsep tersebut diakui kesesuaiannya dengan ilmu penge-tahuan modern, ilmu astronomi, dan hadis Nabi Saw. Selain itu penemuan al-Biruni mengenai ketinggian matahari sampai saat ini banyak digunakan oleh beberapa organisasi keagamaan di beberapa negara untuk menetapkan waktu shalat isya' dan subuh, termasuk Indonesia.

Kata kunci: Fajar dan Senja, Al-Biruni.

Morning dawn and phenomenon twilight phenomenon are

interesting for the scientists not only for weather forecast and navigation but also setting time prayer times for muslims. The concept of the morning dawn and evening twilight were introduced by al-Biruni in the book Al-Qanun al-Mas'udi. Al-Biruni described the scene at morning dawn and evening twilight in the book Al-Qanun al-Mas'udi and concluded that the twilight occur when the position of the sun is at an altitude of -18° . The concept of al-Biruni is recognized by modern science, astronomy, and the prophetic tradition for its conformity. Besides, the discovery of al-Biruni on the height of the sun is so far used by several religious organizations in some countries to set the time for isha and fajr prayers. By using content analysis, this study discussed the relevance of the concept of morning dawn and evening twilight in the book Al-Qanun al-Mas'udi for determining maghrib prayer time, the praying time for isha and fajr as well.

Keywords: Morning Dawn and Evening Twilight, Al-Biruni.

Mulyani Mudis Taruna (Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Semarang)

STANDARDISASI PENGUSAHAAN KITAB KUNING DI PONDOK PESANTREN NURUL HAKIM NUSA TENGGARA BARAT

ANALISA, Juni 2012, Volume 19 Nomor 01, h. 105-117

Fokus penelitian ini adalah Standardisasi Penguasaan Kitab Kuning pada Pondok Pesantren Salaf Nurul Hakim Nusa Tenggara Barat. Adapun kajian secara spesifik dilakukan pada Ma'had Aly Darul Hikmah Li Al Fiqh wa Al Da'wah. Hasil penelitian menunjukkan bahwa jargon "al-mukhafadlat 'ala al-qadim ash-shalih wa al-akhdu bi al-jadid al-ashlah" atau tetap bertahan pada tradisi lama dan membuka peluang terhadap fenomena-fenomena kekinian menjadi inspirasi pondok pesantren mengikuti perkembangan zaman yang semakin kompleks dan memiliki tantangan global. Ma'had 'Aly Darul Hikmah Li Al Fiqh wa Al Da'wah tetap merujuk pada kitab kuning sebagai standar penguasaan oleh mahasantri. Penetapan Standar didasarkan pada hasil evaluasi yang dilaksanakan setiap tahun melalui MPK-OS (Majlis Pembina Kajian kitab –Organisasi Santri) dan ditetapkan oleh Majelis Kiai. Orientasi penetapan kitab kuning sesuai dengan kitab yang diajarkan dan jenis atau program pengajian. Model Evaluasi yang dikembangkan pada Ma'had 'Aly tidak berbeda dengan model evaluasi yang dikembangkan pada perguruan tinggi umum, yaitu evaluasi mid semester dan semesteran. Evaluasi lain adalah evaluasi setiap bab dalam setiap kajian pada kitab kuning dengan model sorogan sebagaimana yang dilaksanakan pada santri pondok pesantren salaf. Meskipun demikian, standardisasi penguasaan kitab kuning merupakan otoritas pondok pesantren sebagai bagian dari program pendidikan formal yang dikembangkan.

Kata kunci: Standardisasi, Pondok Pesantren, Kitab Kuning.

The focus of this research is the standardization of mastery "kitab kuning" in the Salaf Boarding School "Nurul Hakim" West Nusa Tenggara. The specific study was conducted at Darul Hikmah Li Ma'had Aly Al Fiqh wa Al-Da'wah. The

<p><i>findings of the research showed that the jargon “al-mukhafadlat ‘ala al-qadim ash-shalih wa al-akhdzu bi al-jadid al-ashlah” or sticking to the old traditions and opening it up to contemporary phenomena inspired boarding school to follow the development of increasingly complex and global challenges. Ma’had ‘Aly Darul Hikmah Li Al Fiqh wa Al-Da’wah still refers to “kitab kuning” as the standard control by mahasantri. Benchmarking was based on the evaluation conducted each year by MPK-OS and set by the Majelis Kiai. Orientation for the determination was in accordance with the “kitab kuning” or study program taught in the Ma’had. The evaluation model which was developed in Ma’had ‘Aly was not different from the evaluation model which was developed at public universities, namely the evaluation of mid-semester and final semester. Another evaluation was an evaluation of each chapter in each study on the “Kitab Kuning” with sorogan model it was implemented in salaf pesantren students. Nevertheless, the standardization of control of the “Kitab Kuning” was in the hand of boarding school authorities as a part of developed formal education program.</i></p> <p><i>Keywords: Standardization, Boarding School, the Kitab Kuning.</i></p>	<p>didikan agama pada SDLB Asuhan Kasih dapat berjalan dengan baik. Meskipun demikian dari aspek tenaga pengajar masih belum sesuai dengan bidang studi yang diajarkan. Hal ini dapat dilihat dari guru agama yang berkualifikasi bukan sebagai guru agama. Faktor pendukung dalam proses pembelajaran agama adalah adanya semangat belajar peserta didik yang tinggi, dedikasi guru agama yang cukup tinggi, tersedia-nya ruang kelas, sarana prasarana dan lokasi sekolah yang tidak jauh dari lingkungan peserta didik. Faktor penghambat dalam proses pembelajaran adalah tidak adanya guru yang khusus mengajarkan pendidikan agama, kurangnya alat peraga, kurangnya buku acuan, dan kurangnya dana operasional.</p> <p>Katakunci: Pendidikan,SLB,PelaksanaanPendidikanAgama.</p> <p><i>Research on the Implementation of Religion Education was held at the special Ele-mentary School (SDLB) “Asuhan Kasih” in Kupang, East Nusa Tenggara Province. The results of this study indicate that the implementation of religion education at Orphanage SDLB “Asuhan Kasih” can run well. Despite this aspect of the teaching force is still not in accordance with the subjects being taught. It can be seen from a qualified religion teacher not as a religious teacher. Contributing factor in the learning process is the higher spirit of in learning religion, dedication of religion teacher, the availability of classroom space, facilities and location are not far from the school environment for learners. Inhibiting factor in the learning process is the absence of special teachers to teach religious education, lack of teaching aids, lack of reference books, and a lack of operational funds.</i></p> <p><i>Keywords:Education,SLB,ImplementationofReligionEducation.</i></p>
<p>Ali Khudrin (Balai Penelitian dan Pengembangan Agama Semarang)</p> <p>PELAKSANAAN PENDIDIKAN AGAMA PADA SDLB ASUHAN KASIH KOTA KUPANG NUSA TENGGARA TIMUR</p> <p>ANALISA, Juni 2012, Volume 19 Nomor 01, h. 118-127</p> <p>Penelitian tentang Pelaksanaan Pendidikan Agama ini dilaksanakan pada Sekolah Dasar Luar Biasa (SDLB) Asuhan Kasih di Kupang Provinsi Nusa Tenggara Timur (NTT). Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa pelaksanaan pen-</p>	

PEDOMAN PENGIRIMAN NASKAH

ISSN : 1410 - 4350

Analisa

Jurnal Pengkajian Masalah Sosial Keagamaan

KETENTUAN UMUM

Redaksi Jurnal Analisa menerima naskah tulisan dari para ahli dan peminat di bidang keagamaan. Naskah belum pernah dipublikasikan pada media atau jurnal lain. Naskah ditulis dalam Bahasa Indonesia atau Bahasa Inggris sesuai kaidah bahasa masing-masing, dilengkapi abstrak dan kata kunci dalam Bahasa Inggris dan Bahasa Indonesia (dwibahasa).

Redaksi berhak menyunting naskah tanpa mengurangi maksudnya. Isi naskah sepenuhnya merupakan tanggung jawab penulis. Redaksi tidak berkewajiban mengembalikan naskah yang ditolak.

Pengiriman naskah harus disertai dengan SURAT RESMI dari penulis, khususnya menyangkut pertanggungjawaban penulis atas legalitas isi naskah. Naskah dikirimkan ke:

Redaksi JURNAL ANALISA

Balai Penelitian dan Pengembangan Agama
Semarang

Jl. Untung Suropati Kav. 70 Bambankerep,
Ngaliyan, Semarang

Telp. (024) 7601327, Fax. (024) 7611386

Penulis mengirim satu eksemplar naskah asli beserta dokumennya (file) dalam compact disk (CD) atau soft copy via e-mail ke: analisa_jurnal@yahoo.co.id.

Penulis harus menyertakan riwayat hidup, meliputi nama lengkap, tempat dan tanggal lahir, pendidikan terakhir, pekerjaan, alamat lengkap tempat tinggal dan alamat lengkap tempat bertugas, disertai nomor telepon, fax, e-mail dan nomor rekening bank, untuk kepentingan korespondensi.

KETENTUAN KHUSUS

Seluruh bagian dari naskah tulisan, mulai

judul hingga sumber bacaan diketik satu setengah spasi, minimum 17 halaman dan maksimum 20 halaman kertas ukuran A4. Pengetikan dilakukan dengan menggunakan font Times New Roman 12 poin dan margin 4-3 (kiri-kanan) dan 3-3 (atas-bawah).

KETENTUAN PENULISAN

Penulisan naskah dilakukan dengan sistematis berikut:

Judul. Judul merupakan rumusan mengenai pokok isi bahasan yang singkat, padat dan jelas. Dalam judul sudah tercantum variabel-variabel utama penelitian.

Nama Penulis. Nama penulis ditulis lengkap dan tanpa gelar.

Abstrak dan Kata Kunci. Abstrak merupakan intisari pokok bahasan dari keseluruhan naskah. Ditulis dalam dua bahasa, yaitu bahasa Inggris dan bahasa Indonesia. Abstrak maksimum terdiri dari 250 kata. Kata Kunci ditulis di bawah abstrak, antara empat hingga enam kata.

Pendahuluan. Bagian pendahuluan merupakan bahasan yang meliputi latar belakang, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan, kerangka teori, dan hipotesis (jika ada).

Metode Penelitian. Bagian ini merupakan penjelasan mengenai metode yang digunakan dalam penelitian.

Temuan dan Pembahasan. Bagian ini merupakan inti dari hasil penelitian, meliputi deskripsi data dan analisis hasil penelitian, serta interpretasi penulis terhadap bahasan hasil dan analisis penelitian. Pembahasan dilakukan secara mendalam dan fokus dengan

menggunakan acuan teori. Penggunaan grafik dan tabel hendaknya dibatasi jika masih dapat disajikan dengan tulisan secara singkat. **Penutup.** Merupakan bagian terakhir dari keseluruhan naskah yang meliputi simpulan dan saran (jika ada).

Adapun keterangan rujukan/ referensi ditulis dalam bentuk in note (catatan dalam) dengan format “(nama belakang penulis, angka tahun: nomor halaman)”, contoh (Shihab, 1997: 459). Sedangkan penulisan daftar pustaka mengacu format sebagai berikut:

1. Buku

Pengarang. Tahun. *Judul Buku*. Tempat terbit: Penerbit.

2. Bab dalam Buku

Pengarang. Tahun. “Judul Artikel/ Tulisan”. Dalam *Judul Buku Utama*. Editor. Tempat terbit: Penerbit.

3. Jurnal

Pengarang. Tahun. “Judul Artikel/ Tulisan”.

Nama Jurnal. Jilid/ tahun (nomor).

4. Surat Kabar

Penulis. Tahun. “Judul Artikel”. *Nama Surat Kabar*, tanggal.

5. Internet

Pengarang. Tahun. “Judul Karangan”. Nama Website. Tanggal diakses.

6. Skripsi/ Tesis/ Disertasi

Pengarang. Tahun. “Judul. Skripsi/ Tesis/ Disertasi” pada lembaga perguruan tinggi.

7. Makalah Seminar

Pengarang. Tahun. “Judul Makalah”. Makalah disampaikan pada seminar. Penyelenggara. Tempat, tanggal.

Penulisan transliterasi mengikuti Pedoman Transliterasi Arab-Latin berdasarkan SKB Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 158 Tahun 1987 dan 0543 b/u/1987.

